

Histoire turque et ottomane

M. Gilles VEINSTEIN, professeur

COURS

Le serviteur des deux saints sanctuaires

Nous avons souligné dans les cours précédents que si le souverain ottoman était bien, dès les origines, un souverain musulman, doté de tous les attributs de la souveraineté définis par la culture politique de l'islam post-mongol, il restait marginal par rapport au reste du monde musulman : cette marginalité était d'abord géographique puisque son domaine, de la fin du XIII^e au début du XVI^e siècle, s'était étendu soit sur des territoires frontaliers de l'islam, soit avait résulté d'empiètements sur des territoires infidèles, dépourvus de tout passé musulman. Ainsi le royaume constitué de cette manière n'avait-il pas de précédent dans l'histoire de l'islam et par conséquent pas d'onction particulière liée à un rôle dans les origines sacrées de cette histoire, ni de rang assigné dans la hiérarchie symbolique des composantes de l'empire musulman. C'était (et ce sera durablement pour les peuples de l'*oumma*), le « sultanat de Roum », un État musulman apparu aux confins occidentaux de l'islam, à l'emplacement de l'empire romain — celui de la « nouvelle Rome », c'est-à-dire de notre Byzance. Dans ces conditions, le seul mérite et la seule légitimité dont le « sultan de Roum » pût se prévaloir aux yeux de l'ensemble de ses coreligionnaires, était d'avoir étendu le territoire de l'islam, d'y avoir inclus, par la conquête de Constantinople, en 1453, la « nouvelle Rome » elle-même, de s'être imposé comme le champion de la « guerre sainte » (désignée comme *djihâd* et comme *gazâ*). Dans le bulletin de victoire (*fethnâme*) qu'il adressait à la suite de la conquête de Constantinople au sultan mamelouk, Mehmed II exaltait bien entendu ses mérites mais il en marquait en même temps les limites, en opposant, de manière emblématique, « celui qui se charge de la peine d'équiper les hommes qui travaillent à la *gazâ* et au *djihâd* », formule par laquelle il se désigne lui-même, à « celui qui assume la peine héritée de son père et de ses ancêtres de ranimer une nouvelle fois la cérémonie du pèlerinage à La Mecque » — allusion

à la responsabilité propre, politico-religieuse de son prestigieux correspondant : la protection du grand pèlerinage annuel des musulmans aux Lieux saints du Hidjaz.

Par rapport à ces limites originelles de la dynastie, les conquêtes de Selîm 1^{er} au Moyen-Orient, en 1516-1517, marquent un changement décisif : on ne peut pas dire que l'État ottoman est recentré puisque son centre sera maintenu à Istanbul et que ses provinces d'Anatolie et de Roumélie en demeureront le noyau (en ce sens, il continue d'être le sultanat de Roum), mais, du moins, il s'incorporera désormais ce qui lui avait fait défaut jusque-là : des royaumes de référence (l'Égypte au premier chef), des cités intimement liées à la genèse et à l'affirmation de l'islam (Jérusalem, Damas, Le Caire, en attendant Bagdad), des sujets issus du peuple de la Révélation, les Arabes. Mais il y a plus dans cette mutation : Selîm ne fait pas que gagner une promotion pour lui-même et ses successeurs ; d'emblée il se taille la première place parmi les souverains de l'islam et celle-ci n'est pas seulement synonyme de suprématie politique, elle s'assortit de responsabilités spécifiques vis-à-vis de la communauté musulmane dans son ensemble, au-delà des frontières de l'État ottoman — responsabilités proprement religieuses, engageant l'existence même de l'islam et le salut de ses fidèles. Tel est bien le paradoxe — assez immoral, il faut en convenir — qu'il nous a fallu démonter : comment d'une action condamnable du point de vue de la légalité religieuse (l'attaque et l'élimination violente d'un régime musulman sunnite, celui des Mamelouks, qui avait été dans les siècles précédents, le rempart de l'islam contre les croisés et les mongols païens), quels qu'aient pu être les efforts de Selîm pour la justifier, le sultan ottoman a pu recueillir une dignité religieuse le mettant au-dessus de tous ses pairs, assortie de prérogatives sacrées, en même temps d'ailleurs que de très lourdes obligations ?

Le précédent mamelouk

Nous avons recherché des éléments de réponse à la question, dans le passé du Hidjaz, province de l'empire arabe de statut bien particulier puisque abritant La Mecque et Médine, villes saintes de l'islam et point d'aboutissement d'un grand pèlerinage annuel que tout musulman doit accomplir (sous certaines conditions), au moins une fois dans sa vie.

Comme les autres, cette province a été atteinte par le processus de décomposition de l'empire abbasside des IX^e-X^e siècles. Toutefois la dynastie de gouverneurs indépendants qui s'y est implantée détenait une légitimité religieuse puisqu'elle était composée de *cherifs*, de descendants de la « maison du Prophète ». Trois branches successives de cette lignée chérifienne se succéderont ainsi à travers les siècles. D'autre part la province de ces derniers possédait, de par son caractère sacré, un pouvoir d'attraction sans égal sur l'ensemble des fidèles et sur les divers pouvoirs politiques en place. En même temps l'autonomie des chérifs trouvait ses limites dans la pauvreté de ce territoire désertique, incapable de nourrir les foules qu'il attirait, particulièrement dans la période du

pèlerinage. Aussi les chérifs locaux ne pouvaient-ils se passer de riches et puissants protecteurs, pourvoyant à leur approvisionnement et, le cas échéant, à leur défense.

Succédant à des candidats plus éphémères et l'emportant sur quelques compétiteurs (notamment les Rasulides du Yémen), les Mamelouks d'Égypte se sont finalement imposés dans ce rôle. Ils ont mis en place un modèle de domination effective et symbolique sur les Lieux saints et de relations de suzeraineté avec les chérifs. Le traité de novembre 1282 entre le sultan mamelouk Qala'un et le chérif de La Mecque Abou Noumay, rapporté par Maqrizi dans son *Kitâb al-Suluk li-ma'rifat duwal al-mulûk*, fixe le cadre de ces relations. L'étude pionnière de Jacques Jomier (*Le Mahmal et la caravane égyptienne de La Mecque, XIII^e-XX^e siècles*, Paris, 1953) est un précieux point de départ pour comprendre comment les Lieux saints, particulièrement au moment du grand pèlerinage annuel, sont devenus une arène où les souverains de l'islam s'affrontent à distance : ils s'y opposent dans des « guerres de prestige » qui sont le reflet des rapports de force effectifs, en même temps qu'elles apportent une sanction religieuse à cette hiérarchie de fait. Au terme de ce qui semble avoir été l'invention inspirée du sultan mamelouk Baybars (une première mention, relative à la caravane d'Égypte, remonte à 1266 / 664 de l'Hégire), chaque souverain est représenté par un palanquin, porté par un chameau luxueusement harnaché, le *mahmal* qui, de fait, joue deux rôles symboliques successifs : dans la cadre de la caravane de pèlerins partie d'une ville donnée (Le Caire et Damas, mais aussi, le cas échéant, Alep, Bagdad, Sana'a), le *mahmal* représente le pouvoir politique qui a autorité sur la caravane et en assure la protection contre d'éventuels pillards. Une fois parvenus à La Mecque, les différents *mahmal* peuvent devenir objets de compétition : en veillant, par l'intermédiaire de ses agents présents sur place et du chérif lui-même qui témoigne par là de sa loyauté, à ce que le sien (ou plus exactement les siens puisqu'il expédie les deux grandes caravanes du Caire et de Damas qui ont chacune un *mahmal* distinct) ait préséance sur les autres dans les différentes phases du pèlerinage où il est exhibé, le sultan mamelouk manifeste sa suzeraineté sur les lieux saints et par la même occasion, sa suprématie sur les autres sultans. Outre la préséance de son *mahmal* (qui va de pair avec celle de l'étendard qui l'accompagne), le sultan mamelouk a, simultanément, d'autres modes d'expression de cette suzeraineté et de cette suprématie : il expédiera également, par la caravane de La Mecque, la *kiswa* (turc : *kisvet*) ou les tentures noires destinées à recouvrir la Ka'aba jusqu'au pèlerinage de l'année suivante. Son nom sera prononcé au prêche de la prière du vendredi ; ses aumônes (*surra* ; turc : *sürre*) aux pauvres de La Mecque surpasseront celles prodiguées par les autres souverains, chacun ayant à cœur d'accomplir cet acte de piété qui vaut reconnaissance internationale. Dès lors, en chargeant ses émissaires de le substituer dans l'une de ces prérogatives au sultan mamelouk, un souverain musulman annonce clairement sa prétention à supplanter ce dernier. Tel sera le cas, à la fin du XV^e siècle, de ces étoiles montantes que sont Tamerlan et ses successeurs, l'Ottoman ou l'Akkoyunlu.

