

Histoire turque et ottomane

M. Gilles VEINSTEIN, professeur

COURS

Pour une généalogie du califat ottoman

Le souverain ottoman a été considéré au XIX^e siècle comme le sultan-calife. On signifiait par là qu'il régnait sur un État particulier, l'Empire ottoman, mais qu'il était en même temps le chef spirituel de l'ensemble des musulmans, une autorité spirituelle donc, qui s'exerçait bien au-delà des limites de cet État. C'est ce qui a rendu à la fois possible et nécessaire, l'abolition de ce pouvoir par la république de Turquie naissante, en deux temps, respectivement, le 1^{er} novembre 1922 et le 3 mars 1924. Par une de ces illusions simplificatrices qui conduisent à transformer en constante historique l'avatar d'une période particulière, on a eu tendance, aussi bien en Turquie qu' au dehors, à faire remonter très haut dans le passé cet état de fait, à en faire une caractéristique essentielle du pouvoir ottoman, en ne craignant pas de parler de sultan-calife à propos des périodes les plus diverses de son histoire. C'est cet abus qu'il convenait de corriger en tentant de retracer la généalogie de cette notion de califat ottoman ou, plus exactement, de l'accession du souverain ottoman à la dignité califale dont il a fini par se prévaloir en effet.

Une première pièce est à verser au dossier : en voyant se constituer, comme nous l'avons fait dans le cours des deux années précédentes, l'identité du souverain ottoman, dans les deux premiers siècles de la formation de cet État, nous sommes restés fort éloignés de l'idée d'une suprématie de ce souverain sur l'ensemble des musulmans, qu'exprime la notion de califat : en avançant jusqu'au milieu du XV^e siècle, nous n'avions encore rencontré aucun signe annonciateur de ce développement. Certes, le sultan ottoman est, depuis l'origine, un souverain musulman, présentant tous les caractères et exerçant toutes les prérogatives de la souveraineté, tels qu'ils sont définis dans le monde musulman oriental post-mongol. Mais ni par ses origines ethniques (il n'est évidemment pas un Arabe

de la tribu des Quraychites), ni par sa situation géographique (elle reste marginale par rapport au cœur historique et consacré du monde musulman), ni même encore par son rang parmi les souverains musulmans de son temps, (quelle que soit sa progression spectaculaire), il ne peut prétendre à une telle prééminence.

Mehmed II et l'idée impériale romaine

À cet égard, l'étape suivante, la conquête de Constantinople par Mehmed II en 1453, et les conquêtes ultérieures de ce dernier, qui lui permettent, notamment, de s'approprier tous les derniers lambeaux de Byzance, dans les Balkans et en Anatolie, reste d'une profonde ambiguïté.

D'un côté, elle renforce considérablement la puissance et le prestige du sultan ottoman au sein du monde musulman : il devient celui qui a réussi là où les grands conquérants arabes des VII^e et VIII^e s. avaient échoué, malgré de multiples tentatives, « le bon émir », à la tête de la « bonne armée », sur lesquels de célèbres *hadîth* et diverses légendes avaient appelé par anticipation louanges et bénédictions. D'un autre côté, ces événements de première importance incitent Mehmed à s'engager résolument dans une voie, déjà entrevue par ses prédécesseurs, qui les détournait des objectifs offerts par l'héritage historique de l'islam pour leur en proposer d'autres : ceux de la tradition impériale antique et byzantine — un terrain sur lequel ils ne se mesuraient plus avec leurs pairs de l'islam mais bien avec les plus en vue des princes chrétiens contemporains.

Pour mesurer les véritables enjeux et apprécier à leur juste valeur les réponses apportées, il faut en effet revenir sur une cascade de pseudo-évidences, construites a posteriori, sur la base du tour que les événements ont pris. Il n'était pas évident que Mehmed veuille prendre Constantinople (une partie de ses conseillers l'en dissuadaient) ; que Constantinople étant prise, il veuille en assurer la survie (S. Yerasimos a montré comment certains milieux *gâzî* appelaient au contraire à l'anéantissement de la ville infidèle) ; que cette survie étant acquise — ce qui apparut sans équivoque, aussitôt la conquête accomplie —, il en fasse sa capitale au détriment d'Edirne : aucune des traditions musulmanes spéculant sur la conquête de Constantinople n'envisageait sa transformation en capitale musulmane. De fait, les mêmes adversaires d'Istanbul, ville maudite, réclamaient le maintien d'Edirne, ville au contraire sainte, « ancien et saint seuil des *gâzî* », comme capitale ottomane). Enfin, dernière conséquence qui, pas plus que les autres, ne découlait nécessairement des prémisses précédentes, il n'allait pas de soi non plus que cette capitale restât une « capitale impériale » au plein sens du terme, comme Rome et Constantinople, la « nouvelle Rome », l'avaient été, c'est-à-dire non pas le centre d'un sultanat parmi d'autres, mais celui d'un État prétendant unifier le monde sous sa coupe, d'un empire à vocation universelle.

Substituer ainsi au déterminisme implicite dans le raccourci d'usage (qui prend plus ou moins cette forme : « Mehmed II conquiert Constantinople dont il fait,

sous le nom d'Istanbul, la capitale de l'empire turc ») une succession d'options qui auraient pu être autres, remet en question un autre axiome d'une certaine historiographie byzantine déplorant dans la « catastrophe » de 1453, non seulement la coupure qu'elle fut incontestablement, mais plus, la fin d'un monde : une rupture radicale donc, ou, pour reprendre une formule à la mode : « un choc de civilisations ».

En effet, si les faits constatés ne résultent pas d'un enchaînement inéluctable mais bien d'une succession de choix politiques et idéologiques, il faut s'interroger sur les motivations de ces derniers. Elles tiennent sans doute pour une part à la tradition dynastique ottomane qui, comme nous l'avions relevé dans les cours précédents — semble s'être distinguée très tôt par son sens de l'État, fort et unifié. En outre, la position géographique du *beylik* ottoman était en elle-même porteuse d'une certaine dynamique géopolitique. Mais si Mehmed II n'était en effet pas une génération entièrement spontanée, il reste que les caractères propres de cette personnalité forte et complexe sont à prendre en compte pour éclairer les options retenues. Nous avons été ainsi amené à passer en revue, ce que nous savons, notamment par les travaux de F. Babinger et de J. Raby, de sa soif de savoir, de sa curiosité toujours en alerte en matière d'histoire et de géographie, de son éclectisme culturel, ouvert, notamment, à l'histoire antique et à la géopolitique de l'Occident de son temps ; bref, tout ce qui le séparait de l'« Asiatique » ou du « barbare » qu'on a imaginé — représentation incompatible avec la politique qui a été suivie.

