L'autorité religieuse et ses limites en terres d'islam: Approches historiques et anthropologiques

Nathalie Clayer, Alexandre Papas, Benoît Fliche

▶ **To cite this version:**

Nathalie Clayer, Alexandre Papas, Benoît Fliche. L'autorité religieuse et ses limites en terres d'islam: Approches historiques et anthropologiques. 2013, 978-90-04-24452-8. hal-02397001

HAL Id: hal-02397001
https://amu.hal.science/hal-02397001

Submitted on 10 Dec 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'autorité religieuse et ses limites en terres d'islam

i-x_Clayer et al_F1.indd 1 12/11/2012 4:10:05 PM

Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia (S.E.P.S.M.E.A.)

(Founding editor: C. A. O. van Nieuwenhuijze)

Editor

Dale F. Eickelman

Advisory Board

Fariba Adelkhah

(SciencesPo/CERI, Paris)

Roger Owen

(Harvard University)

Armando Salvatore

(University of Naples "L'Orientale" – Humboldt University, Berlin)

VOLUME 110

The titles published in this series are listed at brill.com/seps

L'autorité religieuse et ses limites en terres d'islam

Approches historiques et anthropologiques

sous la direction de

Nathalie Clayer
Alexandre Papas
Benoît Fliche

BRILL

LEIDEN • BOSTON
2013

i-x_Clayer et al_F1.indd 3 12/11/2012 4:10:05 PM

Cover illustration: Les participants au congrès bektashi de Turan en 1929

ISSN 1385-3376
ISBN 978-90-04-24452-8 (hardback)
ISBN 978-90-04-24456-6 (e-book)

Copyright 2013 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Global Oriental, Hotei Publishing, IDC Publishers and Martinus Nijhoff Publishers.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.
Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper.

i-x_Clayer et al_F1.indd 4 12/11/2012 4:10:05 PM

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements vii
Notes de translittération ix

Introduction 1

PREMIÈRE PARTIE

L'AUTORITÉ RELIGIEUSE ET LE POUVOIR POLITIQUE : UN COUPLE POLYMORPHE

1 Cheikhs et sultans en Asie centrale au XVI^e siècle : Une analyse de la *Risâla-yi tanbîh al-salâtîn* d'Ahmad Kâsânî Dahbidî 11
Alexandre Papas

2 Autorité réligieuse et role public d'un ouléma d'al-Azhar au XVIII^e siècle : Vie et carrière du cheikh Ahmad al-Dardîr (1715-1786) 33
Rachida Chih

3 Le *sheikh ul-islâm* et l'ambassadeur: De l'autorité religieuse à la diplomatie 55
Gilles Veinstein

4 Le sultan et l'hégoumène de Patmos 69
Nicolas Vatin

5 Le clergé latin et son autorité dans l'Empire ottoman : Protégé des puissances de l'Europe catholique ? (XV^e-XVII^e siècles) 87
Elisabetta Borromeo

i-x_Clayer et al_F1.indd 5 12/11/2012 4:10:05 PM

DEUXIÈME PARTIE

LES MÉTAMORPHOSES DE L'AUTORITÉ RELIGIEUSE : RUPTURES ET RÉPARATIONS

6 Le *Reis* et le voile : Une polémique religieuse dans la Bosnie-Herzégovine de l'entre-deux-guerres 109
Xavier Bougarel

7 Autorité locale et autorité supra-locale chez les Bektashis d'Albanie dans l'entre-deux-guerres 159
Nathalie Clayer

8 Mais où sont les *dede* d'antan ? Les transformations de l'autorité religieuse chez des Alévis d'Anatolie centrale (1919-2009) 195
Benoît Fliche

9 *Neden bu ikilik ?* « Pourquoi cette dualité ? » Ethnographie de la division dans un village bektashi du Taurus 209
Jérôme Cler

10 L'autorité religieuse féminine dans le soufisme contemporain à Istanbul 231
Anna Neubauer

Liste des résumés 259
Liste des illustrations 265
Liste des auteurs 267
Index 271

i-x_Clayer et al_F1.indd 6 12/11/2012 4:10:05 PM

REMERCIEMENTS

Cet ouvrage collectif est le fruit d'un projet de recherche transversal, ponctué de deux journées d'étude organisées en 2009 par le Centre d'études turques, ottomanes, balkaniques et centrasiatiques (Cetobac, Unité mixte de recherche 8032, CNRS/EHESS/Collège de France) à l'École des hautes études en sciences sociales à Paris. Bien que, pour diverses raisons, toutes les communications n'aient pu être réunies dans le présent volume, nous tenons à remercier l'ensemble des intervenants ainsi que les deux discutants, Sabrina Mervin et Galia Valtchinova, d'avoir accepté de participer à notre projet. Ce dernier nécessita un temps supplémentaire de réflexion et de travail pour trouver un épilogue éditorial dont l'achèvement n'eût été possible sans la célérité de notre collègue du Cetobac, Elisabetta Borromeo, elle-même auteur d'un des articles qui composent ce livre. Qu'elle en soit ici chaleureusement remerciée. Enfin, nous sommes reconnaissants à Dale F. Eickelman d'avoir accueilli ce livre dans la collection qu'il dirige, *Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia*, aux éditions Brill.

i-x_Clayer et al_F1.indd 7 12/11/2012 4:10:05 PM

NOTES DE TRANSLITTÉRATION

Les chapitres qui suivent couvrent une zone qui s'étend des Balkans à l'Asie centrale en passant par la Turquie et les provinces arabes de l'Empire ottoman, selon une période historique qui remonte au XVI^e^ siècle et se prolonge jusqu'au XXI^e^ siècle. Une telle ampleur d'espace et de temps, « aggravée » par une diversité d'approches assumée, rend difficile et, au fond, inutile une harmonisation totale des systèmes de translittérations.

Les chapitres obéissent, par conséquent, à la seule règle de la cohérence interne, fondée sur les conventions de leur domaine propre. Ainsi, l'étude historique du XVII^e^ siècle ottoman peut requérir une transcription philologique forte de signes diacritiques, alors que la Turquie contemporaine est mieux décrite dans l'orthographe turque moderne. Nonobstant ces dissemblances, afin de garantir une certaine lisibilité, nous avons choisi d'employer le plus souvent possible des termes francisés (ex : cheikh, oulémas, etc.) et d'appliquer des principes de simplicité graphique (ex. : *â, î* et *û* pour les voyelles longues).

i-x_Clayer et al_F1.indd 9 12/11/2012 4:10:05 PM

INTRODUCTION

Nathalie Clayer, Alexandre Papas et Benoît Fliche

L'autorité religieuse n'est pas un thème neuf alors même qu'à titre de question, elle ne cesse de se poser[1].

Qu'est-ce qu'une autorité à caractère religieux ? Qui sont les détenteurs de l'autorité religieuse ? Existe-t-il un fondement religieux de l'autorité ? Quels sont les fondements de l'autorité religieuse ? La philosophie moderne, en particulier Hannah Arendt[2] et Alexandre Kojève[3], ainsi que la sociologie, essentiellement Max Weber[4], et l'anthropologie d'un Michel de Certeau[5], ont mis en place des outils conceptuels qui permettent de formuler ces questions sans céder aux définitions *sui generis* de l'*auctoritas*, qu'elles soient légales, politiques ou, précisément, religieuses. Ainsi dans ce dernier cas, au moins parmi les trois révélations, ni la source scripturaire ni le sacerdoce, ou le spécialiste, ne sauraient épuiser le concept d'autorité. Celui-là, dès lors, appelle une analyse des situations où, pardelà les principes théologiques et les hiérarchies traditionnelles, se lit une certaine histoire des pratiques autoritaires, au sens strict de l'adjectif.

Les historiens et les ethnologues réunis dans le présent volume ont choisi d'observer ces pratiques sur un temps long et dans un espace large, mais selon une situation analogue que l'on peut réduire à trois caractéristiques. En premier lieu, nous distinguons des autorités religieuses l'exercice même de l'autorité dans la mesure où celle-ci peut être détenue par des tutelles politiques, des acteurs sociaux, des bureaucraties. Le champ religieux de l'autorité dépasse le cadre traditionnel de ses agents – en islam : cadis, oulémas, cheikhs, saints, etc. D'autre part, ce dépassement

---

[1] Pour le domaine qui nous concerne, quatre références récentes peuvent être rappelées : Martine Cohen, Jean Joncheray et Pierre-Jean Luizard éds, *Les transformations de l'autorité religieuse*, Paris, L'Harmattan, 2004 ; Marc Gaborieau et Malika Zeghal éds, *Autorités religieuses en islam*, *Archives des Sciences Sociales des Religions* 125 (n.s.), 2004 ; Gudrun Krämer et Sabine Schmidtke éds, *Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies*, Leyde, Brill, 2006 ; Denis Aigle éd., *Les autorités religieuses entre charisme et hiérarchie. Approches comparatives*, Turnhout, Brepols, 2011.

[2] Hannah Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité ? », repris dans *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.

[3] Alexandre Kojève, *La notion de l'autorité*, Paris, Gallimard, 2004.

[4] Max Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1992, t. 1.

[5] Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, ch. 4.

1-8_Clayer et al_F2.indd 1 12/11/2012 4:23:15 PM

est souvent attribué à un vingtième siècle dont la force inaugurale aurait consisté à multiplier les sources autoritaires, brouillant définitivement le message de l'autorité religieuse, emportée dans l'effondrement général de l'autorité. Or il apparaît que non seulement le vingtième siècle tenta de répondre à ce déclin, mais qu'un tel processus – que l'on peut décrire comme une assourdissante cacophonie des voix de l'autorité – avait cours dès la période pré-moderne dans bon nombre de sociétés vivant en terre d'islam. Ce temps complexe de l'autorité religieuse trouverait son explication dans l'avènement de limites, troisième caractéristique de notre mise en situation. La distinction de droit entre autorité et pouvoir tient rarement de fait, comme le montrent les premières contributions de ce volume : l'autorité religieuse s'occupe de politique et repoussent les limites du pouvoir ; en retour, le pouvoir politique trace les limites de l'autorité religieuse. Les études portant sur le XX^e^ siècle découvrent une dialectique supplémentaire des limites, capable de maintenir l'autorité religieuse à condition de la dénaturer, sous la forme d'États, d'institutions, de bureaucraties, etc.

Cet ouvrage est constitué de deux parties. La première regroupe des articles qui couvrent une période allant du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle, dans des régions aussi diverses que l'Asie centrale, l'Égypte et la Turquie ottomanes, la Méditerranée orientale et les Balkans. Dans chacun de ces cas, l'historien repère l'existence de couples composés d'une autorité religieuse et d'un pouvoir politique. Ce qui semble bien être un trait distinctif des temps pré-modernes montre à quel point les pratiques d'autorité se situèrent à la limite de l'exercice du pouvoir ; qu'elles subissaient déjà, par conséquent, une forme de pression à l'intérieur comme à l'extérieur d'elles-mêmes.

En se fondant sur un texte particulier appartenant au genre des « Miroirs des princes », rédigé par un soufi de Samarcande, Alexandre Papas analyse les relations intimes qui se nouent entre le cheikh et le sultan. Le premier, un naqshbandî du nom d'Ahmad Kâsânî Dahbîdî (m. 1542), se posa en maître spirituel du second, 'Ubayd Allâh (m. 1540), qui régnait sur l'apanage shaybanide de Boukhara. Dans le cadre de l'initiation de son disciple, le soufi enseigna les principes exotériques et ésotériques de sa voie, et composa un traité de conseils que le prince était requis de suivre. L'autorité religieuse qu'Ahmad Kâsânî détint alors, grâce à son savoir et à sa maîtrise des sciences religieuses, le plaça au sommet du sultanat, aux côtés du pouvoir suprême, qui à son tour acquit une autorité spirituelle, dans une sorte d'inversion des rôles. Tout se passait comme si l'ascète devenait sultan, et le sultan ascète. Tel fut du moins le modèle que tendait

1-8_Clayer et al_F2.indd 2 12/11/2012 4:23:15 PM

le miroir à la cour, modèle tiré d'une conception mystique du pouvoir qui ne tarda pas à montrer ses limites et ses contradictions. D'autres sultans se méfiaient des ambitions soufies, et 'Ubayd Allâh lui-même ne pouvait aller jusqu'au bout du paradoxe.

C'est également une grande autorité du soufisme qu'évoque Rachida Chih dans sa contribution. La biographie du cheikh Ahmad al-Dardîr (m. 1786), telle qu'elle est ici reconstituée, présente le cas emblématique d'un homme de savoir aux multiples légitimités. Dénué de soutien familial, l'étudiant d'Al-Azhar apparaît comme un pur produit de la prestigieuse institution, formé au *fiqh*, à la science du hadith et à la théologie, mais aussi au soufisme à travers son initiation à la voie Khalwatiyya. Ce haut lieu du savoir fut tout autant l'axe d'un réseau de sociabilités qui permit au cheikh d'accéder aux fonctions les plus éminentes à Al-Azhar. De sa position stratégique dans la société cairote, Ahmad al-Dardîr tira une autorité morale qui faisait de lui un intermédiaire idéal entre le pouvoir et la rue. Interlocuteur privilégié de tel ou tel puissant, il pouvait relayer la parole du peuple. Cependant, l'ouléma ne cessa de se heurter aux limites de sa propre autorité, celles que lui indiquaient clairement émirs égyptiens et sultan ottoman. Ainsi déjà, la source institutionnelle de l'autorité religieuse révélait qu'elle rapprochait du pouvoir ceux qui ne l'obtiendraient jamais.

L'entrave au pouvoir ne signifie pas pour autant la passivité. Le point de vue extérieur des ambassadeurs européens, accessible dans leurs correspondances épistolaires, permet à Gilles Veinstein d'observer les pratiques d'autorité du *sheikh ul-islâm* dans l'Empire ottoman aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles. À la tête de la judicature religieuse, la *'ilmiyye* (*'ilmiyya*), celui qu'on appelait aussi grand mufti jouissait de pouvoirs considérables au sein de l'appareil d'État ottoman tant en matières juridiques et religieuses qu'au niveau de la politique extérieure de l'Empire. Sa proximité avec le sultan, à l'instar de quelques autres personnalités spirituelles, et son autorité sur la hiérarchie des oulémas firent du cheikh suprême une sorte de partenaire obligé des ambassadeurs venus s'attirer les bonnes grâces de la Porte. Néanmoins cette position clé du grand mufti s'insérait dans un rapport de force permanent qui rendait sa situation aussi forte que fragile, instable et nullement définitive. Les rythmes comme les durées de la vie politique fixaient donc des bornes inexorables à l'autorité du *sheikh ul-islâm*.

Le contexte ottoman présente des cas d'autorités religieuses non-musulmanes, comme l'hégoumène, le supérieur d'un monastère dans le christianisme oriental. À Patmos aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, Nicolas Vatin

1-8_Clayer et al_F2.indd 3 12/11/2012 4:23:15 PM

décrit à travers les archives monastiques rédigées en turc une situation contrastée dans laquelle l'hégoumène, s'il s'imposa de prime abord aux Ottomans comme le souverain d'une petite théocratie insulaire, se trouva progressivement ignoré par les autorités impériales. Cette limitation drastique de légitimité n'interdit pas toutefois à l'hégoumène d'apparaître, aux yeux des autorités ottomanes locales, et non pas seulement à ceux de sa propre communauté religieuse, comme un représentant majeur à la fois de l'île et du couvent, avec lequel il convenait de traiter. Sur le terrain, il était donc admis que son autorité pouvait s'étendre à des fonctions fiscales et de sécurité publique. Toutefois, l'existence même de cette autorité dépendait du patriarche orthodoxe et ne suscita guère plus l'attention de la Porte une fois son identité politique noyée dans le système administratif ottoman.

Elisabetta Borromeo étudie un autre couple associant autorité religieuse chrétienne et pouvoir politique ottoman. Entre le XV^e^ et le XVIII^e^ siècle, le clergé latin, en charge des populations catholiques dans les provinces orientales de l'Europe sous domination turque, occupait une position diplomatique et spirituelle extrêmement délicate. Rappelons que la situation des catholiques dans l'Empire ottoman était différente de celle des chrétiens orthodoxes puisque leur autorité suprême se trouvait en dehors de l'Empire, à Rome, et non à Constantinople ou dans une autre région de l'Empire. Si, là encore, l'autorité du clergé dépassait le cadre strictement religieux, en tant que représentant de la communauté latine d'une part, et gardien des Lieux Saints de l'autre, le clergé ne put s'affranchir ni du sultan, ni des administrateurs régionaux, ni des autres autorités religieuses locales, ni même des puissances européennes. Le premier décidait des investitures ecclésiastiques, les seconds discutaient leurs prérogatives, tandis que le clergé lui-même se divisait au gré des rivalités locales. Quant aux États européens, leur appui à telle ou telle demande de l'Église trahissait une concurrence entre eux pour représenter les intérêts catholiques, et s'ingérer peu à peu dans les affaires internes de l'Empire. L'autorité religieuse devenait un instrument des États.

La maturité étatique du XX^e^ siècle bouleversa durablement l'ensemble des pratiques d'autorité, tout particulièrement celles qui se réclamaient d'essence religieuse. Au couple tumultueux se substitua une série d'institutions dont les prémisses étaient apparues dès la période pré-moderne dans le champ politique. Le second groupe d'articles rassemblés dans ce volume se concentre sur les Balkans et la Turquie, en un siècle qui, sous la plume d'historiens et d'ethnologues, semble vouloir restaurer

1-8_Clayer et al_F2.indd 4 12/11/2012 4:23:15 PM

une autorité religieuse qu'il a pourtant contribué à détruire. Les limites seraient désormais partout et nulle part, au sens où elles prennent le nom de processus indéfinis – sécularisation, modernisation, bureaucratisation, etc.

Xavier Bougarel retrace l'histoire d'une polémique sur le voile féminin qui agita les autorités religieuses musulmanes de Bosnie-Herzégovine durant l'année 1928. Le débat, virulent, cristallisa les contradictions au sein d'une instance officielle comme la *'ilmiyya* (corps des oulémas) mais également entre oulémas et intellectuels, nouveaux venus sur la scène de l'autorité religieuse, auxquels s'ajoutaient les milieux du bazar. Si les rôles des uns et des autres étaient clairement distribués, la polémique révéla des lignes de fractures idéologiques plus profondes, divisant conservateurs et réformistes, partagés entre deux visions du monde divergentes. La presse vint dramatiser davantage la controverse en exhibant noms et arguments sur la place publique, achevant de faire éclater des cadres que l'on croyait traditionnels. On assiste au paradoxe d'une modernité qui libère la parole en la rendant inaudible, qui célèbre l'autorité individuelle en renforçant sans cesse les institutions, paradoxe dont l'indice le plus frappant tiendrait à la défense de l'interprétation personnelle (*ijtihâd*) des textes, dont l'exercice, cependant, est strictement limité par les sources scripturaires.

Une autre dispute révèle en creux les métamorphoses de l'autorité religieuse au XX^e^ siècle. Dans l'Albanie de l'entre-deux-guerres, Nathalie Clayer repère un conflit de succession à la tête d'une loge (*tekke*) bektashi. Ce qui peut apparaître comme un problème local et somme toute banal s'avère symptomatique d'un temps où la réorganisation nationale de la confrérie, à coups de statuts et de règlements, confina à une bureaucratisation de la sainteté. Les *baba* étaient dorénavant sous l'œil de la presse, de l'opinion, des responsables politiques et de leurs pairs eux-mêmes réunis en un Conseil de sages. Au fur et à mesure des réformes introduites au cours des années 1920 et 1930, le conflit, sis au cœur de la conception de l'autorité, mit en lumière les rapports de forces qui n'existaient jadis qu'à titre latent entre représentants territoriaux ou idéologiques. Tandis que les instances nationales de l'ordre essayèrent de prendre le pouvoir au nom de la modernité, privilégiant tel prétendant réformiste, la communauté locale du *tekke* parvint à maintenir une souveraineté fondée sur le charisme du *baba* auquel elle avait prêté serment.

Élargissant la chronologie pour rejoindre l'époque actuelle, Benoît Fliche examine l'évolution du *dedelik*, c'est-à-dire l'autorité du chef spirituel en milieu alévi. En Anatolie centrale, dans le monde rural, la sécularisation due à la politique de l'État turc modifia profondément le statut

1-8_Clayer et al_F2.indd 5 12/11/2012 4:23:15 PM

du *dede*, naguère prêtre, juge et percepteur. Le *dede* moderne perdit son envergure communautaire, réduit qu'il fut à une fonction exclusivement rituelle. Modernisation et sécularisme n'expliquent cependant pas tout dans la mesure où, sur le plan interne, on assiste à une déstructuration progressive de la chaîne d'autorité qui était au fondement du *dedelik*. Dépourvus de patronage politique puis de légitimité dès les années 1920, privés ensuite d'activité juridique dans les années 1970, les maillons se brisèrent. Deux exemples de villages anatoliens montrent toutefois qu'à cette occasion d'autres chaînes d'autorité religieuse apparurent ou resurgirent, multiples et polymorphes. Alors que le Bureau des affaires religieuses installa ses fonctionnaires à la mosquée mais aussi dans les foyers, d'autres acteurs – notamment une femme sainte – entrèrent en rivalité avec l'autorité d'État.

