

Histoire turque et ottomane

M. Gilles VEINSTEIN, professeur

COURS : La diplomatie ottomane en Europe. I. Les fondements juridiques

Prétendre étudier la diplomatie ottomane en Europe, au cours des premiers siècles de l'histoire de l'Empire ottoman, a des allures de paradoxe, par rapport aux idées reçues. Cet empire, en effet, au moins dans sa phase ascendante, est davantage associé à des notions de guerre, de conquête, voire de massacres et de destructions, bref à tout ce qui est le contraire de la diplomatie. Toutefois, guerre et diplomatie ne sont pas des notions incompatibles : dans les faits, il y a le temps de la guerre et celui de la diplomatie, quand bien même, au cœur de la guerre, des contacts diplomatiques ne sont pas poursuivis ou noués. Pour aller plus avant, nous avons été conduits à quelques essais de définition et petits rappels historiques : la diplomatie cherche à régler les litiges entre États autrement que par la force : par la discussion, la négociation, le compromis. Elle fait appel à des acteurs spécifiques, les diplomates. Ceux-ci bénéficient de sauvegardes particulières. Ils ont l'art de conduire les négociations en évitant tout ce qui risquerait de les parasiter inutilement. Ils communiquent entre eux dans le cadre de rencontres plus ou moins formelles et étendues, pouvant prendre la forme de grands congrès internationaux. Le but est d'arriver à des solutions qui ménagent autant que possible les intérêts respectifs des parties concernées. Dans le cadre de la négociation, chaque acteur est reconnu comme autonome et égal par l'autre (ou les autres). Dans son principe, la diplomatie est, à n'en pas douter, veille comme le monde, mais les termes de diplomate et de diplomatie ne sont pas antérieurs à la Révolution (les dates de 1791 et 1792 sont respectivement citées), et les autres pays se sont ensuite inspirés, directement ou non, de la terminologie française (en même temps, d'ailleurs, que le français devenait la « langue diplomatique »). Bien avant cela, la diplomatie moderne (avec, notamment, l'apparition progressive, des ambassadeurs permanents) était née dans la fragmentation politique de la péninsule italienne au cours du XV^e siècle.

Islam et diplomatie

Les Ottomans seraient restés réfractaires à ces procédures et se seraient tenus à l'écart du développement de la diplomatie moderne — cela du moins jusqu'à la fin du XVII^e et au XVIII^e siècle, c'est-à-dire jusqu'au moment où l'inversion du rapport des forces internationales à leur détriment, les aurait contraints à se conformer peu à peu aux normes diplomatiques en vigueur dans l'Europe chrétienne. Conséquence spectaculaire de cette conversion, ils établissent des ambassades permanentes dans les capitales européennes, à partir de 1793. Prenant acte de leur évolution, leurs partenaires les auraient finalement reconnus comme membres à part entière du « concert européen », à l'occasion du Congrès de Paris de 1856.

Ces vues constituent encore aujourd'hui une *doxa* qui ne relève pas seulement du préjugé vulgaire contre les Turcs, toujours si présent. On les retrouve sous la plume de spécialistes reconnus de l'histoire des relations internationales (J.-C. Hurewitz, Th. Naff, M.S. Anderson, par exemple). En France, elles ont connu, encore assez récemment, une expression particulièrement outrée dans la *Géopolitique du XVI^e siècle* de J.-M. Sallmann (2003). L'auteur y écrit entre autres : « Pour l'Empire ottoman, la notion même de relations diplomatiques n'existait pas ».

Chez tous ces auteurs, le diagnostic est fondamentalement le même. Ils se distinguent seulement par des formulations plus ou moins radicales. Du refus de la diplomatie qu'ils s'accordent à attribuer aux Ottomans (du moins jusqu'à l'occidentalisation forcée de ces derniers), ils mettent en avant trois expressions privilégiées : le caractère unilatéral (et non synallagmatique) des traités qu'ils octroient, sans que ces auteurs se demandent dans quelle mesure ce caractère incontestablement apparent résisterait à une analyse qui irait au-delà des apparences ; le refus — jusqu'à la fin du XVIII^e siècle — d'établir des ambassades permanentes à l'étranger (selon certains auteurs, ce refus s'étend à tous les genres d'ambassades, extraordinaires aussi bien que permanentes ; d'autres auteurs, plus attentifs, faisant au contraire, à juste titre, le distinguo), les Ottomans se contentant d'accepter des ambassades étrangères dans leur capitale, Istanbul (ce qui reste, même sans réciprocité, une concession non négligeable aux impératifs de la diplomatie, mais celle-ci n'est pourtant pas reconnue à sa juste valeur) ; enfin, les libertés prises par le sultan avec les immunités des ambassadeurs, ces derniers étant notamment jetés en prison quand le pays qu'ils représentent entre en guerre avec la Porte (sans que soit porté suffisamment attention au fait que ces entorses restent soigneusement mesurées et ne vont jamais au-delà de certaines limites).

Selon les mêmes historiens, deux raisons éloigneraient les Ottomans de la voie diplomatique vis-à-vis des États chrétiens d'Europe : le sentiment de leur supériorité et l'influence de l'islam. Les deux raisons se recourent d'ailleurs partiellement car la supériorité se fonde non seulement sur les succès militaires et la puissance acquise, mais sur la certitude d'embrasser la vraie foi et de bénéficier de l'approbation divine. L'islam interviendrait d'autre part à plusieurs niveaux :

il empêcherait l'envoi d'ambassadeurs car un musulman ne doit pas séjourner en terre infidèle (en réalité, une telle action n'est pas interdite par la loi, mais elle est jugée répréhensible et donc déconseillée). Plus fondamentalement, il divise le monde en « demeure de l'islam » (*dâr al-islâm*) et « demeure de la guerre » (*dâr al-ḥarb*), et donne pour devoir à tout souverain d'étendre le *dâr al-islâm*, au moyen de la guerre sainte (*gazâ, cihâd*). Ainsi la loi de l'islam, la *ṣerî'a*, ne laisserait aucune place à une « coexistence pacifique » et donc à la diplomatie.

C'est principalement sur ce dernier point que nous nous sommes concentré. Nous nous sommes demandé, dans ce premier volet d'un cours sur la diplomatie ottomane, s'il était en effet vrai que le droit musulman prohibât toutes relations diplomatiques avec l'Infidèle ou si, au contraire, il laissait une place (un « espace », comme on dirait aujourd'hui), à de telles relations. En d'autres termes, nous nous sommes interrogé sur les bases juridiques de la diplomatie ottomane, et sur les applications que les gouvernants ottomans en avaient données. Il n'est pas douteux en effet que les Ottomans se réclament de la *ṣerî'a* et prétendent même réaliser dans leur empire l'État islamique idéal. Plus précisément, ils adhèrent à l'école hanéfite du droit musulman (*fiḥh*). Il faut donc chercher chez les docteurs fondateurs de cette école à l'époque classique, notamment Abû Yûsuf (VIII^e s.), Shaybânî (VIII^e s.), Sarakhsi, et chez les juristes de la période ottomane qui s'inscrivent expressément dans la ligne des premiers, comme Molla Husrev (m. en 1480), Ibrâhîm al-Halabî (XVI^e s.), les prescriptions qu'ils donnent à ce sujet, de même que l'usage qui est fait de ces prescriptions dans la politique ottomane.