Par ailleurs, pour y voir plus clair dans la succession, non pas linéaire, automatique, des actions faisant suite à la conquête, mais au contraire tâtonnante, voire incohérente, il faut tenir compte d'un autre facteur encore : tout absolu qu'il soit, ce souverain ne fait pas toujours ce qu'il veut. Il ne peut pas toujours heurter de front les opposants éventuels à sa politique. Il doit donc rester prudent, temporiser et louvoyer. D'autre part, des obstacles pratiques peuvent également se placer en travers de ses volontés : le repeuplement et la reconstruction d'Istanbul, la reconstitution des bases matérielles d'une grande capitale, ne se décrètent pas d'un claquement de doigts.

Ces différents facteurs peuvent expliquer les attermoissements et les revirements que révèle un examen attentif de l'attitude du souverain dans les six premières années suivant sa conquête. Mais ils n'excluent cependant pas que les idées de Mehmed II aient elles-mêmes évolué dans la période, qu'il n'ait pris conscience que progressivement, dans un processus qui nous échappe, de la signification pleine et entière de l'exploit accompli. Ce n'est pas avant l'hiver 1458-1459 que Mehmed II cesse d'aller passer l'hiver dans le palais qu'il vient de se faire construire à Edirne, pour élire définitivement résidence à Istanbul dont il ne subsiste désormais plus de doute qu'il a fait sa capitale. Comme Enverî peut alors le noter, « le souverain vint à Istanbul, parce qu'il en avait fait sa capitale ».

Passant en revue les facettes diverses et contrastées de la personnalité publique du sultan (sans prétendre pénétrer plus avant son moi profond et ses convictions intimes qui nous restent inaccessibles), je n'ai pu que souligner d'abord sa volonté sans faille de se présenter en souverain musulman et d'instrumentaliser en toutes circonstances, à usage interne auprès de ses guerriers et, à usage externe, à destination du reste du monde musulman, le titre le plus élevé auquel ses succès lui permettaient de prétendre en la matière : celui de champion de la guerre sainte, de *şâh-i güzât* (Enverî), la conquête de Constantinople représentant « la plus noble des *gazâ'* » (Oruç). Emblématique à cet égard est le texte du bulletin de victoire (*fethnâme*) adressé après la conquête au sultan mamelouk al-Malik al-Ashraf Inal, composé par son ancien précepteur Mollah Gürani (reproduit par Ahmed Feridûn et Ibn Tagribirdî) : on y voit s'ébaucher la théorie de la double suprématie en islam, exercée conjointement dans « l'amour et l'amitié mutuels » : celle du gardien des Lieux saints qui échoit au Mamelouk, et celle de l'Ottoman « qui se charge de la peine d'équiper les hommes qui travaillent à la *gazâ'* et au *cihâd* ».

Cette attitude d'orthodoxie et de militantisme religieux existe et nous en avons donné plusieurs exemples. Elle se manifestera dans le réaménagement de la métropole à travers quelques transformations d'églises en mosquées, à commencer par Sainte-Sophie ; par la construction d'édifices musulmans, notamment la grande mosquée de Fâtih et les huit collèges islamiques (*medrese*) qui l'accompagnent, échelon le plus élevé de l'enseignement religieux dans l'empire de l'époque ; par la mise en place du sanctuaire d'Abû Ayyûb (Eyüp) dominant la ville, au fond de la Corne d'Or, supposé recouvrir les restes du Porte-Étendard du Prophète, mort selon la tradition sous les murs de Byzance lors d'une tentative arabe contre la ville, et ainsi promu saint patron de l'Istanbul musulmane et précurseur sacré de son conquérant. Mais l'erreur serait de croire que l'affirmation de l'islam implique chez le conquérant ignorance ou dédain du passé et du présent de l'adversaire ou insensibilité à la valeur esthétique de ses créations. Les attestations du contraire sont légion, dans les sources ottomanes parfois (par exemple dans le récit que donne Tursun Bey de la visite de Sainte-Sophie et des restes du Grand Palais avoisinant par un Mehmed II chez qui l'admiration se mêle à la tristesse inspirée par la décrépitude des lieux) comme dans les sources grecques (Critobule d'Imroz, Chalcocondyle) et surtout dans les relations italiennes où la soif de savoir du sultan devient une sorte de *topos*. Il nous a suffi, sur ce dernier point, d'exploiter le riche dossier constitué jadis par F. Babinger. Le fameux portrait du sultan encore « jouvenceau » brossé par Iacopo de Langusci, probablement un des hommes de la suite du baile Bartolomeo Marcello, dit déjà à peu près tout, mais il fera beaucoup d'émules pendant la Renaissance et après.

Pour s'informer, le sultan s'entoure d'Italiens comme l'humaniste Ciriaco de' Pizzicoli d'Ancône, le médecin juif Iacopo de Gaete ou le peintre vénitien Gentile Bellini ; de Grecs tels que Georges Amiroutzès de Trébizonde, Critobule d'Imroz

ou le patriarche Gennadios II. Il se fait traduire et lire des ouvrages historiques antiques et médiévaux. Il consulte des étrangers de passage comme le marchand florentin Benedetto Dei, avec qui, à en croire ce dernier — connu, il est vrai, pour sa hâblerie —, il a des discussions sur l'histoire et la géopolitique. Il tente de se faire envoyer des traités militaires et des cartes géographiques par des correspondants, tel le seigneur de Rimini, Sigismondo Pandolfo Malatesta, complaisant à son égard comme le seront plusieurs souverains italiens, surtout à l'occasion du débarquement à Otrante en 1480. Il cultive les langues étrangères, même s'il y a lieu de considérer que ses aptitudes en la matière ont été surestimées. De même encore, comme l'a montré J. Raby, il fait copier pour la bibliothèque de son palais des manuscrits grecs par les hellénistes de son entourage (16 ont été identifiés), ouvrages traitant de théologie, de philosophie, d'histoire et de géographie, parmi lesquels l'*Anabase* d'Arrien, la biographie canonique d'Alexandre, dont Lauro Querini rapporte qu'il se la faisait lire fréquemment.