Un titre, remontant aux Ayyoubides et repris par les Mamelouks, résumait cette dignité particulière acquise par ces derniers, celui de « serviteur des deux saints sanctuaires » (*hâdim al-Haramayn al-charîfayn*). Faussement modeste (l'incommensurable noblesse de ce qu'ils servaient faisait évidemment de ce service un suprême honneur), ce titre impliquait la maîtrise des Lieux saints et la primauté politique qui en résultait.

Il comportait en outre une responsabilité générale sur le bon déroulement du pèlerinage annuel, étendue à la sécurité des pèlerins le long des routes qui y menaient. Baybars avait rempli ce rôle, de façon littérale, en rouvrant contre les croisés après plus de deux siècles, la route du Levant à La Mecque par le désert de Suez, Akaba et la rive orientale de la mer Rouge. Par conséquent, cette dignité de *hâdim* était en fait conditionnelle : un prince n'était fondé à la détenir qu'autant qu'il était capable d'en assumer pratiquement la charge. Le statut était ainsi bien différent de celui, par exemple, d'un chérif de La Mecque : si ce dernier appuyait, au moins en partie, sa légitimité sur le droit du sang, le « serviteur » avait au contraire toujours à prouver qu'il était le plus apte à occuper la fonction.

Nous avons relaté dans le cours comment, en un temps où leur suprématie était déjà contestée, les Mamelouks ont eu à relever le défi que représentait l'avance portugaise dans l'Océan indien et aux abords de la mer Rouge. Non seulement le trafic des épices et autres produits orientaux par les ports du Proche-Orient se trouvait court-circuité, mais les Lieux saints étaient menacés d'une attaque infidèle. Le sultan mamelouk Qansuh al-Ghawri fait preuve d'un véritable sursaut en fortifiant Djedda et même en armant une flotte qui bat les Portugais en mars 1508. Pour autant, ce succès ne masque pas longtemps les insuffisances mameloukes, notamment en matière navale, en face d'une menace aussi grave. C'est alors que, passant outre à la rivalité qui les avait opposés dans les décennies précédentes (notamment à propos de la Cilicie), le sultan ottoman Bâyezîd II apporte son aide pleine et entière au Mamelouk en difficulté : spéculations machiavéliques sur l'avenir, comme on l'a encore récemment soutenu, non sans arbitraire, ou simple solidarité islamique chez un vieux dévot (le même qui avait envoyé une flotte au secours des musulmans d'Espagne) ? Sur cette coopération ottomano-mamelouke et sur la campagne navale qui s'en est suivie contre les Portugais, du 30 septembre 1515 au 20 septembre 1516, comme sur la tentative du vice-roi Lopes Soares contre Djedda en avril 1517, nous avons été redevable au dossier publié en 1988 par Jean-Louis Bacqué-Grammont et Anne Kroell, rassemblant la diversité des sources. Dans l'intervalle, Selîm 1^{er} avait rompu de façon éclatante avec l'attitude pro-mamelouke affichée par son père et que lui-même avait d'abord poursuivie, en envahissant la Syrie et en menant une lutte à mort contre Qansuh al-Ghawri puis contre le neveu et successeur de ce dernier, le sultan mamelouk Tumanbay. Ce faisant, il avait placé les acteurs des événements qui se déroulaient simultanément en mer Rouge et sur les Lieux saints dans de délicats dilemmes.

Selîm 1^{er} se saisit de la suprématie politico-religieuse

Nous avons cherché à suivre, aussi précisément que possible, comment, sur fond d'une situation politique et militaire complexe et mouvante, s'opèrent, par des démarches distinctes, d'une part la transmission de la suzeraineté sur La Mecque des Mamelouks aux Ottomans ; d'autre part, l'appropriation par Selîm du titre et des prérogatives de serviteur des deux sanctuaires. Le premier de ces deux actes a tenu au ralliement, faisant suite à une phase d'attentisme prudent, du chérif Barakât II b. Muhammad b. Barakât. Il apparaît que ce ralliement fut officieusement acquis dès janvier 1517, à la suite de l'entrée de Selîm en Égypte, mais il ne devint officiel qu'en juillet suivant, à travers l'ambassade du fils du chérif auprès du sultan ottoman qui le reçut sur l'île de Rawda, non loin du nilomètre. Le chroniqueur égyptien Ibn Iyâs ne présente d'ailleurs pas l'objet de cette ambassade comme une reconnaissance de Selîm par Barakât, mais bien comme une reconnaissance de Barakât par Selîm, marquant par là que le conquérant ottoman était alors le seul maître du jeu. Dès lors le Hidjaz est intégré à l'Empire ottoman. Un *sandjak* de Djedda est institué qui dépendra du *beylerbeyilik* d'Égypte, le gouverneur ottoman d'Égypte étant chargé de superviser la défense de la mer Rouge. Un partage des revenus douaniers de Djedda est établi entre les chérifs et le Trésor ottoman.

Par ailleurs, les événements de Syrie et d'Égypte avaient perturbé (pour l'année lunaire 922) le calendrier ordinaire des cérémonies préluant au départ des caravanes de Damas et du Caire ; empêché la formation de ces caravanes et l'envoi de la *kiswa* et des *mahmal*, conformément aux usages. Tumanbay expédiera cependant avec retard, depuis Le Caire, une *kiswa* ainsi que la *surra* au nom des Mamelouks. De son côté, Selîm qui se trouvait à Damas à la date fixée pour l'envoi de la *kiswa*, en expédie une, exceptionnellement, de cette ville, « ornée d'un bandeau à inscriptions qui portait les noms du sultan et de ses ancêtres ». Il fit également partir un *mahmal*, avec un revêtement de brocart de Caffa, et un étendard de Damas (Ibn Tulun, trad. Laoust, p. 145). Dans ces conditions, pour le pèlerinage de l'année 922, le chérif reçut un *mahmal* ottoman de Damas (« *mahmal rûmî* », comme le désigne le chroniqueur Qutb al-dîn, éd. Wüstenfeld) et un *mahmal* mamelouk du Caire, de même qu'une *kiswa* ottomane de Damas et une autre mamelouke, envoyée du Caire. Quant aux deux *mahmal*, on sait que le chérif, soucieux de ne pas se compromettre, les disposa tous deux de part et d'autre de la *madrasa* de Qayitbay à La Mecque. On ignore, en revanche, ce qu'il fit des deux exemplaires de la *kiswa*...

De son côté, Selîm considère que, du seul fait qu'il se soit trouvé en position d'envoyer la *kiswa* et le *mahmal* depuis Damas, il est fondé à prendre le titre de serviteur des deux saints sanctuaires. C'est le discours qu'il tiendra quelques mois plus tard à l'adresse du châh du Chirvan, en lui annonçant la conquête de l'Égypte (Ferîdûn, *Münche'at*, p. 440), et il fait d'autre part figurer ce titre dans la *khotba* prononcée en son nom dans les chaires du Vieux Caire, le 23 janvier

1517, au lendemain de sa victoire de Ridâniyya (Ibn Iyâs). Quelques mois plus tard, de nouveau en Syrie, sur le chemin du retour, Selîm reçoit un ambassadeur de son ennemi mortel, Châh Ismâ'îl, qui espère, à tort, l'amadouer en constatant : « tu es devenu le serviteur des deux saints sanctuaires sacrés » (Ibn Iyâs, trad. Wiet, p. 243).

Tel est bien le fruit politico-religieux des conquêtes de Syrie et d'Égypte par Selîm 1^{er} : le sultan ottoman y a gagné, non le titre de calife comme on continue trop souvent à le dire, sur la base d'une fiction inventée vers la fin du XVIII^e siècle, accréditée au départ par Mouradgèa d'Ohsson — auteur dont il sera de nouveau question plus bas —, mais celui de *khâdim al-haramayn*.

Que les Ottomans aient eu conscience du tournant décisif que l'événement imprime à la dynastie, le cours en a donné de nombreuses illustrations empruntées à la littérature historique et à la correspondance officielle. Remarquable à cet égard est le préambule d'un ordre de Selîm II à son gouverneur d'Égypte, du 17 janvier 1568, où il ne dédaigne pas de déclarer à ce subordonné, parmi d'autres rappels flatteurs pour la dynastie : « les sultans renommés et les monarques de haut rang se glorifient et se rehaussent à [exercer la charge de] serviteur des deux saints sanctuaires » (*Mühimme defteri*, VII, n° 721).

Les mahmal ottomans

Source de prestige et d'influence, faisant de son détenteur la cheville ouvrière et le garant du bon fonctionnement de l'*oumma* (et donc du salut des croyants), mais grevée par là même d'obligations onéreuses et de hautes responsabilités religieuses, la fonction sera exercée par la dynastie ottomane durant quatre siècles, jusqu'à la Première Guerre mondiale. Nous nous sommes penché sur plusieurs aspects de l'exercice de ce ministère.