Les sommations

Un premier cas de figure, présent chez tous ces juristes et qu'ils rattachent directement à l'exemple donné par le Prophète lui-même, dans ses propres combats, est celui de la « sommation » (*da'wa, da'vet*). En vertu de ce principe, l'ennemi ne doit jamais être attaqué d'une façon inopinée, automatique, sans une concertation préalable. Dans cette phase initiale, il doit être « invité » (c'est le sens littéral du terme *da'wa*) à embrasser l'islam, ou, à défaut, à accepter le paiement d'un tribut qui porte reconnaissance de la suprématie de l'islam. La sommation doit, en principe, être répétée trois fois. Si elle s'est opposée à une fin de non recevoir — et dans ce cas seulement — l'ennemi peut être attaqué, tué ou réduit en esclavage. C'est, en particulier, le comportement attribué à 'Umar, lors de la conquête de la Syrie et, notamment, de Jérusalem, d'où la dénomination de « pacte d'Omar » donnée au statut réservé aux Infidèles qui ont accepté le paiement du tribut, aux *dhimmi*.

Ces principes restent, comme il se doit, en vigueur à l'époque ottomane. On en trouve l'attestation, notamment dans la partie juridique du *Tableau de l'Empire othoman* de Muradgea d'Ohsson, publié en 1824. L'auteur, utilisant une terminologie particulière, distingue la « sommation religieuse », correspondant à l'invita-

tion à embrasser l'islam, de la « sommation politique », l'invitation à reconnaître la suprématie de l'islam et à accepter de payer un tribut, bref à endosser le statut de *dhimmî* ou de *harâcğüzâr*. Les accords conclus entre le conquérant et les populations qui se soumettent à ce statut sont désignés comme '*ahd-i dhimmet* par al-*Ḳalkaşandî*, secrétaire fameux de la chancellerie mamelouke. On rencontre également l'expression synonyme de '*ağd-i dhimmet*.

Dans quelle mesure les Ottomans ont-ils obéi dans la pratique à cette obligation de principe ? Ils ne s'y sont vraisemblablement pas tenus en toute occasion et les commentaires en ce sens ne manquent pas (ceux, par exemple, de Dimitrie Cantemir). Nous avons cependant pu passer en revue plusieurs situations historiques qui doivent être analysées en fonction de ce principe. Halil Inalcik a soutenu contre Franz Babinger, en s'appuyant sur le chroniqueur byzantin Ducas, que de telles sommations avaient bien été adressées au basileus Constantin XI par Mehmed II, lors du siège de Constantinople en 1453. Viorel Panaite a, à juste titre, interprété dans le même sens le plus ancien document officiel ottoman concernant les relations ottomano-roumaines, la lettre de Mehmed II au voïévode de Moldavie, Petru Aron, du 5 octobre 1455. Le sultan répond à l'envoi d'un émissaire par le voïévode, Michel le Logothète, en réclamant le paiement dans les trois mois d'un tribut annuel de 2 000 ducats d'or — condition nécessaire à l'établissement de la paix.

Le cas de la conquête de Rhodes en 1522 est particulièrement notable de ce point de vue, puisque nous possédons le texte de la sommation adressée par Soliman le Magnifique aux maîtres de l'île et du Docanèse, les chevaliers de Saint-Jean de Jérusalem — non pas l'original ottoman, mais du moins la traduction française contemporaine, insérée dans sa chronique par un des chevaliers, le Bâtard de Bourbon. En outre, ce texte dont il n'y a pas lieu de contester la fiabilité, est complété par les indications que fournit le Grand Maître, négociateur de la reddition, Villiers de l'Isle-Adam, dans sa correspondance avec son neveu, François de Montmorency, seigneur de la Rochepot. Soliman tiendra les engagements qu'il avait pris dans sa sommation et dans les négociations nouées en vue de la reddition de Rhodes, ce qui causa une vive surprise dans le chrétienté qui n'en attendait pas tant d'un monarque infidèle et amorça une certaine évolution de l'opinion à l'égard du Grand Turc, confirmée par un épisode ultérieur, la prise de Castro dans les Pouilles en 1537. Montaigne, entre autres lecteurs de Paulo Giovio, s'en fera l'écho (« Solyman, de la race des Ottomans, race peu soigneuse de l'observance des promesses et paches... » ; *Essais*, Livre II, ch. XVII, « de la praesumption »). Un autre document, dont l'original a, cette fois, survécu (resté à ce jour inédit), dont l'inspiration a de quoi surprendre, n'est pas autre chose à son tour qu'une sommation dans la même veine. Dans la lettre des 5-16 février 1570, adressée par Selîm II au doge Pietro Loredan et portée à Venise par le *çavuş* Kubad, le sultan demande sans ambages à la Sérénissime de lui céder l'île de Chypre, moyennant certaines concessions. En cas de refus, il dépêcherait

aussitôt son armada. L'ultimatum sera repoussé par une majorité de sénateurs vénitiens et Chypre sera finalement prise par la force, non sans difficulté.

Ces différents exemples montrent que si les Ottomans sont fidèles au principe classique de la *da'wa*, ils lui apportent néanmoins quelques adaptations significatives. Les sommations ottomanes connues ne comportent pas d'invitation explicite à embrasser l'islam. Il paraît implicitement compris que les vaincus conserveront leur religion. Pour autant le statut de *dhimmî* qui s'en suit nécessairement n'est pas non plus explicitement mentionné dans les textes dont nous disposons. Le sultan se contente de promettre à ses futurs sujets que leur condition sera meilleure qu'auparavant. Soliman indique ainsi aux Rhodiens : « Et qui voudra en icelle isle demourer le pourra faire selon l'ancienne coustume qu'avez eu, et beaucoup meilleure ». Par ailleurs nous apprenons, le cas échéant, par d'autres sources qu'à l'issue des négociations entraînées par la sommation, ces nouveaux *dhimmî* ont obtenu quelques franchises et immunités particulières : les Rhodiens bénéficieront d'une exemption du tribut pendant cinq ans. Ils seront, comme les Pérotés l'avaient été avant eux, en vertu du traité que leur avait accordé Mehmed II en 1453, exempts du *devşirme*. En outre, la pratique ottomane introduit un troisième terme aux sommations « politique » ou « religieuse » des premiers temps : la possibilité pour l'adversaire de quitter les lieux de sa capitulation pour aller rejoindre quelque autre contrée de ce qui reste le *dâr al-ḥarb*. C'est ce qui, d'après Ducas, avait été proposé au *basileus* et à ses nobles, lors du siège de Constantinople, et c'est de nouveau ce qui est offert aux chevaliers de Rhodes : « qui s'en voudra aller en aultre lieu le pourra faire avec son avoir et sa famille », leur avait écrit Soliman. Il leur permettait d'emporter avec eux, outre leurs biens, leurs archives, leurs reliques et même leurs armes. Ainsi pourront-ils aller s'installer à Malte où ils continueront à braver les Turcs dans la suite des temps. Cette même possibilité est accordée aux Chypriotes dans la lettre de Selîm II au doge de Venise : « Les membres de la population qui entendront y rester, conformément à leur bon vouloir y resteront. Nous ne laisserons absolument personne porter atteinte à leurs biens et à leurs propriétés. Quant à ceux qui auront choisi de partir, ils pourront le faire en toute sûreté et sécurité ».