Les préoccupations d'ordre stratégique, le souci du renseignement militaire, en vue de campagnes dont les préparatifs l'obsèdent, ne sont évidemment pas absentes de ces intérêts et les témoignages en ce sens ne manquent pas. Mais il n'y pas que cela : d'autres comportements (la collection de statues antiques et byzantines ; l'appel à des artistes italiens ; la lecture assidue d'Aristote attestée, probablement non sans flagornerie, par Georges de Trébizonde) révèlent des curiosités d'ordres intellectuel et esthétique. Le récit par Critobule dans sa biographie en grec du sultan de la visite de ce dernier à l'acropole d'Athènes en 1458, est un morceau d'anthologie à cet égard et fut voulu comme tel.

Pendant, il est permis de supposer que ce que le sultan recherche avant tout dans les récits et les vestiges du passé gréco-romain, ce sont des modèles : une galerie d'ancêtres symboliques, à imiter et à surpasser. C'est ce qui ressort de la relation faite par Critobule d'un autre pèlerinage du sultan, à Troie cette fois, où, en 1462, il se recueille sur les tombeaux d'Achille, d'Ajax, « et des autres ». Chaque auteur prête au sultan une liste de héros favoris, non sans y mettre probablement du sien, car elle varie sous les diverses plumes et l'on voit à peu près tous les grands stratèges de l'Antiquité et de Byzance s'y succéder. Mais le cas d'Alexandre est à mettre à part : non seulement tous les témoignages le citent, mais nous avons des signes directs de l'admiration que Mehmed lui manifesta, notamment en faisant copier, comme nous l'avons dit, l'*Anabase* d'Arrien.

Il est vrai que Mehmed II n'était nullement le premier souverain musulman à se réclamer de l'exemple d'Alexandre et que cette référence n'était pas donc en elle-même un gage d'« occidentalisation ». Il existe en effet une ou plus exactement des traditions musulmanes relatives à Alexandre, présentant ses relations avec l'Orient sous des jours différents. Elles s'appuient notamment sur l'identification courante entre Alexandre et la figure eschatologique du Dû'l-Qarnayn, le « bicornu » qui apparaît dans la XVIII^e sourate du Coran, dite de la Caverne. J'ai été incité à faire le point dans un excursus sur cet Alexandre oriental, parce

qu'il a donné lieu à une bibliographie substantielle, enrichie dans la période récente par plusieurs publications de M. F. de Polignac. Quoiqu'il en soit, la référence à Alexandre revêt chez le conquérant de Constantinople une portée différente de celle qu'elle avait eue chez tous ses prédécesseurs. C'est à un Alexandre mythique, aux coordonnées chronologiques et géographiques incertaines, que ces derniers se comparaient, tandis que, plaçant les unes après les autres les différentes terres grecques sous sa domination, c'est avec l'Alexandre historique précis que le parallèle s'impose dans son cas. En outre, contrairement à tous ses prédécesseurs de l'Orient, Mehmed a accès d'une part à la connaissance de l'Alexandre oriental, notamment à travers l'*Iskendernâme* d'Ahmedî (m. 1413) un poème inspiré du *Sikandar-nâma* persan de Nizâmî (1140-1202), qui avait été dédié à son grand oncle Süleymân Çelebi et, d'autre part, à la biographie classique d'Arrien. Pourtant, en notant que Mehmed est un Alexandre inversé qui (si l'on tient compte de ses ancêtres réels) est allé de l'est à l'ouest, au contraire de son illustre devancier, Querini touche du doigt les limites de l'identification. Comme le faisaient les auteurs qui incluaient dans la liste de ses modèles, à côté des lumineux héros antiques, leurs sombres adversaires « barbares » : Cyrus, Xerxès et Darius, relevant en outre qu'il avait construit son château de Rûmelihisâr à l'endroit précis où Darius avait jeté un pont sur le Bosphore. Critobule va dans le même sens en le présentant à Troie non seulement comme l'admirateur des Grecs mais, après réflexion, comme « le vengeur de cette ville et de ses habitants », celui qui, selon les mots mis dans sa propre bouche, est destiné à châtier les Grecs à travers leurs descendants « pour les méfaits qu'ils ont commis contre nous les Asiatiques en cette circonstance (la prise de Troie) et tant de fois par la suite... ». Vengeur des Troyens, le Turc n'est néanmoins pas présenté ici comme leur descendant, ainsi que le voudront certains humanistes contemporains, en jouant sur la quasi-homonymie entre *Teucri* et *Turci* (cf. A. Pertusi, « I primi studi in Occidente sull'origine et la potenza dei Turchi », *Studi Veneziani*, 1970).

Parmi les revirements dont le sultan donne des marques dans la période 1453-1459, deux faits — qui relèvent de décisions prises à peu près à la même date, vers le printemps de 1459 — illustrent de façon particulièrement significative qu'entre ces deux dates l'idée de *la translatio imperii* et donc de la continuité impériale a mûri dans l'esprit du souverain ou que, du moins, si l'on considère que cette idée existait dès le départ, elle a trouvé le moyen de s'affirmer plus ouvertement. Le premier est la reprise au patriarche de Constantinople, Gennadios II, de l'église des Saints-Apôtres qui lui avait été initialement attribuée pour y établir le siège de son patriarcat, dès 1454, immédiatement après son investiture par le sultan. Une autre église lui est attribuée en échange, celle de Pammakaristos. Quant à l'église des Saints-Apôtres, elle est rasée pour que s'élève à son emplacement une grande mosquée que le sultan voudra égale ou supérieure à Sainte-Sophie, dans un style imité de cette dernière, dont la construction sera confiée à un affranchi, vraisemblablement d'origine byzantine (qui d'ailleurs