Sur un second terrain anatolien, un village bektashi, Jérôme Cler distingue à son tour des limites internes à l'autorité religieuse, résultat de la compétition à laquelle se livrent les *dede*. Loin de se résumer à des querelles individuelles, cette rivalité, qui en l'espèce tourna au conflit et divisa la communauté, montre combien les institutions d'autorité fluctuent, changent de nature selon les pratiques et les débats. La titulature elle-même (*dede, baba, mürşid, derviş, halife*) traduit des dualités sociales où différents héritages historiques et religieux s'opposent. Mais là encore, la mise en situation de l'autorité, ici réalisée à une échelle locale et construite comme une narration, non point un état de fait, rappelle que cette autorité renoue avec la cohésion et l'unité lors d'un temps particulier, c'est-à-dire durant le rituel musical (*cem, birlik*). La performance, entendue comme acte et comme connaissance, serait l'occasion d'être de l'autorité religieuse dans le cours chaotique de la vie moderne, comme si le XX^e^ siècle avait restauré la légitimité première de la spiritualité bektashi, à savoir son récit liturgique.

Souvent négligées dans l'étude de l'*auctoritas* musulmane, les femmes font l'objet du dernier article de ce volume. À travers le cas de Cemalnur Sargut, Anna Neubauer dévoile la personnalité d'une autorité féminine soufie d'Istanbul, issue de la branche Rifai fondée par Kenan Rifai (m. 1950). Bien que plusieurs obstacles entravent sa promotion au titre de maître, essentiellement l'absence de diplômes d'investiture (*icazet*) mais aussi la féminité, Cemalnur parvient à les surmonter, du moins aux yeux d'une partie des fidèles, en réinterprétant les pratiques classiques de l'autorité dans le soufisme. Au lieu de prôner une quelconque rupture, la *mürşid* stambouliote suscite un nouveau légendaire hagiographique dont le but principal est de légitimer une direction spirituelle féminine. Née

1-8_Clayer et al_F2.indd 6 12/11/2012 4:23:16 PM

malgré la stérilité de sa mère, initiée par une femme (Samiha Ayverdi) dans la chaîne de transmission spirituelle, dotée d'une force surnaturelle malgré un corps faible, Cemalnur incarne, selon son hagiographie, le dépassement du genre, déjouant les contraintes institutionnelles des ordres soufis, au prix peut-être d'une limitation drastique de l'engagement religieux de ses disciples.

1-8_Clayer et al_F2.indd 7 12/11/2012 4:23:16 PM

PREMIÈRE PARTIE

L'AUTORITÉ RELIGIEUSE ET LE POUVOIR POLITIQUE : UN COUPLE POLYMORPHE

9-32_Clayer et al_F3.indd 9 12/11/2012 4:24:02 PM

CHAPITRE 1

CHEIKHS ET SULTANS EN ASIE CENTRALE AU XVIE SIÈCLE
Une analyse de la *Risâla-yi tanbîh al-salâtîn* d'Ahmad Kâsanî Dahbidî*

Alexandre Papas

> Or, si les recommandations qu'elle contient peuvent correspondre aux intentions connues par ailleurs du saint, si cet appel fait aux gouvernants de respecter et de faire respecter les commandements de Dieu semble convenir à une époque où la Chrétienté englobait dans un même corps pouvoirs temporels et pouvoirs spirituels et à un homme qui a toujours eu le souci de rétablir la concorde, la paix, l'amour dans les communautés civiles et de contribuer au salut des collectivités comme à celui des individus, il présente aussi des aspects déconcertants.
>
> Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise*, Paris, Gallimard, p. 38-39

Le couple sultan-cheikh est une réalité de tout l'Orient islamique prémoderne. Pour décrire cette réalité tant politique que religieuse, les historiens ont largement puisé dans l'hagiographie. À partir de plusieurs textes biographiques et légendaires, Jürgen Paul a analysé, dans le cas de l'Asie centrale du XIVe siècle, la relation particulière qui lie les souverains à un maître spirituel[1]. Dans un contexte d'islamisation de la steppe, les cheikhs soufis yasawî, kubrâwî et naqshbandî encouragent la conversion à l'islam des khans et sultans turco-mongols (comme Berke Khân ou Tarmashîrîn). Ils sont aussi des précepteurs de religion auprès des souverains et de l'élite dirigeante en général. Ils sont souvent des médiateurs entre gouvernants et gouvernés. Avec Tamerlan, dans les conditions spécifiques

---

* De cet article, une version en anglais un peu différente est à paraître sous la référence « Dervish and Sultan in Sixteenth-Century Central Asia : The Dervish, the Sultan, and the Sufi Mirror for Princes », dans Nicholas Terpstra éd., *Faith's Boundaries : Laity & Clergy in Early Modern Confraternities*, Turnhout, Brepols, 2012.

[1] Jürgen Paul, « Scheiche und Herrscher im Khanat Čaġatay », *Der Islam* 67, 1990, p. 278-321.

9-32_Clayer et al_F3.indd 11 12/11/2012 4:24:02 PM

d'une conquête du pouvoir, les cheikhs jouent un nouveau rôle, plus politique et en même temps proche du chamane turco-mongol – celui de garant spirituel du conquérant. Ils sont les oracles du roi et ses intercesseurs avec le monde surnaturel.

Poursuivant son examen historique, le même auteur a consacré un livre au rôle social et politique de la confrérie Naqshbandiyya en Asie centrale au XV^e^ siècle[2]. Associées aux sources épistolaires, les hagiographies naqshbandî de la période timouride décrivent les rapports de protection et de patronage (*himâyat*) qui existaient entre le puissant sultan Abû Sa'îd et un maître important comme Khwâja 'Ubayd Allâh Ahrâr. L'implication politique des soufis est institutionnalisée au nom d'une idéologie mêlant intérêts économiques, idéalisme pacifique, défense de l'islam et promotion de la charia. Enfin, ce n'est plus seulement le maître mais sa faction, son groupe (*tâ'îfa*) qui intervient dans le cours des événements ; cela, au niveau non plus seulement du sultan mais de la cour – haut commandement (*amîr*), haute administration (*dîwân*), etc.

De l'autre côté du monde turc, l'empire ottoman connaît lui aussi ce couple sultan-cheikh. Halil İnalcık, à partir d'une hagiographie importante rédigée par Küçük Abdal, décrit la relation tumultueuse et néanmoins intime qu'entretenait Mehmed le Conquérant avec Osmân Baba[3]. Oscillant entre la défense des opprimés et l'aide magique aux puissants, le cheikh apparaît comme le double du sultan. Les miracles du premier accompagnent les actes décisifs du second – ainsi, par exemple, d'une claire-vue avant l'échec de la prise de Belgrade en 1456. Le sultan consultera ensuite régulièrement le derviche à titre de conseiller intime. Plus tard, le cas de la Roumélie à la fin du XVI^e^ siècle indique nettement ce rapprochement progressif entre le roi et le saint. Exploitant le *menâkıbnâme* (l'hagiographie) de Münîrî Belgrâdî, Nathalie Clayer a montré que, confrontés à la crise de l'empire et à l'instabilité aux frontières, les cheikhs khalwatî s'engagent directement dans les manœuvres militaires, comme

[2] Jürgen Paul, *Die Politische und Soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*, Berlin & New-York, Walter de Gruyter, 1991, ch. 7 et 8, p. 164-244. Sur ce sujet, voir aussi Jo-Ann Gross, « Khoja Ahrar : A Study of the Perceptions of Religious Power and Prestige in the Late Timurid Period », PhD Dissertation, New York University, 1982, ch. IV, p. 89-127.

[3] Halil İnalcık, « Dervish and Sultan : an Analysis of the *Otman Baba Vilāyetnāmesi* », dans *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire : Essays on Economy and Society*, Bloomington, Indiana University Turkish Studies, 1993, p. 19-36.

9-32_Clayer et al_F3.indd 12 12/11/2012 4:24:03 PM

auxiliaire moral, comme instigateur ou même comme combattant[4]. Les sultans soutiennent à leur tour cette politisation en s'entourant de conseillers spirituels. Le texte même de Münîrî présente cette dimension du conseil : pareil à un Livre de conseil (*nasîhatnâme*), le *menâkıbnâme* apostrophe le sultan et défend une morale rigoureuse, voire plus largement un modèle de conduite fondé sur les valeurs mystiques[5].

On le voit, le conseil au sultan est une activité essentielle des autorités religieuses mystiques, au point de constituer un sous-genre littéraire – celui des « Miroirs des princes » soufis. Avec l'hagiographie, ils représentent pour l'historien une seconde source fondamentale, quoique parfois négligée. Dans les pages qui vont suivre, j'analyserai la relation sultan-derviche dans l'Asie centrale du XVI^e^ siècle en utilisant un « Miroir des princes » écrit par un maître naqshbandî. Plutôt qu'une simple présentation du texte, je tenterai de le comprendre comme ce qu'il est, c'est-à-dire comme un miroir – témoignage de son époque mais aussi vision d'un certain idéal et donation de sens. Il s'agira, dans un premier temps, de détailler la situation de la cour du prince, avec ses intrigues et ses grandes ou petites luttes ; en second lieu, d'en identifier les acteurs historiques, en particulier religieux ; puis de leur donner la parole à travers le texte, en la reprenant régulièrement pour déceler derrière les mots et les bons conseils une certaine conception du pouvoir.

Le sultan, sa cour, ses conseillers

Au début du XVI^e^ siècle, l'Asie centrale méridionale est aux mains des khans ouzbeks[6]. Ces derniers sont des membres de la dynastie Shaybanide, plus précisément de la branche Abûlkhayride[7]. Les deux assemblées des chefs (*quriltây*) tenues en 1511 puis en 1512 divisent le territoire conquis en apanages, chacun dirigé par un sultan de la lignée Shaybanide-Abûlkhayride. Boukhara revient à 'Ubayd Allâh Sultân, Samarcande à Köchkünjî

[4] Nathalie Clayer, « Les miracles des cheikhs et leurs fonctions dans les espaces frontières de la Roumélie du XVI^e^ siècle », dans Denise Aigle éd., *Miracle et Karâma. Hagiographies médiévales comparées*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 435-458.

[5] Nathalie Clayer, « Quand l'hagiographie se fait l'écho des dérèglements sociopolitiques : le *Menâkîbnâme* de Müniri Belgrâdî » dans Gilles Veinstein éd., *Syncrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIV^e^-XVIII^e^ siècle)*, Paris, « Collection Turcica, IX », Peeters, Louvain, 2005, p. 363-381.

[6] Voir le tableau historique établi par Yuri Bregel, *An Historical Atlas of Central Asia*, Leyde & Boston, Brill, 2003, p. 52.

[7] Robert McChesney, « Shībānids », *Encyclopaedia of Islam* 2nd éd., vol. IX, p. 428.

9-32_Clayer et al_F3.indd 13 12/11/2012 4:24:03 PM

Muhammad, Miyânkâl (au sud de Samarcande) à Jânî Bek, Tashkent à Soyûnch Khwâja. Ce sont les principaux apanages. Si, en théorie, Samarcande est la capitale du khanat et Köchkünjî le khan suprême, en pratique les apanages sont des domaines princiers quasi indépendants. Chacun bat sa propre monnaie, administre son territoire, mène sa politique étrangère. L'élite dirigeante des apanages shaybanides est constituée de trois groupes[8] : les monarques (khans ou sultans) d'ascendance gengiskhanide qui détiennent le pouvoir souverain ; les *amîr* qui assurent les hautes fonctions militaires, judiciaires et administratives (*atalîk*, *dîwânbegî*, *hâkim*, etc.) ; enfin les hommes de lettres, en charge de la loi, de la religion et de l'éducation (*shaykh al-islâm*, cadi, *mudarris*, etc.). Il faut ajouter à ce triptyque non point le groupe mais le milieu que forment les savants religieux, les responsables des lieux saints, les poètes, artistes et autres, dont le rôle à la cour est déterminant. Ces derniers sont souvent issus des grandes familles de Transoxiane, comme les Pârsâ'î à Balkh, les Ahrârî à Samarcande ou les Jûybârî à Boukhara.

Très tôt, des tensions apparaissent entre les sultans comme parmi l'élite ; des incidents se produisent ici et là. L'historien Zayn al-Dîn Wâsifî relate ainsi une intrigue à la cour du sultan 'Ubayd Allâh à Boukhara dont les effets se répercutent jusqu'à Tashkent[9].

En 1514-5, le vizir de Boukhara, Khwâja Nizâm, fait face à la contestation d'une partie de l'élite locale, notamment un certain Khwâja Mîr Dûst, haut administrateur civil. Malgré la protection du conseiller spirituel du sultan, Mîr-i 'Arab, résidant à Saurân (localité située dans l'apanage de Tashkent, dans le sud du Kazakhstan actuel), qui vient plusieurs fois plaider la cause du vizir à Boukhara, Khwâja Nizâm tombe en disgrâce et est exécuté. Cet épisode a une conséquence : l'administrateur de la madrasa de Saurân, Khwâja Sultân Ibrâhîm, qui est aussi le vizir du sultan de Tashkent, Soyûnch, conspire alors contre Mîr-i 'Arab et parvient à le faire tomber en disgrâce à son tour, le condamnant à l'expropriation et à l'expulsion. Cette sombre affaire de rivalités politiques – qui fait beaucoup de bruit à l'époque – est révélatrice de la politisation des autorités religieuses. Le cheikh joue dorénavant dans la cour des grands, c'est-à-dire vizirs et sultans. Il s'implique dans le jeu complexe des ambitions territoriales des

---

[8] Robert McChesney, « Central Asia VI. In the 10th-12th/16th-18th Centuries », *Encyclopaedia Iranica*, vol. V,a p. 176-193.

[9] Cité dans Florian Schwarz, *Unser Weg schließt tausend Wege ein : Derwische und Gesellschaft im islamischen Mittelasien im 16. Jahrhundert*, Berlin, Klaus Schwarz, 2000, p. 76-79.

9-32_Clayer et al_F3.indd 14 12/11/2012 4:24:03 PM

sultans shaybanides. Par l'intermédiaire de leurs élites, les souverains cherchent à prendre le contrôle de telle ou telle province et à rendre dominant leur apanage respectif.

Mais au-delà même des appétits d'influence ou de conquête qui animent les uns et les autres, il est intéressant d'examiner la stature, la personnalité, et au fond la juste dimension historique des membres de la cour comme, par exemple, le sultan 'Ubayd Allâh et son conseiller Mîr-i 'Arab. Il s'agit de deux figures sans doute hors du commun mais en même temps emblématiques de la haute société centrasiatique du XVI^e siècle.

'Ubayd Allâh (m. 946/1540) b. Mahmûd b. Shâh Budaq, neveu de Muhammad Shaybânî[10], est un homme de pouvoir habile et un chef militaire efficace. Il monte en puissance dans les années 1520-1530. Parvenant même à unifier les sultans des apanages voisins pour lutter, souvent victorieusement, contre l'Iran safavide (pas moins de cinq campagnes au Khorasan), il deviendra khan suprême en 1533 et le restera jusqu'en 1539. Malgré des tensions persistantes dans le khanat, ces succès militaires favorisent une certaine stabilité politique au nom de l'unité contre l'ennemi commun shiite. 'Ubayd Allâh est en effet un musulman sunnite fervent[11], versé dans la littérature classique et religieuse à titre individuel, promoteur des arts et des savoirs islamiques à titre collectif. Récupérant l'héritage timouride khorasanien, notamment par l'accueil des lettrés exilés en Transoxiane fuyant l'avance des Safavides, une ville comme Boukhara retrouve sa splendeur médiévale, aux dépends même de sa rivale Samarcande[12]. 'Ubayd Allâh est un mécène généreux dans les domaines du livre et de l'architecture. Certes, la grande bibliothèque du savant soufi Khwâja Muhammad Pârsâ existait dès le XIV^e siècle[13], mais la cour shaybanide, un peu sur le modèle timouride, finance la fabrication, la collecte et la conservation des livres précieux pour constituer une bibliothèque royale.

[10] Clifford E. Bosworth, *The New Islamic Dynasties. A Chronological and Genealogical Manual*, 2nd éd., Edimbourg, Edinburgh University Press, 2004, p. 288.

[11] On notera avec amusement que la piété sunnite de 'Ubayd Allâh faisait l'objet de moqueries du côté des ennemis chiites safavides. Il existe même une caricature (signée Âqâ Mîrak, célèbre peintre à la cour de Shâh Tahmasp) du sultan ouzbek affublé d'un instrument de musique et d'une gourde à vin. Voir le portrait reproduit dans Rudi Matthee, *The Pursuit of Pleasure. Drugs and Stimulants in Iranian History, 1500-1900*, Princeton, Princeton University Press, 2005, p. 78.

[12] F. Schwarz, *Unser Weg, op. cit.*, p. 82-85.

[13] Lola Dodkhudaeva, « La bibliothèque de Khwâja Mohammad Pârsâ », *Cahiers d'Asie centrale* 5-6, 1998, p. 125-146.

9-32_Clayer et al_F3.indd 15 12/11/2012 4:24:03 PM

Une école de miniature prestigieuse se développe[14]. En dernier lieu, on ne peut pas ne pas mentionner, outre la madrasa de Saurân, la madrasa monumentale de Boukhara que fait bâtir ʻUbayd Allâh en 1535-6 en l'honneur de Mîr-i ʻArab lui-même. C'est d'ailleurs là – ultime symbole de ce « couple » politico-religieux – qu'ont été déposés les cénotaphes du sultan et de son conseiller spirituel[15].

Shams al-Dîn ʻAbdallâh al-ʻArabî al-Yamanî al-Hadramawtî, surnommé Mîr-i ʻArab, est un *sayyid* arabe arrivé du Yémen en Asie centrale dans les années 1490[16]. Selon un biographe, le jeune homme quitte la péninsule à la suite d'une crise spirituelle et rejoint le maître naqshbandî Khwâja Ahrâr. Il semble qu'il devienne son disciple, mais son affiliation à l'ordre ahrarî ou naqshbandî n'est pas établie. Par ailleurs, à Boukhara, Mîr-i ʻArab compte parmi les proches du khan Muhammad Shaybânî et participe aux préparatifs de la conquête. Il s'installe ensuite à Saurân, non loin de Turkistan, mais il reste en contact régulier avec Boukhara et le sultan ʻUbayd Allâh au point d'en devenir le principal conseiller. Certaines sources désignent même le khan comme un disciple (*murîd*) de Mîr-i ʻArab. Jouissant de revenus confortables tirés de ses propriétés foncières, le *sayyid* exercent différentes activités. En 1512, il se distingue dans la lutte contre les incursions safavides à Ghijduwân ; il s'occupe de faire construire un réseau d'irrigation à Saurân ; il patronne des intellectuels comme Shams al-Dîn Muhammad ou Zayn al-Dîn Wâsifî. Cette ascension ne manque pas de susciter les convoitises sinon les jalousies. Expulsé pour les raisons susdites, il retourne à Boukhara en 1515, bénéficiant toujours de la protection de ʻUbayd Allâh. Les dernières années de sa vie sont mal connues, tant et si bien qu'on ignore les circonstances et la date précise de sa mort. Mîr-i ʻArab est peut-être assassiné entre 1530 et 1534, à nouveau victime de rivalités, cette fois au sein de l'élite religieuse. Il est vrai qu'autour de ʻUbayd Allâh, pieux souverain s'il en est, se joue une lutte d'influence entre les

---

[14] Yves Porter, « Remarques sur la peinture à Boukhara au XVI^e siècle », *Cahiers d'Asie centrale* 5-6, 1998, p. 147-167 ; également Ebadollah Bahari, « The Sixteenth-Century School of Bukhara Painting and the Arts of the Book », dans Andrew J. Newman éd., *Society and Culture in the Early Modern Middle East. Studies on Iran in the Safavid Period*, Leyde, Brill, 2003, p. 251-264.

[15] C'est une pratique relativement courante en Asie centrale. J. Paul, « Scheiche und Herrscher », *art. cit.*, p. 278 cite les exemples de Tarmerlan inhumé avec Sayyid Baraka, Taragay avec Shams al-Dîn Kulâl, Buyân Qulî Khân avec Sayfuddîn Bâkharzî.

[16] Je reprends les indications biographiques données dans F. Schwarz, *Unser Weg*, *op. cit.*, p. 119-121 et dans G.A. Dzhuraeva, « Mir-i Arab i politicheskaja zhizn' v bukhare v XVI veke », dans *Dukhovenstvo i politicheskaja zhizn' na blizhkem i Srednem Vostoke v period feodalizma*, Moscou, Nauka, 1985, p. 74-79.

9-32_Clayer et al_F3.indd 16 12/11/2012 4:24:03 PM

autorités spirituelles du khanat. Deux autres cheikhs fréquentent assidûment la cour du sultan boukhariote : Ahmad Kâsânî Dahbîdî et, de façon plus épisodique, son disciple Ahmad Jûybârî. Les sources attestent du conflit ouvert entre le premier et Mîr-i ʻArab.

Une fois de plus, l'historien ne peut pas se contenter d'une vision réductrice qui n'interpréterait les faits qu'en termes de concurrence et d'intérêt politique. D'une part, les acteurs s'avèrent plus complexes que de simples despotes ou caudataires ; de l'autre, les enjeux ne se résument pas à la seule tentation du pouvoir. C'est davantage la signification du pouvoir qui est en jeu ici. Pourquoi une telle implication des milieux religieux à la cour ? Qu'est-ce qui explique la passion des sultans pour les maîtres spirituels ? Quelle conception ou quel imaginaire du pouvoir justifie le passage de l'autorité religieuse à l'autorité politique ? Pour répondre à ces questions, je propose d'examiner la relation singulière qui lie le sultan ʻUbayd Allâh au derviche naqshbandî Ahmad Kâsânî Dahbidî.