En suspendant l'attaque, l'obligation canonique de la *da'wa* ouvre, comme on le voit, la voie à des échanges d'émissaires, des négociations, des marchandages et des compromis, pour aboutir à des traités, *'ahd-i dhimmet* ou *'akd-i dhimmet*, des accords de domination-protection, qui seront considérés par le sultan comme perpétuels et qui ne deviendront caducs à ses yeux qu'en cas d'infraction du partenaire aux règles posées. La *da'wa* s'accompagne ainsi d'une certaine dose de diplomatie. Mais il est vrai aussi que la marche de manœuvre laissée dans ce cadre par le sultan à ses interlocuteurs est minimale : ils n'ont de choix qu'entre la mort, la conversion, l'assujettissement ou enfin l'exil. Les accords en vue ne peuvent être que léonins et la paix à laquelle ils mènent, qu'une *pax islamica* instaurant la suprématie de l'islam.

Les trêves

La loi offre par ailleurs un autre cadre, moins restrictif, à l'action diplomatique. Il est plus équitable pour l'adversaire chrétien, dans la mesure où il permet à ce dernier de conserver son identité et son indépendance, même si, concurremment, il reste un *ḥarbî* avec tous les risques encourus. C'est d'une certaine élaboration de la loi islamique au contact des réalités historiques que procède cette deuxième possibilité. Constatant que la généralisation du *dâr al-islâm* se heurtait à des obstacles pratiques et donc à des délais, qu'elle restait assurément le seul horizon possible, mais non un but immédiatement accessible, les juristes ont admis des suspensions du *cihâd* et donc des trêves avec l'adversaire infidèle. Le caractère foncièrement provisoire de ces trêves et de la coexistence qu'elles établissaient, était essentiel puisqu'il sauvegardait l'objectif final de la domination musulmane universelle. On rencontre différents termes pour désigner ce type de trêves : *ṣulḥ* est probablement le plus fréquent, mais il est également question de *muvâda'a*, *mu'âhada*. Shaybanî et Sarakhsi les distinguent soigneusement d'accords de paix véritables, auxquels ils réservent les dénominations de *musâlama* ou *muṣâlaha*.

Le principe de la limitation temporelle étant posé, les auteurs font preuve d'une grande souplesse dans la détermination des durées. Kaḳḳashandi cite un délai de quatre mois qui peut être porté à un an si les musulmans sont en position de force. Si, au contraire, les musulmans sont en position de faiblesse, le délai peut être porté à dix ans, éventuellement renouvelables, afin de leur permettre, à la faveur de la trêve, de se renforcer. Ces arrangements peuvent être accompagnés de versements d'argent, auxquels on évite de donner les noms de *ḥarâc* ou de *cizya*, en raison de leur portée symbolique. On recourt à des termes plus anodins, recouvrant la notion de « rançon » acquittée pour éviter d'être attaqué (*fedâ'*) ; de « cadeau » (*armağan, pişkeş, hedâyâ*) ; de « contribution » (*vergi, kesim*) ; de « coutume » (*'âdet*). Ces sommes peuvent être, le cas échéant, acquittées par les musulmans eux-mêmes, ce qu'admet Abû Yûsuf. Ce qui commande, c'est l'« utilité » (*maşlahâ*) pour la communauté musulmane (*'umma*), d'où le pragmatisme extrême. Ibrâhîm al-Halabî résume la question en énonçant : « il n'y a pas de paix s'il n'y a pas d'utilité ».

Ainsi s'explique que les traités de paix conclus par les Ottomans avec les chrétiens (les traités qui ne sont pas des *'ahd-i dhimmet*) soient toujours conclus pour une durée limitée. Ils marquent par là leur fidélité à l'ancien principe islamique du *sulh*. En même temps, force est de constater que les durées accordées sont de plus en plus longues. Cela tiendra, avec le temps, à la transformation du rapport de force qui mettra les Ottomans en position de faiblesse par rapport à leurs partenaires. Cependant, dès avant l'apparition de ces contraintes, le jeu sur la durée apparaît comme un instrument diplomatique entre les mains des sultans, une manière pour eux de courtiser certains États chrétiens, de les favoriser par rapport à d'autres et de manifester par là (comme par d'autres voies que nous verrons plus loin) leur insertion dans le jeu diplomatique européen.

Le traité conclu par Bâyezîd II avec le Grand Maître des chevaliers de Rhodes, Pierre d'Aubusson, en 1482, est une exception dans la période et une préfiguration de ce qui s'imposera au siècle suivant, puisqu'il s'agit déjà d'un traité viager (qui ne finira qu'à la mort d'un des deux contractants). Les traités ottomans avec la Hongrie, jusqu'à la victoire de Mohács (1421-1528), sont au nombre de 16 et leurs périodes de validité sont, selon les cas, de quatre mois, un, deux, trois, cinq, sept et dix ans. Entre 1444 et 1533, on dénombre douze traités entre la Pologne et l'Empire ottoman. Leurs durées de validité sont, selon les cas, de un, deux, trois ou cinq ans. Mais à l'occasion du renouvellement du traité en 1533, Soliman Le Magnifique opère une sorte de révolution en accordant à son vieux partenaire, le roi Sigismond l'Ancien, un traité viager. Il fera de même, vingt ans plus tard, en faveur de son fils, Sigismond-Auguste, monté sur le trône en 1548. Par cette application très libérale du principe du *şulh*, Soliman manifestait son attachement à une sorte d'axe ottomano-polonais face aux Habsbourg. De son côté, la diplomatie polonaise fera usage de ce contexte favorable pour conjurer, dès 1564, les menaces de la disparition de Soliman qu'on pouvait alors prévoir prochaine, en se garantissant par avance auprès de son fils et désormais unique successeur, le futur Selîm II : un traité fut en effet accordé les 17-26 octobre 1564 par celui qui n'était encore que prince impérial, chargé du gouvernement de Kutahya. Il est conservé dans sa traduction latine (D. Kolodziejczyk, *Ottoman-Polish Diplomatic Relations...*, p. 255-259). Désormais, tous les traités polono-ottomans seront des traités viagers. On en compte quatre au XVI^e siècle et dix au XVII^e siècle.

La durée de validité des traités avec les Habsbourg, adversaires principaux des Ottomans jusqu'au XVIII^e siècle, reflète la situation propre de l'Empire ottoman et l'évolution des rapports de force. On relève dix traités au cours du XVI^e siècle. Le premier fut conclu en 1547 pour cinq ans. Les autres seront conclus pour huit ans mais n'iront généralement pas à leur terme. Le traité de Zsitvatorok en 1606, marque un tournant, sur ce point comme sur d'autres, dans les rapports entre les deux États : il est conclu pour vingt ans. Les traités suivants auront la même durée, jusqu'au traité de Karlowitz conclu en 1699 pour 25 ans, et celui de Passarowitz, conclu en 1718 pour 24 ans. Le traité de Belgrade, en 1739, aura encore une durée de validité limitée, bien que portée à 27 ans. En revanche, entre temps, en 1747, un nouveau traité ottomano-habsbourgeois verra le jour, qui, pour la première fois, sera conçu comme un traité perpétuel. Le dernier lien avec le principe islamique du *şulh* est alors rompu, sous l'effet de l'occidentalisation forcée de la diplomatie ottomane.