échouera à satisfaire pleinement son maître) et d'autre part un mausolée (*türbe*), destiné à recevoir ultérieurement la dépouille du sultan : rencontre remarquable, comme l'a noté Yerasimos, puisque les Saints-Apôtres avaient servi de nécropole à plusieurs empereurs byzantins, à commencer par Constantin, et qu'ainsi le Conquérant renonçait à se faire enterrer comme ses ancêtres à Brousse pour préférer ce nouveau lieu consacré par la tradition byzantine. L'autre changement spectaculaire tient à l'emplacement du palais : Mehmed en avait ordonné la construction, dès le lendemain de la conquête, au centre de la ville, à l'emplacement de l'ancien forum théodosien, dit du taureau (*forum Tauri*). Mais ce palais à peine achevé, et sans qu'il ait servi ou fort peu, le sultan ordonne d'en faire construire un autre, à quelque distance de là, sur ce qui deviendra « la pointe du sérail », soit l'ancienne acropole de Byzance, un lieu alors inhabité, recouvert d'oliviers : le « nouveau sérail » (*saray-i djedîd*) qui deviendra le palais de Topkapı. Un palais à l'écart de la cité, donc, et dont de hauts murs confirmeront bientôt l'isolement, et que signale encore une structure particulière, opposant deux parties rigoureusement séparées : une partie publique, ouverte sur le monde extérieur (le *birûn*) et une partie fermée, secrète, l'*enderûn*, accessible au seul sultan, à ses eunuques, à ses pages et, ultérieurement, à son harem. Nous nous sommes interrogé, après Gülrü Necipoğlu-Kafadar, notamment, sur les raisons de ce changement. On peut en imaginer plusieurs mais il est clair (certains contemporains comme Idrîs Bitlisî le confirment) qu'il va de pair avec un changement dans la conception de la royauté, en faisant du monarque une créature inaccessible, mystérieuse, supérieure au reste de l'humanité ; et, d'autre part, dans celle du royaume qui se confond désormais avec l'empire universel. La supériorité du second site est manifeste sur ce point aussi : suspendue entre le Bosphore et la Marmara (et ainsi par extension entre la mer Noire et la Méditerranée) et d'autre part entre l'Europe et l'Asie, la Pointe du sérail incarne de manière idéale les formules rhétoriques par lesquelles les souverains de l'islam antérieurs et, en dernier lieu, les Mamelouks, suggéraient une domination universelle en se proclamant souverains « des deux mers et des deux terres », la dualité exprimant par métonymie la totalité. En reprenant dans l'inscription qu'il fait fixer sur la porte d'entrée du complexe palatial, la *bâb-i hümayûn*, la formule : *sultân el-bereyn ve'l- khakân el-bahreyn*, le conquérant ne fait pas qu'évoquer le site concret auquel la formule se réfère, il réactualise cette formule séculaire, lui confère une pertinence nouvelle (comme dans le cas de la référence traditionnelle à Alexandre) en la mettant en rapport avec un site qui, précisément, en représente la réalisation parfaite. Un peu plus tard, dans une seconde phase de constructions (entre 1469 et 1478), Mehmed dotera son palais d'autres symboles de sa visée universelle, dans une manière plus romaine cette fois : il parsèmera le parc de pavillons représentant la diversité des styles présents dans son empire. Au kiosque couvert de carreaux de céramique (*çinili köşk*), à la persane, qui existe encore, il en avait ajouté, selon le témoignage d'Angiolello, un second « *è fatto alla Turchesca* » et un troisième « *alla Greca, coperto di piombo* ». On pense au palais de Néron à Rome et surtout à la Villa Adriana de Tivoli.

D'autres signes confirment que la prise de Constantinople inaugure une nouvelle phase dans l'idée de la souveraineté et de l'empire. Nous avons analysé à ce propos ce texte sans précédent dans la littérature normative ottomane qu'est le *kânûnnâme-i âl-i 'Osmân*, également connu sous la désignation de *teşkilât kânûnnâmesi*, qu'il faut dater des dernières années du règne de Mehmed II (quelles que soient les extrapolations postérieures dans les manuscrits disponibles). Le seul fait que des règles fixant la hiérarchie des fonctionnaires et le protocole de la cour, fussent-elles présentées comme anciennes, soient mises par écrit pour la première fois, est notable en soi. Au surplus des principes expressément désignés comme nouveaux, organisant l'isolement du souverain et codifiant ses rares apparitions publiques (ce qui tend à rehausser la majesté impériale, mais peut également, convenons-en, s'expliquer par la suspicion malade et l'effrayante disgrâce physique du souverain vieillissant) figurent également, exposant en termes juridiques, ce qu'impliquait déjà la structure bipartite du palais de Topkapı, conçue une vingtaine d'années auparavant. Par ailleurs, les témoignages contemporains ne manquent pas, chez les auteurs grecs comme chez les Ottomans, sur l'insistance du souverain à se faire désigner désormais comme empereur, que la notion soit rendue par un terme d'origine persane (*khüdvâvendigâr/khünkâr*) ou latine (*kaysar*, chez Ibn Kemâl), et à interdire ce titre à tout autre, notamment aux rejetons des anciennes dynasties byzantines. Nous avons souligné néanmoins combien cette mutation ne se reflète pas autant qu'on pourrait l'attendre dans les titulatures figurant sur des supports officiels, tels que *tuğra*, monnaies ou même firmans : dans les *intitulatio* des spécimens conservés en vieux slave (cf. les éditions de B. Bojović), le conquérant restera Mehmed *bey* jusqu'à la fin de son règne.

Par ailleurs, il est frappant de constater que les chrétiens islamisés parmi lesquels il recrute ses vizirs, ne sortent pas du peuple, comme dans les applications que donneront ses successeurs au système du *devşirme*, mais bien, au moins pour partie, des anciennes familles régnantes byzantines : Khâss Murâd et son frère Mesih pacha étaient des Paléologues ; Mahmûd pacha appartenait à la famille byzantino-serbe des Angelović.

L'équilibre maintenu, tant bien que mal, entre héritage impérial et illustration de l'islam, est rompu en faveur de la seconde tendance par le successeur de Mehmed II, son fils Bâyezîd II, soucieux d'apaiser les oppositions irréductibles suscitées par la politique de son père, surtout de la part des religieux, oulémas et derviches. La prétention impériale n'en reste pas moins bien présente chez ce sultan.