Le sultan et le soufi

Sayyid Jamal al-Dîn Khwajagî Ahmad Kâsânî Dahbidî (1461-1542), surnommé Makhdûm-i Aʻzam, est un personnage central – et bien connu – de l'Asie centrale du XVI^e^ siècle[17]. Il s'agit d'un cheikh naqshbandî, formé à la madrasa, dont la lignée initiatique remonte au grand maître Khwâja ʻUbayd Allah Ahrâr (m. 1490) par l'intermédiaire de Muhammad Qâzî (m. 1515-1516). Après avoir obtenu le statut de directeur spirituel (*irshâd*), il s'installe à Kâsân, non loin de Samarcande, pour rayonner jusqu'à Boukhara et dans la vallée du Ferghana. C'est à la mort de son maître Muhammad Qâzî qu'il devient extrêmement puissant au sein de la *tarîqa* Naqshbandiyya. C'est aussi à ce moment qu'il entame véritablement sa carrière politico-religieuse[18] : en 1524-5, le sultan Jânî Bek (r. 1526-1529) fait venir le derviche dans son apanage et le gratifie d'un domicile à Karmîna, sur les bords du Zarafshân. Il prononce régulièrement des sermons,

[17] Pour sa biographie, je renvoie aux travaux suivants : Bakhtyar Babajanov, « Makhdumi Aʻzam », dans *Islam na Territorii buvshej Rossiskoj imperii. Entsiklopedicheskij slovar*, I, Moscou, Izdatel'skaja firma « Vostochnaja literatura », 2006, p. 262-263 ; la brève notice signée ʻÂrif Nawshâhî in *Dânishnâma-yi âdab-i fârsî*, Téhéran, Sâzmân-i Châp wa Intishârât, 1375/1996, vol. 1, p. 55-56.

[18] Je reprends les informations données dans la thèse de B. Babajanov, « Politicheskaja dejatel'nost' shajkov nakshbandija v maverannakhre (1 polovina XVI v.) », Tashkent, Akademija Nauk Respubliki Uzbekistan – Institut Vostokovedenija imeni Abu Rajkhana Beruni, 1996, p. 94-106.

9-32_Clayer et al_F3.indd 17 12/11/2012 4:24:03 PM

organise des séances d'entretiens spirituels (*suhbat*) et rend souvent visite aux dignitaires shaybanides. Certaines sources considèrent Jânî Bek comme un disciple d'Ahmad Kâsânî. Le sultan lui demande même la rédaction d'un traité sur la succession des maîtres spirituels naqshbandî. Ce sera la *Rîsâla-yi bayân-i silsila*. Pour le fils de Jânî Bek, Iskandar Sultân, il composera également un traité intitulé *Gul-i nawrûz*[19].

Le savoir : telle est, de prime abord, la clé qui permet de comprendre la relation entre les sultans shaybanides et Ahmad Kâsânî. Certes le saint fait des prédictions, soigne miraculeusement le sultan de Boukhara 'Ubayd Allâh, bénit ses armées lorsqu'il faut aller assiéger la ville d'Andijan en 1526, intercède auprès de Dieu pour obtenir la victoire contre les Safavides au cours de la campagne du Khorasan en 1528. Tout cela est dûment attesté dans l'hagiographie (en particulier le *Jâmi' al-maqâmât* d'Abû al-Baqâ' et le *Silsilat al-siddiqîn wa anîs al-'âshiqîn* de Dûst Muhammad al-Kîshî) comme dans la chronique (notamment le *Sharafnâma-yi shâhî* de Hâfiz Tânish Bukhârî). Cependant, ce qui caractérise Ahmad Kâsânî n'est pas tant ce légendaire hagiographique – qui est, bien sûr, une réalité pour nombre de ses contemporains – que son statut d'intellectuel soufi. Le maître naqshbandî, conformément à la tradition de la *tarîqa*, est un savant versé dans les disciplines classiques. Plus surprenant, il est l'auteur d'une trentaine de traités (*risâla*) rédigés en persan, de longueur variable, qui touchent à l'ensemble des thèmes soufis – *adab, dhikr, samâ', murid / murshid, kalîmât-i qudsiyya, wujûdiyya*, etc[20]. Il faut toutefois préciser que cette littérature ne cherche pas l'originalité, au contraire son souci principal est de reprendre les thèses de la Naqshbandiyya médiévale.

La science du derviche s'exprime pleinement dans la liaison qu'il entretient avec le sultan 'Ubayd Allâh. On l'a vu, ce dernier patronne les arts et les lettres à la cour de Boukhara ; c'est un souverain lettré sur le modèle

[19] Voir l'étude de Layla Pazhûhandeh, « Gul-i nawrûz », *Maqâlât wa barrasîhâ* 63, 1377/1998, p. 197-237.

[20] Ces traités sont le plus souvent rassemblés dans un recueil, le *Majmû'a-yi rasâ'îl*. Il existe de nombreuses copies manuscrites de ce recueil dans les collections orientales de différentes bibliothèques. J'en utilise deux : 1) cote FY 649, İstanbul Üniverstesi Kütüphanesi, date de 997-8/1589-90 (je remercie Necdet Tosun qui m'a fourni une copie de ce manuscrit) ; 2) cote IVAN Uz 1443, Sharqshunoslik Instituti, copie datée de 1134/1721. Ce second codex (avec un troisième sous la référence Kattakhanov ms., collection privée, daté du XVIII[e] siècle) est accessible, bien que sans travail d'édition critique, dans la thèse de Victoria Gardner, « The Written Representation of a Central Asian Ṣūfī Shaykh : Aḥmad ibn Mawlānā Jalāl al-Dīn Khwājagī Kāsānī 'Makhdūm-i A'ẓam' (d. 1542) », PhD Dissertation, The University of Michigan, 2006. La copie de Tashkent (ms. 1443) est hélas moins fiable que le manuscrit d'Istanbul (ms. 649), lequel n'a pas été utilisé par Gardner.

9-32_Clayer et al_F3.indd 18 12/11/2012 4:24:04 PM

des rois timourides. Le sultan lui-même s'adonne à la poésie mystique, il compose des couplets et des quatrains qu'il envoie ensuite à Ahmad Kâsânî afin que le cheikh les commente puis lui soumette ses gloses. Cette correspondance a donné lieu à un bref traité écrit par le cheikh, la *Risâla-yi sharh-i rubâ'iyât-i 'ubayd allâh khân*[21]. Outre cet échange, Kâsânî a composé près de dix traités pour le sultan. Dans cette relation intellectuelle, le soufisme est omniprésent : le sultan est l'élève et le disciple du derviche, comme tout disciple il suit la voie mystique sous la direction du maître. La proximité entre eux est telle qu'Ahmad Kâsânî prétend rester jour et nuit auprès du sultan, il souhaite ainsi le mener à l'abandon du monde et à l'annihilation absolue en Dieu (*fanâ-yi mutlâq*). Les rôles semblent s'inverser : tandis que le roi est appelé à renoncer au monde, le saint s'y engage toujours plus. Il consolide son autorité à la cour, parmi l'élite dirigeante, et influence les décisions du sultan. Il va jusqu'à faire écarter ses adversaires, parmi lesquels on compte … Mîr-i 'Arab – l'affaire reste néanmoins obscure. À la mort de 'Ubayd Allâh, Ahmad Kâsânî poursuivra ses activités à la cour avec le fils et successeur du souverain, 'Abd al-'Azîz.

C'est dans ce contexte d'intimité intellectuelle entre sultan et derviche, où se mêlent luttes d'influence et enjeux religieux, qu'intervient le conseil du soufi sous la forme du « Miroir des princes ».

Un « Miroir des princes » soufi

Le conseil (*nasîhat*) au sultan, sous sa forme littéraire, n'est pas une pratique très courante parmi les soufis. Elle est davantage la spécialité des membres de la haute administration soucieux de mettre en œuvre leur savoir au niveau du pouvoir suprême. Inscrits dans la littérature morale en général, les *nasîhatnâma* décrivent « la façon de pratiquer la morale

[21] Ms. 649, f. 146a-152b. Ce texte a été édité par Sayyid Sirâj al-Dîn dans la revue pakistanaise *Dânish* 54-55, 1377/1998-9, p. 13-26. Sur les poètes shaybanides, notamment les sultans de la dynastie, voir Aftandil Erkinov, « The Poetry of the Nomads and Shaybani Rulers in the Process of Transition to a Settled Society », dans Gabriele Rasuly-Paleczek et Julia Katsching éds, *Central Asia on Display : Proceedings of the VII. Conference of the Europen Society for Central Asian Studies (27-30 September, 2000)*, Vienne, Wiener Zentralasien Studien, Bd. 1, 2005, p. 145-150. Plus largement, il y aurait beaucoup à dire sur le rôle politique des poètes et de la poésie à la cour, auteurs de « Miroirs des princes » allégoriques, selon une forme peut-être comparable à ce qui advint dans les cours européennes à la fin du Moyen Âge. Voir à ce propos Joël Blanchard, « L'entrée du poète dans le champ politique au xv^e^ siècle », *Annales ESC* 41/1, 1986, p. 43-61.

9-32_Clayer et al_F3.indd 19 12/11/2012 4:24:04 PM

propre aux princes », ils représentent « des actes d'espoir et l'expression d'un idéal, celui de la morale traditionnelle appliquée aux princes »[22]. Leurs auteurs sont donc des moralistes et non des mystiques. Néanmoins, les plus savants d'entre ces derniers ont parfois privilégié le discours moral ou normatif – relevant de l'*âdab* – et ont même rédigé des « Miroirs des princes », les exemples les plus brillants et les plus étudiés étant le *Nasîhat al-mulûk* d'Abû Hamîd Ghazâlî (m. 1111), une partie du *Mirshâd al-'ibâd min al-mabdâ' ilâ al-ma'âd* de Najm al-Dîn al-Râzî (m. 1256) et le *Dhakhîrat al-mulûk* du soufi kubrâwî Sayyid 'Alî Hamadânî (m. 1385)[23].

Ahmad Kâsânî, également auteur de traités d'*âdab*[24], a écrit deux livres de conseil : la *Risâla-yi tanbîh al-salâtîn* et la *Risâla-yi zubdat al-sâlikîn wa tanbîh al-salâtîn*[25]. Dans cet article, je n'analyserai que le premier traité. Il a probablement été rédigé en 1530-32 ; il est adressé au sultan 'Ubayd Allâh.

De façon tout à fait classique, le traité débute par le récit de la création du monde, suivie de la création d'Adam et Eve, dont les enfants peuplèrent la terre[26]. C'est alors que « Dieu fit d'Adam le calife et le souverain (*pâdishâh*) de ses enfants ». Et « Adam fut en charge du califat jusqu'à ce que le monde fut entièrement habité ». Adam exerça le pouvoir (*dawlat*) « au moyen d'une servitude et d'une soumission absolues » (*biwâsat-i kamâl-i bandagî wa niyâz gûy*) qui réjouirent Dieu[27]. Il faut remarquer ici, sans s'y attarder pour le moment, ce paradoxe d'un pouvoir exercé dans

---

[22] Charles-Henri de Fouchécour, *Moralia, Les notions morales dans la littérature persane du 3e/9e au 7e/13e siècle*, « Bibliothèque Iranienne n° 32 », Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1986, p. 357 et 367. Le chapitre 4 est entièrement consacré aux « Miroirs des princes ».

[23] Clifford E. Bosworth, « Naṣīḥat al- Mulūk », *Encyclopaedia of Islam*, 2nd éd., vol. VII, p. 984. Dans cette notice, l'auteur mentionne le *Sulûk al-mulûk* écrit par le polygraphe Fazl Allâh Rûzbihân Khunjî à l'intention de 'Ubayd Allâh Sultân. Mais ce texte n'est pas un « Miroir des princes », c'est un traité juridique. Voir Ann K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory : The Jurists*, Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 180.

[24] Dont une *Risâla-yi âdâb al-sâlikîn* à laquelle j'ai consacré une étude : « No Sufism without Sufi Order. Rethinking *Tarîqa* and *Adab* with Ahmad Kâsânî Dahbidî (1461-1542) », *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 2/1, 2008, p. 4-22.

[25] Ces deux *risâla* ont fait l'objet d'une édition non-critique en caractères cyrilliques sous la référence suivante : Makhdumi A'zami Dahbedi, *Zubdat us-solikin va tanbijat us-salotin*, Boturkhon Khilatpur éd., Samarcande, Sughdijon, 1994. La *Risâla-yi tanbîh al-salâtîn* a été traduite en russe par B. Babajanov dans *Mudrost' Sufiev*, St-Pétersbourg, Azbuka, 2001, p. 375-428.

[26] Ms. 649, f. 113a-114a ; ms. 1443, f. 164b-165b.

[27] Ms. 649, f. 114a (passage manquant dans ms. 1443).

9-32_Clayer et al_F3.indd 20 12/11/2012 4:24:04 PM

la soumission. Cette définition du pouvoir de l'homme comme soumis à Dieu n'est pas originale, elle correspond à un enseignement fondamental en islam, mais elle aura, dans notre cas, une conséquence théorique inattendue. Le texte poursuit son récit : après Adam, Dieu donna à chaque époque et à chaque peuple un enfant de ce peuple pour en faire le calife et le souverain, car « la *sunna* d'Allah a établi que les hommes ne pouvaient exister sans souverain »[28]. Il y a donc nécessité d'un gouvernement des hommes. Là encore, il s'agit d'un principe classique. Ce souverain est aussi calife, c'est-à-dire élu et représentant de Dieu, ce qui signifie qu'il doit être digne de sa fonction ; il doit, par conséquent, faire autant preuve de justice et de compassion (*dâd û 'adl u shafaqat*) que de sévérité et de colère (*qahr u ghazab*) le cas échéant ; il doit aussi être équitable (*tarâzû'î*) envers ceux qu'il gouverne. Un quatrain rappelle à ce sujet que les souverains reflètent la souveraineté de Dieu comme les savants reflètent la science de Dieu, les justes la justice de Dieu, et leur beauté la beauté de Dieu[29].

Ahmad Kâsânî précise que les souverains sont aussi les substituts du Prophète de Dieu, Muhammad (*nâ'ib-i manâb-i ân hazrat*)[30]. Ils doivent poursuivre son œuvre de miséricorde (*marhamat*) ; plus essentiellement, leurs vertus ont pour but de « répandre la Loi et la Voie Muhammadiennes » (*tarwîj-i sharî'at wa tarîqat-i muhammadî*)[31]. Cet idéal de propagation, de promotion de la charia et de la *tarîqa* est un leitmotiv du traité. Il traduit certes l'orthodoxie sunnite propre à la Naqshbandiyya dans un contexte de lutte anti-chiite au XVI^e^ siècle ; il énonce aussi la finalité du pouvoir politique, elle-même identifiée à la finalité de l'aventure humaine. Répandre la Loi et la Voie est le but de toute action politique car telle est la « perfection de l'homme » (*kamâl-i âdam*).

Cet exercice vertueux du gouvernement des hommes – incarné par l'exemple célèbre de Sultân Ibrâhîm b. Adham – doit profiter au peuple en général et aux derviches en particulier (*ra'âyâ wa darwîshân-i wilâyat-i îshân*), nous dit Kâsânî. Si le roi est bienveillant envers les hommes de la Voie (*ahl-i tarîq*), alors ils le rejoindront et éliront son royaume pour « cultiver la lignée des maîtres spirituels et vénérer leur Dieu » (*warzish-i în nisbat-i sharîf wa 'ibâdat-i khâdawand-i khûd*)[32]. Kâsânî illustre son propos en décrivant l'époque de Khwâja Muhammad Pârsâ

[28] Ms. 649, f. 114a ; ms. 1443, f. 166a.
[29] Ms. 649, f. 114b ; ms. 1443, f. 166b.
[30] Ms. 649, f. 114b (passage manquant dans ms. 1443).
[31] Ms. 649, f. 115a ; ms. 1443, f. 167a.
[32] Ms. 649, f. 115a-b ; ms. 1443, f. 167a-b.

9-32_Clayer et al_F3.indd 21 12/11/2012 4:24:04 PM

(m. 1420) : l'avènement d'un nouveau sultan, favorable aux soufis, permit au cheikh naqshbandî naguère censuré d'enseigner le soufisme à la mosquée même[33]. C'est dire l'importance du soutien royal aux mystiques. Il est impératif que les « souverains soient fidèles et adeptes de leur ordre, qu'ils soient même leur soutien et leur appui (*mumidd û mu'âwin*) ; sinon les difficultés sont immenses (*wagarna bighâyat-i mushkil ast*) »[34]. En effet, le peuple est souvent ignorant – regrette notre auteur – il rejette les soufis, nient leur spiritualité et finit par opprimer la confrérie. Seul le sultan, une fois convaincu de la valeur de la confrérie, peut en assurer la pérennité ; il combattra pour elle et personne ne pourra plus s'y opposer. Et de citer la recommandation de Khwâja 'Ubayd Allâh Ahrâr : « il faut se rapprocher des souverains de l'époque » (*bâyast ikhtilât bi pâdishâhân-i ân zamân kard*)[35].

Outre le Coran et les hadiths, Ahmad Kâsânî cite à plusieurs reprises des grandes autorités de la Naqshbandiyya, mais en bon disciple devenu maître, il cite ou mentionne le plus souvent son propre maître Muhammad Qâzî[36]. Suit alors un long récit historique chargé d'illustrer la thèse de la nécessité du patronage royal.

Le *shaykh al-islâm* de la ville de Hérat demanda à Muhammad Qâzî de lui envoyer une lettre lui expliquant les principes de la Naqshbandiyya. Ce que fit le maître. Puis il envoya son disciple, Ahmad Kâsânî, à Hérat pour voir ce qu'il en était. L'envoyé nota que la Naqshbandiyya était en fait très populaire dans la région de Hérat. Mais un jour il entendit le *shaykh al-islâm* dirent à ses élèves la chose suivante : « moi qui suis un grand mollah je ne comprends pas ce que dit Muhyi' al-Dîn 'Arabî ». Ahmad réalisa alors que le clerc n'adhérait pas vraiment à la voie naqshbandî et qu'il valait mieux quitter Hérat[37]. Après la conquête de la province de Shâsh (actuelle Tashkent), le sultan [Mahmûd Sultân (m. 1504)], qui était adepte de la Naqshbandiyya, demanda à Muhammad Qâzî de faire venir ses compagnons à Boukhara. Ce que fit le maître. Puis il initia le sultan au soufisme naqshbandî, or le roi s'avéra être un grand mystique. La haute spiritualité du sultan encouragea « les princes (*mawâlî*) de cette époque

[33] Ms. 649, f. 115b ; ms. 1443, f. 167b. Selon Bakhtyar Babajanov, il pourrait s'agir de Mîrza Ûlûgh Bek (1409-1449).

[34] Ms. 649, f. 116a ; ms. 1443, f. 168a.

[35] Ms. 649, f. 116b ; ms. 1443, f. 169a (formule tronquée).

[36] Sur ce personnage, voir la notice de B. Babajanov, « Muhammad Kazi », dans *Islam na Territorii buvshej Rossiskoj imperii. Entsiklopedicheskij slovar*, I, p. 292-293 ; également F. Schwarz, *Unser Weg, op. cit.*, p. 134-138 *passim*.

[37] Ms. 649, f. 118a ; ms. 1443, f. 170b-171a.

9-32_Clayer et al_F3.indd 22 12/11/2012 4:24:04 PM

ainsi que beaucoup de gens (*mardumân*) à rejoindre cette voie et à en appliquer les principes »[38]. Après la mort du sultan, 'Ubayd Allâh Sultân monta sur le trône. Certains opposants, bien qu'ils fussent au service du sultan, firent croire que celui-ci n'était pas lié à la Naqshbandiyya et qu'il avait même interdit toute discussion (*guft û shunîd*) sur les principes naqshbandî. Mais un édit confirma qu'il était autorisé d'évoquer ces principes. Le sultan confirma sa fidélité à Muhammad Qâzî : « je suis adepte de cette lignée et de Khwâja 'Ubayd Allâh Ahrâr, car, en cas de problèmes ou de soucis, je me tourne vers lui pour qu'il apparaisse et favorise tous mes projets »[39]. Malgré tout, « Muhammad Qâzî n'évoqua pas les principes difficiles de la Naqshbandiyya et ne parla que des livres d'Imâm Ghazâlî et du Commentaire (*tafsîr*) de Qâzî Baydawî ». Il abandonna même toute discussion consacrée à ces principes et il laissa dans sa demeure les livres qui les décrivaient afin que cessent les paroles hostiles[40]. Citant Muhammad Qâzî, notre auteur conclut : « Tant qu'un souverain ne soutient pas la confrérie et ses principes, on ne peut promouvoir cette lignée de maîtres spirituels, et les querelles surgiront dans cette confrérie elle-même ».

L'expérience de Muhammad Qâzî montre d'abord que, vis-à-vis des puissants et même des autorités religieuses, il faut manier les enseignements spirituels soufis avec prudence – éviter de mentionner Ibn 'Arabî et d'autres auteurs difficiles, se contenter de présenter la littérature exotérique classique. Son expérience montre également que le soutien du sultan au derviche est nécessaire à plusieurs égards – se défendre contre les opposants et les censeurs, protéger l'unité de la confrérie, et bien sûr répandre le soufisme. Enfin, autre enseignement tiré de l'exemple de Muhammad Qâzî, pour gagner l'appui du sultan il n'est pas de meilleur moyen que de l'initier lui-même au soufisme et de l'intégrer à la confrérie.

Une autre leçon apparaît en filigrane de ces différents arguments : il y est fait allusion dans la formule de 'Ubayd Allâh déclarant qu'il en appelle aux saints de la Naqshbandiyya lorsqu'il est en difficulté. À plusieurs reprises, la *Risâla-yi tanbîh al-salâtîn* rappelle que soutenir les Naqshbandî c'est en définitive être soutenu par Dieu, « car quoi qu'il arrive au souverain et à d'autres gens – le pouvoir et la fortune, l'adversité et la misère, la grâce et la bienveillance divines – tout cela n'arrive que grâce à l'existence des saints soufis (*bi wâsita-yi wujûd-i sharîf-i îshân*)[41]. Il ne faut pas voir ici une

[38] Ms. 649, f. 118a-b ; ms. 1443, f. 171a.
[39] Ms. 649, f. 118b-119a ; ms. 1443, f. 171b.
[40] Ms. 649, f. 119a ; ms. 1443, f. 171b-172a.
[41] Ms. 649, f. 116a ; ms. 1443, f. 168a.