Les *mahmal* (formes *mahmil* et *mehmel* chez les Ottomans) continuent à partir chaque année en vue du pèlerinage, avec les caravanes de Damas et du Caire, au nom désormais du sultan ottoman qui, personnellement, ne prend jamais part au pèlerinage mais s'y trouve ainsi représenté. Jomier avait constaté que les housses recouvrant le bâti de bois de ces palanquins, changent de couleur à l'époque ottomane, passant du jaune au cramoisi et au vert et que, de même que les boules dorées fixées aux terminaisons, elles se font plus précieuses sous les nouveaux maîtres, au faite de leur fortune. Mais les descriptions des voyageurs occidentaux (Wild, Thévenot, Vansler, Hasselquist), de passage au Caire et à Damas, lors des processions des *mahmal*, préluant au départ des caravanes respectives, suggèrent une autre évolution : du seul fait qu'ils vont se rendre à La Mecque et prendre part au pèlerinage, les *mahmal* (et à plus forte raison, la *kiswa* destinée à rester au contact de la Ka'aba pendant un an, de même que les cordes qui la maintiendront), de symboles politiques qu'ils étaient à l'origine, deviennent les objets d'une dévotion extraordinairement fervente qui les dote de pouvoirs surnaturels — les voyageurs occidentaux se laissant aller, non sans

réticence, à les comparer à des reliquaires ou des châsses. D'ailleurs, pour justifier cette dévotion la croyance erronée s'insinue qu'ils renfermeraient un exemplaire très précieux du Coran.

La conquête ottomane du Yémen, sous Soliman le Magnifique, aura pour conséquence l'apparition d'une troisième caravane de pèlerins sous autorité ottomane, et par conséquent d'un troisième *mahmal* expédié au nom du sultan d'Istanbul. Ce *mahmal* yéménite n'a existé en réalité qu'entre 1543 et 1630, du fait de la précarité relative de la domination ottomane sur ce pays. Cela n'empêche pas les panneaux de céramique fixés dans trois endroits différents du palais de Topkapı, exécutés à Kütahya en 1666, de faire figurer — de façon théorique à cette époque — trois *mahmal* au bénéfice du maître des lieux (Caracadeç, *Turcica*, XIII, 1981, p. 182).

En revanche, on constate que la conquête ottomane de Bagdad en 1534, n'a pas été suivie de la restauration, pour le compte ottoman, d'un *mahmal* « irakien », comme il en avait existé sous les ilkhans islamisés, les Djalayirides et les Akkoyunlu. Cependant, un intéressant ordre au *beylerbey* de Basra (Bassorah) de mars 1565, fait état de la constitution, au lendemain de la conquête de cette place par les Ottomans, en 1546, d'une caravane qui n'allait pas se fondre dans l'une des deux grandes caravanes officielles, mais rejoignait directement La Mecque, distante seulement de vingt journées de marche de Basra. Néanmoins, cette nouvelle caravane n'ayant pas été jusque là dûment autorisée par le sultan, le cherif de La Mecque en prenait prétexte pour se livrer à des exactions sur ses membres. D'où les plaintes portées au sultan (Soliman le Magnifique) et la demande des habitants de Basra de l'officialisation d'une quatrième caravane. Or Soliman leur oppose une fin de non recevoir : « ma volonté n'est pas, leur signifie-t-il, depuis la conquête impériale [de Basra] qu'un *mahmil* parte de cette provenance pour la glorieuse Ka'aba ni qu'une caravane y prenne le départ pour le pèlerinage... » (M.D., VI, n° 761).

Comment expliquer ce refus sinon par la réticence du sultan à engager directement sa responsabilité (sous la forme d'un quatrième *mahmil* qui aurait retrouvé toute la symbolique initiale du palanquin, sorte de palladium représentant l'autorité et le pouvoir protecteur du souverain au sein de la caravane) sur un itinéraire supplémentaire, aussi exposé que les autres itinéraires aux risques d'attaques. Evliyâ Tchelebi mentionnera, plus de cent ans plus tard, des pèlerins originaires de Basra et d'al-Hasa arrivant en retard au pèlerinage après avoir été attaqués en route par des Bédouins, dans le désert arabe.

Si donc les Ottomans se sont contentés de patronner, selon les époques, deux ou trois caravanes, elles-mêmes héritières de traditions antérieures, il faut prendre en considération que celles-ci n'étaient pas composées uniquement de sujets ottomans. Elles étaient rejointes par des contingents de musulmans d'autres obédiences politiques (Marocains, Persans, Indiens, Caucasiens, Centre-Asiatiques), voire religieuses (chiïtes). Il n'en reste pas moins qu'une fois intégrés aux deux

grandes caravanes, ces musulmans du reste du monde se trouvaient placés derrière le *mahmal* et donc sous l'autorité et la protection du sultan d'Istanbul. Dans ces conditions, ce dernier jouait, de manière limitée mais fort concrète, un rôle proprement panislamique.

Une autre évolution de la période ottomane est encore à relever : à l'époque mamelouke, si les caravanes du Caire et de Damas dépendaient déjà d'un seul et même souverain, la première, originaire de la capitale de l'État, était la plus importante (de même que le *mahmal* du Caire avait à La Mecque une préséance jalousement défendue sur celui de Damas). À l'époque ottomane, la caravane du Caire continue à transporter la *kiswa* qui ne cesse pas d'être tissée dans la citadelle de cette ville par des mains coptes. Nous avons dit quels excès de ferveur ces tentures suscitaient dans les foules cairottes. Néanmoins, la métropole du Nil n'est plus qu'un chef-lieu de province et c'est la caravane damascène qui l'emporte désormais : c'est elle qui transporte les aumônes (la *surra*), envoyée d'Istanbul, et que rejoignent les pèlerins de la capitale ottomane et des provinces centrales de l'empire. Au surplus, dans son parcours de Damas à La Mecque, la caravane, faute de *kiswa*, transporte d'autres tentures, tissées cette fois à Damas et destinées au tombeau du Prophète à Médine (cf. Thévenot et *Kitâb menâsik el-hadj* ; trad. Bianchi, p. 120).

Et pourquoi pas un *mahmal* d'Istanbul ? Celui-ci est effectivement attesté dans un passage (connu de Jomier bien que sous une forme étrangement imparfaite et qu'il n'a guère commenté) du fameux (trop fameux peut-être) *Tableau de l'Empire othoman* d'Ignatius Mouradjea d'Ohsson. Cette dernière personnalité — diplomate d'origine arménienne catholique, au service de l'ambassade de Suède à Constantinople — a voulu tenir le rôle d'intermédiaire entre l'empire de Selîm III et l'opinion publique occidentale, et s'est rendue à Paris pour rédiger et imprimer l'ouvrage ambitieux visant cet objectif, durant la période, peu propice, à vrai dire, à son entreprise, des troubles révolutionnaires. D'Ohsson suscite actuellement un légitime intérêt (une biographie de C. V. Findley est attendue), mais pour autant son *Tableau* — aussi séduisant soit-il par son apparence d'exhaustivité (en matière juridico-religieuse, spécialement) et la splendeur des gravures illustrant l'édition in folio (republiées dernièrement en partie dans *The Torch of the Empire. Ignatius Mouradjea d'Ohsson and the Tableau Général of the Ottoman Empire in the Eighteenth century*, St. Theolin *et alii*, eds., Istanbul 2002) requiert cependant plus de critique historique qu'il n'en a reçu jusqu'ici (sauf pourtant sur la question des origines du califat ottoman, mentionnée plus haut).