Le renforcement du sunnisme ottoman

Nous sommes alors entré dans une seconde partie du cours montrant comment, dans les dernières années de notre XV^e et les premières années de notre XVI^e siècle, des facteurs nouveaux ramènent vigoureusement la dynastie vers la tradi-

tion politico-religieuse de l'islam et lui impriment bien, cette fois, une inflexion décisive vers le califat. Il s'agit de l'émergence du pouvoir safavide en Iran et du conflit osmano-safavide qui s'en suit, et, d'autre part, de la conquête du Moyen-Orient mamelouk par Selîm 1^{er}. Nous n'avons pas traité pour elles-mêmes ces grandes questions historiques, objets d'une riche bibliographie, incluant des recherches récentes. Nous nous sommes attaché surtout à montrer comment elles remodelent le pouvoir ottoman.

La lutte contre les kizilbaş

La lutte osmano-safavide est un conflit classique entre deux empires qui se disputent des territoires, mais c'est aussi un conflit religieux et plus largement idéologique du fait de la nature du pouvoir instauré par Châh Ismâ'îl, maître héréditaire d'une confrérie soufie passée au chiisme extrême quelques décennies plus tôt. D'autre part, du fait que ce pouvoir s'appuie sur des tribus turkmènes partiellement passées en Iran, mais restant par ailleurs bien présentes dans leurs berceaux d'Anatolie (au centre, à l'ouest et au sud de la péninsule), la menace n'est pas seulement extérieure pour les Ottomans : elle sévit au cœur de l'empire, nourrie par ces tribus de « têtes rouges » (*kizilbaş*), disciples et alliées du châh, agissant plus ou moins en intelligence avec lui. Parmi les diverses formes que prend la réaction ottomane, conjuguant la répression, à l'aide de vastes déploiements de forces, des grandes révoltes turkmènes qui se succèdent et les campagnes militaires « classiques » contre les territoires du châh, nous nous sommes intéressé plus particulièrement aux persécutions religieuses internes, poursuivant toutes les traces de « kizilbachisme » et par extension d'anticonformisme religieux, car elles nous ont semblé de nature à transformer le régime de l'intérieur. On constate à travers la correspondance entre le centre et les autorités locales chargées des investigations et de la répression (cf. les publications d'A. Refik, C. Imber, S. Savaş) que deux types de comportements sont considérés comme des « marqueurs » sûrs de l'hérésie, sans qu'il y ait besoin d'entrer plus avant dans des débats théologiques : le fait de s'abstenir de donner à ses fils les noms des trois premiers califes ayant précédé 'Alî (seul successeur légitime du Prophète aux yeux des chiites, les autres étant « excrétés ») ; le fait de ne pas accomplir les cinq prières quotidiennes obligatoires et surtout de ne pas participer à la grande prière collective du vendredi.

Face aux différentes formes de la dissidence religieuse, d'où qu'elle vienne et à quelque niveau qu'elle se situe, la répression ottomane revêt plusieurs formes : exécutions clandestines ou accomplies sous des faux prétextes pour éviter les réactions d'un milieu local peu sûr ; actions judiciaires plus officielles, menées par les cadis locaux et leurs adjoints, aboutissant à des condamnations ; procès plus retentissants dans la capitale, menés contre des personnalités influentes, par les plus hautes autorités de l'ouléma (*kâdî'asker, müftri*), le cas échéant en présence du sultan, sous les chefs d'accusation d'« hérésie et athéisme » (*zındık ve*

mülhid). Une succession de procès de ce type marque le règne de Soliman le Magnifique (cf. les travaux d'A. Ocak), mais il semble que dans les phases ultérieures de tension avec l'Iran, des phénomènes analogues se soient reproduits.

Parallèlement, le pouvoir ottoman se « donne les moyens » d'un encadrement et d'un contrôle plus rigoureux des esprits et se dote d'un « appareil répressif », chargé de défendre l'orthodoxie sunnite contre toute déviation. Parmi les mesures qu'on peut citer à cet égard figure un firman de Soliman le Magnifique de 944H (1537-1538) ordonnant la construction d'une mosquée dans chaque village ; la mise en place (commencée, il est vrai, plus tôt, au moins à l'époque de Mehmed II) d'une hiérarchisation rigoureuse du corps des oulémas (cadis et *müderis*) ; la promotion au sommet de cette hiérarchie du *müfti* d'Istanbul (avec la nomination d'Ebû Su'ûd par Soliman le Magnifique en 1545).

La conquête de l'empire mamelouk

Les victoires de Selîm 1^{er} au Moyen-Orient sont un autre facteur décisif de l'évolution du régime et de la dynastie. Le sultanat mamelouk dont le prestige était éminent dans le monde musulman, est éliminé en Syrie puis en Égypte par les défaites successives du sultan Kansawh al-Guri (al-Gâwrî) puis de son neveu et successeur, Tûmânbay, âme de la résistance à Selîm. Les Ottomans dont l'empire — nous y avons souvent insisté — s'était constitué aux marges occidentales du monde musulman classique et, pour une part substantielle, sur des territoires n'ayant aucun passé islamique (en Anatolie occidentale et septentrionale, ainsi que dans les Balkans) incorpore désormais deux des composantes les plus vénérables de l'ancien empire califal, la Syrie, centre de l'ancien califat ommeyyade et l'Égypte, le royaume par excellence dans la tradition musulmane. En outre, il s'y ajoutera, sous les deux successeurs de Selîm, Soliman et Selîm II, l'Irak avec Baghdad, ancienne capitale des Abbassides, ainsi que l'est et le centre du Maghreb. Dans le même mouvement, les Ottomans s'emparent des fonctions politico-religieuses qui avaient constitué la prérogative des Mamelouks, à la fois conséquence et consécration de leur suprématie parmi les souverains musulmans : la suzeraineté sur les chérifs des lieux saints de l'islam, les gouverneurs de La Mecque et de Médine, descendants du Prophète ; le titre de « serviteur des deux saints sanctuaires » impliquant la protection des lieux saints et plus largement des routes empruntées par les pèlerins pour les rejoindre. Les lointains descendant des califes abbassides, réfugiés au Caire, dont les Mamelouks avaient été les hôtes et les protecteurs pendant plus de deux siècles et demie, figuraient également dans l'héritage, aussi rabaissés qu'ils fussent désormais.