9-32_Clayer et al_F3.indd 23 12/11/2012 4:24:04 PM

simple autopromotion des Naqshbandî pour obtenir les faveurs de la cour, brandissant la menace magique du saint en cas de disgrâce. On a affaire à un système de représentation, une croyance partagée par une large part de la société, selon laquelle les saints sont le relais de Dieu sur terre. Il convient donc de les défendre. De même, il ne faut pas réduire cet appel à soutenir les Naqshbandî à une demande de protection pour confrérie en danger. Soutenir les Naqshbandî, ce n'est pas seulement aider les soufis, c'est investir la Loi et la Voie Muhammadienne, c'est-à-dire le sens même du politique. « Il [Khwâja Ahrâr] dût se rapprocher des souverains de l'époque pour que, grâce à leur aide, il fît tout ce qui était possible pour répandre la Loi et la Voie Muhammadiennes à cette époque »[42]. Aider les Naqshbandî, c'est défendre l'islam.

Le sultan derviche

Le « Miroir des princes » renvoie alors une autre image, celle de son propre auteur, Kâsânî lui-même. Il est rappelé que celui-ci vint « en ce noble lieu » (Boukhara) car le pays vivait « dans le péché et l'iniquité (*fisq û fujûr*), dans l'oppression (*zulm*), et les musulmans y vivaient dans la discorde » ; « il était impossible d'y cultiver et d'y répandre la Loi et la Voie Muhammadiennes » (*warzish û tarwîj-i sharî'at wa tarîqat-i muhammadî*) »[43]. Le texte reflète l'image idéalisée d'un maître spirituel venu au secours des musulmans et du soufisme. Selon les grands maîtres[44], trois choses sont en effet « nécessaires pour que les adeptes de la Voie puissent la parcourir sans péril » : la fraternité (*ikhwân*), le lieu (*makân*), l'époque (*zamân*)[45]. Ces trois conditions générales sont nécessaires à la réalisation du soufisme et de l'islam. 1) « La fraternité signifie que la communauté des compagnons (*jamâ'at-i yârân*) est unanime (*yakdil*), résolue (*yakjihat*) et unie (*yaknisbat*) » ; 2) « Le lieu signifie un lieu où les soufis peuvent durant des années se consacrer à la lignée des maîtres et s'imprégner des entretiens spirituels » ; 3) « L'époque signifie que l'on doit rester ferme (*bar qarâr*) dans la Voie, que les événements du siècle (*hâdithat-yi zamân*) ne doivent pas mener à la discorde et au trouble entre les hommes ». Autrement dit, la

[42] Ms. 649, f. 117a ; ms. 1443, f. 169a.
[43] Ms. 649, f. 119a ; ms. 1443, f. 172a.
[44] Kâsânî ne donne pas de noms, il se contente de citer ensuite des vers du *Mathnawî* de Rûmî.
[45] Ms. 649, f. 119a-b ; ms. 1443, f. 172a-b.

9-32_Clayer et al_F3.indd 24 12/11/2012 4:24:05 PM

pratique du soufisme n'est possible qu'avec certaines personnes, en un certain lieu et à une certaine époque ; la mystique ne se réalise qu'à l'occasion chanceuse de ces trois conditions réunies. Telle est la contingence fondamentale de la spiritualité en islam selon le cheikh naqshbandî.

À cette contingence du monde, il n'y a pas d'issue prédite, car deux personnages peuvent agir contre elle de concert : le derviche et le sultan. Ahmad Kâsânî détaille les circonstances de sa venue à Boukhara : il voyait que cette région était dans la faute (*khatâ*), que ce « lieu d'élection de la Loi et de la Voie Muhammadiennes était dans une période de désolation (*kharâb*) ». Il n'entendait pas que le souverain avait l'ambition (*himmat*) d'agir contre cet état de fait alors même que « le soutien de ces affaires religieuses dépend des souverains » (*chûnki tarwîj-i în amr-i sharîf ta'alluq bipâdishâhân dârad*)[46]. Or un jour, des compagnons lui apportèrent de bonnes nouvelles au sujet du sultanat : « Les conditions étaient réunies pour que la Loi Muhammadienne fût appliquée » car le sultan ('Ubayd Allâh) agissait afin de faire disparaître du pays les causes du péché (*asbâb-i fisq*), et les responsables de l'ordre public (*muhtasibân*) faisaient respecter la loi. Enfin, le roi lui-même était « adepte des derviches et de leur voie spirituelle »[47]. Ce dernier point est capital. Le sultan étant sympathisant des derviches (*darwîsh dûst*), étant doué d'une grandeur d'âme (*himmat-i 'âlî*), les conditions étaient réunies pour que la Voie Muhammadienne – non point strictement la Loi – fût appliquée, nous dit Ahmad Kâsânî. Le couple sultan-derviche trouve ici son expression la plus achevée : le sultan devient le derviche du derviche et le derviche devient le sultan du sultan, car lorsque le roi se fait soufi il doit se mettre sous la direction spirituelle d'un maître, tandis que ce dernier, s'il veut que la charia et la *tarîqa* soit appliquée, doit avoir sous sa direction un roi. Notre auteur précise :

> Les grands maîtres ont affirmé que, pour cultiver la lignée des maîtres, le soufi [*sâlik*] doit accomplir trois choses : la fraternité [*ikhwân*], le lieu [*makân*], l'époque [*zamân*]. Je dis que ce sont quatre choses que le maître [*murshîd*] doit accomplir pour cultiver la lignée des maîtres spirituels : la fraternité, le lieu, l'époque, et le khan[48].

Supplément essentiel en vérité. L'idéal du sultan et l'idéal du derviche convergent ainsi vers le dépassement de la contingence du monde, c'est-à-dire

[46] Ms. 649, f. 119b ; ms. 1443, f. 172b.
[47] Ms. 649, f. 119b ; ms. 1443, f. 173a.
[48] Ms. 649, f. 120b ; ms. 1443, f. 174b.

9-32_Clayer et al_F3.indd 25 12/11/2012 4:24:05 PM

vers la réalisation d'une société fondée sur la loi islamique et conduite sur la voie mystique.

Le *Traité de conseil aux sultans* adopte de nouveau un ton moral. Il vient d'être fait allusion à l'ambition, à la grandeur d'âme du sultan, la *himmat*. Cette notion, traditionnelle dans la littérature des « Miroirs des princes » en langue persane, recouvre plusieurs sens[49] : terme arabe signifiant littéralement l'intention, la visée, le dessein, il dénote l'idée de voir large, de prendre de la hauteur. Il s'agit d'une vertu consistant à « faire débuter cette visée du point le plus haut possible » selon les mots de Charles-Henri de Fouchécour. Al-Ghazâlî a beaucoup insisté sur ce concept moral dans son « Miroir des princes », le susmentionné *Nasîhat al-mulûk*. Au lieu d'en donner un contenu exact, Ghazâlî en fait une vertu cardinale du roi en ce qu'elle donne sens à tous ses actes. Fréquentations, actions, paroles, tout est suspendu à la bonne intention. De son côté, Ahmad Kâsânî ne propose aucune taxinomie des vertus, il préfère mettre en exergue la *himmat* pour décrire la valeur spirituelle du sultan. Le récit historique reprend.

Arrivé à Boukhara, le cheikh se renseigne auprès de personnalités religieuses (*'azîzân*) de la ville qui lui confirment que le sultan est doté d'une « nature noble » (*khûy û tabî'at-i sharîf*), équivalent de la *himmat*. Ce qui fait dire à Kâsânî : « j'espérai alors surtout que sa noble nature atteignît aussi le petit peuple (*ra'âyâ wa fuqarâ'*) de la province »[50]. On retrouve le schéma vertical de diffusion du soufisme fondé sur l'exemplarité du couple sultan-derviche que la société, dans son ensemble, est appelée, sinon à imiter, du moins à suivre. Notre auteur compare ensuite 'Ubayd Allâh Sultân à son père Mahmûd Sultân et affirme que le premier surpasse le second dans la connaissance (*'ilm*) et dans le soutien à la Loi et à la Voie Muhammadiennes. Il ajoute : « à l'époque [de Mahmûd], les débits de boissons (*bûza khâna*), le vice et l'immoralité (*fisq û fujûr*) étaient sans limite. Grâce à Dieu aujourd'hui il n'en est plus de même et il y a l'espoir que la Voie Muhammadienne devienne, à terme (*dar în zamâna-yi âkhar*), la règle (*shart*) »[51] ; « il y a l'espoir, si Dieu le veut, qu'à terme ce nouvel ordre (*sikka*), grâce à la grandeur d'âme (*himmat-i 'âlî*) des derviches et de leur bien-aimé sultan 'Ubayd Allâh Khân, soit établi à Boukhara »[52]. Telle est l'espérance du derviche fondée sur la volonté du sultan : appliquer la

[49] Voir C.-H. de Fouchécour, *Moralia, op. cit.*, p. 406-408 *passim*.
[50] Ms. 649, f. 120a ; ms. 1443, f. 173b.
[51] Ms. 649, f. 120b ; ms. 1443, f. 173b-174a.
[52] Ms. 649, f. 120b ; ms. 1443, f. 174a-b.

9-32_Clayer et al_F3.indd 26 12/11/2012 4:24:05 PM

Loi islamique de façon rigoureuse et imposer à la société le modèle moral et religieux du soufisme naqshbandî.

Dans ce dernier passage, il s'est peut-être glissé une allusion à al-Ghazâlî. En comparant les deux sultans, notre auteur compare également le duo Mahmûd Sultân-Muhammad Qâzî avec le couple 'Ubayd Allâh Sultân-Ahmad Kâsânî. Outre les critiques qui viennent d'être adressées, on se souvient que le derviche « Muhammad Qâzî n'évoqua pas les principes difficiles de la Naqshbandiyya et ne parla que des livres d'Imâm Ghazâlî et du Commentaire (*tafsîr*) de Qâzî Baydawî » au sultan Mahmûd[53]. Avec son disciple royal 'Ubayd Allâh, le maître Ahmad Kâsânî va pouvoir aller plus loin dans l'initiation mystique, il va pouvoir lui soumettre son « Miroir des princes », dont la valeur spirituelle surpasserait celle du *Nasîhat al-mulûk* de Ghazâlî. Car le traité composé par le cheikh naqshbandî n'est pas tant un exposé de morale qu'une tentative de conversion à la mystique. La vertu de *himmat* décrite par Ghazâlî devient, sous la plume naqshbandî, un concept mystique, le nom même de la dévotion soufie qui doit habiter l'esprit du roi.

L'empire des dévotions

La *Rîsâla-yi tanbîh al-salâtîn* prolonge l'explication du concept de *himmat* en sous-entendant que la grandeur d'âme, c'est en définitive la dévotion ; que le grand sultan, c'est le dévot. L'argumentation complète est la suivante[54] :

> Sachez, ô derviches sincères, que la dévotion (*'ibâdat*) contient la dévotion particulière des anges et des hommes (*jinn û uns*), et la dévotion générale des êtres (*tâmma-yi jâmi'a*). Cette dévotion particulière est exotérique et ésotérique. La dévotion exotérique que pratiquent les hommes est faite du lever (*qiyâm*), de la récitation (*qirâ'at*), de la génuflexion (*rukû'*), de la prosternation (*sujûd*) et autres pratiques. Les anges accomplissent chacune de ces dévotions particulières, – comme il est dit – une se fait dans la génuflexion, une autre dans la prosternation et ainsi de suite. En revanche, la dévotion ésotérique que pratiquent les hommes est faite de connaissance (*ma'rifat*). Plusieurs commentateurs (*mufassir*) considèrent cette dévotion comme une connaissance ; d'autres pensent qu'elle passe par des états spirituels (*bar hâlash gudhashta and*). Ainsi la dévotion est exotérique et ésotérique. La dévotion ésotérique contient la connaissance de la beauté et de la

[53] Ms. 649, f. 119a ; ms. 1443, f. 171b-172a.
[54] Ms. 649, f. 121a ; ms. 1443, f. 174b-175a.

9-32_Clayer et al_F3.indd 27 12/11/2012 4:24:05 PM

> grandeur de Dieu (*jamâl û jalâl-i haqq*), car Dieu a deux qualités : la qualité de beauté et la qualité de grandeur. L'homme est le réceptacle (*hâmil*), la réunion (*jâmi'*) et la manifestation (*mazhar*) de ces deux qualités, [alors que] les anges ne sont que le réceptacle et la manifestation de la beauté de Dieu [...] C'est pourquoi l'homme est au-dessus des anges (*malak*) et de l'ensemble des créatures (*makhlûqât*).

En résumé, la dévotion exotérique correspond aux rituels d'adoration de Dieu ; la dévotion ésotérique correspond, elle, à la connaissance intuitive de Dieu. D'autre part, les hommes sont les agents par excellence de la dévotion sous ces deux formes. Le sultan doit être le plus excellent des hommes en tant qu'il se consacre à la dévotion de Dieu. C'est elle qui oriente toute son action politique. Cette glose sur la dévotion comme destin du roi nous éloigne délibérément du genre des « Miroirs des princes », et cela à plusieurs égards. En premier lieu, le lecteur découvre non plus une série de bons conseils politiques mais une apologie de la mystique du souverain. Ensuite, Kâsânî abandonne définitivement tout discours moral ou éthique, laissant entièrement la parole à la charia et à la *tarîqa*. Enfin et surtout, d'un point de vue plus général, on assiste ici à une négation absolue de toute tentative de sécularisation du politique. À l'inverse de la grande tradition médiévale des « Miroirs des princes » islamiques, telle qu'elle a été décrite par, notamment, Jocelyne Dakhlia[55], aucun lieu n'est donné au politique comme tel ; il n'y a aucune conception autonome du politique. C'est l'islam, et plus précisément sa forme dévotionnelle soufie, qui définit le domaine de la *pólis*.

Il est dès lors tentant de confronter le couple sultan-derviche au couple sultan-vizir, lequel est à l'origine des « Miroirs des princes » en islam. Dans son livre *L'empire des passions*[56], Jocelyne Dakhlia, poursuivant ses études sur les lieux communs du politique en islam, explique en substance que, loin d'un présumé despotisme oriental, le monde musulman connaît une histoire politique complexe et différenciée où l'autocrate doit sans cesse composer avec son ministre. Le couple sultan-vizir, à travers ses passions, ses drames, ses péripéties, révèle le cours d'une vie politique fait de crises et de contre-pouvoirs. On pourrait envisager une analyse analogue concernant la passion du couple sultan-derviche, ce dernier n'étant pas exempt de violences et d'issues funestes. Pourtant, il semble plus pertinent

---

[55] Jocelyne Dakhlia, « Les Miroirs des Princes islamiques : une modernité sourde ? », *Annales ESC* 57/5, 2002, p. 1191-1206.

[56] Jocelyne Dakhlia, *L'empire des passions. L'arbitraire politique en Islam*, Paris, Aubier, 2005.

9-32_Clayer et al_F3.indd 28 12/11/2012 4:24:05 PM

d'imaginer un empire, non pas des passions, mais des dévotions, au sens où c'est la convergence mystique qui caractérise ce couple, bien plus que la divergence politique. En effet, on l'a vu, une culture littéraire, religieuse et spirituelle commune aux sultans et aux soufis mènent les uns et les autres à identifier le but du pouvoir politique à la seule adoration de Dieu. Dans cette perspective, il conviendrait d'étudier sur le temps long, non plus l'histoire du couple sultan-vizir mais celle, moins connue quoique tout aussi prégnante, du couple sultan-derviche. Selon les périodes, dans certains cas, le premier a-t-il remplacé le second ? Tout au moins, une rivalité a pu exister entre les deux modèles de gouvernement bicéphale. Il y aurait peut-être là l'indice de deux courants contradictoires dans l'histoire des sociétés musulmanes, l'un de sécularisation ou d'autonomisation du politique par rapport au religieux, l'autre de spiritualisation du politique – comme les deux faces d'un même « Miroir des princes » . . .

Conclusion : une aporie politique en islam

Revenons à la *Risâla-yi tanbîh al-salâtîn*. Si la qualité essentielle du souverain, sa grandeur d'âme, se mesure à son degré de dévotion, alors le sultan sera derviche ou ne sera pas, le modèle même du dévot étant le soufi. Quittant définitivement le terrain moral et politique, Ahmad Kâsânî achève son traité par une description – tout à fait classique, au demeurant – de la condition de dévot. Elle est d'abord souffrance (*dard, alam, jigar sûkhta*). Le mystique est celui qui est conscient de la séparation d'avec Dieu[57]. La peine qui s'ensuit pousse le soufi à se consacrer aux dévotions, mais ces dévotions elles-mêmes le font souffrir, d'une douleur dialectique, pourrait-on dire, qui n'est autre que la réalisation spirituelle[58]. Cette souffrance est à ce stade amour (*mahabbat, 'ishq*) – second terme de la condition du dévot[59]. Au bout du cheminement mystique (*sayr*) se trouve l'amour sans partage pour Dieu. Telle est donc la condition paradoxale du dévot, et la définition finale du souverain. Le sultan est, comme le derviche, comme derviche, destiné à la béatitude dans la souffrance, entièrement voué à la passion de Dieu.

Or il faut mesurer les conséquences de cet idéal de la royauté. En derviche accompli sous la direction de son maître spirituel, le sultan ne

[57] Ms. 649, f. 121a ; ms. 1443, f. 175a-b.
[58] Ms. 649, f. 121b ; ms. 1443, f. 175b.
[59] Ms. 649, f. 122a ; ms. 1443, f. 176a.

9-32_Clayer et al_F3.indd 29 12/11/2012 4:24:05 PM

s'engagera dans le monde qu'à condition d'y renoncer ; mieux, il ne prétendra au pouvoir que dans la soumission au pouvoir absolu de Dieu. Agissant entièrement au service d'un islam dévotionnel, le roi incarne une aporie politique fondamentale qui ne conçoit plus le pouvoir que dans l'impuissance, la souveraineté dans la servitude. Selon cette tradition soufie de spiritualisation du politique, l'homme le plus puissant doit être le plus soumis. Le miroir que tend Ahmad Kâsânî au sultan 'Ubayd Allâh ne peut être que contradictoire, renvoyant l'image impossible d'un roi aussi nu que le renonçant.

Bibliographie

Ahmad Kâsânî, *Majmû'a-yi rasâ'il*, ms. FY 649, Istanbul, İstanbul Üniverstesi Kütüphanesi.

Ahmad Kâsânî, *Majmû'a-yi rasâ'il*, ms. IVAN Uz 1443, Tashkent, Sharqshunoslik Instituti.

Ahmad Kâsânî, *Zubdat us-solikin va tanbijat us-salotin*, Boturkhon Khilatpur éd., Samarcande, Sughdijon, 1994.

Ahmad Kâsânî, *Risâla-yi tanbîh al-salâtîn*, trad. russe par Bakhtyar Babajanov dans *Mudrost' Sufiev*, St-Pétersbourg, Azbuka, 2001, p. 375-428.

Babajanov, Bakhtyar, « Politicheskaja dejatel'nost' shajkov nakshbandija v maverannakhre (1 polovina XVI v.) », Tashkent, Akademija Nauk Respubliki Uzbekistan – Institut Vostokovedenija imeni Abu Rajkhana Beruni, 1996.

Babajanov, Bakhtyar, « Makhdum-i A'zam », dans *Islam na Territorii buvshej Rossiskoj imperii. Entsiklopedicheskij slovar I*, Moscou, Izdatel'skaja firma « Vostochnaja literatura », 2006, p. 262-263.

Babajanov, Bakhtyar, « Muhammad Kazi », dans *Islam na Territorii buvshej Rossiskoj imperii. Entsiklopedicheskij slovar*, I, p. 292-293.

Bahari, Ebadollah, « The Sixteenth-Century School of Bukhara Painting and the Arts of the Book », dans Andrew J. Newman éd., *Society and Culture in the Early Modern Middle East. Studies on Iran in the Safavid Period*, Leyde, Brill, 2003, p. 251-264.

Bosworth, Clifford E., *The New Islamic Dynasties. A Chronological and Genealogical Manual*, 2nd éd., Edimbourg, Edinburgh University Press, 2004.

Bosworth, Clifford E., « Naṣīḥat al-Mulūk », *Encyclopaedia of Islam* 2nd éd., vol. VII.

Blanchard, Joël, « L'entrée du poète dans le champ politique au XV^e^ siècle », *Annales ESC* 41/1, 1986, p. 43-61.

Bregel, Yuri, *An Historical Atlas of Central Asia*, Leyde-Boston, Brill, 2003.

Clayer, Nathalie, « Les miracles des cheikhs et leurs fonctions dans les espaces frontières de la Roumélie du XVI^e^ siècle », dans Denise Aigle éd., *Miracle et Karâma. Hagiographies médiévales comparées*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 435-458.

Clayer, Nathalie, « Quand l'hagiographie se fait l'écho des dérèglements socio-politiques : le *Menâkîbnâme* de Müniri Belgrâdî », dans Gilles Veinstein éd., *Syncrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIV^e^-XVIII^e^ siècle)*, Paris, « Collection Turcica, IX », Peeters, 2005, p. 363-381.

Dakhlia, Jocelyne, « Les Miroirs des Princes islamiques : une modernité sourde ? », *Annales ESC* 57/5, 2002, p. 1191-1206.