D'Ohsson évoque des *mahmil* d'Istanbul à l'occasion de la cérémonie solennelle, en présence du sultan, au palais de Topkapı, marquant le départ des aumônes aux pauvres de La Mecque (la *surra*) et des pèlerins d'Istanbul, destinés à rejoindre la caravane de Damas — une cérémonie ayant lieu le 12 du mois de *redjeb*, soit trois mois avant le départ des pèlerins de Damas et cinq mois avant la fête des sacrifices, point culminant du pèlerinage. Mais sous son apparence

précision, la narration de d'Ohsson est en réalité extraordinairement floue et même ambiguë. Il désigne du terme de *mahmil* (ou encore de *mahfil*), non pas le palanquin, mais le chameau qui le porte. Il donne de l'origine du terme et de l'objet une explication que nous n'avons pas rencontrée dans les sources antérieures, renvoyant à l'« espèce de trône » sur lequel Mahomet rendait la justice. À aucun moment, l'auteur ne dit clairement que ce chameau *mahmil* porte un palanquin — objet pourtant assez caractéristique —, mais seulement qu'il est « magnifiquement paré », parure qui pourrait éventuellement inclure le palanquin enveloppé de sa précieuse housse. Plus loin, il mentionne un second chameau qui « n'a d'autre objet, dit-il, que de remplacer le premier en cas d'accident ». Il semble qu'il soit tout aussi orné que le premier et que cet ornement pourrait de nouveau, de la même façon, inclure un *mahmal*, puisque, explique notre auteur, « on ne les pare avec cette magnificence qu'en mémoire du chameau qui portait le *mahfil* ou siège du Prophète... » Dans ces conditions, non seulement la question se pose de savoir si la parure comprend un palanquin, mais même si les deux chameaux n'en porteraient pas chacun un. Si le texte ne permet pas, par lui-même, d'aller plus loin dans l'élucidation, la gravure, exécutée par J.-M. Moreau le jeune, qui lui correspond est plus concluante : on y voit que seul un des deux chameaux porte sur le dos une espèce de coffre enveloppé d'étoffes, nouées au sommet par une sorte de turban, dans lequel on peut reconnaître en effet, aussi stylisé (voire maladroit ?) que soit le dessin, une sorte de palanquin (*The Torch...*, pp. 41, 166), une seconde gravure, également de Moreau le jeune, présente la scène, après la sortie du palais, le cortège longeant le Bosphore, et montre un des deux chameaux portant un objet vertical ressemblant davantage à un palanquin (*The Torch...*, pp. 168-169).

D'Ohsson explique également que les deux chameaux n'iront pas jusqu'à La Mecque, « de peur qu'ils ne succombent aux fatigues d'un aussi long voyage », et il poursuit : « Ils sont cependant remplacés à La Mecque par deux autres [...] L'un est gardé en Syrie par le pacha de Damas [...] et l'autre en Égypte par l'un des beys de cette province ». Ménagés, les chameaux de Topkapı le sont décidément beaucoup, puisqu'on ne leur fait même pas traverser le Bosphore. Parvenus au « canal », écrit d'Ohsson, sans y ajouter le moindre commentaire « les chameaux sont dépouillés de leurs ornements (soit du *mahmal*) sur le quai même, par des officiers du Kızlar-Aghassy (le chef des eunuques noirs) qui les rapportent le même jour au Sérail sans cérémonie ».

D'Ohsson en dit assez pour suggérer l'existence d'un rituel symbolique, mais il reste parfaitement imperméable à celui-ci, ou, du moins, il s'abstient d'entraîner son lecteur dans ce genre de considérations.

Le retour des chameaux et de leurs ornements est en quelque sorte nié par l'incognito qui les entoure. Dès lors les chameaux du *mahmal* de Damas (voire ceux du Caire) peuvent être perçus comme une sorte de résurgence de ceux d'Istanbul, une manière de signifier que les palanquins dont ils sont porteurs ne représentent pas d'autre autorité souveraine que celle du sultan d'Istanbul ; les

chameaux provinciaux n'ont pas d'existence propre ; ils ne sont qu'une émanation de ceux de la capitale, tout comme les pachas de Damas et du Caire n'ont d'existence et d'autorité que par la volonté du sultan ottoman.

Une autre ambiguïté de la relation de d'Ohsson tient à son intemporalité. Il présente la cérémonie qu'il décrit comme habituelle, ce qui n'est pas à exclure *a priori*, mais resterait à vérifier. Faute d'avoir découvert d'attestation antérieure à d'Ohsson d'un *mahmil* d'Istanbul ainsi inséré dans la cérémonie du départ de la *surra*, nous sommes enclin à y voir plutôt une manifestation tardive. L'étude M^{me} de Carcaradec sur le *mahmil* ottoman conservé (mais non exposé) au palais de Topkapı (*Turcica*, XIII, 1981) va également dans ce sens : la housse de *mahmil* de velours vert, brodé de gros fils d'or, dont elle donne la description, date du règne de Abdü-l-Hamîd 1^{er} (1774-1789). Quand l'auteur affirme que ce sultan fut le premier à envoyer un *mahmil* de Constantinople, elle n'a pas tout à fait raison, puisque, précisément le *mahmil* en question ne fut pas *envoyé*, mais il est possible que ce sultan fut en effet le premier à mettre en place le rite décrit par d'Ohsson : un rite qui était ainsi en vigueur du temps de ce dernier — époque qui, d'ailleurs, est précisément celle où le sultan est reconnu internationalement comme calife au terme du traité de Kütçük Kaynardja (1774), mais qui aurait correspondu alors à une innovation.

Les coûts du prestige

Le parcours terrestre du cortège de la *surra* à travers l'Anatolie, qui est aussi l'itinéraire des pèlerins d'Istanbul rejoignant Damas, est décrit dans le *Kitâb menâsik el-hadj* (1682) de Mehmed Edib b. Mehmed, dont T. X. Bianchi a donné une traduction : le chemin d'Istanbul à Damas y était estimé à 333 heures et demi de marche, réparties sur six « séjours » (*oturak*) et 37 stations ou étapes, tandis que la portion de Damas à La Mecque était estimée à 490 heures de marche. Le transport à dos de mulet des espèces sonnantes et trébuchantes allouées par le sultan aux « pauvres » des villes saintes (notion plus rhétorique que sociologique puisqu'elle englobait au premier chef les chérifs et autres notables des lieux) posait évidemment de sérieux problèmes de sécurité : les autorités locales étaient mobilisées et tenues pour responsables. Le pouvoir central devait autoriser toute modification d'itinéraire.

À l'arrivée à La Mecque, le dignitaire auquel les aumônes impériales avaient été confiées avec le titre *d'emîn-i sûrre* — honneur éclatant autant que charge onéreuse par les frais induits —, remettait au chérif la « lettre auguste » du sultan, faisait sortir les registres et procédait à la distribution de ces aumônes sous le contrôle du chérif et du *kâdî* hanafî de La Mecque, un haut fonctionnaire ottoman. Tenir les registres à jour et donner à chacun son dû était une gageure et la documentation illustre bien tous les obstacles et les pièges rencontrés (nous avons analysé de ce point de vue M.D.III, n° 1187 de 1560).

Une étude quantitative sérielle de la *sürre* ottomane, du poids dont elle a pesé sur les finances de l'empire, reste à faire. Elle pourrait s'appuyer sur des archives encore inexploitées comme les 46 registres conservés de l'*Haramayn mukâta'ası kalemi* (1479-1863). Elle se heurterait néanmoins, comme toute étude quantitative ottomane, aussi bien aux discontinuités documentaires qu'aux ambiguïtés ordinaires des données disponibles : à quelles dépenses précises correspondent-elles ? De quelle source de financement, parmi les diverses possibles, procèdent-elles ?

Nous nous sommes borné à rassembler les quelques données éparses dans la littérature (notamment chez St. Shaw et S. Faroqhi). On constate que si les aumônes ottomanes aux Lieux saints commencent dès la fin du XIV^e siècle (question de « standing » pour cette dynastie montante comme pour tout pouvoir musulman !), elles connaissent une montée en puissance à partir de la conquête de l'Égypte : si tout prince musulman peut et doit envoyer ses contributions aux Lieux saints, le *hâdim al-haramayn* se doit d'en faire plus que les autres. Dans un souci d'exhaustivité, nous avons abordé, les unes après les autres, toutes les autres charges — combien onéreuses — du sultan ottoman en tant que serviteur des deux sanctuaires : 1) approvisionnement des deux villes saintes en céréales provenant d'Égypte, sur la base de la production de legs pieux impériaux situés dans ce pays (voir à ce sujet les remarques de Qutb al-dîn pour la fin du XVI^e in Wüstenfeld, IV, p. 304-305 et l'étude de M. Tuchscherer pour la fin du XVII^e s.) ; des domaines de la Couronne (*hâssa-i hümayûn*) d'Égypte, ou encore d'achats financés sur le budget de cette province. Ferîdûn présente le relèvement de la dotation en grains des pauvres des villes saintes comme la première mesure, hautement symbolique et propitiatoire, inaugurant le règne de Selîm II (1566), dans des circonstances au demeurant troublées (*Nüzhet ül-esrâr* ; Topkapı, Ms. 1339, f. 112r-v).

2) Organisation et fonctionnement des trois caravanes officielles, comportant aussi bien des secours aux pèlerins nécessiteux qu'un important dispositif militaire de protection (dépenses assurées tant par des legs pieux institués à cet effet que par les *timâr* de provinces voisines et enfin les budgets général et provinciaux) et que des versements annuels (*sarr*) aux chefs bédouins destinés à neutraliser leurs attaques en cours de route.