La série des traités avec la Russie est également instructive : elle commence tard (même si les relations ottomano-russes sont beaucoup plus anciennes) avec la paix de Bagtche-Saray de 1681, qui est conclue pour vingt ans. Prévu pour deux ans en 1699, le traité de Karlowitz avec la Russie, est remplacé en 1700 par un nouveau traité d'une durée de trente ans. Interrompu par une nouvelle guerre de Pierre le Grand, il est remplacé par les traités du Pruth (1711) puis

d'Andrinople (1713), ce dernier conclu pour 25 ans. À partir du traité de Belgrade du 18 septembre 1739, les traités ottomano-russes deviendront virtuellement perpétuels.

Le principe de l'amân et les capitulations

Nous avons enfin introduit un autre principe juridique au fondement des relations entre musulmans et non-musulmans, l'*amân*. Par son double sens, à la fois de pardon et de grâce, et d'autre part de sauf-conduit (le sauf-conduit étant une grâce), le concept s'applique à des situations différentes : celle de l'Infidèle qui a encouru, pour une raison ou une autre, les reproches du sultan et que celui-ci accepte néanmoins de pardonner (cas, par exemple, des Génois de Galata qui ont porté secours aux assiégés de Constantinople, malgré leur engagement de neutralité préalable envers Mehmed II, et auxquels le conquérant accordera néanmoins un traité correspondant à un accord de domination-protection (à un '*ahd-i dhimmet*')); celle d'autre part de l'Infidèle *harbî* séjournant en territoire musulman, et comme tel susceptible d'être tué ou réduit en esclavage par le premier musulman venu. L'Infidèle *harbî* est accepté — provisoirement du moins —, non plus seulement dans son propre territoire dont on lui a reconnu temporairement la possession, comme dans le cas de l'état de trêve, mais, cette fois, sur la terre musulmane elle-même. Ce principe du sauf-conduit accordé à l'étranger, est un héritage des règles tribales de l'Arabie pré-islamique (le terme correspondant, figurant dans le Coran, IX, était alors celui de *djiwâr*), et il a été repris par l'islam, notamment en faveur des infidèles *harbî*. Bénéficiaire de l'*amân* (qu'en principe, tout musulman peut lui accorder, mais qui, dans la pratique est le fait de l'autorité locale et, de préférence, du sultan lui-même), le *harbî* devient un *musta'min*. Comme tel, il est intouchable durant un laps de temps limité. Les hanéfites fixent le délai à un maximum d'un an ; les chafiïtes, moins libéraux, à quatre mois. Des « lettres d'*amân* », accordées à des individus sont attestées à partir de la fin de l'époque ummayyade. Les Ottomans, à leur tour, ne dérogent pas à cet usage : ils délivrent des sauf-conduits (désignés comme *yol hükmî* ou *yol tezkeresi*) à des chrétiens étrangers pénétrant sur leurs territoires (ainsi d'ailleurs qu'à des étrangers musulmans et à des sujets chrétiens ou musulmans se déplaçant à l'intérieur de l'empire). Les sources ottomanes et occidentales en offrent de multiples attestations. Bien plus, ils donnent une extension particulière au principe de l'*amân*, puisqu'ils y trouvent le fondement islamique à un type de traités qu'ils émettent en grand nombre et que nous appelons capitulations. Les Occidentaux ont repris ce terme d'origine latine (*capitulatio*, *capitularium*) aux chancelleries médiévales, pour l'appliquer, en raison de la structure en petits chapitres (*capitulum*, plur. *capitula*) de ces actes, à ce que les Ottomans désignaient de leur côté, de manière plus large, comme des '*ahdnâme* (litt. des engagements écrits du souverain). Or ces capitulations ont pour but principal de définir et d'assurer les garanties et les immunités accordées aux étrangers — particulièrement des marchands — résidant dans l'Empire ottoman. Elles

créent ainsi les conditions juridiques d'un commerce occidental possible à l'intérieur de l'Empire ottoman — commerce également souhaité (est-il besoin de le souligner ?) par les deux parties qui y trouvent chacune ses intérêts. C'est en ce sens que les capitulations antérieures au XIX^e siècle sont essentielles au « commerce du Levant », et non pas, comme on le prétend généralement, parce que ce serait des traités de commerce à proprement parler. D'ailleurs, à partir du XVII^e siècle, les rois de France veilleront, pour ce qui les concerne, à faire insérer des chapitres garantissant non seulement les droits de leurs marchands, mais également ceux des religieux catholiques officiant comme missionnaires ou comme desservants, à Jérusalem, à Istanbul et, plus généralement, dans toutes les possessions du sultan. En promulguant des capitulations, les Ottomans ne font que suivre des pratiques qui avaient déjà eu cours chez les anciens maîtres, chrétiens et musulmans, des zones qu'ils se sont appropriées (Byzance, Seldjoukides, Mamelouks, Beys turkmènes) et qui n'ont pas nécessairement leur source dans le droit musulman, mais il n'en demeure pas moins que la justification islamique des garanties apportées aux marchands étrangers chrétiens, réside bien dans le principe de l'*amân*. Cependant, au lieu que ces garanties fassent l'objet d'une concession individuelle, accordée au cas par cas, comme dans les « lettres d'*amân* » antérieures, elles sont la conséquence d'une concession globale accordée par le sultan à l'un de ses pairs chrétiens. Les choses ne se passent plus au niveau individuel mais à celui des États. La concession que le sultan a juré par serment de respecter vaut pour toute la durée de son règne (si toutefois, il n'y pas d'infraction de la part du prince bénéficiaire) et elle aura besoin d'être renouvelée à l'avènement de son successeur.

Ainsi définies, les capitulations, bien que conclues d'État à État, n'ont pas de contenu politique explicite. Elles se distinguent en cela des deux types de traités considérés précédemment, '*ahd-i dhimmet* et '*şulh* qui avaient pour conséquence d'instaurer la paix, perpétuelle dans le premier cas, provisoire dans le second. Néanmoins, ces deux types de traités, parfaitement légitimes du point de vue du droit musulman, ne recouvraient pas tous les genres de relation que l'Empire ottoman pouvait avoir dans la période avec des États chrétiens. Ces relations, contrairement à ce qui ressort en général des ouvrages sur la question, trop étroitement dépendants, quelle que soit leur utilité, des schémas du *fiqh* lui-même (Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore 1966 ; Viorel Panaite, *The Ottoman Law on War and Peace*, Columbia University Press, New York, 2000), ne se réduisent pas à l'alternative : guerre ou paix. Il existe dans l'Europe moderne des États qui n'ont jamais fait leur soumission effective à l'Empire ottoman et ne peuvent pas être sérieusement considérés comme des tributaires de cet empire (quels que soient, à l'occasion, les excès de la rhétorique ottomane) ; qui ne sont pas non plus en guerre effective avec les Turcs, qu'ils ne le soient plus à un moment donné ou qu'ils ne l'aient jamais été (même s'ils pourront toujours être considérés comme *virtuellement* en guerre, du fait que ce sont des États infidèles faisant partie du *dâr al-ḥarb*) ; mais qui entretiennent

une autre sorte de relations avec le sultan : des relations d'alliance, plus ou moins explicites et poussées.