Dakhlia, Jocelyne, *L'empire des passions. L'arbitraire politique en Islam*, Paris, Aubier, 2005.

Dodkhudaeva, Lola, « La bibliothèque de Khwâja Mohammad Pârsâ », *Cahiers d'Asie centrale* 5-6, 1998, p. 125-146.

Dzhuraeva, G.A., « Mir-i Arab i politicheskaja zhizn' v bukhare v xvi veke », dans *Dukhovenstvo i politicheskaja zhizn' na blizhkem i Srednem Vostoke v period feodalizma*, Moscou, Nauka, 1985, p. 74-79.

9-32_Clayer et al_F3.indd 30 12/11/2012 4:24:05 PM

Erkinov, Aftandil, « The Poetry of the Nomads and Shaybani Rulers in the Process of Transition to a Settled Society », dans Gabriele Rasuly-Paleczek et Julia Katsching éds, *Central Asia on Display : Proceedings of the VII. Conference of the Europen Society for Central Asian Studies (27-30 September, 2000)*, Vienne, Wiener Zentralasien Studien, Bd. 1, 2005, p. 145-150.

Fouchécour, Charles-Henri de, *Moralia, Les notions morales dans la littérature persane du 3e/9e au 7e/13e siècle*, « Bibliothèque Iranienne, n° 32 », Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1986.

Gardner, Victoria, « The Written Representation of a Central Asian Ṣūfī Shaykh : Aḥmad ibn Mawlānā Jalāl al-Dīn Khwājagī Kāsānī 'Makhdūm-i A'ẓam' (d. 1542) », PhD Dissertation, The University of Michigan, 2006.

Gross, Jo-Ann, « Khoja Ahrar : A Study of the Perceptions of Religious Power and Prestige in the Late Timurid Period », PhD Dissertation, New York University, 1982.

İnalcık, Halil, « Dervish and Sultan : An Analysis of the *Otman Baba Vilāyetnāmesi* », dans *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire : Essays on Economy and Society*, Bloomington, Indiana University Turkish Studies, 1993, p. 19-36.

Lambton, Ann K.S., *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory : The Jurists*, Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 180.

Matthee, Rudi, *The Pursuit of Pleasure. Drugs and Stimulants in Iranian History, 1500-1900*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

McChesney, Robert, « Shībānids », *Encyclopaedia of Islam* 2nd éd., vol. IX.

McChesney, Robert, « Central Asia VI. In the 10th-12th/16th-18th Centuries », *Encyclopaedia Iranica*, vol. V.

Nawshâhî, 'Ârif, « Makhdûm-i A'zam », dans *Dânishnâma-yi âdab-i fârsî*, Téhéran, Sâzmân-i Châp wa Intishârât, vol. 1, 1375/1996, p. 55-56.

Papas, Alexandre, « No Sufism without Sufi Order. Rethinking *Tarîqa* and *Adab* with Ahmad Kâsânî Dahbidî (1461-1542) », *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 2/1, 2008, p. 4-22.

Paul, Jürgen, « Scheiche und Herrscher im Khanat Čaġatay », *Der Islam* 67, 1990, p. 278-321.

Paul, Jürgen, *Die Politische und Soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*, Berlin & New-York, Walter de Gruyter, 1991.

Pazhûhandeh, Layla, « Gul-i nawrûz », *Maqâlât wa barrasîhâ* 63, 1377/1998, p. 197-237.

Porter, Yves, « Remarques sur la peinture à Boukhara au XVIe siècle », *Cahiers d'Asie centrale* 5-6, 1998, p. 147-167.

Schwarz, Florian, *Unser Weg schließt tausend Wege ein : Derwische und Gesellschaft im islamischen Mittelasien im 16. Jahrhundert*, Berlin, Klaus Schwarz, 2000.

CHAPITRE 2

AUTORITÉ RELIGIEUSE ET RÔLE PUBLIC D'UN OULÉMA D'AL-AZHAR AU XVIIIE SIÈCLE
Vie et carrière du cheikh Ahmad al-Dardîr (1715-1786)

Rachida Chih

C'est à l'époque ottomane qu'Al-Azhar, fondée en 969 par la dynastie des Fatimides, devient le lieu le plus prestigieux pour l'enseignement musulman en Égypte, avec la disparition des madrasas médiévales et le déclin des autres centres d'enseignement qu'étaient les principales mosquées cairotes. Les provinciaux du Delta et, chose nouvelle, de Haute-Égypte affluent. À la fin du XVIIe siècle, l'université accueille environ 3 000 étudiants (dont à peu près un tiers d'étrangers)[1].

Les oulémas d'al-Azhar ne forment pas un corps homogène. La diversité des profils est liée à celle, aussi diverse, de leurs conditions économiques. Les oulémas qui réussissent ont accès à d'importants revenus générés par le système des *waqf*. Leur réussite repose sur leur réputation religieuse, leur place à al-Azhar en tant qu'enseignants, le cercle de leurs étudiants. Ces grands oulémas forment une minorité. Afaf Lutfi Marsot, qui a étudié l'essor économique et politique de ce groupe au XVIIe siècle, décrit un monde fermé réduit à quelques familles qui se transmettent héréditairement postes et fortunes[2]. Le rôle d'intermédiaires et de médiateurs de ces oulémas, unis traditionnellement au pouvoir politique dans le désir de se prémunir de la discorde sociale, a été longuement analysé par les historiens. Pour l'Égypte, l'influence des oulémas dans la vie publique aurait atteint son sommet au XVIIe siècle, considéré comme un âge d'or que ces derniers ne retrouveront jamais par la suite[3]. À partir des sources d'époque ottomane, chroniques, dictionnaires biographiques et archives des

[1] André Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIIe siècle*, Damas, IFEAD, 1973-1974, t. 2, p. 419.

[2] Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, « The Political and Economic Functions of the 'Ulamâ' in the 18th Century », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 16, 1973 p. 130-154.

[3] « For one brief moment, they had reached great heights – a golden age – which they were never able to recapture », A. Lutfi al-Sayyid Marsot, « The Political and Economic Functions », *art. cit.*, p. 137 ; « By the end of the eighteenth century the 'ulama' had reached

33-54_Clayer et al_F4.indd 33 12/11/2012 4:24:17 PM

tribunaux religieux, les alliances politiques qui ont permis à ces hommes d'acquérir une si grande influence au sein de leur communauté ont été mises au jour[4]. Pour les oulémas partis de rien, ces alliances ne font que reconnaître un prestige et une autorité qui se sont d'abord construits à al-Azhar. L'université est pour l'étudiant venu de la campagne égyptienne un lieu d'intégration dans la ville du Caire et une des rares possibilités d'ascension sociale dans une société alors très compartimentée.

Les chroniques de l'époque ottomane, en particulier celle de Jabartî qui couvre une période allant de la fin du XVII^e^ siècle (1688) au début du XIX^e^ siècle (1821), nous parlent, en effet, d'hommes venant de milieux très disparates[5]. Parmi les grands professeurs qui commencèrent leur vie dans des conditions matérielles difficiles, nous allons nous intéresser, comme cas de figure, à un nom célèbre, le cheikh Ahmad al-Dardîr (m. 1786), aussi bien connu comme un théologien et juriste malikite (ses contemporains le surnomment le petit Malik[6]) que comme un soufi[7]. La notice que lui consacre Jabartî est succincte : les noms de ses professeurs à al-Azhar, les matières dans lesquelles il excelle, son initiation à la Khalwatiyya, les fonctions qu'il occupera et quelques anecdotes sur son rôle public. Venu de sa Haute-Égypte natale, il réussit à gravir les échelons de la hiérarchie *azharî* jusqu'à parvenir à la fonction très prestigieuse de mufti et cheikh des malikites à al-Azhar. Jabartî donne l'image d'un esprit intègre et indépendant qui, fort de sa popularité au sein des étudiants d'al-Azhar et, plus largement, du peuple du Caire, n'hésite pas à apostropher, à plusieurs reprises, les puissants de ce monde. Même les émirs sollicitent son arbitrage dans les conflits qui les opposent entre eux. Au-delà de cette image somme toute stéréotypée et idéalisée du savant intègre et indépendant face à l'iniquité des émirs, image dans laquelle Jabartî et les oulémas de son milieu aiment à se reconnaître, nous savons finalement peu de chose sur al-Dardîr, notamment sur les conditions de sa réussite à al-Azhar.

C'est en mêlant l'histoire d'al-Azhar au XVII^e^ siècle et celle de la carrière d'Ahmad al-Dardîr, que nous allons reconstruire les étapes de son

---

the apogee of their political power », Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 361.

[4] A. Lutfi al-Sayyid Marsot, « The Political and Economic Functions », *art. cit.*

[5] Thomas Philipp et Moshe Perlmann éds, *'Abd al-Rahmân al-Jabartî's History of Egypt, Ajâ'ib al-âthâr fi-l-tarâjim wa-l-akhbâr*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1994, 3 vols.

[6] Ahmad al-Dardîr, *Al-Tawjih al-asanî bi-nuzm asmâ' allah al-husnâ'*, édité par Sâlih al-'Awd, Le Caire, Dâr Ibn Hazm, 2008, p. 12.

[7] T. Philipp et M. Perlmann éds, *'Abd al-Rahmân al-Jabartî's History of Egypt, op. cit.*, vol. 2, p. 147 ; Ernst Bannerth, « La Khalwatiyya en Égypte », *MIDEO* 8, 1964-1966, p. 1-74.

33-54_Clayer et al_F4.indd 34 12/11/2012 4:24:17 PM

ascension au sein de l'université. Les registres d'étudiants et archives propres à al-Azhar avant le XIXe siècle ont malheureusement disparu. Mais il nous reste les archives des tribunaux religieux et surtout les *taqârîr al-nazâr*[8], ainsi que les documents de *waqf* qui fourmillent de renseignements sur l'organisation interne de l'université et les formes d'accès aux postes. La chronique de Jabartî et les dictionnaires biographiques sont, quant à eux, riches d'informations sur les généalogies, les maîtres recherchés et les élèves, futurs grands oulémas, qui ont suivi leurs cours. Nous verrons que les relations d'études qui s'établissent à l'intérieur de l'université ne sont pas uniquement déterminées par les questions de transmission du savoir. Nous analyserons les liens qui peuvent se nouer et les réseaux qui se forment entre enseignants et étudiants sur la base d'origines communes, familiales, identitaires, voire soufies. L'ascension du cheikh al-Dardîr à l'intérieur d'al-Azhar s'est faite sur la base de ces différentes solidarités qui se croisent et parfois se confondent, où se mêlent patronage spirituel et intellectuel et réseau régional. Elles sont recherchées par l'étudiant *azharî*, le *mujâwir*, dès son arrivée dans l'institution. Parvenu au sommet de sa carrière, le cheikh al-Dardîr développe ses relations à l'extérieur d'al-Azhar avec l'aristocratie religieuse (les Sâdât) au Caire. Sa renommée est internationale, l'admiration que lui témoigne le sultan du Maroc est aussi une source de prestige et d'autorité.

Al-Azhar, une institution liée au pouvoir dès sa naissance

Institutionnalisation des oulémas à l'époque médiévale

Le processus d'institutionnalisation des oulémas en Égypte à l'époque médiévale est désormais bien connu grâce aux nombreuses études consacrées à ce sujet[9]. Il est important, cependant, dans le cadre de ce chapitre, d'en rappeler les grandes lignes. Les grands oulémas en Égypte sont

[8] Registres qui contiennent des actes établis par le cadi désignant soit le gérant d'un *waqf* soit le titulaire d'une des fonctions afférentes au *waqf*. Ces registres, qui couvrent de manière discontinue une période allant de 1725-26 à 1925, concernent surtout Le Caire.

[9] Gary Leiser, « The Madrasa and the Islamization of the Middle East, the Case of Egypt », *Journal of American Research Center in Eypt* 22, 1985, p. 29-47 ; *idem,* « Notes on the Madrasa in Medieval Islamic Society », *The Muslim World* 76, 1986, p. 8-19 ; Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, Princeton, Princeton University Press, 1992. À titre comparatif avec la Syrie, John E. Gilbert, « Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the 'Ulamâ' in Medieval Damascus », *Studia Islamica* 52, 1985, p. 105-134 ; Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

33-54_Clayer et al_F4.indd 35 12/11/2012 4:24:17 PM

soumis au contrôle de l'État dès les Ayyoubides (1171-1250). Ces derniers s'allient les hommes de religion afin d'en faire un instrument de légitimation de leur pouvoir. Le phénomène majeur qui contribue au renforcement de ce contrôle sur les milieux religieux est l'implantation suivie de la diffusion des madrasas. La dépendance des oulémas vis-à-vis de l'État est, en effet, d'abord financière. Les Ayyoubides, en même temps qu'ils fondent des madrasas, créent pour les hommes qui en sont issus toute une série de postes et fonctions officielles dans la judicature, l'enseignement et le culte. L'État paie leurs salaires et attribue des *waqf* à leurs écoles. Les Mamelouks et, après eux, les Ottomans, poursuivront cette politique.

Al-Azhar, institution chiite au départ, ne disparaît pas après la prise du pouvoir par Saladin et le rétablissement du sunnisme en Égypte ; elle conserve son rôle éminent[10]. Depuis sa création par la dynastie des Fatimides en 969, al-Azhar bénéficie de l'appui des élites politiques et militaires, ce qui explique son importance jusqu'à nos jours. Elle est rénovée et agrandie par le sultan mamelouk Baybars (1260-1277) qui lui assigne de nombreux *waqf*. Les sultans successeurs de Baybars mais aussi de nombreux émirs entreprennent d'importants travaux et parent la mosquée de ses beaux minarets qui la rendent si reconnaissable aujourd'hui[11]. Avec la disparition des Mamelouks en Égypte, vaincus par les Ottomans en 1517, les madrasas déclinent. L'enseignement retourne à la mosquée de quartier ou de village (d'où il n'avait jamais disparu) et à la *zâwiya*, aussi bien dans les villes que dans les campagnes[12]. La période ottomane est considérée par les historiens (et les *azharîs* eux-mêmes) comme celle de l'apogée de l'université.

Un groupe social distinct

C'est aussi à l'époque ayyoubide que le groupe des oulémas se singularise au sein de la société[13]. Les traits et caractéristiques qui vont le distinguer

---

[10] Dominique Sourdel, « Réflexions sur la diffusion de la *madrasa* en Orient du XI^e^ au XIII^e^ siècle », *Revue des études islamiques* 44, p. 179.

[11] Sulaymân Al-Zayyâtî, *Kanz al-jawhar fî târîkh al-Azhar*, Le Caire, 1903.

[12] Au Caire, l'essor de la *zâwiya* au détriment de la madrasa s'effectue dès le XV^e^ siècle en même temps que le pouvoir sultanien s'efface, Jean-Claude Garcin, « Les soufis dans la ville mamelouke d'Égypte. Histoire du soufisme et histoire globale », dans Richard McGregor et Adam Sabra éds, *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, Le Caire, IFAO, 2006. Chose nouvelle, ces *zâwiya* et mosquées du Caire accueillent désormais des ruraux venus en masse des campagnes égyptiennes.

[13] Jean-Michel Mouton, « Signes de reconnaissance et signes de distinction chez les ulémas égyptiens de l'époque ayyoubide », dans Christian Décobert éd., *Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2000, p. 151-161.

33-54_Clayer et al_F4.indd 36 12/11/2012 4:24:17 PM

par rapport aux autres groupes sociaux vont peu changer par la suite : c'est un *'âlim* sunnite qui exerce une activité liée à sa formation soit dans un lieu de culte et/ou d'enseignement, soit dans l'administration ou la judicature. Aux époques ayyoubide et mamelouke, les oulémas, du moins ceux dont les dictionnaires biographiques de l'époque ont gardé le souvenir, sont souvent d'origine étrangère. La tendance s'inverse dès le xv^e^ siècle et, à l'époque ottomane, c'est l'origine rurale égyptienne qui devient un marqueur fort dans l'identité de ces hommes. Les deux *madhdhab* dominants sont alors l'école shafi'ite, majoritaire, celle des dirigeants Ayyoubides (ils favorisent l'école shafi'ite qui, par conséquent, devient le rite dominant en Égypte[14]) et l'école malikite. Cette situation ne changera plus, même avec l'arrivée des conquérants ottomans hanéfites.

Enfin, c'est à l'époque ayyoubide qu'apparaissent les fonctions officielles de cadi suprême et de cheikh suprême pour les soufis. Le sultan mamelouk Baybars nomme par la suite un juge suprême pour chacune des quatre écoles juridiques, un cheikh suprême pour les soufis et un syndic des *ashrâf*. Ainsi, à l'arrivée des Ottomans en Égypte, il existe déjà un *establishment* religieux organisé (les Ottomans ajoutent à ces fonctions officielles celle de cheikh d'al-Azhar) et, à part la nomination, directement d'Istanbul, d'un cadi suprême et d'un syndic des *ashrâf* (qui n'ont aucune influence dans la vie quotidienne des Égyptiens), le reste de cet *establishment* est d'origine locale[15].

L'essor d'al-Azhar à l'époque ottomane

L'essor économique et la croissance urbaine à l'époque ottomane favorisent le développement de l'enseignement partout dans le pays[16]. De nouvelles mosquées et *zâwiya* sont construites, d'autres sont rénovées et agrandies[17]. Au Caire, une vingtaine de mosquées et un nombre équivalent

[14] Ira M. Lapidus, « Ayyoubid Religious Policy and the Development of the Schools of Law in Cairo », dans *Colloque international sur l'histoire du Caire, 27 mars-5 avril 1969*, Ministry of the Arab Republic of Egypt, General Egyptian Book Organization, Le Caire, 1972, p. 279-286.

[15] En Égypte en 1798, on ne comptait que 6 cadis turcs, y compris le *qâdî 'askar*, le reste du personnel des 36 districts judiciaires du pays (10 districts du Caire) était égyptien. A. Raymond, *Artisans et commerçants*, *op. cit.*, p. 418.

[16] André Raymond, *Grandes villes arabes à l'époque ottomane*, Paris, Sindbad, 1985, chap. 1.

[17] Tarek El-Morsy, *Les zawiyas au Caire des origines à la fin du xvii^e^ siècle*, thèse de doctorat, université de Provence, 2008.

33-54_Clayer et al_F4.indd 37 12/11/2012 4:24:17 PM

de mosquées-madrasas offrent un enseignement[18]. Certains de ces centres fonctionnent comme des annexes à partir desquelles les étudiants vont grossir les rangs de ceux d'al-Azhar. À titre d'exemple, c'est à la mosquée Ibn Tûlûn que les étudiants maghrébins sont traditionnellement accueillis à leur arrivée au Caire et préparés à leur entrée à al-Azhar[19].

Alors qu'à l'époque de la diffusion des madrasas la culture et l'enseignement sont dominées par les étudiants et professeurs étrangers (Syriens, Irakiens, Iraniens), la « ruralisation » de la ville et l'ouverture nouvelle de la capitale à des provinciaux, surtout du Delta, a pour conséquence l'accueil d'un nombre croissant d'étudiants égyptiens dès le xv^e^ siècle. Jean-Claude Garcin parle au sujet d'Al-Azhar de « figure de l'égyptianité » qui va influencer une vaste partie du monde musulman[20]. À l'époque ottomane, Al-Azhar est la mosquée d'Égypte la plus richement dotée en *waqf*. C'est au xvii^e^ siècle, qu'elle connaît ses plus grandes transformations depuis sa fondation par les Fatimides. Un nom est attaché à cette période de grands travaux, celui de 'Abd al-Rahmân Katkhudâ al-Qâzdughlî (m. 1776), chef des janissaires de 1751 à 1765, période durant laquelle il est le maître incontesté du Caire[21]. Il agrandit la salle de prière, rénove la madrasa Taybarsiyya (construite par l'émir mamelouke Taybars) rénove et agrandit le collège des étudiants syriens (fondé par le sultan mamelouk Qayt Bay), crée des collèges pour les étudiants de Haute-Égypte, des Lieux Saints, du Takrûr et pour les étudiants aveugles. Enfin, il dote la mosquée de nombreux *waqf* qui financent les chaires d'enseignement et font vivre de nombreux étudiants[22].

L'intégration de l'Égypte dans un vaste empire unifié, assurant une relative facilité de circulation et un essor du commerce, mais aussi le développement du pèlerinage, dont le Caire est le point de départ pour l'une des principales caravanes, est un moment important, sinon décisif, dans l'histoire d'al-Azhar. L'université profite de l'arrivée de nombreux étudiants

---

[18] Voir la liste de ces madrasas et mosquées dans James Heywoth-Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, Londres, Franck Casse, 1968, p. 16 et 17. La mosquée al-Husayn, la madrasa ashrâfiyya, la mosquée Ibn Tûlûn, la mosquée-madrasa Muhammad bey Abû Dhahhâb.

[19] Husam 'Abd al-Mu'tî, « Riwâq al-maghâriba fî-l-jâmi' al-Azhar fî-l-'asr al-'uthmânî », *Ruzname* 3, 2005, p. 170.

[20] J.-C. Garcin, « Les soufis dans la ville mamelouke d'Égypte », *art. cit.*, p. 24 et p. 39.

[21] André Raymond, « Les constructions de l'émir 'Abd al-Rahmân Katkhudâ au Caire », *Annales Islamologiques* 9, 1972, p. 235-251.

[22] *Mustanadât wa waqfiyyât riwâq al-Sa'â'îda* (Documents et titres de fondations de *waqf* en faveur du collège des étudiants de Haute-Égypte), Le Caire, Archives du ministère des *Waqf*.

33-54_Clayer et al_F4.indd 38 12/11/2012 4:24:17 PM

étrangers et égyptiens d'origine rurale facilement intégrés grâce au système des *riwâq* (collège, au sens anglo-saxon du terme).