3) Travaux d'entretien et de réparation des bâtiments et de la voirie, de construction et d'embellissement des deux villes saintes au nom du souverain ottoman, y compris la rénovation de la grande mosquée de La Mecque et de la galerie à l'entour et une restauration de la Ka'aba au XVI^e siècle ; ensuite, une reconstruction de la Ka'aba sous Murâd IV, décrite par Süheyfî (Cf. S. Faroqhi, *Herrscher über Mekka. Die Geschichte der Pilgerfahrt*, Munich, 1990, pp. 126-162). C'est à Médine que l'on trouve encore aujourd'hui des témoignages — d'ailleurs très tardifs — de l'architecture ottomane. Les grands travaux de Soliman le Magnifique à Jérusalem participent du même esprit, même si le caractère « ouvert » et le pouvoir d'attraction universelle de cette « troisième ville sainte de l'islam » y modifient partiellement la portée du message impérial ottoman.

4) Construction de nombreuses séries de fortins sur les routes du pèlerinage : à la fois dispositifs défensifs, abritant des garnisons, en complément des escortes des caravanes elles-mêmes, caravansérails et entrepôts de provisions pour les pèlerins, ils favorisent aussi la circulation des marchands et, plus généralement, l'implantation ottomane dans la zone (cf. les études de J. Sauvaget et de K. Barbir pour la « route syrienne »).

Au XVIII^e siècle, on voit le pouvoir central ottoman renforcer son implication dans la protection des caravanes du pèlerinage, devant la multiplication des attaques qui mettent en question sa capacité de protection, puis devant l'émergence du péril wahhabite.

La mondialisation de la mission

Héritiers des Mamelouks dans leur fonction de « serviteurs des deux saints sanctuaires, les Ottomans ne se distinguent pas seulement de leurs prédécesseurs par l'ampleur et la diversité des moyens mis en œuvre pour la protection des pèlerins, mais aussi par la dimension géo-politique de cette protection ». Puissance moyen-orientale, les Mamelouks avaient eu de cette protection une vision limitée au Moyen-Orient : c'est entre Damas et Le Caire d'une part, le Hidjaz d'autre part, que ceux qui prétendaient régner sur les « *mamlakat Misr wa-l-Shâm wa-l-Hidjaz* », prenaient en charge les pèlerins. L'expansion ottomane à son apogée, « sur trois continents », a considérablement élargi et diversifié ces horizons. Il en résulte une conception beaucoup plus large de la protection des pèlerins, de la notion de « routes du pèlerinage », et des conflits et obstacles divers pouvant affecter celles-ci. Dès lors qu'on ne se soucie plus uniquement de ce qui advient entre Damas et le Caire, d'une part, et Djedda d'autre part, mais qu'on regarde en amont, sur les chemins menant les musulmans de leurs pays d'origine aux deux points de départ des caravanes, la protection des pèlerins débouche sur une politique d'envergure mondiale. Il faut attendre en fait, une cinquantaine d'années après l'appropriation par Selîm 1^{er} du titre de *hâdim*, pour voir ainsi un sultan ottoman, en l'occurrence Selîm II, au commencement de son règne dans les années 1567-1572, mettre les devoirs de cette charge en rapport avec des entreprises politiques et militaires qui frappent par des objectifs extraordinairement ambitieux et même visionnaires, allant d'ailleurs de pair avec un irréalisme confondant qui les mène à l'échec. Pourquoi à ce moment-là ? La volonté de s'imposer du successeur de Soliman le Magnifique a dû jouer son rôle et elle a dû être soutenue par l'énergie d'un grand vizir d'exception, Sokollu Mehmed pacha, qui avait réussi à conserver ses fonctions à travers la redoutable épreuve du changement de règne. Mais nous avons cru devoir mettre également en relation la nature singulièrement utopique des actions entreprises avec un « esprit du temps », valable pour l'est comme pour l'ouest, celui des « grandes découvertes » que l'Ottoman chercherait à mener dans le « vieux monde » faute d'accéder au « nouveau ».

Un canal entre Méditerranée et mer Rouge

Le premier projet abordé est celui du creusement d'un canal (d'une « tranchée » : *harq*) dans l'isthme de Suez, tel qu'il apparaît dans l'unique source ottomane à ce sujet, l'ordre au *beylerbey* d'Égypte du 17 janvier 1568, dont nous avons mentionné plus haut le préambule pour l'expression privilégiée qu'il offrait du prix attaché par un sultan ottoman au titre de serviteur des deux sanctuaires.

L'affaire éclate alors que les relations ottomano-portugaises s'étaient pacifiées à la fin du règne de Soliman le Magnifique, tandis que le risque d'une attaque portugaise contre Djedda s'était éloigné et que le trafic des denrées d'Orient par la Méditerranée avait repris. Mais les attaques portugaises contre des bateaux indiens, transportant des marchands et des pèlerins musulmans avaient ravivé la tension, tandis qu'une nouvelle menace était apparue en mer Rouge : une révolte des chiites zaydites du Yémen, à partir de septembre 1567.

C'est dans ce contexte que le sultan annonce à son gouverneur d'Égypte qu'une grande campagne navale a été décrétée, dont le départ aurait même été déjà pris, et qu'il lui enjoint d'enquêter sur les conditions de faisabilité du canal, lequel assurerait le bon déroulement de la campagne en permettant à la grande flotte méditerranéenne du sultan de passer en mer Rouge pour y réprimer les deux adversaires désignés. Que penser de ce document qui a fait couler beaucoup d'encre ? Certes, il atteste que l'idée du canal était bien présente, que certains au moins des projets antérieurs dont l'historien a connaissance aujourd'hui, avaient laissé une trace dans l'esprit des dirigeants ottomans de l'époque. En revanche les recherches plus précises de faisabilité qui avaient pu être menées précédemment (des sources vénitienes s'en font l'écho dans le premier quart du XVI^e s.), étaient ignorées, à en juger par les multiples questions que pose le sultan dans son ordre, qui reprennent les choses entièrement à zéro (Cf. R. Romano, « Venise et la route du Cap : 1499-1517 » in *Mediterraneo e Oceano Indiano* (IV colloquio internazionale di Storia marittima), Florence, 1970, pp. 109-139 ; R. Fulin, « Itinerario di Petro Zeno, oratore a Costantinopoli nel 1523... », *Archivio Veneto*, a. XII, t. XXII, 1981, p. 122 ; Th. M. Goodrich, *The Ottoman Turks and the New World...*, Wiesbaden, 1990, pp. 65-67). Mais on est surtout déconcerté par l'attitude contradictoire du sultan : d'une part, il se montre conscient de la gloire qu'une telle réalisation conférerait à son règne ; d'autre part il semble n'y voir qu'un élément — certes décisif — des préparatifs d'une campagne déjà lancée, une tâche de génie militaire, en somme ; au surplus le silence de la documentation ultérieure laisse supposer que ce projet si solennellement signifié au *beylerbey* n'a eu aucune suite.

La campagne d'Astrakhan et le canal Don-Volga

On retrouve l'année suivante la même démesure et le même irréalisme dans une autre affaire fameuse, située dans une toute autre partie du monde, la campagne

d'Astrakhan (Ejderkhan, Hadji Tarkhan dans la terminologie ottomane) de 1569. Objet de nombreuses études russes (Solov'ev, Sadikov, Smirnov) et turques (Refik, Inalcik, Kurat, Gökbilgin), la question avait été reprise par A. Bennigsen en 1967, sur la base des *mühimme defteri*. Mais tous ces travaux, quels que fussent leurs mérites, inséraient davantage l'affaire dans la trame des relations entre Moscou, les Tatars et l'Empire ottoman, qu'ils ne la mettaient en relation — comme ce fut au contraire notre propos — avec les obligations du serviteur des deux sanctuaires.

Quelles que soient en effet les motivations géo-politiques diverses que les observateurs contemporains (véniens, notamment) et les historiens par la suite ont pu prêter au grand vizir Sokollu, influencé par un contrôleur des finances (*defterdâr*) qui avait des notions sur la région, le Tcherkesse Kâsim, dans le projet de reprendre Astrakhan aux Russes, et de la reprendre par une opération directe de la Porte ottomane dans laquelle le khan de Crimée ne serait plus comme à l'ordinaire, un substitut de celle-ci dans ces lointaines contrées, mais un simple auxiliaire, et de creuser à cette occasion un canal — encore un ! — joignant le Don à la Volga, une intention et une seule est mise en avant : rouvrir la route du pèlerinage aux fidèles des khanats de Boukhara et du Khwarezm (soit la route septentrionale contournant la Caspienne par le nord et rejoignant les possessions ottomanes du sud de la Crimée, la route sud, à travers l'Iran, étant sous une domination ennemie, celle des Safavides chiites d'Iran). Les auteurs divergent sur le point de savoir si le canal Don-Volga, à l'endroit où les cours des deux fleuves sont les plus rapprochés, connut un début de réalisation ou si, comme il paraît plus probable, il fut abandonné dès le commencement : le fait qu'on ait également tenté, avec aussi peu de succès d'ailleurs, de transporter par terre les bateaux entre les deux fleuves, va dans le sens d'un désabusement rapide (Archives de Topkapı, E 1247). La déconvenue totale sur le terrain en dit long sur l'état purement chimérique de l'idée dont les dirigeants d'Istanbul s'étaient bercés. Elle sera cependant reprise sous Murâd III, en 1587, sans dépasser cette fois le stade des simples velléités.