Aussi contre nature qu'elles paraissent du point de vue religieux, ces relations sont inscrites dans les réalités géopolitiques de l'Europe, dès lors que les Turcs sont présents et que les États européens sont désunis. Chacun sera tenté d'utiliser contre son rival ce formidable joker que constitue l'appui ottoman ou la seule menace de cet appui. Bien des exemples peuvent être donnés à partir du XIV^e siècle. Les flatteries dont Mehmed II, qui vient de conquérir Constantinople et à qui l'on prête des projets au sud de l'Italie, fait l'objet, vers le milieu du XV^e siècle, de la part de Venise, Naples et Florence, des médailles étant notamment frappées en son honneur, en disent long sur les arrière-pensées des uns et des autres. Le cas le plus emblématique reste sans doute celui de la France dont les souverains successifs, à partir du rapprochement de François I^{er} et de Soliman le Magnifique, engagent une collaboration poussée avec les Turcs (allant d'une concertation dans leurs entreprises respectives jusqu'à des campagnes communes, du moins dans le domaine naval) contre leur ennemi principal, les Habsbourg. Les instructions rédigées en 1534 par le connétable de Montmorency à l'intention de Jean de La Forêt, le premier ambassadeur de François I^{er} à Constantinople, en disent long sur le degré de coopération militaire et politique auquel le sultan était convié. De même encore, il y aura à la fin du XVI^e siècle une convergence d'intérêts entre la France de Henri IV, mais aussi les « États du nord », Angleterre et Pays-Bas d'une part, et l'Empire ottoman d'autre part, contre un adversaire commun, le « roi catholique », Philippe II d'Espagne.

Pour autant, toutes ces connivences et ces ententes de fait ne peuvent pas être formalisées. Le *fiqh* qui envisage, sous les conditions que nous avons vues, la paix avec l'Infidèle, s'oppose en revanche à toute idée d'alliance. D'ailleurs, cette éventualité est tout autant rejetée par le droit canon de l'Église. Le pacte avec l'Infidèle, l'*impium foedus*, y est formellement condamné depuis le IX^e siècle. Ces données juridiques expliquent que, de part et d'autre, on évite soigneusement d'appliquer aux relations qui ont été nouées, des termes renvoyant trop précisément à la notion d'alliance, ou, pour reprendre les mots du temps, de « confédération », de « ligue ». Du côté ottoman, ce sont les termes correspondants d'*ittifâk* ou *ittiḥâd*, qui seront laissés de côté. On se place, au contraire, sur un registre dénué de toute implication juridique, celui des sentiments. Le roi de France évoquera ainsi l'amitié, la bonne intelligence, l'entente, l'affection fidèle qui le lie au sultan, en démarquant d'ailleurs une terminologie dont le sultan a pris l'initiative en déployant tout l'éventail des mots de l'entente et de l'affection : *dostluk*, *muşâfât*, *maḥabbet*, *müşâlahâ*, *barışlık*, *mu'âhede*. Par ailleurs, dans cet assaut d'amabilités, le sultan ne manque pas de marquer la différence de positions entre lui-même et son interlocuteur, le roi de France notamment. Ce dernier apparaît comme l'obligé du sultan auquel il est supposé vouer des sentiments de dévouement et de loyauté qu'expriment des termes comme : *ihtişâş*, *şadâkat*,

istikâmet. Le sultan, pour sa part, lui apporte aide et assistance (*mu'âvenet, muzâheret*) et le comble de ses faveurs et de ses bienfaits.

Dans cette situation où des alliances de fait, actives et éventuellement durables, ne peuvent recevoir de consécration juridique, les traités de type capitulations, du moins dans une première longue phase, du XV^e au XVIII^e siècle, sont investis d'une fonction supplémentaire. Loin de n'être, comme on l'a longtemps dit, que de simples traités de commerce (nous avons d'ailleurs souligné qu'ils n'en étaient pas vraiment), ils sont investis d'une forte signification politique : ils confèrent à l'alliance, la seule reconnaissance juridique (à côté des trêves libéralement allongées évoquées plus haut) — même si celle-ci est décalée par rapport à son objet — qu'elle est susceptible de recevoir. Les garanties commerciales accordées par le sultan reconnaissent et récompensent l'entente politique. Elles en sont la seule expression acceptable. Les préambules aux versions successives des capitulations le proclament d'ailleurs clairement. Le renouvellement de 1740, si favorable à la France, prend très directement la suite des grands services rendus par cette dernière à la Porte, lors de la médiation du marquis de Villeneuve à la paix de Belgrade. En revanche, les relations politiques se détériorent-elles, le renouvellement des capitulations (au demeurant nécessaire) devient problématique. Les ambassadeurs de France auprès de la Porte en font l'amère expérience pendant une bonne partie du XVII^e siècle, tout au long de la période 1610-1673.

Du fait des objets dont elles traitent et du fait qu'elles ne sont qu'un développement du principe légitime de l'*amân*, les capitulations, contrairement à des traités d'alliance en bonne et due forme, ne posent pas de problème de principe. Cela ne les dispense pas d'être soumises à l'approbation du *seyh ül-islâm*. Ce dernier peut toujours présenter des objections sur des points particuliers. C'est, à en croire l'ambassadeur Claude du Bourg, ce qui arriva lors des négociations par ses soins des premières capitulations françaises en 1569. Le mufti avait trouvé à redire à un article (le 17^e) qui, dans le cas de la répression des corsaires barbaresques, pouvait amener le sultan à s'allier à l'Infidèle français contre d'autres musulmans. Du Bourg se targue d'avoir, en la circonstance, gagné « avec bien grande difficulté contre l'opinion du moufty » (Charrière, III, p. 91, n. 1). Quoiqu'il en soit, les capitulations étant possibles, et les traités d'alliance ne l'étant pas, les premières ont, entre autres fonctions, d'être un substitut symbolique aux seconds, à la satisfaction de toutes les parties.

L'alliance impossible avec Frédéric II

Il arrivera néanmoins un moment où les acteurs de la vie diplomatique ne se satisferont plus de substituts symboliques. C'est le cas du roi de Prusse, Frédéric II, dans les années 1760, étudié par S. Tansel, K. Beydili et V. Aksan. Alors très isolé dans son antagonisme avec l'Autriche et la Russie, Frédéric recherche l'appui de l'Empire ottoman. Sans doute réclame-t-il pour la Prusse des capitulations comme en ont obtenu tant d'autres pays. Mais il ne se contentera pas de