Or, par un effet quelque peu ironique de l'imbrication du politique, du militaire et du religieux dans toute cette affaire, cette promotion décisive sur l'échelle des souverains de l'islam, Selîm l'avait acquise au prix d'une infraction flagrante à la *cherî'a* : il avait porté la guerre contre des coreligionnaires dont l'orthodoxie

sunnite ne pouvait être mise en cause et dont les ancêtres avaient rendu, au temps des croisades et de l'invasion mongole, les services les plus éclatants à la cause de l'islam. L'accusation portée par Selîm contre al-Gawri pour justifier son entrée en Syrie, de collusion avec l'hérétique chiite Châh Ismâ'il, ne représentait pas une argumentation suffisante. Dans ces conditions, la conquête des territoires mamelouks qui, d'ailleurs, n'avait peut-être pas été préméditée par l'Ottoman sous la forme qu'elle prit finalement, un effet d'entraînement ayant pu résulter aussi bien de l'intransigeance de l'adversaire que de la relative facilité de l'opération, conséquence de l'écrasante supériorité technique de l'envahisseur (sur tout cela, voir la thèse encore inédite de B. Lellouche consacrée à Diyârba-krî) ; les massacres massifs perpétrés contre les troupes et tout l'établissement mamelouk, étaient autant de transgressions qui avaient mis le conquérant ottoman hors de la loi musulmane. Pour les populations conquises et notamment pour les oulémas d'Égypte et de Syrie, la conscience de l'illégitimité foncière de l'opération allait de pair avec l'hostilité qu'une conquête étrangère ne pouvait manquer de susciter dans des pays dotés d'une identité aussi forte. Ne peut-on discerner dans les honneurs funèbres que Selîm rendit personnellement, selon Ibn Zunbul, à la dépouille de Tumanbay qu'il avait fait prendre, l'expression d'une certaine mauvaise conscience ?

À la lumière de cette situation, délicate pour les Ottomans, nous avons proposé une interprétation d'un événement dont des publications récentes (R. Atlagh, D. Gril) soulignaient encore le caractère hautement paradoxal et finalement énigmatique : la réhabilitation par Selîm, de la façon la plus officielle, du tombeau du grand penseur mystique İbn 'Arabî, mort à Damas en 1240. Lors de son second séjour à Damas, à son retour d'Égypte, Selîm avait ordonné la construction sur les restes du « saint », d'un mausolée et d'une grande mosquée, édifiés avec une remarquable rapidité. Dès lors que la *Shadjara al-Nu'mâniyya fi'l-Dawla al-'Uthmâniyya*, ouvrage dans lequel İbn 'Arabî prédisait expressément la réfection de son propre tombeau par un Selîm venu d'Istanbul dont l'entrée à Damas était annoncée par la même occasion, en même temps que la domination universelle des Ottomans et notamment leur conquête de l'Égypte et du reste du monde arabe, était de toute évidence un faux, fabriqué bien postérieurement, au même titre que les commentaires renommés qu'il avait suscités, l'existence de l'ouvrage ne fournissait pas une explication recevable à la rénovation du tombeau. Au contraire, l'exaltation du tombeau d'İbn 'Arabî et la fabrication du faux qui lui était attribué, apparaissaient comme deux éléments mis en synergie dans une même action concertée, et ce sont les mobiles de cette action qui appelaient une explication.

Le paradoxe tenait au rejet dont İbn 'Arabî faisait l'objet parmi les oulémas de Damas (explication de l'état d'abandon de son tombeau), notamment sous l'influence d'une autre grande personnalité, également décédée à Damas, İbn Taymiyya (1263-1328) qui, dans son rigorisme doctrinal, issu du hanbalisme, avait condamné sans appel le penseur mystique et ses disciples. Nous avons

souligné au contraire la nécessité de ne pas nous arrêter au seul point de vue damascène, mais d'adopter un regard ottoman sur le courant akbarien ; or les preuves ne manquent pas que, tout au long de l'histoire ottomane et notamment, sous Selîm 1^{er}, İbn 'Arabî n'est nullement considéré par les milieux officiels ottomans comme un hérétique, mais tout au contraire (et quelle que fût la circonspection ottomane en la matière signalée plus haut), en connaissance de cause ou non, comme un docteur de première grandeur, d'une orthodoxie irréprochable. Particulièrement significative pour notre propos est la *fetvâ* anonyme, mais contre-signée après coup par le très officiel Kemâlpachazâde, émise en faveur d'İbn 'Arabî et à l'encontre de ses adversaires, lors du séjour de Selîm 1^{er} en Égypte. (B. Alladin ; M. Chodkiewicz). Dans ces conditions, alléguer la prédiction de la conquête ottomane par un tel personnage devenait une manière de légitimer celle-ci en opposant au désaveu des oulémas locaux la caution péremptoire d'une autorité égale ou supérieure à la leur. Peut-être même y a-t-il lieu d'aller plus loin : İbn 'Arabî ne serait pas seulement considéré, du point de vue ottoman, comme une autorité supérieure, incontestable, mais, jusqu'à un certain point comme un « saint anatolien », du fait de son séjour à Konya et, plus encore, en raison du rôle dans l'illustration et la diffusion de sa pensée, de son beau-fils Sadr al-Dîn al-Qunawî, lequel était de Konya et passait même pour appartenir à la lignée seldjoukide ayant élu cette ville pour capitale. İbn 'Arabî aurait été ainsi une sorte de précurseur du conquérant ottoman (qui se posait, entre autres, en successeur des Seldjoukides de Konya) à Damas, sur le modèle, *mutatis mutandis*, mis en place par Mehmed II, à la suite de la conquête de Constantinople, lorsqu'il fit d'Abû Ayyûb, porte-étendard du Prophète, enterré sous les murs de Byzance, un précurseur des Ottomans sur les lieux. À plusieurs reprises, dans les décennies suivant la conquête, la mosquée jouxtant le tombeau sert de sanctuaire officiel du nouveau régime, tandis que plusieurs gouverneurs ottomans décédés sur place se font inhumier dans le cimetière voisin, à proximité du « cheikh ».

Nous aurons à revenir sur les conséquences politico-religieuses de la conquête du Moyen-Orient dans les évolutions ultérieures de l'identité de la dynastie ottomane.