Dans l'université d'al-Azhar

Au XVII^e siècle, al-Azhar fonctionne comme une université dans le sens où ce terme apparaît en Europe au XII^e siècle, à savoir une corporation de maîtres qui ont chacun leur cercle d'étudiants / disciples à qui ils accordent une licence d'enseignement (*ijâza*) lorsqu'ils ont suivi leurs cours avec succès.

Les étudiants sont logés, suivant leur nationalité pour les étrangers et selon leur région pour les Égyptiens, dans les nombreux collèges (*riwâq*) qu'abritent la mosquée ou à l'extérieur, autour de ses murs. Le *riwâq* renforce ainsi la nature identitaire des liens et des relations que l'étudiant va établir pendant ses études à al-Azhar.

Les collèges

Il y a environ 25 *riwâq* à al-Azhar au XVII^e siècle, d'époque médiévale ou ottomane, dont plus de la moitié destinés à des étudiants étrangers[23]. Les collèges des Maghrébins, Syriens et Turcs sont parmi les plus anciens d'al-Azhar et donc les plus importants[24]. Les étudiants de ces trois collèges bénéficient à l'époque ottomane du soutien des importantes colonies maghrébine, syrienne et turque du Caire qui forment au XVII^e siècle un dixième de la population de la ville, investies dans le commerce du café et des tissus[25]. Les autres collèges étrangers sont de moindre importance, citons ceux des Kurdes, des Indiens, des Irakiens (*riwâq* al-Baghdâdiyya) des Nubiens (*riwâq* al-Barâbira), des étudiants du Sultanat de Bornéo, de Jabart (côte somalienne), du Takrûr, de La Mecque et Médine (*riwâq* Al-Haramayn), d'Indonésie et du monde malais (al-Jawâh), du Khorasan (Iran) et d'Afghanistan (*riwâq* al-Sulaymaniyya), et d'Arabie du sud (Yémen).

---

[23] J. Heyworth-Dunne, *Education in Modern Egypt, op. cit.*, p. 25.

[24] Selon Maqrîzî, le collège des Maghrébins fut fondé par le sultan Qalâwûn puis rénové par le sultan Qayt Bay en 1476. Ce *riwâq* confirme la présence ancienne des savants maghrébins en Égypte venus s'installer dans le sillage des conquérants Fatimides, cf. J.-M. Mouton, « Signes de reconnaissance et signes de distinction », *art. cit*, p. 153. Le sultan Qayt Bay est aussi à l'origine de la fondation des collèges des Syriens et des Turcs.

[25] A. Raymond, *Grandes villes arabes, op. cit.*, p. 50 ; *idem*, « Tunisiens et Maghrébins au Caire au XVII^e siècle », *Cahiers de Tunisie* 26-27, 1959, p. 336-371.

33-54_Clayer et al_F4.indd 39 12/11/2012 4:24:17 PM

Les étudiants égyptiens, très nombreux, sont accueillis dans les collèges des étudiants de Haute-Égypte, de Buhayra (nord-ouest du Delta), du Fayyoum (Oasis au sud-ouest du Caire), de Sharqiyya (nord-est du Delta), de Minûfiyya (Delta du sud, appellé *hâra* al- Shinnâwâniyya, traditionnellement tenu par un membre de la famille al-Shinnâwî), des Fashniyya (du Delta central). Il y a aussi des collèges par écoles juridiques, la madrasa Aqbughawiyya (construite par l'émir mamelouke Aqbagha pour des shafi'ites et des hanéfites), la madrasa Taybarsiyya (pour des shafi'ites, en fait ce *riwâq* accueillait les étudiants de la province de Sharqiyya avant qu'un *riwâq* ne leur soit construit à l'initiative du cheikh 'Abdallah al-Sharqâwî, cheikh d'al-Azhar de 1793 à 1812).

Le collège des étudiants de Haute-Égypte

Le collège des étudiants de Haute-Égypte (en arabe, al-Sa'îd, hab. *Sa'îdîs*) est fondé par 'Abd al-Rahmân Katkhudâ en 1760[26]. Avant cette date, les *Sa'îdîs* étaient accueillis dans le collège des étudiants maghrébins, comme eux de rite malikite[27]. Dès sa création, le collège des *Sa'îdîs* vient se placer, en superficie comme en nombre d'étudiants[28], parmi les grands collèges d'al-Azhar grâce, en partie, à son importante dotation en *waqf*. Il est situé dans l'agrandissement de la salle de prière effectué par 'Abd al-Rahmân Katkhudâ. Il a sa propre entrée (*bâb al-sa'â'ida*) et on y accède par un escalier. Il possède une salle principale avec cuisine et toilettes, des chambres connectées les unes aux autres ainsi qu'une bibliothèque. Les étudiants qui ne sont pas logés dans le *riwâq* vivent dans le quartier de Bûlâq où ils ont leur cheikh comme dans les *riwâq*[29]. La fondation de ce *riwâq* au XVII^e^ siècle vient confirmer l'essor économique et politique de la Haute-Égypte à l'époque ottomane qui entraîne un véritable réveil religieux[30] ; dans les villes de Banî 'Adî, d'où est originaire Ahmad al-Dardîr, mais aussi d'Asyût, de Manfalût et, plus au sud, de Jirjâ, les élites locales, militaires ou tribales, à l'instar de celles du Caire, construisent mosquées et mosquées-madrasas

[26] L'acte de fondation (*waqfiyya*) date de 1174/1760.

[27] H. 'Abd al-Mu'tî, « Riwâq al-maghâriba », *art. cit.*, p. 169.

[28] Il accueille des étudiants de toute la vallée du Nil, entre al-Minya et Assouan.

[29] Nelly Hanna, « An Urban History of Būlāq in the Mamluk and Ottoman Periods », *Supplément aux Annales Islamologiques* 3, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1983.

[30] J.-C. Garcin, *Un centre musulman de la Haute-Égypte médiévale : Qûs*, IFAO, Le Caire, 1976 ; Layla 'Abd al-Latîf, *Al-Sa'îd fî 'ahd shaykh al-'Arab Hummam*, Le Caire, Hay'at al-'âmma li-l'kitâb, 1987.

33-54_Clayer et al_F4.indd 40 12/11/2012 4:24:18 PM

où sont formés de nombreux étudiants qui viennent ensuite grossir les rangs de ceux d'al-Azhar[31].

Comme dans tous les autres collèges d'al-Azhar, l'éducation y est entièrement gratuite. C'est grâce aux revenus du *waqf* établi par 'Abd al-Rahmân Kathkhudâ que peut être distribuée la *jarâya*, cette ration alimentaire journalière, consistant en un nombre variable de pains (suivant le niveau d'études ou le grade), que reçoivent les étudiants et les professeurs. Dans certains collèges – les plus riches – l'étudiant peut percevoir en plus de cette ration un petit salaire mensuel. Mais pour la majorité des étudiants, la *jarâya* permet à peine de vivre pendant les années, parfois longues, passées à al-Azhar. S'il est doué ou possède une belle voix, le *mujâwir* pourra trouver un petit emploi, soit de lecteur de Coran, soit de copiste, qui lui permettra d'améliorer des conditions de vie décrites comme très dures dans la première moitié du XIXe siècle[32].

Longues sont aussi les listes d'attente dans un *riwâq* important comme celui des *Sa'îdîs* pour avoir son nom inscrit sur les registres (*daftâr*) de *jarâya* tenus par le *naqîb* du *riwâq*[33]. Il faut attendre qu'un étudiant décède ou quitte l'université pour pouvoir prendre sa place. La *jarâya* peut se transmettre et se transmet souvent de père en fils. Citons l'exemple, parmi tant d'autres trouvés dans les registres des *taqârîr al-nazâr*, de ce cheikh du nom de 'Abd al-Wahhâb b. Ahmad al-Hanafî du *riwâq* Ibn Mu'ammar ; il recoit une ration journalière de trois pains (*righîf*) dawîdârî (du nom d'un certain émir Dawîdâr, fondateur du *waqf*) et de huit pains *sultânî* (*waqf* sultanien), qu'il a héritée de son père, le cheikh Ahmad al-Hanafî. Ce dernier lui a cédé (*fâragha lahu*) sa *jarâya* en juillet 1727.

Heyworth-Dunne écrit qu'al-Azhar est organisée de manière à ce que pendant ses premières années à l'université l'étudiant soit confiné au cercle étroit de son *riwâq* ; même le choix des professeurs est limité par l'environnement du collège[34]. C'est surtout qu'à al-Azhar le travail ne suffit pas, l'étudiant doit s'intégrer dans un réseau ou plus simplement établir avec ses maîtres des relations intellectuelles et personnelles en jouant soit de

---

[31] Rachida Chih, « Mosquées et *zâwiya* de Jirjâ (Haute-Égypte) à l'époque ottomane (d'après un document de *waqf* du XVIIe siècle) », dans Mohammed Afifi, Rachida Chih et *alii* éds, *Sociétés rurales ottomanes. Ottoman Rural Societies*, Le Caire, IFAO, 2005.

[32] Edward W. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, La Haye, East-West Publications, 1989. Il faudrait savoir si ces conditions se sont dégradées après la nationalisation des *waqf* d'Al-Azhar par Muhammad 'Alî.

[33] 'Abd al-'Azîz al-Shinnâwî, « Arwiqat al-Azhar », *Dirâsât fî'l-hadâra al-islâmiya*, Le Caire, 1987, vol. 2, p. 9.

[34] J. Heyworth-Dunne, *An Introduction*, *op. cit.*, p. 26.

33-54_Clayer et al_F4.indd 41 12/11/2012 4:24:18 PM

liens familiaux (le maître a connu le père ou l'oncle de l'élève et le prendra donc sous sa protection) ou de même origine locale (maître et élève viennent du même village). Un étudiant comme Ahmad al-Dardîr, brillant mais sans appui familial, forge à al-Azhar des relations où se mêlent et se confondent liens d'origine géographique et réseau du savoir.

Les maîtres

Les professeurs d'al-Azhar forment un noyau d'une centaine de personnes[35]. C'est dans ce noyau particulièrement respecté à l'intérieur de l'université que le professeur, selon sa personnalité, peut exercer une influence énorme. Les matières reines sont, à l'époque, le droit islamique (*fiqh*) et la science des transmissions prophétiques (*hadîth*) suivies de la théologie (*tawhîd*)[36]. L'appartenance à une des quatre écoles juridiques se confond avec l'origine régionale ou nationale et constitue un puissant lien de solidarité. Un étudiant du Delta de rite shafi'ite ne sera jamais accepté dans un collège de rite malikite comme celui des Maghrébins ou des *Sa'îdîs*. Dans son collège, Ahmad al-Dardîr étudie le *fiqh* malikite avec la sommité de son temps dans ce domaine, le cheikh 'Alî al-Sa'îdî al-'Adawî[37] (m. 1775) originaire aussi de Banî 'Adî et, par ailleurs, cheikh du *riwâq* des *Sa'îdîs* à al-Azhar. Ce poste lui a été offert à vie par l'émir 'Abd al-Rahmân Katkhudâ lors de la fondation du *riwâq*. Le cheikh de *riwâq*, qui a souvent le grade de professeur (*mudarris*), a des pouvoirs très étendus. Il est chargé de l'administration et des finances du collège ; ainsi sa fonction se double-t-elle aussi de celle de *nâzir* des *waqf* du *riwâq*. À l'instar du cheikh des corporations de métiers (*tâ'îfa*) à la même époque, c'est lui qui protège et défend les intérêts des étudiants. Il est leur représentant auprès des puissants, et c'est donc avec lui que le chef de la police prendra contact si un des étudiants de son collège commet un crime[38].

Le cheikh al-Sa'îdî enseigne à son élève le *fiqh* malikite et lui transmet aussi son goût pour la théologie[39]. Dans ces deux sciences, le *fiqh* et le *tawhîd*, Ahmad al-Dardîr laisse des œuvres qui seront longtemps étudiées

---

35 A. Raymond, *Artisans et commerçants, op. cit.*, p. 419.

36 J. Heyworth-Dunne, *An Introduction, op. cit.*, p. 83.

37 T. Philipp et M. Perlmann éds, *'Abd al-Rahmân al-Jabartî's History of Egypt, op. cit.*, vol. 1, p. 415.

38 'Abd al-'Azîz Shinnâwî, « Arwiqat al-Azhar », *op. cit.*, p. 11.

39 Il est l'auteur de plusieurs gloses sur des professions de foi. Voir la liste de ses écrits dans T. Philipp et M. Perlmann éds, *'Abd al-Rahmân al-Jabartî's History of Egypt, op. cit.*, vol. 1, p. 415. Jacques Jomier, « Un aspect de l'activité d'al-Azhar du XVII^e^ aux débuts du XIX^e^ siècle : les *'aqâ'id* ou professions de foi », dans *Colloque international sur l'histoire du*

33-54_Clayer et al_F4.indd 42 12/11/2012 4:24:18 PM

à al-Azhar, sa profession de foi versifiée, *Al-Kharîda*[40], « est le poème théologique le plus célèbre qui ait été composé au XVII^e siècle par un professeur d'al-Azhar »[41]. Dans le domaine du *fiqh*, il est l'auteur d'un précis exposant la doctrine malikite, *Aqrâb al-Masâlik li-madhhab al-imâm Malîk*, souvent imprimé au Caire depuis 1870[42] avec son commentaire, *Sharh al-saghîr li-aqrâb al-masâlik* ; auteur également d'un grand commentaire en quatre volumes du célèbre précis de *fiqh* du maghrébin Sî Khalîl, *Al- Sharh al-kabîr 'alâ mukhtasar Khalîl*[43].

Dans les autres matières que le *fiqh*, le choix de l'étudiant ne se limite pas à des professeurs du même rite que le sien. En parcourant la chronique de Jabartî, il semble qu'en hadiths ce sont les shafi'ites qui sont le plus recherchés à cette époque : Ahmad al-Dardîr suit les cours des shafi'ites Muhammad al-Hifnî (cheikh d'al-Azhar de 1757 à sa mort en 1767), Muhammad al-Dafrî (m. 1747)[44], Ahmad al-Malâwî (m. 1767)[45], Muhammad al-Jawharî (m. 1800-1801)[46] et du malikite d'Alexandrie, Ahmad b. Mustafa al-Sabbâgh[47]. Il en est de même à l'époque pour les filiations spirituelles qui, dans les milieux savants, dépassent les liens identitaires ou les appartenances juridiques. C'est avec un shafi'ite originaire du Delta, le cheikh al-Hifnî, qu'Ahmad al-Dardîr est initié à la Khalwatiyya.

L'initiation à la tarîqa *Khalwatiyya*

En tant que cheikh d'al-Azhar, Muhammad al-Hifnî est alors le personnage le plus haut placé dans la hiérarchie religieuse *azharî*. Cette charge officielle créée par les Ottomans est régulièrement occupée au XVII^e siècle par des cheikhs shafi'ites égyptiens reconnus par leurs pairs. Le cheikh d'al-Azhar ne détient pas encore l'importance qu'il acquerra au XIX^e siècle, mais la fonction est entourée de prestige et confère de l'influence à celui

---

Caire, 27 mars-5 avril 1969, Ministry of the Arab Republic of Egypt, General Egyptian Book Organization, Le Caire, 1972, p. 243-250.

40 A. al-Dardîr, *Al-Kharîda al-bahiyya fi'l-'aqâ'id al-tawhîdiyya*, Le Caire, Subayh, 1954.

41 J. Jomier, « Un aspect de l'activité d'al-Azhar », *art. cit.*, p. 249.

42 Édité en 1864 à Bûlâq, puis en 1865 au Caire, impr. Shâhîn ; Gilbert Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du du XIX^e siècle*, Le Caire, IFAO, 1982, vol. 1, p. 196.

43 Le commentaire de Dardîr a été édité en quatre volumes à Bûlâq en 1865 et 1870 ; G. Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans, op. cit.*, p. 197.

44 T. Philipp et M. Perlmann éds, *'Abd al-Rahmân al-Jabartî's History of Egypt, op. cit.*, vol. 1, p. 166.

45 *Ibid.*, vol. 1, p. 286-287.

46 *Ibid.*, vol. 3, p. 164-166.

47 *Ibid.*, vol. 1, p. 166.

qui la détient – ce qui explique pourquoi elle fait l'objet, entre oulémas, de compétitions féroces dont Jabartî s'est fait l'écho[48]. Le cheikh al-Hifnî jouit d'un immense charisme. Dans le monde mental et spirituel des Égyptiens de l'époque, il marque profondément les esprits, à commencer par ceux des *azharîs*. C'est un monde qui a foi dans les miracles des saints et qui croit en l'existence du *ghayb*, le monde invisible, caché, qui agit sur le monde des choses visibles. Ce monde invisible est gouverné par une hiérarchie de saints au sommet de laquelle se trouve le Pôle, *qutb* ou *ghawth*, le recours suprême. C'est grâce à la présence et à l'intercession permanente des saints que le monde continue d'exister. Or le cheikh al-Hifnî est pour Jabartî le Pôle de son temps. Avec l'initiation d'al-Hifnî à la *tarîqa* Khalwatiyya par le maître syrien Mustafâ al-Bakrî (m. 1749), cette confrérie soufie, jusqu'alors limitée aux milieux turco-persans du Caire, se propage dans le milieu *azharî* auquel, bientôt, elle s'identifie dans une large mesure. À la lecture de Jabartî, tout ce que l'université compte de grands noms suit cette voie : entre 1767 et 1838, pas moins de neuf *azharîs* affiliés à cette confrérie ont occupé la fonction de cheikh d'al-Azhar. Jabartî lui-même appartient à la Khalwatiyya dont il parle avec chaleur[49]. Al-Dardîr commence son initiation en 1746, à l'âge de 33 ans, et reçoit une *ijâza* du cheikh al-Hifnî qui l'autorise à son tour à initier des disciples (*idhn bi'l-irshâd*) et fait de lui l'héritier spirituel de son maître (*khalîfa*) en 1758[50]. Al-Dardîr initie, à son tour, de nombreux disciples, passés par al-Azhar et qui propagent la voie dans toute la vallée du Nil. Son manuel sur la voie soufie, *Tuhfat al-ikhwân fî adab ahl al-'irfân*, inspiré du *Bulghat al-murîd* de Mustafâ al-Bakrî, sera lui aussi repris et imité au cours des XIXe et XXe siècles[51]. Il laisse des prières destinées aux disciples dans la voie, *Al-Salawât al-dardîriyya*, qui sont encore récitées de nos jours, de même que son poème sur les beaux noms de Dieu, *Manzûma asmâ Allâh al-husnâ*[52]. Son *Mawlid al-nabî*, ouvrage sur la naissance du Prophète, genre très en

---

48 Malika Zeghal, *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'Al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, p. 62.

49 T. Philipp et M. Perlmann éds, *'Abd al-Rahmân al-Jabartî's History of Egypt, op. cit.*, vol. 1, p. 294-301.

50 'Abd al-Halim Mahmûd, *Abû'l-barakât sayyidî Ahmad al-Dardîr*, Le Caire, Dâr al-ma'ârif, 2001, p. 66.

51 T. Philipp et M. Perlmann éds, *'Abd al-Rahmân al-Jabartî's History of Egypt, op. cit.*, vol. 2, p. 103 ; Carl Brockelmann, *Geschichte des Arabischen Literatur (GAL)*, Leyde, Brill, 1996, vol. II, 353, S. II, p. 479. Sa profession de foi a été présentée par J. Jomier et son manuel sur la voie a été traduit par E. Bannerth, « La Khalwatiyya en Égypte », *art. cit.*, p. 1-74.

52 A. al-Dardîr, *Al-Tawjih, op. cit.*

33-54_Clayer et al_F4.indd 44 12/11/2012 4:24:18 PM

vogue chez les oulémas de son époque, fera l'objet d'un commentaire par le cheikh Ibrâhîm al-Bajûrî (m. 1860)[53].

L'ascension sociale

Ce patronage intellectuel prestigieux, où se mêlent les liens de solidarité sur la base de l'origine géographique, les liens intellectuels et spirituels, ouvre à Ahmad al-Dardîr la voie à de hautes fonctions dans l'université. Ahmad al-Dardîr est de la même localité que le cheikh 'Alî al-Sa'îdî al-'Adawî et il excelle en jurisprudence et théologie : sa carrière à al-Azhar est toute tracée. À la mort de 'Alî al-Sa'îdî, en 1775, il lui succède à la tête du *riwâq* des étudiants de Haute-Égypte et à la fonction de mufti malikite. Ainsi, dès sa création les *'Adawîs* mettent la main sur le *riwâq* des *Sa'îdîs* et vont en garder le contrôle jusqu'à la disparition du système des *riwâq* dans la première moitié du XX^e^ siècle[54]. Au XVII^e^ siècle, le *riwâq* des étudiants de Haute-Égypte devient le siège des malikites, ainsi la fonction de cheikh du *riwâq* se double-t-elle souvent de celle de mufti des malikites, ce qui fait de son détenteur un personnage très puissant à al-Azhar. La dignité de mufti malikite est considérée comme seconde en importance après celle de cheikh d'al-Azhar. Elle donne, en effet, une grande influence à son détenteur car pour peu qu'il soit respecté, il a derrière lui les étudiants maghrébins et *Sa'îdîs* qui forment les deux plus grands *riwâq* à al-Azhar. Il a aussi derrière lui l'importante communauté des commerçants et artisans maghrébins du Caire ainsi que les corporations de métiers qui vivent dans le climat *azharî*[55].

D'après Jabartî, Ahmad al-Dardîr ne vit pas dans le luxe et l'opulence. Au-delà du stéréotype du savant détaché des biens de ce monde, que pouvons-nous savoir du train de vie réel du cheikh al-Dardîr ? Il habite

---

[53] Ibrâhîm b. Muhammad Al-Bâjûrî, *Hâshiyat al-Bâjûrî 'alâ mawlid al-shaykh Ahmad al-Dardîr*, imprimerie Al-Khayriyya, Le Caire, 1304h.