cela : il veut une alliance défensive en bonne et due forme. Intéressés par ces avances, les gouvernants ottomans hésitent néanmoins à s'engager, surtout par peur de s'aliéner la Russie. Ils temporent en sollicitant l'avis préalable des grands oulamas de l'empire. Ces derniers se réunirent à deux reprises dans des « assemblées consultatives » (*meşveret meclisi*) où furent échangées les opinions juridiques favorables ou défavorables à l'alliance. Dans les faits, le roi de Prusse n'avait pas demandé autre chose que ce qui avait été activement pratiqué avec le roi de France plus de deux cents ans auparavant, mais en voulant formaliser l'alliance (ce que les rois de France n'avaient jamais cherché à faire), il faisait apparaître le problème sous un jour entièrement nouveau. Une première réunion qui s'était surtout étendue sur les avantages politiques de l'alliance avec la Prusse en reléguant les aspects juridiques au second plan, avait abouti à une conclusion positive : « aucun obstacle ni objection ni du point de vue de la Loi ni de celui de la raison » (*şer'an ve aqlan hiç bir hicnet ve mahzûr*). En revanche, une seconde réunion, dirigée par un nouveau *şeyh ul-islâm*, hostile *a priori* à l'alliance, contrairement à son prédécesseur, s'appesantit beaucoup plus sur les obstacles juridiques. Un document d'archive (*Hatt-i hümayûn* n° 319A), abondamment reproduit par K. Beydili dans son ouvrage (p. 54, n. 117) résume les diverses opinions (*görüüş*) qui furent alors exprimées. On peut mesurer combien les participants ont été gênés par le fait qu'ils ne trouvaient pas dans les ouvrages classiques de jurisprudence d'analyses correspondant précisément à la situation sur laquelle ils étaient consultés, et auxquelles ils auraient pu se référer. Certains déplaçaient la question pour se demander s'il était permis de faire la paix avec l'Infidèle. Retombant ainsi sur un problème des plus classiques, ils ne faisaient que répéter les réponses des grands docteurs hanéfites, telles que nous les avons nous-mêmes rappelées dans la première partie du cours. D'autres, soucieux de coller davantage à la question précisément posée, recherchaient dans un contexte différent mais déjà traité par les juristes, celui de musulmans placés sous domination chrétienne et amenés à lutter avec leur maître contre un autre peuple chrétien (situation possible, par exemple, dans l'Andalousie de la « Reconquête ») une configuration posant une question analogue à celle qu'on leur demandait de résoudre : des musulmans peuvent-ils se joindre à des Infidèles pour se battre contre d'autres infidèles ? La conclusion de cette seconde assemblée fut négative. Compte tenu de cette opposition des oulémas, décisive aux yeux du sultan Mustafa III, et devant l'accumulation des difficultés proprement politiques, la Porte opposa une fin de non recevoir à la demande d'alliance de Frédéric II. Elle se contenta d'emprunter les voies qui lui étaient habituelles en accordant à la Prusse ce qu'elle avait accordé à un nombre croissant de pays depuis des siècles : des capitulations. Tout au plus ajouta-t-on aux sept articles de ce traité, un huitième qui réservait l'avenir en énonçant que d'autres articles bénéficiaires aux deux parties pourraient être ajoutés ultérieurement. Il faudra attendre 1790 pour que soit conclu un premier traité d'alliance ottomano-prussien et que soit ainsi réalisé ce qui était encore apparu impossible trente ans plus tôt.

Après avoir cherché à préciser l'espace que la tradition juridique hanéfite laissait aux relations diplomatiques avec l'Infidèle, nous traiterons l'an prochain des modalités de ces relations dans la pratique ottomane.

SÉMINAIRE : Correspondances des souverains ottomans avec des princes étrangers. I. Présentation générale

Pour la constitution de corpus de nâme-i hümâyûn

Les relations diplomatiques de l'Empire ottoman ont été étudiées principalement sur la base de sources occidentales, notamment les dépêches et autres écrits des ambassadeurs auprès de la Porte. Il est indispensable de se reporter davantage aux sources ottomanes elles-mêmes. Une attention plus grande a été ainsi portée ces dernières années (F. Theunissen, D. Kolodziejczyk) aux corpus des traités de différentes natures (*'ahdnâme*), émis par les sultans, ceux-ci étant considérés non plus uniquement à travers des traductions mais dans leur langue d'origine. Une autre ressource est à notre disposition, moins formelle et répétitive, les *nâme-i hümâyûn* (ou *nâme-i şerîf*). Cette expression désigne un type particulier d'actes émis par les sultans : les lettres qu'ils adressent à des souverains étrangers, chrétiens ou musulmans, indépendants ou vassaux des Ottomans (comme les khans de Crimée, les chérifes de La Mecque, les voïévodes roumains ou les autorités de Raguse). Avant le XVI^e siècle, la chancellerie (on a pu parler *des* chancelleries) ottomane émet ces lettres dans des langues variées : grec, médio-serbe, italien, turc chagatay, voire allemand. Par la suite, les originaux sont tous en turc ottoman, à l'exception des lettres adressées à des souverains arabophones qu'on prend soin de rédiger en arabe.

La multiplicité des destinataires de ces lettres est impressionnante et illustre l'ouverture internationale de l'État ottoman. Certains sont des correspondants occasionnels que des circonstances très particulières ont amené à contacter (le marquis de Mantoue, tel magnat hongrois, serbe ou transylvanien, ou encore le sultan d'Atjeh à Sumatra, le cheikh de Djerba, divers sultans d'Afrique noire, etc.). Leur correspondance en provenance d'Istanbul se réduit à quelques pièces. D'autres au contraire sont des correspondants réguliers. Les sultans entretiennent avec eux des correspondances suivies qui finissent par totaliser une masse impressionnante de lettres. C'est à travers ces contacts soutenus qui multiplient les sujets traités, qui entrent dans le détail et suivent les affaires dans la continuité, qui établissent une certaine familiarité entre les partenaires, qu'on aura des chances d'en apprendre le plus sur les Ottomans et leur diplomatie. Les vassaux du sultan comptent bien entendu parmi ces correspondants récurrents, mais aussi les chahs de Perse, les Grands Moghols de l'Inde et plusieurs souverains d'Europe qui d'ailleurs changent plus ou moins avec le temps. Au XV^e siècle, Gênes, Venise, les chevaliers de Rhodes, la Pologne sont sur le devant de la scène. Aux XVI^e-XVII^e, Venise et la Pologne sont toujours bien présentes, mais de nouveaux

venus ont pris une grande place : la France, les Habsbourg, l'Angleterre, les Pays-Bas ; Au XVIII^e siècle, la Russie qui était une partenaire ancienne mais jusqu'ici secondaire, devient au contraire centrale, tandis que la Prusse, la Suède et le Danemark comptent désormais. La plus grande partie de cette masse de lettres reste inconnue et les lettres connues le sont souvent en tant que pièces isolées. Nous avons souligné au contraire l'intérêt de constituer des corpus (quel qu'en soit le principe constitutif, plusieurs étant concevables), ce qui n'a été fait jusqu'ici que de façon exceptionnelle et limitée (cf. les publications de Helmuth Scheel, 1930 ; ou de Anton C. Schendlinger, 1983).

Nous avons dû cependant constater la difficulté de semblables entreprises. Si certains fonds conservent aujourd'hui de beaux ensembles de lettres reçues des sultans (par exemple, le Haus-Hof und Staatsarchiv de Vienne, les archives des actes anciens de Varsovie, l'Archivio di Stato de Venise), il s'en faut, le plus souvent, que ces collections préexistent : elles restent alors à constituer avec tous les obstacles qu'opposent la dispersion actuelle entre différents pays, la dispersion entre plusieurs fonds à l'intérieur d'un même pays (comme dans le cas français), ou les disparitions par destruction ou perte (la première lettre de Soliman le Magnifique à François 1^{er} de 1525 a été longtemps considérée comme perdue avant d'être retrouvée par hasard en 1994). Le mystère ne continue-t-il pas à planer, à ma connaissance, sur ce que sont devenus les originaux des lettres de sultans aux rois d'Espagne ?