SÉMINAIRE

Poursuivant le séminaire commencé l'année précédente sur les Juifs dans l'Empire ottoman (XV^e-XVIII^e s.), à travers l'étude de documents d'archives ottomans inédits ou à reconsidérer, nous l'avons centré cette année sur une forme bien particulière de l'« ottomanisation » de ces Juifs, qui ne peut être saisie qu'à travers la documentation ottomane (plus précisément certains ordres des sultans) et qui, au surplus, est induite par l'élaboration même de ces documents. On trouvera dans ces ordres des indications sur la date de construction de telle ou telle synagogue (ou plus exactement, sur le fait qu'elles existaient avant la

conquête ottomane des lieux où elles sont situées) et surtout on y lira des affirmations sur la collaboration entre les assiégeants ottomans et les Juifs locaux, entraînant ou favorisant selon les cas, un certain nombre de conquêtes ottomanes, les exemples les plus fameux étant ceux de Constantinople, Buda et Rhodes. Quel crédit apporter à ces allégations dont le seul fait qu'elles figurent en bonne place et sur le mode le plus catégorique dans des pièces officielles ottomanes, semble garantir la validité ? De fait, cette validité n'a, à notre connaissance, guère été mise en doute. Bien plus, nombre d'historiens passés et actuels ont considéré ces assertions comme des références fiables dans leurs relations des conquêtes respectives ou dans leurs analyses des relations entre le pouvoir ottoman et ses sujets juifs (M. Franco, A. Galante, J.-H. Mordtmann, I.H. Uzunçarşılı, M.M. Alexandrescu Dersca-Bulgaru ; M. A. Epstein, etc.). Néanmoins le doute s'instaure quand on constate que ces allégations ne sont pas corroborées par des sources contemporaines (en tout cas jamais de manière claire et nette), outre le fait qu'elles se heurtent à des difficultés pratiques, voire à des indications contraires. Dès lors une autre interprétation de ces mentions vient à l'esprit : elles auraient pour raison d'être de mettre les communautés concernées en conformité avec la *cherî'a*, fût-ce au prix des fictions historiques indispensables. Il faut se rappeler en effet qu'au terme de la loi canonique de l'islam, seule une synagogue existant avec la conquête musulmane peut être réparée ou reconstruite (par exemple, à la suite d'un incendie) ; seuls peuvent bénéficier du statut de *dhimmi* les habitants d'une ville prise, non par la force, mais par la reddition. Dans une étude exemplaire, « *Die Kapitulation von Konstantinopel im Jahre 1453* », J. H. Mordtmann avait montré jadis comment la légende d'une capitulation de Constantinople devant Mehmed II, avait été forgée, d'un commun accord, entre autorités ottomanes et autorités religieuses orthodoxes, pour assurer, sur des bases juridiques solides, le statut de *dhimmi* aux non-musulmans de la capitale, en faisant une régularisation a posteriori de l'état de fait créé par le conquérant, non sans de sérieuses entorses à la loi canonique dont on se fera au contraire une idée plus rigoureuse sous ses successeurs. La fiction selon laquelle les Juifs d'Istanbul se seraient engagés auprès de l'assiégeant à ne pas apporter aide et assistance au dernier *basileus* dans la défense de sa ville, pourrait faire l'objet d'un décryptage analogue. Le cas de Budun (Buda) est différent dans la mesure où la reddition de la ville en 1526 est un fait historique, mais en attribuant la remise des clefs de la cité à Soliman le Magnifique, à un certain Juif (dont le nom varie d'ailleurs dans les versions successives du firman, renouvelé à travers les âges et dont nous avons découvert une copie de la fin du XVII^e siècle, invoquant ce fait), il s'agissait de fonder sur les bases les plus solides et les plus incontestables les privilèges considérables (d'ailleurs élargis dans la suite des siècles, à la faveur de circonstances favorables) accordés à une lignée juive, les Alamanoğulları (Ashkenazi), se réclamant de cet ancêtre. Quelque soit le côté où a germé l'idée du subterfuge, il reste que la mise en œuvre de celui-ci résulte d'une connivence entre les deux côtés, ottoman et juif. On voit les Juifs, pour ce qui les concerne, entrer dans la logique induite par les dispositions du droit

musulman et se prêter à une reconstruction de leur propre histoire en conséquence. C'est sur cette forme singulière d'assimilation que nous avons souhaité attirer l'attention.

Un aspect plus familier de la condition des Juifs (et des chrétiens) sujets du sultan, et de l'infériorité des *dhimmî* dans le cadre ottoman, tient aux restrictions vestimentaires auxquelles ils sont soumis. L'étude de quelques documents particulièrement précis et suggestifs sur ce sujet, nous a conduit à quelques mises au point : la répétition fréquente des interdits est moins une initiative des autorités centrales qu'une réponse de ces dernières aux protestations d'éléments musulmans locaux, issus de villes ou de bourgades à population pluriconfessionnelle et comportant des éléments juifs et chrétiens ayant trouvé moyen de faire fortune. Or loin que ceux-ci cherchent à témoigner dans leur comportement d'un quelconque particularisme, on mesure combien ils sont à l'affût des modèles de consommation et des symboles de réussite sociale dominants, c'est-à-dire ceux des musulmans (riches) de l'empire. Ce qui leur est reproché, avec force détails à l'appui, c'est de se coiffer, s'habiller, se chausser comme des musulmans riches. Par là, ils deviennent indistincts de ces derniers, et ils offensent les musulmans moins à l'aise, qui ne peuvent se permettre le même luxe. Le vêtement cristallise ainsi une autre facette de l'acculturation des Juifs ottomans. La pression des musulmans, relayée par les autorités, s'exerce contre cette acculturation, en imposant ou en tentant d'imposer (car c'est une entreprise toujours à recommencer) aux infidèles une apparence austère et même disgracieuse.

Plus précisément, les documents qui ont été étudiés dans le séminaire, avec le concours du public, sont les suivants : Bibliothèque du musée du Palais de Topkapı, KK 888, n° 1219, 1327 ; Archives de la Présidence du Conseil, Istanbul, *Mühimme defterleri*, vol. 7, n° 1966 et 1989 ; vol. 104, n° 462, 550, 932.