[54] 'Alî Pasha Mubârak fournit la liste des cheikhs qui ont dirigé le *riwâq* aux XVII^e^ et XIX^e^ siècle : 'Alî al-Sa'îdî al-'Adawî (m. 1775), Ahmad al-Dardîr al-'Adawî (m. 1786), Ahmad al-Bîlî al-'Adawî (m. 1798), Abd Allâh al-Qâdî al-'Adawî, Ahmad Kabwah al-'Adawî, Muhammad Kabwah al-'Adawî, Hamad Ismâ'îl al-Hâmidî, Hasan Dâwûd al-'Adawî, Muhammad b. Mahmûd al-'Adawî, Ahmad Nasr al-'Adawî. 'Ali Pâshâ Mubârak, *Al-Khitat al-tawfiyya al-jadîda*, Le Caire, 1969, réimprimé par Al-Hay'at al-misriyya al-âmma li'l-kitâb, Le Caire, 1981, t. IV, p. 51 ; Muhammad Zâfir al-Azharî, *Al-Yawâqît al-thamîna fî a'yân madhhâb 'âlim al-madîna*, Le Caire, 1324h.

[55] A. Raymond, « Quartiers et mouvements populaires au Caire au XVII^e^ siècle », dans Peter Malcolm Holt éd., *Political and Social Change in Modern Egypt*, Londres, Oxford University Press, 1968.

33-54_Clayer et al_F4.indd 45 12/11/2012 4:24:18 PM

derrière al-Azhar, qui est le quartier privilégié des oulémas. Les charges de professeur et de mufti ainsi que la gestion du *riwâq* des étudiants de Haute-Égypte et de leurs *waqf* doivent lui assurer une vie décente. Ses liens avec l'aristocratie religieuse sont un signe de sa réussite sociale. C'est souvent dans les écrits des oulémas que les liens d'amitié avec les grands de ce monde apparaissent clairement, notamment dans un genre qui domine à l'époque : la poésie. Elle se développe en même temps que les salons littéraires des maisons privées dans lesquelles ces vers à la louange des maîtres des lieux sont déclamés. Le panégyrique écrit par Ahmad al-Dardîr sur la sainteté du cheikh des Sâdât al-Wafâ'iyya, *Mishkât al-asrâr li-'ârif al-waqt Abî al-Anwâr*, ne fait pas de doute quant au lien d'allégeance du cheikh al-Dardîr envers cette puissante famille d'*ashrâf*[56]. De nombreux faits dans Jabartî montrent que le cheikh al-Dardîr appartient au réseau d'influence (*bayt*, maison, household/foyer) des Sâdât[57]. Rappelons que les Sâdât al-Wafâ'yya sont avec les Bakrî les deux plus riches familles chérifiennes et soufies du Caire avec lesquelles tous les grands savants veulent établir des relations[58]. Elles sont entourées d'une aura presque sacrée et leur influence sociale est nécessairement importante. Être reçu voire initié dans une de ces deux familles est certainement un signe de réussite, de reconnaissance sociale. En retour, les savants composent des poèmes en l'honneur de ces familles.

Cette reconnaissance est internationale. L'attrait qu'exerce le Caire et al-Azhar sur les savants maghrébins est ancien, mais ce rayonnement intellectuel prend une ampleur nouvelle à l'époque ottomane comme nous l'avons vu, avec la facilitation de la circulation des hommes et des idées. Ces circulations redonnent vie à un genre médiéval bien connu,

---

[56] Ahmad al-Dardîr, *Mishkât al-asrâr fî bayân ma'ânî : Yâ Mawlâya, yâ wâhid*, Le Caire, Al-Maktaba al-Azhariyya, Majâmî' 412, cote 16289 ; *Mishkât al-asrâr li-'ârif al-waqt Abî al-Anwâr*, Al-Maktaba al-Azhariyya, Tasawwuf 1907, cote 62291 ; Richard McGregor, « Is This the End of Medieval Sufism ? Strategies of *Transversal Affiliation* in Ottoman Egypt », dans Rachida Chih et C. Mayeur-Jaouen éds, *Le soufisme à l'époque ottoman (XVIe-XVIIe siècle) / Sufism in the Ottoman Era (16th-17th Century)*, Le Caire, IFAO, 2010, p. 83-100.

[57] Nous le voyons, par exemple, se mettre à leurs côtés dans le conflit qui les oppose aux oulémas égyptiens shafi'ites autour de la nomination du cheikh syrien hanéfite, 'Abd al-Rahmân al-'Arîshî, à la fonction de cheikh d'al-Azhar grâce au soutien des Sâdât et des émirs, cela bien sûr contre l'avis des oulémas ; T. Philipp et M. Perlmann éds, *'Abd al-Rahmân al-Jabartî's History of Egypt, op. cit.*, vol. 2, p. 52. Sur la formation et le rôle de ces « maisons » (households) en Égypte au XVIIe et XVIIe siècle, cf. Jane Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt : The Rise of the Qazdaglis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

[58] Frederick De Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt : A Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism*, Leyde, Brill, 1978.

33-54_Clayer et al_F4.indd 46 12/11/2012 4:24:19 PM

celui du récit de voyage, la *rihla*. Si le but de ces voyages demeure avant tout le pèlerinage aux Lieux saints, d'où leur titre de *Rihla hijâziyya*, Le Caire et la rencontre de savants d'al-Azhar en est une étape obligatoire. Parmi les auteurs maghrébins connus de *rihla*, les Marocains tiennent une place singulièrement importante[59]. Les tenants du néo-soufisme ont vu dans ces rencontres et réseaux de savants le creuset d'un réformisme religieux[60]. Le vent de réforme qui aurait soufflé sur le Maroc durant le règne du Sultan alaouite, Moulay Muhammad b. 'Abd Allâh (1757-1790), aurait pour origine les liens entre ce sultan et des cheikhs égyptiens *azharîs* et *khalwatîs*[61]. Ces savants sont régulièrement consultés par le sultan pour des questions religieuses. Ils reçoivent en échange de leurs services des dons en argent. En 1784, la somme envoyée par le sultan à Ahmad al-Dardîr est assez généreuse pour permettre à ce dernier de faire le pèlerinage à La Mecque et de se construire une *zâwiya* derrière al-Azhar (quartier al-Ka'kîyîn) dans laquelle il est enterré à sa mort[62].

Enfin, le cheikh siège au conseil (*dîwân*) au côté des émirs avec qui il établit, là aussi, des liens personnels. L'autorité intellectuelle construite à al-Azhar se traduit donc pour Ahmad al-Dardîr par l'aisance matérielle et par l'acquisition du statut de notable. Et c'est justement parce qu'Ahmad al-Dardîr apparait comme un notable et qu'il a accès aux *ashrâf* et aux émirs que le peuple fait appel à lui, ce peuple dont il est à la fois proche, par ses origines, et distant par son statut.

Médiation et arbitrage

Si la chronique de Jabartî fourmille d'exemples de cheikhs d'al-Azhar intercédant à la demande de gens du peuple auprès des puissants, la biographie d'al-Dardîr est, à cet égard, particulièrement riche, sinon exemplaire. Citons les faits avant de les analyser du point de vue de la notion d'autorité.

Les interventions publiques d'al-Dardîr sont nombreuses. Il est intéressant de noter qu'elles ont lieu vers la fin de sa vie qui, il est vrai, est une période particulièrement troublée dans la vie politique au Caire. Aux conditions économiques mauvaises s'ajoutent les violences et spoliations

---

59 R. Chih et C. Mayeur-Jaouen éds, *Le soufisme à l'époque ottomane, op. cit.*, introduction.
60 *Ibid.*
61 Nehemia Levtzion et Gideon Weigert, « Religious Reform in Eighteenth century Morocco », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19, 1995, p. 173-197.
62 T. Philipp et M. Perlmann éds, *'Abd al-Rahmân al-Jabartî's History of Egypt, op. cit.*, vol. 2, p. 147.

33-54_Clayer et al_F4.indd 47 12/11/2012 4:24:19 PM

des émirs qui provoquent des mouvements de protestation, au sein des milieux populaires, les plus touchés par la crise[63]. En 1786, des habitants du faubourg de Husayniyya, scandalisés par les violences d'un émir mamelouk qui avait pillé la maison du chef de la confrérie soufie des Bayyûmiyya, à laquelle la corporation des bouchers du quartier est rattachée, vont se plaindre au cheikh al-Dardîr qui les encourage avec ces mots :

> Je suis avec vous . . . Demain nous rassemblerons les habitants des faubourgs et des quartiers, ceux de Bûlâq et du vieux Caire. J'irai avec vous et nous pillerons leurs maisons comme ils ont pillé les vôtres. Nous mourrons en martyrs ou bien Dieu nous accordera la victoire[64].

La foule ferme alors la mosquée et force les commerçants à fermer leurs boutiques. L'histoire se termine par la visite de trois chefs militaires au cheikh al-Dardîr à qui il est demandé de dresser une liste de tous les objets volés lors du pillage afin qu'ils soient restitués à leur propriétaire. Le lendemain, l'émir voleur comparaît devant Ibrâhîm Bey, qui gouverne l'Égypte à l'époque (avec Murâd Bey), en présence du cheikh al-Dardîr. Questionné sur le vol, l'émir répond à Ibrâhîm Bey : « Nous sommes tous des voleurs. Vous volez, Murâd Bey vole, et moi aussi, je vole »[65]. Ce qui met aussitôt fin à la rencontre et clôt l'affaire à laquelle aucune suite n'est donnée.

Lorsque quelques jours plus tard, un bey s'empare des marchandises qui se trouvent à bord d'une barque venant de Haute-Égypte, les étudiants *Sa'îdîs* d'al-Azhar, à qui le chargement est destiné, se mettent en grève. Une délégation de professeurs menée par le cheikh al-Dardîr se rend chez le bey en question pour protester, mais là encore l'histoire nous dit que le bey s'en sort plutôt bien puisque qu'une partie seulement du chargement est restituée aux étudiants[66].

À Tantâ cette fois-ci, lors de la célébration du *mawlid* du grand saint égyptien, Ahmad al-Badawî, le *kâshif*[67] de Gharbiyya et de Minûfiyya s'en prend avec violence aux gens venus à la foire qui se tient à cette occasion, imposant une taxe sur chaque chameau vendu pendant la durée du *mawlid*. Les agents du *kâshif* attaquent des descendants du Prophète (*ashrâf*), groupe particulièrement respecté dans la société de l'époque,

---

63 A. Raymond, « Quartiers et mouvements populaires », *art. cit.*, p. 104-116.

64 T. Philipp et M. Perlmann éds, *'Abd al-Rahmân al-Jabartî's History of Egypt, op. cit.*, vol. 2, p. 103.

65 *Ibid.*

66 *Ibid.*

67 Agent local du gouvernement, chargé de l'administration provinciale.

33-54_Clayer et al_F4.indd 48 12/11/2012 4:24:19 PM

qui vont se plaindre au cheikh al-Dardîr, en visite lui aussi au tombeau du saint de Tantâ. Le cheikh se rend auprès du *kâshif* mais ne rencontre que son lieutenant, rué de coups par une personne dans la foule. Il s'ensuit une émeute qui plonge la ville dans le chaos ; tentes et boutiques sont pillées. Ce n'est qu'une fois le cheikh rentré chez lui que le calme revient. De retour au Caire, le cheikh al-Dardîr reçoit la visite d'Ibrâhîm al-Walî, d'Ibrâhîm Bey al-Kabîr et du lieutenant des *Jâwîsh*[68] venus chercher de nouvelles marques d'apaisement.

Les historiens ont écrit que les oulémas de l'époque ottomane en Égypte sont trop dépendants financièrement de la caste dirigeante pour être vraiment déterminés à s'opposer à eux. André Raymond résume ainsi la situation :

> Les plus influents des *'ulamâ* dépendaient trop, pour leur propre prospérité matérielle, de l'appui des gouvernants qui leur ouvraient la voie vers les bénéfices les plus fructueux et les fonctions les plus importantes, pour ne pas souhaiter rester dans leurs bonnes grâces. L'acceptation par les *'ulamâ* de l'ordre établi, et leur attachement au pouvoir qui les faisait bénéficier de ses faveurs, et qui, éventuellement, les manipulait, est donc un phénomène constant[69].

Les professeurs d'al-Azhar, en effet, ne reçoivent pas de salaire de l'université, leurs revenus proviennent des fondations pieuses dont ils sont parfois les administrateurs en échange souvent de services rendus et d'allégeance. Il suffit de parcourir les catalogues des documents de *waqf* aux archives du ministère des *waqf* pour voir que ces fondations sont presque toujours établies par des émirs, leurs femmes ou de riches marchands. Le sultan ottoman exerce aussi son patronage par des bénéfices pour les oulémas inscrits dans les budgets de province[70].

D'autres analyses ont mis en avant toutes les ambiguïtés du statut d'intermédiaire qui a été attribué aux oulémas par le pouvoir politique. Interprètes de la loi religieuse, les grands oulémas siègent dans les conseils (*dîwân*) des gouvernants dont ils sont les conseillers et parfois les censeurs. Mais ils répugnent à se substituer aux autorités[71]. Certes, il

---

[68] *Jâwîshiyya*, une des sept milices sur lesquelles le gouverneur du Caire, le pacha, peut s'appuyer pour le maintien de l'ordre dans le pays.

[69] A. Raymond, *Grandes villes arabes, op. cit.*, p. 82.

[70] *Ibid.*, p. 80.

[71] M. Zeghal, *Gardiens de l'Islam, op. cit.*, p. 67 : « Pris entre deux pressions, celle du pouvoir et celle de la rue, ils jouent jusqu'à la fin du XIX^e^ siècle, le rôle d'intermédiaires entre ces deux instances, quand ils sont poussés par l'une d'entre elles. Ils ont fonction d'arbitres plus que d'acteurs à part entière ».

33-54_Clayer et al_F4.indd 49 12/11/2012 4:24:19 PM

n'est pas dans la tradition des oulémas de l'époque d'inciter à la révolte. Cette attitude quiétiste s'est transformée en doctrine comme le montre l'analyse des ouvrages de théologie enseignés à l'université ; il ne faut pas se révolter contre le souverain injuste car il y a lieu de craindre la *fitna*, la discorde, qui est le mal à éviter par-dessus tout. La révolte devient licite si ce chef est infidèle (*kâfir*)[72].

Conclusion

Replacer la carrière et l'ascension sociale du cheikh al-Dardîr dans l'histoire et l'organisation d'al-Azhar permet de mieux comprendre les fondements et la nature de son autorité religieuse, inséparable de son rôle public. L'autorité qui permet au cheikh d'intervenir dans la vie politique et d'arbitrer les conflits sociaux n'est que le résultat d'un prestige intellectuel acquis d'abord à l'université et qui a, ensuite, dépassé les frontières de l'institution, voire du pays.

Il est mufti malékite, cheikh d'un des plus grands collèges d'al-Azhar, représentant d'une confrérie, la Khalwatiyya, qui connaît une expansion sans précédent en Égypte, puis dans le monde musulman, savant à la réputation internationale, aussi bien versé dans le *fiqh* que le *tasawwuf*. Ses ouvrages seront parmi les premiers à être imprimés au XIX^e^ siècle. Même s'il n'est pas entouré de la même aura de sainteté que son maître al-Hifnî, son savoir n'en force pas moins le respect, l'admiration et la crainte respectueuse des hommes de son temps, les élites comme le peuple, qui recherchent son intercession, son conseil.

Quelle que soit l'analyse, parfois réductrice, que les historiens ou sociologies aient pu en faire – manipulation, intérêts politiques – la relation des émirs avec le cheikh est une reconnaissance par les premiers de l'influence du second. Cette influence, que l'on peut traduire aussi par réseau, permet au cheikh d'intervenir dans la vie publique. Ce partage des rôles entre élites politiques et monde des oulémas est une réalité politico-religieuse de l'Égypte ottomane, réalité dans laquelle les maîtres de la Khalwatiyya semblent jouer, à partir du XVII^e^ siècle, un rôle prépondérant, comme en témoigne la chronique de Jabartî.

La vision qui nous est parvenue du cheikh al-Dardîr et des grands oulémas de son époque dans cette chronique est à manipuler avec précaution.

---

[72] G. Delanoue, *Moralistes et politiques, op. cit.*, p. 37.

33-54_Clayer et al_F4.indd 50 12/11/2012 4:24:19 PM

Elle correspond à un modèle, un idéaltype de savant que l'on trouve déjà dans les dictionnaires biographiques de l'époque médiévale. Mais elle marquera, après la centralisation du pouvoir par Muhammad 'Alî (r. 1805-1848), l'imaginaire des *azharîs* jusqu'à nos jours. Le cheikh 'Abd al-Halîm Mahmûd (m. 1978), cheikh d'al-Azhar de 1973 à 1978, lui-même soufi, qui lors de son mandat cherche à redonner son indépendance et son prestige à al-Azhar après des années de soumission sous Nasser, a voulu retrouver cet idéal. Il consacre, d'ailleurs, une biographie au cheikh al-Dardîr dans laquelle il souligne ce caractère vertueux du savant, héritier des prophètes, qui ne craignait que Dieu[73].

Bibliographie

'Abd al-Halim Mahmûd, *Abû'l-barakât sayyidî Ahmad al-Dardîr*, Le Caire, Dâr al-ma'ârif, 2001.

'Abd al-Latîf, Layla, *Al-Sa'îd fî 'ahd shaykh al-'Arab Hummam*, Le Caire, Hay'at al-'âmma li-l'kitâb, 1987.

'Abd al-Mu'tî, Husam, « Riwâq al-maghâriba fî-l-jâmi' al-Azhar fî-l-'asr al-'uthmânî », *Ruz-name* 3, 2005.

'Abd al-'Azîz Shinnâwî, « Arwiqat al-Azhar », *Dirâsât fî'l-hadâra al-islâmiya*, Le Caire, 1987, vol. 2, p. 3-123.

Al-Bâjûrî, Ibrâhîm b. Muhammad, *Hâshiyat al-Bâjûrî 'alâ mawlid al-shaykh Ahmad al-Dardîr*, imprimerie Al-Khayriyya, Le Caire, 1304/1886.

Al-Dardîr, Ahmad, *Al-Kharîda al-bahiyya fî'l-'aqâ'id al-tawhîdiyya*, Le Caire, Subayh, 1954.

Al-Dardîr, Ahmad, *Al-Tawjih al-asanî bi-nuzm asmâ' Allâh al-husnâ'*, édité par Sâlih al-'Awd, Le Caire, Dâr Ibn Hazm, 2008.

Al-Dardîr, Ahmad, *Mishkât al-asrâr fî bayân ma'ânî : Yâ Mawlâya, yâ wâhid*, Le Caire, Al-Maktaba al-Azhariyya, Majâmî' 412, cote 16289.

Al-Dardîr, Ahmad, *Mishkât al-asrâr li-'ârif al-waqt Abî al-Anwâr*, Al-Maktaba al-Azhariyya, Tasawwuf 1907, cote 62291.

Al-Zayyâtî, Sulaymân, *Kanz al-jawhar fî târîkh al-Azhar*, Le Caire, 1903.

Bannerth, Ernst, « La Khalwatiyya en Égypte », *MIDEO* 8, 1964-1966, p. 1-74.

Berkey, Jonathan, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

Berque, Jacques, « Ville et Université. Aperçu sur l'histoire de l'École de Fès », *Revue historique de Droit francais et étranger* 26, 1949, p. 64-117.

Brockelmann, Carl, *Geschichte des Arabischen Literatur (GAL)*, Leyde, Brill, 1996.

Chamberlain, Michael, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Chamberlain, Michael, « The Production of Knowledge and the Reproduction of A'yân in Medieval Damascus », dans Nicole Grandin et Marc Gaborieau éds, *Madrasa. La transmission du savoir dans le monde musulman*, Paris, Arguments, 1997.