Il semblerait d'autre part que si beaucoup d'originaux sont aujourd'hui irrémédiablement perdus, ces lacunes puissent être comblées, jusqu'à un certain point, par les traductions qui en ont subsisté. Divers fonds français, par exemple, comportent des traductions en grand nombre (en français ou en italien) de lettres des sultans aux rois de France. Nombre d'entre elles ont été publiées, parfois depuis fort longtemps (par exemple dans les recueils de Ribier, Charrière ou de Testa). Ces traductions peuvent être d'origines diverses et avoir été faites à des époques très différentes (à Istanbul même, dès leur rédaction, par des drogman du divan ou de l'ambassade de France ; ou à Paris, par la suite, par des « secrétaires-interprètes du roi », des « interprètes pour les langues étrangères auprès de la Bibliothèque royale », institués sous la Régence, etc.). Nous sommes loin de pouvoir toujours déterminer l'origine d'une traduction donnée et, de toutes façons cette traduction reste suspecte, dès lors qu'elle ne peut être confrontée avec l'original. Certaines parties de la *nâme-i hümayân* sont suffisamment codifiées pour permettre d'apprécier la fidélité de la traduction qui en est donnée, mais, précisément, ce ne sont généralement pas les parties les plus instructives de la lettre.

Fort heureusement, certains fonds de manuscrits et d'archives d'Istanbul permettent de résoudre les apories auxquelles nous serions condamnés si nous ne disposions que des fonds occidentaux. On y trouve en effet des versions ottomanes, certes plus ou moins sûres, mais souvent très sûres, de lettres dont les originaux ont disparu.

Les recueils de copies de lettres (*münşe'ât mecmû'aları*) sont un genre en honneur qui a laissé de nombreux manuscrits (par exemple, le *Münşe'ât es-salââtîn* d'Ahmed Ferîdûn, édité à deux reprises ; le manuscrit Veliyüddîn Efendi, n° 1970, de la Bibliothèque de Beyazıt, etc.). Néanmoins, ces collections étant dues à des initiatives privées, plus ou moins autorisées, et des interpolations ou des exercices littéraires gratuits étant toujours possibles, l'authenticité n'est pas garantie. Plus sûrs en un sens mais suscitant souvent des interrogations (notamment sur l'état final et la réalité de l'expédition) sont les brouillons qu'on rencontre dans les archives du palais de Topkapı. Très fiables en revanche sont les lettres conservées dans la série des *Ecnebî defteri* des archives de la Présidence du conseil (Başbakanlık Osmanlı Arşivleri) d'Istanbul, mais elles ne figurent qu'en petit nombre dans ce fonds dont l'objet principal est autre. C'est en revanche un autre fonds de ces mêmes archives qui constitue la mine par excellence de ces copies fiables de *nâme-i hümayûn*, pouvant, le cas échéant, suppléer à des originaux perdus : les « registres des affaires importantes » (*ûmur-i mühimme defterleri*). Dans cette série qui débute vers le milieu du XVI^e siècle, les textes des lettres aux souverains étrangers ont été consignés au milieu des ordres de toutes natures expédiés par le divan impérial au nom du sultan. Par la suite, dans le courant du XVII^e siècle, ces lettres ont fait l'objet de registres distincts, précisément dénommés *Nâme-i Hümayûn Defterleri*. Prenant en exemple quelques registres de *Mühimme* ou de *Nâme-i hümayûn*, nous avons pu montrer qu'on y trouvait des lettres aux rois de France qui n'étaient pas connues par ailleurs ou qui ne l'étaient que sous forme de traductions.

Dans ces registres, les lettres n'ont pas été copiées dans leur intégralité. Les protocoles initial et final ont été généralement omis. Ces lacunes ne sont guère dommageables dans la mesure où ces parties sont relativement stéréotypées. En revanche, le corps du texte (*narratio* et *dispositio*), sa part la plus originale et la plus significative, a été entièrement retranscrite. On trouve assez souvent des ratures et des surcharges ; parfois deux, voire trois versions successives du même texte — autant d'éclairages sur la genèse du texte, mais qui peuvent aussi, il est vrai, susciter une ambiguïté sur le contenu final de l'original. En outre, le texte est parfois accompagné de notes de chancellerie, apportant des renseignements sur les conditions d'élaboration du texte, sur son éventuelle traduction, ainsi que sur l'expédition de l'original. Dans de tels cas, la consultation du volume correspondant des *Mühimme* reste profitable, même si l'on possède l'original. L'étude jouit alors de conditions optimales.

Diplomatique des nâme-i hümayûn

Nous nous sommes également attaché à la diplomatie des *nâme-i hümayûn*, en faisant ressortir les particularités par rapport aux autres actes de type *nâme*, les ordres ordinaires du sultan (firmans) et les différentes sortes de lettres de circonstance. Adressées à des souverains étrangers à qui il faut témoigner poli-

tesse et considération et donner la plus haute idée possible de la grandeur du sultan ottoman, les *nâme-i hümayûn* sont des documents solennels, confectionnés avec un soin, voire un luxe particulier, reconnaissable par le format du papier, les couleurs des encres (avec utilisation de l'or), les motifs ornementaux dans la réalisation de la *tuğra*. Elles sont caractérisées par des épithètes de nature soulignant qu'elles sont « accompagnées de gloire », « porteuses d'allégresse », etc. L'*invocatio* (*da'vet, tahmîd, temcîd*) qui précède le texte est dédoublée : elle comprend, comme les documents ordinaires, le pronom démonstratif de troisième personne se référant à Dieu, que viennent éventuellement accompagner diverses épithètes. Il s'y ajoute un texte de quatre lignes, en écriture dorée d'un style d'écriture différent du reste de la lettre, qui est une profession de foi sunnite et met en évidence les sources sacrées du pouvoir sultanien. Sous la *tuğra* se déploient les éléments de la titulature (*'unvân*) du sultan, qui est une caractéristique des *nâme-i hümayûn*, les titres et les énumérations de villes et royaumes possédés se déroulant sur de nombreuses lignes et pouvant atteindre les outrances rhétoriques les plus extrêmes (par exemple, dans la lettre d'Ahmed 1^{er} à Rodolphe de Habsbourg, lors du traité de Zsivatorok en 1606, insérée dans les *Münşe'ât üs-selâîfîn*). L'*invocatio* (*elkâb*), l'adresse réservée au correspondant est révélatrice de la place que lui attribue le sultan. Elle comprend en fait deux parties : d'une part un formulaire de politesse qui est *grosso modo* le même pour tous les souverains chrétiens (avec une adaptation quand il s'agit de souveraines), qu'on voit se mettre en place dans les années 30 du XVI^e siècle ; d'autre part une formule plus sèche qui comprend l'essentiel : le titre que le sultan reconnaît à son correspondant. À cette occasion, le sultan établit une sorte de hiérarchie entre les souverains européens, fondée sur un subtil mélange d'appréciation objective (la place que ces souverains occupent de fait dans le système) et de cote subjective qui promeut ou rabaisse en fonction de la qualité des relations avec la Porte. Tout tourne autour de trois titres allant par ordre croissant : bey (le cas échéant remplacé par des équivalents locaux plus spécifiques comme *voyvoda, knez, hersek, hakîm*) ; *ķiral* (fém. *ķiraliçe*) : terme slave appliqué à une royauté chrétienne (à l'exclusion de l'arabe *mâlik*) ; *pâdişâh* enfin, terme signifiant empereur, qui est le titre habituel du souverain ottoman lui-même. Entre 1526 et 1543, au fur et à mesure que l'alliance s'approfondit, le roi de France est désigné successivement comme bey, *ķiral* et *pâdişâh*, mais cette promotion est aussi une manière de narguer Charles Quint, comme on le voit dès 1533, dans une lettre du grand vizir Ibrâhîm pacha à l'Empereur (M. T. Gökbilgin, *Belgeler*, V-VIII, 9-12, p. 116). Charles Quint doit, en effet, se contenter du titre de « roi du pays d'Espagne » (*Ispanya vilâyetinin ķirali*). Son frère, Ferdinand de Habsbourg est d'abord désigné comme « roi de Vienne » (*Beç ķirali*), « roi d'Autriche » (*Nemçe ķirali*) ou encore « roi des Tchèques » (*Çeh ķirali*). Par la suite, le titre de « roi des Romains » (*Romanların ve ana tâbi' olanların ķirali*) lui est également donné, sans que la portée symbolique de ce titre soit nécessairement prise en compte. Après l'abdication de Charles Quint en 1555 et l'élection de Ferdinand à l'Empire, ce dernier sera bien désigné comme « Empereur des