En 1569, le thème de la nécessité de rendre à ces pèlerins ouzbeks d'Asie centrale la possibilité « d'accomplir leurs dévotions en tournant autour de la Maison Sacrée de Dieu et en visitant le mausolée béni du *Seyyid* de l'humanité » est présent, omniprésent même, tant dans la correspondance interne entre le sultan et ses gouverneurs provinciaux que dans la correspondance diplomatique (par exemple, dans la lettre de Selîm II au roi Sigismond-Auguste de Pologne, d'avril 1569), de la même manière et littéralement dans les mêmes termes que dans la défense des musulmans indiens. Cela ne signifie évidemment pas que, dans un cas comme dans l'autre, les Ottomans n'aient pas eu d'autres mobiles relevant davantage de la *Realpolitik*, que, notamment, la quasi-concomitance entre les deux projets de canaux ne puisse être interprétée comme une volonté de prise en tenailles, par le nord et par le sud, de l'ennemi safavide ; mais, quoiqu'il en soit, ces éventuelles arrière-pensées ne franchissent pas le seuil de

l'écrit : par prudence ou par convenance, elles demeurent enfouies dans l'inexprimé. L'argumentaire religieux apparaît ainsi comme le seul avouable — et absolument incontestable. C'est donc tout naturellement que le sultan donne comme mobile unique et suffisant à ses actes, la défense de la libre circulation des pèlerins.

Variations sur la conquête de Chypre

À l'occasion d'une troisième affaire qui, chronologiquement suit de très peu les deux précédentes, on mesure le glissement du thème de la sauvegarde des pèlerins, de mobile réel — bien que vraisemblablement moins exclusif qu'il n'est écrit — à celui de *topos*, disponible en cas de besoin sur le clavier de la rhétorique impériale.

On peut disserter, ici encore, sur les diverses *vraies* raisons, possibles ou même plausibles, de la conquête ottomane de Chypre (1570-1572), mais à travers la documentation disponible, on dispose en l'occurrence d'un argumentaire écrit ottoman, plus riche que dans les deux cas précédents. Il faut préciser que les conquérants n'ont pas seulement ici à justifier leur conquête, mais la violation qu'elle représente des traités de paix (*'ahdnâme*) conclus avec Venise, en dernier lieu celui de 1540, par lesquels les prédécesseurs de Selîm II s'étaient solennellement engagés à ne pas porter atteinte aux possessions vénitiennes.

S'adressant au doge de Venise, Pietro Loredan dans une lettre des 7-16 février 1570 (encore inédite ; Archivio di stato dei Venezia, *Documenti Turchi*, n° 808), le sultan Selîm II dénonce les exactions des pirates chrétiens en Méditerranée, en entrant dans force détails, sans prétendre qu'ils dépendent de Venise mais en reprochant du moins à cette dernière de leur laisser trouver refuge et ravitaillement dans sa colonie de l'île de Chypre. Constatant le tort ainsi causé par cette présence vénitienne en Méditerranée orientale à la sécurité des routes, le sultan, faisant précéder son attaque d'une offre de reddition, conformément au droit de la guerre islamique, invite le doge à lui céder tout bonnement l'île, ce que le sénat vénitien refusera par un vote du 27 mars 1570. Dans ce texte singulier, c'est de la liberté de circulation des bateaux et des marchands que le sultan se fait le garant, sans aucune allusion cette fois aux pèlerins que, pourtant, la piraterie mise en cause pouvait frapper de la même façon. En fait, l'argumentaire est vraisemblablement orienté ici par le point à démontrer : ce sont les Vénitiens qui, par leur complaisance à l'égard des pirates, ont violé les premiers le traité — un traité qui dans ses clauses établissait la sécurité de la navigation et la liberté de circulation des marchands, mais n'incluait pas expressément la question des pèlerins.

En revanche, cette question réapparaît au premier plan quand Selîm II ne s'adresse plus au doge mais répond, par une lettre du 16 avril 1570, au « peuple de l'Andalousie » (document édité par A. Temimi) à la demande de secours que lui ont adressée ces musulmans d'Espagne en révolte contre le gouvernement de

Philippe II. Ils reprochent à leurs maîtres infidèles de « se liguer contre les musulmans, les empêchant de parler l'arabe, imposant à leurs épouses des obligations contraires à la noble *cherî'a* ». Cependant, le sultan oppose une fin de non-recevoir à ces coreligionnaires en détresse, reportant à plus tard l'intervention réclamée, en expliquant qu'il est obligé de donner la priorité à une autre entreprise, la conquête de Chypre, île « proche des territoires bien gardés ». Dans ce contexte, les Vénitiens ne sont plus seulement complaisants vis-à-vis des pirates, mais ils sont directement coupables des entraves à la circulation et les pèlerins sont, cette fois, expressément cités parmi leurs victimes : « ils infligent toutes sortes de sévices au peuple de l'islam et autres marchands qui, avec des intentions sincères et un cœur pur, se sont mis en route sur la surface de la mer pour aller faire le tour de la Maison sacrée de Dieu et visiter le mausolée de Notre Seigneur, le *Seyyid* de l'humanité ». Le thème de la protection des pèlerins réapparaît ainsi pour fournir la clef de la conquête de Chypre, dans une formulation strictement identique aux cas précédents : dès lors que le sultan doit justifier auprès de ses interlocuteurs son manquement — temporaire, souligne-t-il — à la solidarité islamique, il ne peut le faire qu'en invoquant une autre cause, également islamique, au moins aussi cruciale, sur un théâtre géographiquement plus proche.

La manière catégorique dont Peçevî (1574-1650) rendra compte du déclenchement de la campagne de Chypre atteste combien, au-delà de la réponse à fournir aux malheureux Morisques, l'explication par la protection des pèlerins s'est imposée avec évidence : « Même si la paix avait été conclue entre les mécréants vénitiens et nous, écrit le chroniqueur, les bateaux, les personnes, les marchands et les pèlerins qui se rendaient en Égypte n'étaient pas à l'abri des attaques des pirates de Chypre. Face à cette situation, il fallait au nom du zèle que doit montrer le *pâdichâh* et de son honneur qu'une campagne militaire soit lancée contre Venise ».

Pourtant, force est de constater que le sultan ne se contente pas pour lui-même, dès lors qu'il s'agit d'aller contre un engagement pris par ses ancêtres, des argumentations juridique et religieuse qu'il avait servies au doge et aux Morisques. Il lui faut une *fetvâ* du *cheyhü-l-islâm*, Ebû Su'ûd efendi qui lui donne quitus selon la stricte orthodoxie de la *cherî'a*. Avec la *fetvâ*, on accède à un tout autre registre et un autre mode d'argumentation : il n'est plus question de théoriser la fonction de « serviteur des deux saints sanctuaires » — une institution ignorée, et pour cause — du *fiqh* classique. Le muftî centre son argumentation sur le fait que Chypre avait été autrefois musulmane, avant de repasser sous une domination infidèle, profanatrice des vestiges de l'islam (cette antériorité islamique de Chypre avait déjà été mentionnée aux Morisques, de même que le grand vizir y avait fait allusion dans des entretiens avec le baile de Venise, mais il n'en avait pas été question dans la lettre au doge). Quant à la violation du traité — dont il est rappelé qu'il n'avait jamais été qu'une trêve —, dès lors que l'intérêt supérieur de l'islam le commandait, Ebû Su'ûd, conformément à une méthode courante des juristes hanafî, la justifiait par l'exemple du Prophète

qui avait rompu au bout de deux ans la trêve de dix ans conclue avec les infidèles de La Mecque.

L'argumentation en faveur de la conquête de Chypre fut, on le voit, à géométrie variable, en fonction de l'interlocuteur. mais le fait qu'en cas de besoin, on pouvait tout naturellement y inclure le devoir de protection des pèlerins montre combien ce thème était devenu inséparable de l'idéologie impériale ottomane, quel que fût le terrain d'action du *pâdichâh*. On mesure ainsi combien, cinquante ans après, le rôle de serviteur des deux saints sanctuaires était devenu consubstantiel au pouvoir ottoman, combien l'impulsion donnée par Selîm 1^{er} avait définitivement infléchi le cours de la dynastie. On n'en était pas encore au « sultan-calife » de la période hamidienne, mais un pas décisif avait bel et bien été accompli dans cette direction.