Plusieurs exposés de collègues ont enrichi la réflexion : St. Yerasimos (Paris VIII), « Les Juifs d'Istanbul aux XV^e et XVI^e siècles » ; B. Johansen (EHESS), « Le concept de *dhimmî* dans le droit musulman » ; J. Hacker (Université hébraïque de Jérusalem) : « Jewish Interaction in Ottoman Society and Culture » ; M. Cazacu (CNRS) : « Les Juifs sépharades de Moldavie et de Valachie entre l'Empire ottoman et la Pologne depuis le XVI^e siècle ».

G. V.

PUBLICATIONS

« L'administration ottomane et le problème des interprètes » in *Études sur les villes du Proche-Orient, XVI^e-XIX^e siècles. Hommage à André Raymond*, coord. par B. Marino, Damas, 2001, p. 65-79.

« Charles Quint et Soliman le Magnifique : le grand défi », in *Carlos V. Euro-peismo y Universalidad. Los escenarios del Imperio*, III, Sociedad Estatal para

la *Commemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlo V*, Madrid, 2001, p. 519-529.

« Early Ottoman Appellations for the Cossacks », *Harvard Ukrainian Studies*, XXIII, 3-4, 1999, p. 33-44.

COLLOQUES, CONFÉRENCES, JURYS, ACTIVITÉS À L'ÉTRANGER

Direction scientifique du colloque international : « Hérésies et syncrétismes dans l'Orient seljoukide et ottoman », Collège de France, 8-10 octobre 2001. Communication : « les débuts de la répression des kizilbaches sous Bâyezîd II ».

Deux séances dans le cadre du séminaire : *Imperi, colonie. Imperialismo, colonialismo*. Dottorato di Ricerca in Scienze Storiche, Università degli Studi di San Marino, Scuola Superiore di Studi Storici, San Marino : 17 octobre 2001 (« Grand Turc », « Sultan de Rûm » ou « Padichah de l'islam » ? Réflexions sur l'identité du souverain ottoman) ; 18 octobre 2001 (« Les Ottomans et le problème du califat »).

Participation à la première réunion de l'*Editorial Board* de la Ibrahim Pasha's Foundation, Londres, Royal Asiatic Society, 3 novembre 2001.

Jury de soutenance de la thèse de Mme Elizabetha Borromeo : Les voyageurs occidentaux dans l'Empire ottoman dans la première moitié du XVII^e siècle, sous la direction de G. Veinstein, EHESS, 19 novembre 2001.

Conférence : « Jewish History in the Frame of Ottoman History » dans la série « Davidstern und Halbmond — Zentren jüdischen Lebens im osmanischen Reich », die Abteilung für jüdische Geschichte und Kultur am Historischen Seminar und das Institut für Geschichte und Kultur des Nahen Orients sowie Türkologie der Universität München, Munich, 26 novembre 2001.

Participation au jury d'habilitation de M. John Tolan, maître de conférences à l'Université de Nantes : « *De Sarracenis* : la place de l'islam dans l'historiographie et la théologie chrétiennes au Moyen Âge », École des hautes études en sciences sociales, 8 décembre 2001.

Présidence du jury d'habilitation de M. Olivier Roy, directeur de recherches au CNRS : « Individu, Communauté et Société civile dans la reformulation religieuse de l'islam contemporain », Fondation Nationale des Sciences Politiques, Institut d'Études politiques de Paris, 11 décembre 2001.

Rapporteur du mémoire de M. Emmanuel Antoche, EPHE, IV^e section, janvier 2002.

Conférence sur Soliman le Magnifique dans le cadre du Cycle de Conférences Historiques, 2001-2002, *Figures d'Orient*, Municipalité de Carqueiranne, Var, 21 février 2002.

Conférence : « Qui a remis les clefs de Bude à Soliman le Magnifique ? », Université de Budapest, Faculté de philosophie, département de turcologie (chaire du Prof. Geza David), Budapest, 30 avril 2002.

Conférence : « L'impact des conquêtes de Selîm 1^{er} au Moyen-Orient sur l'identité de la dynastie ottomane » ; CERMOC, Beyrouth, 5 juin 2002.

Conférence : « Réflexions sur l'érection du tombeau d'Ibn 'Arabî à Damas par Selîm 1^{er} » ; IFEAD, Damas, 6 juin 2002.

Communication : « chronologies différentielles des titres impériaux selon les supports utilisés. Quelques exemples empruntés à la documentation ottomane » ; colloque interdisciplinaire : « événement, récit, histoire officielle. L'écriture de l'histoire dans les monarchies antiques », organisé par la Chaire de civilisation pharaonique, Collège de France, Paris, 24-25 juin 2002.

Leçon : « Los Otomanos y la tradición imperial romana », Lecturas de la Fundación Marcelino Botin : Oriente-Occidente. Cartografías de una distancia, dir. Francisco Jarauta, Santander, Espagne, 22-26 juillet 2002.

ÉQUIPE DE RECHERCHE

Son mandat étant achevé, le professeur a été remplacé à la direction de l'équipe de l'EHESS et du Collège de France, associée au CNRS, ESA 8032, « Études turques et ottomanes » par M. François Georgeon (CNRS). Il continue d'être étroitement associé à ses travaux et à l'organisation de ses manifestations comme la « journée des études turques », tenue à Ivry le 12 avril 2002. Il co-dirige deux des programmes de cette équipe :

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

1) inventaire, édition et étude des archives ottomanes du monastère de Saint-Jean de Patmos ; — 2) publication de documents sur les relations de l'Empire ottoman avec ses voisins septentrionaux (Hongrie, Transylvanie, Moldavie) — 3) inventaire, édition et étude du fonds ottoman des archives des Bailes de Venise — 4) traduction et présentation de chroniques sur la conquête de Constantinople.

2) Histoire ottomane

II) la Méditerranée orientale — 2) recherches sur la mort, les cimetières et les inscriptions funéraires ottomanes — 3) le sultanat ottoman, forme de pouvoir et expression de la souveraineté — 4) le *qâdî* ottoman.

Il co-dirige la revue de l'équipe, *Turcica. Revue d'Études turques*, dont le volume 33 (2001) est paru (éd. Peeters, 450 p.).