pays allemands » (*Alaman vilâyetlerinin imberadorı*), mais sans qu'*imberador* soit considéré comme un équivalent de *pâdişâh*, puisque, dans le même temps, il reste un simple *ķıral*... Contrairement à l'opinion reçue, Rodolphe de Habsbourg ne se voit pas reconnu le titre impérial à l'occasion du traité de Zsivatorok de 1606, puisque dans la version ottomane définitive de ce traité, du 30 octobre 1608, comme l'avait déjà signalé G. Bayerle, le nom de Rodolphe n'est pas suivi du titre de *pâdişâh* (Ferîdûn, *Münşe'ât...*, II, p. 313-317). Quant au tsar, il n'est d'abord qu'un « bey de Moscou » (*Moskov begi*), puis devient un *ķıral*, parfois doté de l'appellation *Sar* qui n'est qu'un nom et pas encore un titre. Le titre de *Sar* ou *Çar* ne remplace celui de *ķıral* qu'à partir de 1643. À partir de 1681, les Ottomans y ajouteront la formule *farmân farmâ* qui se veut un équivalent persan d'*Autocrator* (ou *Samoderzhets*) (Inalcik, « Power Relationships between Russia, the Crimea and the Ottoman Empire as reflected in titulature » in *Passé turco-tatar, Présent soviétique*, E.S. Wimbush et alii, eds, p. 175-211).

La *dispositio* des *nâme-i hümayûn* présente à son tour une caractéristique remarquable par rapport aux firmans : elle ne comprend généralement pas (la règle n'est cependant pas absolue) d'ordre proprement dit, formulé par l'expression rituelle « j'ai ordonné que » (*buyurdum ki*). Cette expression est remplacée par des incitations atténuées : « il convient que » (*gerekdir ki*) ; « de telle sorte que » (*şöyle ki*). Elle ne comprend pas non plus les mises en garde (*te'kid*) et autres menaces (*la'net*) habituelles dans les firmans. La formule de corroboration (*şöyle bilesin/siz*) est malgré tout présente.

Enfin, il arrive que la datation qui clôt la lettre soit donnée, dans le cas de lettres adressées à des princes chrétiens, dans le double calendrier, hégirien et chrétien.

Deux exposés ont permis d'approfondir certains aspects de la diplomatie ottomane en Europe. M.N. Vatin (CNRS, EPHE, IV^e section) a traité de l'action internationale du sultan Bâyezîd II lors de la captivité de son frère, le prince Cem, en France puis en Italie. Le professeur L. Bely (Paris IV) a traité de la perception de la politique de la Porte par les ambassadeurs occidentaux à Istanbul (notamment Busbecq et Guilleragues).

MISSIONS, COLLOQUES, CONFÉRENCES, ENSEIGNEMENTS DÉLOCALISÉS

Mission dans le fonds ottoman des archives du monastère de Saint-Jean le Théologien de Patmos (Grèce), 1^{er}-9 octobre 2005. Participation à l'établissement du catalogue des documents ottomans (avec N. Vatin, M. Ursinus, E. Zachariadou).

Rencontre internationale « Diálogo entre civilizaciones. En memoria de Adolfo Aguilaer Zinser », San Luis Potosí (Mexique), 11-15 octobre 2005. Communication : « L'antagonisme islamo-chrétien en Europe à la Renaissance et ses limites ».

Deux cours et deux séminaires délocalisés du Collège de France à la Faculté des Lettres de l'Université de Tunis, 24-25 novembre 2005.

Colloque « Il Patriarcato ecumenico di Costantinopoli tra i secoli XIV^o e XVI^o : rottura e continuità », Rome, 5-7 décembre 2005, Accademia di Romania in Roma, Pontificio Istituto Orientale, Centre d'études byzantines, Néo-helléniques et sud-est européennes, EHESS, Paris. Communication : « Un sujet d'intérêt commun au patriarche et au grand mufti : les conditions de la prise de Constantinople ».

Un cours et un séminaire délocalisés du Collège de France à l'Université Marc Bloch de Strasbourg, 9 décembre 2005

Séminaire : « Contacts entre aires culturelles et problèmes linguistiques », Université Marc-Bloch, UFR des sciences historiques, Strasbourg, 10 décembre 2005. Intervention : « Les drogmans dans l'Empire ottoman ».

« Symposiarche » des « Halcyons Days in Crete VI » : Crete and the Eastern Mediterranean, 1645-1840, Institute for Mediterranean Studies, Rethymno, 13-15 janvier 2006. Communication : « Remarques sur les codes de lois ottomans de Crète ».

15 mai 2006, deux séminaires dans le cadre de l'ATELIER du centre franco-hongrois en sciences sociales et École doctorale, Université Eötvös Lorand, Faculté des Lettres, Budapest (« la question des frontières ottomanes en Europe » ; peut-on parler de diplomatie ottomane ?).

PUBLICATIONS

Direction d'ouvrage

Lieux de culte, Lieux saints dans le judaïsme, le christianisme et l'islam, numéro thématique de la *Revue de l'histoire des religions*, t. 222, fasc. 4, octobre-décembre 2005, Paris, Armand Colin, sous la dir. de Dominique Iogna-Prat et Gilles Veinstein.

Articles

« Le rôle des tombes sacrées dans la conquête ottomane » in *Lieux de culte, lieux saints dans le judaïsme, le christianisme et l'islam*, numéro thématique de la *Revue d'histoire des religions*, 222, IV, octobre-décembre 2005, p. 509-528.

« La question du califat ottoman » in *Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'islam*, sous la direction de Pierre-Jean Luizard, Paris, éditions la Découverte, 2006, p. 451-468.

ÉQUIPE DE RECHERCHE

Le professeur est membre de l'équipe de l'EHESS et du Collège de France associée au CNRS, UMR 8032, « Études turques et ottomanes », dirigée par M. François Georgeon (CNRS). Il a contribué aux travaux de cette équipe et à

l'organisation de ses manifestations comme la « journée des études turques », tenue à l'IRHA le 24 mars 2006. Il dirige deux des programmes de cette équipe :

I) Matériaux pour l'histoire de l'Empire ottoman : archives, manuscrits, inscriptions, chroniques, etc.

II) Histoire ottomane.

Il co-dirige la revue de l'équipe, *Turcica. Revue d'Études turques*, dont le tome 37 (2005), 433 pp., est paru.