SÉMINAIRE

Le séminaire a été consacré à l'étude des résidents étrangers dans l'Empire ottoman (marchands et membres des services consulaires et diplomatiques) aux XVI^e-XVIII^e s. Le sujet n'est pas nouveau mais il a besoin d'être renouvelé, les résultats éventuellement obtenus étant susceptibles d'intéresser non seulement les ottomanistes mais les spécialistes du commerce occidental dans la période. La connaissance a déjà notablement progressé dans les dernières décennies, grâce à des études qui ne reposaient plus uniquement sur des sources occidentales, partiales et souvent partielles, mais adoptaient un point de vue plus « ottomano-centré » (H. Inalcik, S. Faroqhi) et qui apportaient une meilleure élucidation de la nature véritable et de l'évolution historique de ces « traités » désignés comme « capitulations » (N. Steensgaard, F. Theunissen, D. Kolodziejczyk) dont la compréhension en était restée jusqu'alors à des travaux du XIX^e siècle, fortement tributaires du contexte général et des rapports de force internationaux de ce temps.

L'objectif a été de tenter de faire encore un pas de plus, en déterminant la place exacte de ces capitulations (*'ahdnâme* pour les Ottomans) parmi les divers outils juridiques sur lesquels s'appuient tant les résidents étrangers que leurs divers protagonistes ottomans, et d'autre part d'apprécier la manière dont ces actes officiels furent appliqués et interprétés dans la pratique à travers une jurisprudence mouvante, reflet d'une intense et permanente lutte d'intérêts. Le cas privilégié a été celui des Vénitiens, partenaires « francs » les plus proches des Ottomans, et notre source principale, les documents ottomans du fonds *Bailo a Costantinopoli* des archives d'État de Venise (ASV ; cf. *Turcica*, n° 33, 2001, p. 339-377). Les pièces retenues comme particulièrement instructives ont été collectivement déchiffrées, traduites en français et commentées dans le cadre du séminaire. À travers ce type de documents, nous n'avons plus à faire aux rapports plus ou moins tendancieux des intéressés sur leur situation inévitablement déplorable et les comportements qu'ils veulent bien avouer à l'intention de leurs

compatriotes restés à Venise, nous les surprenons en pleine action dans le pays d'accueil, s'insérant hardiment dans le cadre institutionnel local, faisant habilement jouer tous les ressorts dont ils ont acquis l'expérience.

Nous sommes partis de la question juridique la plus fondamentale : le statut du non-musulman, au regard du droit islamique. Il est *a priori* considéré comme ressortissant d'un État en guerre avec l'islam, il est *harbî* (étranger ennemi). À ce titre, il ne jouit d'aucune protection dans sa vie ni dans ses biens. Tout musulman peut le dépouiller, le tuer ou le réduire en esclavage. Il échappe à cette condition dans deux cas : soit, il a obtenu un sauf-conduit temporaire (*amân*) d'une autorité musulmane : il devient alors *musta'min*, soit son pays s'est rendu au conquérant musulman et il accède au statut de *dhimmî* (« mécréant protégé »). Le résident vénitien (ou français, ou, plus tard anglais puis hollandais) qui vient commercer dans les états du sultan est un *musta'min*, le '*ahdnâme* accordé au pays dont il est le ressortissant (ou sous la protection duquel il se place, dans le cas de nationaux sans '*ahdnâme*) lui tient lieu d'*amân*. Son statut se distingue de celui du *dhimmî*, d'abord et surtout par le fait qu'il n'est pas assujéti à la capitation des non-musulmans (la *djizya* ou *kharâdj*, dans la terminologie ottomane). D'autres exemptions peuvent s'ajouter en fonction, précisément, des contenus divers et évolutifs des '*ahdnâme* particuliers. Mais un problème naît du fait que la grande différence de condition entre le *musta'min* et le *dhimmî* ne repose pas sur une différence radicale de nature entre les deux, du point de vue du droit islamique. Tout est en réalité une question de délai : au bout d'un certain temps (que le droit, fixe en principe à un an) le *musta'min* résidant en territoire ottoman, devient un *dhimmî* du sultan avec toutes les obligations afférentes. Or on constate que cette question du délai (et d'éventuels autres critères) se transforme en enjeu décisif de lutte, de négociation et de compromis entre les parties. Le traité vénéto-ottoman de 1503 (connu sous la désignation d'*instrumentum reciprocum*) reprend ce délai d'un an comme limite des franchises du *musta'min*, « qu'il soit marié ou célibataire » (au-delà, il faut agir selon la *cherî'a*, dit la version ottomane ; « *quel che la rason vole* », dit la version vénitienne). Cependant, dès le '*ahdnâme* de 1513 apparaît une autre formulation, beaucoup plus vague et partant plus favorable *a priori* aux Vénitiens, quoique ouvrant la voie, dans son flou même, à des interprétations plus arbitraires : un Vénitien, marié ou célibataire, est exempt du *kharâdj*, dès lors qu'il s'adonne au commerce dans les états du Grand Seigneur, en y faisant des va et vient, mais sans s'y établir. Cette formulation est reprise dans les versions postérieures du '*ahdnâme*, mais les documents de la pratique mettent en évidence les contestations auxquelles elle donne lieu.

Deux cas ont été examinés : l'affaire du recensement des non-musulmans de Galata en 1617. Ce recensement avait été rendu nécessaire, expliquent les actes qui s'y rapportent, par l'afflux dans ce faubourg d'Istanbul de mécréants *harbî*, et la tâche en avait été confiée à un ancien *kâdî* d'Edirne, le *mevlanâ* 'Alî. À cette occasion, le recenseur avait inscrit comme *dhimmî*, redevables de la *djizye*,

non seulement les *harbî* en question (dont on constate, au passage, que la *cherî'a* ne leur est, en tout état de cause, pas appliquée dans toute sa rigueur), mais les ressortissants des quatre nations ayant obtenu des capitulations à cette époque : Vénitiens, Français, Anglais et Hollandais. La protestation ne se fait pas attendre sous la forme d'une pétition collective des quatre ambassadeurs respectifs. À la suite de quoi, le sultan, par un ordre solennel des 19-28 mars 1617 (ASA, *Busta* 376, n° 25 ; cf. aussi Archives de la Présidence du Conseil, Istanbul, *Ecnebi defteri* 13/1 n° 710, p. 149), leur donne dans un premier temps pleine et entière satisfaction : en vertu des *'ahdnâme* qui les protègent, les ressortissants de ces quatre nations résidant à Galata et sur les autres territoires du sultan, ne seront pas soumis à la *djizye* : ni les ambassadeurs et consuls (*elçileri ve baylosları*), ni les marchands, ni les autres sujets (*re'âyâ*). Bien plus, l'exemption s'étend aux interprètes et autres personnels des ambassades. Tout va donc pour le mieux pour ces résidents, avec, cependant, cette notation inquiétante, au détour d'une ligne (l. 15), qui ne correspond pas à la lettre des *'ahdnâme* : parmi les marchands, seuls les marchands célibataires (*müdjerred olan bâzârgân*) sont concernés. Poursuivant dans cette même ligne, dans un ordre des 27 mai-5 juin 1517 (ASV, *busta* 376, n° 24), le sultan indique qu'il a ordonné au recenseur de supprimer de la liste des infidèles soumis à la *djizya* de Galata les noms des drogmans et des marchands non-mariés, relevant des quatre nations. Puis, quelques semaines plus tard, entre les 5 et 14 juillet 1617, sous l'influence, peut-on supposer, de services financiers, un nouvel ordre impérial est émis (ASV, *busta* 376, n° 27) qui précise et étend les restrictions déjà perceptibles : l'exemption de la *djizya* ne s'applique qu'aux marchands célibataires qui ne viennent dans l'empire que pour faire du commerce et gagner leur vie, sans jamais s'y fixer. Plus loin, le texte revient à la charge en dénonçant ces marchands qui arrivent en étant célibataires et continuent à se présenter comme des marchands de passage, alors qu'entre temps, ils se sont mariés sur place, ont acquis des biens immobiliers et ont, en fait, élu domicile et résidence (*vatan ve mekân tutmuchken...*) dans l'empire. En ce qui concerne les drogmans qui sont à l'origine des *dhimmî*, le sultan accepte, en raison de leurs fonctions auprès des ambassades, de les assimiler à des *musta'min*, qu'ils soient d'ailleurs, en l'occurrence, célibataires ou mariés, mais ce même ordre limite au nombre de trois drogmans par ambassade les bénéficiaires de cette faveur.

La question n'est pas close pour autant, et continuera au siècle suivant. On mesure par cet exemple combien une question juridique délicate comme la fragile frontière entre le statut de *dhimmî* et celui de *musta'min*, peut être non seulement un enjeu diplomatique entre la Porte et les ambassadeurs étrangers, mais aussi un enjeu interne, au sein de l'appareil politico-administratif de l'empire.

Une leçon analogue s'est dégagée du second cas, qui réapparaît également, de façon chronique, dans la documentation. Il s'agit cette fois d'habitants d'îles de la Méditerranée orientale appartenant à Venise (et qui sont donc sujets vénitiens), émigrant, pour des raisons économiques, en territoire ottoman, notamment à Chio

(annexée en 1566) et à Izmir. Pour les consuls vénitiens, ce sont des *musta'min* entrant dans le champ d'application des *'ahdnâme* accordés à Venise ; pour les autorités financières ottomanes (affermetaires ou régisseurs directs), ce sont des *dhimmî*. À vrai dire, ces *dhimmî* sont d'un genre un peu particulier puisqu'ils proviennent de territoires qui n'ont pas effectué leur reddition à l'islam, et pour lesquels on développe le concept de *yâve kharâdji*, que nous avons déjà rencontré dans les steppes du nord de la mer Noire, appliqué à des nomades de passage, réputés chrétiens (cf. ASV, *busta* 372, n° 1, dans lequel l'évêque catholique de Degirmenlik/Milo semble considérer la durée de séjour de six mois comme le minimum à partir duquel il serait normal de percevoir la *djizya* ; *busta* 373-II, n° 9 ; *busta* 376, n°s 20, 21, 23, 23bis). Dans des documents des années 1672-1673, les percepteurs ottomans citent, entre autres arguments pour prouver que ces émigrés sont bien des *dhimmî*, le fait qu'ils étaient déjà en territoire ottoman avant la conquête de la Crète (en effet leur présence aurait été impossible pendant une guerre vénéto-ottomane, s'ils avaient encore été considérés, durant cette période, comme des sujets vénitiens ; ASV, *busta* 376, n°s 19, 22bis, 26).

Le séminaire a bénéficié, en outre, d'exposés de doctorants et de collègues plantant le cadre général ou développant des aspects particuliers des relations vénéto-ottomanes dans la période considérée : G. Poumarède (ATER à Paris IV) : « Introduction à l'étude des capitulations » ; E. Borromeo (ATER au Collège de France) : « La condition des marchands vénitiens et français dans les " échelles " à travers leurs correspondances » ; V. Costantini (Université de Venise et EHESS) : « Marchands vénitiens à Chypre, sous les dominations vénitienne et ottomane » ; I. Casa-Palumbo-Fossati (Maître de conférences à l'Univ. d'Amiens) : « Marchands vénitiens, retour d'Orient ».

PUBLICATIONS

Histoires des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme, sous la dir. de Dominique Iogna-Prat et Gilles Veinstein, Paris, Flammarion, 2003.

« Fifty years of Ottoman Studies in France. An Essay of Thematic Bibliography », *XIII. Türk Tarih Kongresi*, Ankara, 4-8 Ekim 1999, pp. 61-84.

« Femmes d'Avlonya (Vlorë) vers le milieu du XVI^e siècle (d'après les actes des cadis) » in *Frauen, Bilder u. Gelehrte. Studien zu Gesellschaft und Künsten im Osmanischen Reich. Festschrift Hans Georg Majer*, Istanbul, Simurg, 2002, I, pp. 195-208.

« L'image de l'Europe chez les Ottomans » in *Carlo V., Napoli e il Mediterraneo*. Convegno Internazionale, Societa napoletana di Storia Patria, a cura di Giuseppe Galasso et Aurelio Musi Naples, 2002, pp. 49-69.

« La dernière flotte de Barberousse » in *The Kapudan Pasha, His Office and his Domain*, Halcyon Days in Crete, IV. A Symposium held in Rethymnon, 7-9 January 2000, E. Zachariadou, ed., Crete University Press, pp. 181-200.

Art. « Üweys, Kara », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., t. X, pp. 1036-1037.

« L'Empire ottoman : fonctionnarisation des clercs, cléricatisation de l'État ? » in *Histoires des hommes de Dieu*, sous la dir. de D. Iogna-Prat et G. Veinstein, Paris, 2003, pp. 179-202.

Introduction à *Istanbul* par M.-F. Auzépy, Alain Ducellier, G. Veinstein, St. Yérasimos, Citadelle et Mazenod, 2002.

Dossier « l'Islam des confréries », *Actualité des Religions*, n° 43, novembre 2002, pp. 16-22.

« Sous le joug des sultans ottomans », entretien, *L'Histoire*, Numéro spécial : *Les Arabes. De La Mecque aux banlieues de l'Islam*, n° 272, janvier 2003, pp. 56-59.

« De Soliman à Atatürk, "les Turcs regardent vers l'Europe" », entretien, *L'Histoire*, n° 273, février 2003, pp. 16-17.

COLLOQUES, JURYS, INVITATIONS À L'ÉTRANGER

Le professeur a été co-organisateur du colloque international de Ry (Seine maritime) : *L'insularité dans l'Empire ottoman*, 21-22 septembre 2002. Il y a présenté une communication intitulée : « Les îles ottomanes à travers leurs *kanûn-nâme* ».

Il a accompli une deuxième mission dans les archives ottomanes du monastère de Saint-Jean le Théologien à Patmos (avec E. Zachariadou et N. Vatin), du 24 septembre au 6 octobre 2002.

Dans le cadre du *7th Annual Workshop on Ottoman Material Culture : Animals and Men*, organisé par l'Université du Bosphore à Istanbul, avec le concours de l'Orient Institut der deutschen Morgenländischen Gesellschaft et de l'Institut français d'études anatoliennes, Istanbul, les 11-12 octobre 2002, il a présenté une communication intitulée : « The Institution of the *doğancı* in the sixteenth century : Practices and Failures ».

Dans le cadre des *Conférences de CLIO 2002-2003*, il a donné à Paris un cycle de conférences sur le thème « La montée en puissance de l'Empire ottoman » : I. La conquête de Constantinople : métamorphose d'une métropole. Mutation d'une dynastie (18 octobre 2002) ; II. Soliman le Magnifique : le conquérant, le législateur, le mécène (8 novembre 2002) ; III. Les Ottomans face à l'Europe (15 novembre 2002).

Dans le cadre du colloque international *L'empire portugais face aux autres empires, XV^e-XIX^e s.*, organisé par le Centre culturel Calouste Gulbenkian et le Centre d'études du Brésil et de l'Atlantique sud (Université de Paris IV-Sorbonne), à Paris, les 13-14 décembre 2002, il a présenté une communication intitulée : « La perception ottomane de l'avancée portugaise en mer Rouge et dans l'océan Indien ».

Dans le cadre du Colloque international *Études balkaniques : état des savoirs et pistes de recherche* organisé par l'Association française d'études sur les Balkans au Ministère délégué de la recherche et des nouvelles technologies, à Paris, les 19-20 décembre 2002, il a présenté une communication intitulée « Réflexions sur les historiographies balkaniques de l'époque ottomane ».

Il a pris part, le 13 mars 2003, au jury de soutenance de la thèse d'Arnaud Ruffier, préparée sous sa direction à l'EHESS, intitulée : « To'y, gap, ziyofat et bayram, *espaces de construction des identités et des solidarités en Ouzbékistan* ».

Dans le cadre de la Table ronde *Le rôle des nécropoles et des sépultures dans la mémoire collective*, organisée par l'Institut français d'Études sur l'Asie centrale (IFEAC) à Tashkent (Ouzbékistan), le 25 mars 2003, et à Noukous (Karakalpakstan, Ouzbékistan), le 27 mars 2003, il a présenté une communication intitulée : « Territoires et tombeaux dans la conquête ottomane ».

Il a co-organisé, avec D. Iogna-Prat, la rencontre *Temple, lieu de culte, lieu sacré (judaïsme, christianisme et islam)* au Centre culturel du Couvent de la Tourette. (Rencontres Thomas More), les 12-13 avril 2003 ; et y a présenté une communication intitulée : « La fonction politico-religieuse du tombeau de saint dans l'islam ottoman ».

Il a co-organisé avec Th. Bianquis et M. Gaborieau, dans le cadre du congrès annuel de l'Association française d'étude du monde musulman, la manifestation *Réflexions sur les deux premières éditions de l'Encyclopédie de l'islam*, au Collège de France, le 3 juillet 2003. Il y a présenté une intervention intitulée : « La participation des spécialistes français, notamment du Collège de France, à l'*Encyclopédie de l'islam* ».

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'EHESS le 29 avril 2003. 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 — 5) autres projets.

II) Histoire ottomane

1) 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 cadî (*qâdî*) ottoman.

Il co-dirige la revue de l'équipe, *Turcica. Revue d'Études turques*, dont le volume 34 (2002) est paru (éd. Peeters, 356 p.).