Cambridge History of Turkey, vol. 3 : *The Later Ottoman Empire, 1603–1839* (chapter 10 : Madeline C. Zilfi, « The Ottoman ulema »)

[73] Voir 'Abd al-Halîm Mahmûd, *Abû'l-barakât, op. cit.*

Chih, Rachida et Mayeur-Jaouen, Catherine éds, *Le soufisme à l'époque ottomane (XVI^e-XVII^e siècle) / Sufism in the Ottoman Era (16th-17th Century)*, Le Caire, IFAO, 2010.
Chih, Rachida, « Mosquées et *zâwiya* de Jirjâ (Haute-Égypte) à l'époque ottomane (d'après un document de *waqf* du XVII^e siècle) », dans Mohammed Afifi, Rachida Chih et *alii* éds, *Sociétés rurales ottomanes. Ottoman Rural Societies*, Le Caire, IFAO, 2005.
Crecelius, Daniel, « The Emergence of the Shaykh al-Azhar as the Pre-Eminent Religious Leader in Egypt », dans *Colloque international sur l'histoire du Caire, 27 mars-5 avril 1969*, Ministry of the Arab Republic of Egypt, General Egyptian Book Organization, Le Caire, 1972, p. 109-111.
De Jong, Frederick, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt : A Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism*, Leyde, Brill, 1978.
Delanoue, Gilbert, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle*, Le Caire, IFAO, 1982.
Dodge, Bayard, *Al-Azhar : A Millenuim of Muslim Learning*, Washington, Middle East Institute, 1961.
El-Morsy, Tarek, *Les zawiyas au Caire des origines à la fin du XVII^e siècle*, thèse de doctorat, université de Provence, 2008.
Garcin, Jean-Claude, *Un centre musulman de la Haute-Égypte médiévale : Qûs*, Le Caire, IFAO, 1976.
Garcin, Jean-Claude, « Les soufis dans la ville mamelouke d'Égypte. Histoire du soufisme et histoire globale », dans Richard McGregor et Adam Sabra éds, *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, Le Caire, IFAO, 2006.
Gilbert, John E., « Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the 'Ulamâ' in Medieval Damascus », *Studia Islamica* 52, 1980, p. 105-134.
Hanna, Nelly, « An Urban History of Būlāq in the Mamluk and Ottoman Periods », *Supplément aux Annales Islamologiques* 3, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1983.
Hathaway, Jane, « Rewriting Eighteenth Century Ottoman History », *Mediterranean Historical Review* 19/1, 2004, p. 29-53.
Hathaway, Jane, *The Politics of Households in Ottoman Egypt : The Rise of the Qazdaglis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
Heyworth-Dunne, James, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, Londres, Franck Cass, 1968.
Humphreys, Stephen, « A Cultural Elite. The Role and the Status of the 'Ulamâ' in Islamic Society », dans *Islamic History. A Framework for Inquiry*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
Jomier, Jacques, « Un aspect de l'activité d'al-Azhar du XVII^e aux débuts du XIX^e siècle : les *'aqâ'id* ou professions de foi », dans *Colloque international sur l'histoire du Caire*, *op. cit.*, p. 243-251.
Lane, Edward W., *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, La Haye, East-West Publications, 1989.
Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
Lapidus, Ira M., « Ayyoubide Religious Policy and the Development of the Schools of Law in Cairo », dans *Colloque international sur l'histoire du Caire, op. cit.*, p. 279-286.
Leiser, Gary, « The Madrasa and the Islamization of the Middle East, the Case of Egypt », *Journal of the American Research Center in Egypt* 22, 1985, p. 29-47.
Levtzion, Nehemia et Weigert, Gideon, « Religious Reform in Eighteenth century Morocco », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19, 1995, p. 173-197.
Lutfi al-Sayyid Marsot, Afif, « The Political and Economic Functions of the 'Ulamâ' in the 18th Century », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 16, 1973, p. 130-154.
Lutfi al-Sayyid Marsot, Afif, « The 'Ulama' of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries », dans Nikki R. Keddie éd., *Scholars, Saints, and Sufis : Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1972.

33-54_Clayer et al_F4.indd 52 12/11/2012 4:24:19 PM

Manfa'a, Muhammad, « Al-Ta'lîm bi-madînat Fâs fî 'ahd al-sultân Sulaymân », *Nadwat al-haraka al-'ilmiyya fî 'asr al-dawla al-'alawiyya ilâ awâkhir al-qarn al-tâsi' 'ashar*, Casablanca, 1995, p. 55-72.

McGregor, Richard, « Is This the End of Medieval Sufism ? Strategies of *Transversal Affiliation* in Ottoman Egypt », dans Rachida Chih et Catherine Mayeur-Jaouen éds, *Le soufisme à l'époque ottomane*, Le Caire, IFAO, 2010, p. 83-100.

Mouton, Jean-Michel, « Signes de reconnaissance et signes de distinction chez les ulémas égyptiens de l'époque ayyoubide », dans Christian Décobert éd., *Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2000, p. 151-161.

Mubârak, 'Alî Pâshâ, *Al-Khitat al-tawfiqiyya al-jadîda*, Le Caire, 1969, réimprimé par Al-Hay'at al-misriyya al-âmma li'l-kitâb, Le Caire, 1981.

Mustanadât wa waqfiyyât riwâq al-Sa'â'ïda (Documents et titres de fondations de *waqf* en faveur du collège des étudiants de Haute-Égypte), Le Caire, Archives du ministère des *Waqf*.

Philipp, Thomas et Perlmann, Moshe éds, *'Abd al-Rahman al-Jabartî's History of Egypt, Ajâ'ib al-âthâr fi-l-tarâjim wa-l-akhbâr*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1994.

Rashdall, Hastings, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1936.

Raymond, André, « Tunisiens et Maghrébins au Caire au XVII^e siècle », *Cahiers de Tunisie* 26-27, 1959, p. 336-371.

Raymond, André, « Quartiers et mouvements populaires au Caire au XVII^e siècle », dans Peter Malcolm Holt éd., *Political and Social Change in Modern Egypt*, Londres, Oxford University Press, 1968, p. 104-116.

Raymond, André, « Les constructions de l'émir 'Abd al-Rahmân Katkhudâ au Caire », *Annales Islamologiques* 9, 1972, p. 235-251.

Raymond, André, *Artisans et commerçants au Caire au XVII^e siècle*, Damas, IFEAD, 1973-1974, 2 vol.

Raymond, André, *Grandes villes arabes à l'époque ottomane*, Paris, Sindbad, 1985.

Sourdel, Dominique, « Réflexions sur la diffusion de la *madrasa* en Orient du XI^e siècle au XIII^e siècle », *Revue des études islamiques* 44, 1976, p. 165-284.

Talmon-Heller, Daniella, « The Shaykh and the Community », *Studia Islamica* 79, 1994, p. 103-120.

Winter, Michael, *Egyptian Society under Ottoman Rule, 1517-1798*, Londres, Routledge, 1992.

Zâfir al-Azharî, Muhammad, *Al-Yawâqît al-thamîna fî a'yân madhhâb 'âlim al-madîna*, Le Caire, 1324h.

Zeghal, Malika, *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'Al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996.

CHAPITRE 3

LE *SHEIKH UL-ISLÂM* ET L'AMBASSADEUR
De l'autorité religieuse à la diplomatie

Gilles Veinstein

En principe, l'Empire ottoman et les États chrétiens d'Europe ne devraient pas avoir de relations diplomatiques. Ils ne devraient pas signer des paix, conclure des accords et, à plus forte raison, contracter des alliances. Ils ne devraient faire que s'affronter. Cela si l'on s'en tient aux appartenances religieuses. Le sultan d'un côté, les princes chrétiens de l'autre – et notamment celui qui, de tradition ancienne, se qualifie de Roi Très-chrétien –, sont respectivement les champions de deux religions non seulement différentes mais opposées, rivales, s'excluant mutuellement (même si, en rapport notamment avec le décalage chronologique séparant la naissance des deux religions, l'attitude de l'islam vis-à-vis du christianisme qui l'a précédé n'est pas exactement la même que celle du christianisme vis-à-vis de l'islam qui prétend le remplacer). Et pourtant, ces relations diplomatiques existent et se déploient de façon intensive et chronique. C'est que la *Realpolitik* fraye inéluctablement son chemin parmi les obstacles idéologiques. Elle sait, quand il le faut, écarter les divergences religieuses, non pas en les résolvant – ce n'est pas son propos et d'ailleurs rares sont ceux qui s'engagent sur cette voie périlleuse –, mais en en faisant abstraction, en les mettant entre parenthèses. Il est frappant, par exemple, de constater comment un Louis XIV dans ses instructions aux ambassadeurs qu'il envoie en Turquie, ne fait pas la moindre allusion à la problématique appartenance religieuse du souverain auprès duquel ils iront résider. Les expressions employées pour le désigner sont parfaitement neutres à cet égard : si le sultan d'Istanbul se distingue de n'importe quel autre souverain avec lequel le Roi-Soleil est en relations, c'est par sa puissance, l'étendue de ses États, les peuples nombreux sur lesquels il règne, et non par sa qualité d'infidèle avec les problèmes qu'elle entraine. Il sera désigné comme « Le Grand Seigneur », « L'Empereur des Turcs », « Sa Hautesse, l'Empereur ottoman » : rien que de parfaitement honorable et que d'irréprochable[1] !

[1] Cf. Pierre Duparc éd., *Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France depuis les traités de Westphalie jusqu'à la Révolution française. Turquie*, Paris, CNRS, 1969.

55-68_Clayer et al_F5.indd 55 12/11/2012 4:23:50 PM

Dans ces conditions, il pouvait sembler logique que si des relations diplomatiques étaient bel et bien nouées, les hommes de religion en seraient tout au moins tenus à l'écart. Or, il n'en fut rien. Des religieux, des évêques même, furent envoyés comme ambassadeurs dans le pays infidèle, plusieurs gagnant la confiance et l'estime particulières des Ottomans et, le cas échéant, réussissant remarquablement dans leur mission[2]. De l'autre côté, des oulémas entrèrent dans le jeu diplomatique avec les mécréants, à commencer par le premier d'entre eux, le *sheikh ul-islâm*.

La part de l'affrontement

Il reste vrai cependant que les grands oulémas n'y prenaient pas part exactement dans les mêmes conditions que n'importe lequel des autres dignitaires ottomans, membres du divan. Quelques formalités hautement symboliques permettaient de faire droit à l'affrontement religieux, en même temps qu'elles suffisaient à s'en tenir quitte. La question alimentaire servait de point de cristallisation du fossé infranchissable séparant un religieux musulman de quelque infidèle que ce soit. Décrivant dans le journal de son ambassade, le repas que lui offre le grand vizir à la suite de sa réception par le divan, un ambassadeur de France, le marquis de Girardin (1686-1689), écrit : « Les deux cadilesker [*kâdî 'asker*] ont mangé seuls parce qu'il n'est pas permis aux gens de la loi de recevoir des chrétiens à leur table »[3].

Non seulement la distance séparant les deux religions, mais leur concurrence était marquée d'une autre manière encore à travers un épisode qui semble avoir été assez régulièrement infligé aux nouveaux ambassadeurs lors de leur réception d'arrivée par le divan :

---

[2] Tel fut le cas au XVI^e^ siècle. Citons : Jean de Montluc, dominicain, évêque de Valence et de Die ; Jean-Jacques de Cambray, chanoine de St. Etienne de Bourges ; Jean Boistaille, abbé de Breuil ; François de Noailles, évêque de Dax, qui réussit particulièrement à Constantinople (1571-1574) ; Gilles de Noailles, frère du précédent, abbé de l'Isle et de Saint-Amand, et lui aussi, un moment, évêque de Dax. On trouvera encore au début du XVII^e^ siècle, Achille de Harlay, évêque de Lavaur puis de Saint-Malo. Les religieux ne figureront plus ensuite parmi les diplomates français à Constantinople. Voir à ce sujet Jean-Louis Bacqué-Grammont, Sinan Kuneralp et Frédéric Hitzel, *Représentants permanents de la France en Turquie (1536-1591) et de la Turquie en France*, Istanbul-Paris, Isis, 1991.

[3] Girardin au marquis de Croissy, 18 avril 1686, ministère des Affaires étrangères, Centre des archives diplomatiques de Nantes (cité *infra* CADN), Constantinople, Ambassade, A254, f. 26. Les représentations figurées du banquet offert par le divan à l'ambassadeur lors de son audience montrent en effet les deux *kâdî 'asker* mangeant sans vis-à-vis.

55-68_Clayer et al_F5.indd 56 12/11/2012 4:23:50 PM

> Un misérable païsan chrétien – poursuit Girardin, dans la même lettre adressée à Colbert de Croissy – s'est renié en ayant fai sa profession de foi publiquement entre les mains de l'Ecrivain des chaoux. Il a receu mille aspres qui valent 25 livres et une veste de méchant drap qui est la récompense des personnes libres qui embrassent le mahométisme[4].

Et Girardin d'ajouter ce commentaire montrant qu'il a parfaitement compris que le spectacle qui lui était donné ne devait rien au hasard, mais représentait une sorte de leçon qu'on avait délibérément voulu lui administrer : « on ne manque jamais – écrit-il – de donner de ces exemples lorsqu'il y a des ambassadeurs ».

Le *sheikh ul-islâm*, bien que placé à la tête de l'ensemble du corps des oulémas depuis l'époque de Soliman le Magnifique, ne fait pas partie, quant à lui, des membres du divan. Il n'est donc pas tenu, contrairement aux *kâdî 'asker*, de prendre part à la réception solennelle de l'ambassadeur.

Pour autant, ce dernier et le responsable religieux suprême de l'Empire ne cherchent en aucune façon à s'éviter. Bien au contraire, parmi les obligations de règle d'un ambassadeur arrivant à Constantinople figure l'audience solennelle du mufti. Je n'ai pas encore pu établir quand commence cet usage, mais il est bien attesté au début du XVIII^e^ siècle. Le dignitaire religieux n'y met qu'une seule réserve, la même, d'ordre symbolique, déjà signalée à propos des *kâdî 'asker* (lesquels viennent après le *sheikh ul-islâm* dans la hiérarchie de la *'ilmiyye*)[5]. Comme l'écrit le marquis de Bonnac dans son mémoire sur le cérémonial, « à l'audience de l'ambassadeur chez le mufty on offre du café à l'ambassadeur mais le mufty ne prend rien car il ne peut manger ni boire avec les chrétiens »[6]. Il est vraisemblable (cela reste à confirmer) qu'à l'occasion de cette audience, l'ambassadeur remet une lettre de courtoisie du roi au *sheikh ul-islâm*.

---

[4] Sur les dons faits aux nouveaux convertis sous l'appellation de *kisve behâsı*, voir Gilles Veinstein, « Sur les conversions à l'Islam dans les Balkans ottomans avant le XIX^e^ siècle », *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2, 1996, p. 153-168 ; Anton Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans.* Kisve behası *Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*, Leyde, Brill, 2004.

[5] Sur cette hiérarchie, voir Gilles Veinstein, « L'Empire ottoman : fonctionnarisation des clercs, cléricalisation de l'État ? » dans Dominique Iogna-Prat et Gilles Veinstein éds, *Histoires des hommes de Dieu*, Paris, Flammarion, 2003, p. 179-202.

[6] CADN, A254, « Mémoire de m. de Bonac (sic) sur le cérémonial », f. 16.

55-68_Clayer et al_F5.indd 57 12/11/2012 4:23:50 PM

Le censeur et le garant des traités

Pour quelle raison, ces ambassadeurs non seulement n'ignorent pas le grand mufti, mais, au contraire, le cultivent, cherchent à se le concilier, allant, comme nous allons le voir, jusqu'à correspondre avec lui, quand ce n'est pas le roi lui-même qui, en certaines circonstances, ne dédaigne pas de lui écrire directement ? Pour quelle raison également, le mufti entre, de son côté, sans difficulté dans ce jeu et se montre à l'occasion très coopératif ? La réponse réside, bien entendu, dans la nature du ou plutôt des pouvoirs du *sheikh ul-islâm*, un pouvoir religieux et juridique assurément, mais aussi, au moins, depuis le mandat d'Ebû Su'ûd sous Soliman le Magnifique et Selîm II, un pouvoir politique et administratif[7]. Le *sheikh ul-islâm* est notamment consulté par le sultan sur les grandes questions intéressant la guerre et la paix. Le précédent de ce principe a été donné quand Selîm II, méditant la conquête de Chypre, avait demandé à Ebû Su'ûd Efendi une *fetvâ* autorisant le déclenchement d'une guerre contre Venise en dépit des traités précédemment conclus[8]. Dans la pratique, les *sheikh*s *ul-islâm* sont consultés sur la validité juridique des traités accordés aux pays étrangers et notamment de ces traités jurés (*'ahdnâme*) octroyés par le sultan que les Occidentaux désignent sous le nom de capitulations. Les sujets des princes chrétiens résidant dans l'Empire ottoman sont des *musta'min*, c'est-à-dire, dans la pratique, que la sécurité de leurs biens et de leurs personnes, leur liberté de circulation et d'entreprise sont garanties par des actes juridiques du sultan, qu'il s'agisse des ordres émanant de son autorité et surtout des articles contenus dans ces fameuses capitulations[9]. Or si de tels *'ahdnâme* ne posent pas de problèmes de principe au

---

[7] Cf. Richard C. Repp, *The Mufti of Istanbul*, Oxford, Ithaca Press, 1986 ; Madelaine C. Zilfi, « Sultan Süleymân and the Ottoman Religious Establishment », dans Halil İnalcik et Cemal Kafadar éds, *Süleymân the Second and His Time*, Istanbul, Isis, 1993, p. 115-116 ; Colin Imber, *Ebu's-Su'ud, The Islamic Legal Tradition*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 1997.

[8] Peçevi, *Ta'rîh*, Istanbul, Maaba-i Amire, H1283 (1866), p. 486-487 ; en caractères latins : Peçevi İbrahim Efendi, *Tarih*, B.S. Baykal éd., Ankara, 1981, I, p. 343-344 ; M. Ertuğul Düzdag, *Seyhülislâm Ebüsuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Istanbul, Enderun, 1983, p. 108-109.

[9] Cf. Gilles Veinstein, « Le statut de *musta'min* entre droit et politique », dans Eugenia Kermeli et Oktay Özel éds, *The Ottoman Empire. Myths, Realities and 'Balck Holes'. Contributions in Honour of Colin Imber*, Istanbul, Isis, 2006, p. 189-201. Les capitulations ont donné lieu, depuis le XIX^e^ siècle, à une abondante littérature. Voir notamment François Alphonse Belin, *Des capitulations et des traités de la France en Orient*, Paris, Chez Challamel Ainé, 1870 ; Gérard Pélissié du Rauzas, *Le régime des capitulations dans l'Empire ottoman*, Paris, A. Roussearu, 1902-1905, 2 vol. ; Nasim Sousa, *The Capitulatory Regime of Turkey : Its History,*

55-68_Clayer et al_F5.indd 58 12/11/2012 4:23:50 PM

regard de la charia (ils procèdent de la notion chériatique de l'*amân* ou grâce)[10], dans le détail des contenus, certains articles peuvent en poser, et il apparaît que ces textes sont en effet soumis au contrôle du *sheikh ul-islâm*, avant d'être promulgués. Il y a là une première raison pour les ambassadeurs de se ménager les bonnes grâces de ce dernier. À vrai dire, je ne connais guère de cas où la question ait éclaté au grand jour et soit entrée dans la documentation. Toutefois, à en croire Claude du Bourg, responsable de la négociation – et toujours soupçonnable d'avoir cherché à se faire valoir dans le récit qu'il en donne –, des capitulations de 1569, les premières accordées à la France, auraient soulevé un problème de cet ordre. Il écrit ainsi, à propos de l'article 17 concernant la répression des corsaires barbaresques, qu'il avait gagné « avec bien grande difficulté contre l'opinion du moufty »[11].

Plus tard, au XVIII[e] siècle, lorsque certains États chrétiens chercheront à obtenir de la Porte des traités d'alliance en bonne et due forme, en ne se contentant plus des anciennes capitulations qui en avaient tenu lieu sans l'affirmer expressément[12], le *sheikh ul-islâm* ne manque pas d'être consulté. La tentative du roi de Prusse, Frédéric II, de contracter une alliance avec la Porte en 1760, en est une bonne illustration. À la suite des sollicitations prussiennes, un conseil secret *(meşveret meclisi)* est tenu, réunissant des juristes sous la présidence du *sheikh ul-islâm* du moment, Çelebizâde Ismâ'îl Asım Efendi, qui était connu pour ne pas s'opposer à l'alliance proposée et, de fait, la commission conclut par une opinion positive, selon

---

Origin and Nature, Baltimore, John Hopkins Press, 1933. Pour des réévaluations plus récentes, voir Niels Steensgard, « Consuls and Nations in the Levant from 1570 to 1650 », *The Scandinavian Economic History Review* 15, 1967, p. 1-2 ; Halil İnalcik, « Imtiyâzât », *Encyclopédie de l'Islam* 2nd éd., III, p. 1209-1219 ; Hans Theunissen, « Ottoman-Venetian Diplomatics : the 'Ahd-names. The Historical Background and the Development of a Category of Political-Commercial Instruments together with an Annoted Edition of a Corpus of Relevant Documents », thèse inédite, Utrecht, 1991 ; Géraud Poumarède, « Négocier près la Sublime Porte. Jalons pour une nouvelle histoire des capitulations franco-ottomanes », dans Lucien Bély éd., *L'invention de la diplomatie. Moyen Âge. Temps modernes*, Paris, PUF, 1998, p. 71-85 ; Jacques Lafon, « Les capitulations ottomanes : un droit paracolonial ? », *Droits. Revue française de théorie juridique* 28, 1999, p. 99-114 ; Maurits H. van den Boogert et Kate Fleet éds, *The Ottoman Capitulations : Text and Context*, *Oriente Moderno* 22 (83)/3, n.s., 2003 ; M. H. van den Boogert, *The Capitulations and The Ottoman Legal System. Qadis, Consuls and Beratlıs in the 18th Century*, Leyde, Brill, 2005.

[10] Joseph Schacht, « Amân », *Encyclopédie de l'islam*, 2nd éd., I, p. 441-442.

[11] Ernest Charrière, *Négociations de la France dans le Levant*, Paris, Imprimerie nationale, 1850, III, p. 91, n. 1. Le point avait été relevé dans H. İnalcik, « Imtiyâzât », *art. cit.*

[12] Cf. G. Veinstein, « Les fondements juridiques de la diplomatie ottomane en Europe », dans Denise Aigle et Pascal Buresi éds., *Les relations diplomatiques entre le monde musulman et l'Occident latin (XII[e]-XVI[e] siècle)*, *Oriente Moderno* 88/2, n.s., 2008, p. 516-521.

55-68_Clayer et al_F5.indd 59 12/11/2012 4:23:50 PM

laquelle il n'y avait pas d'obstacle et d'objection au traité d'alliance, ni du point de vue de la loi, ni de celui de la raison (*şer'an ve aklen hiç bir hicnet ve mahzûr*). Toutefois Ismâ'îl Asım Efendi meurt peu après, pour être remplacé par Veliyüddin Efendi, beaucoup moins favorable a priori à l'alliance avec la Prusse, ce qui eut pour effet de relancer la discussion. Cela donna l'occasion à des points de vue contrastés de s'exprimer, alors que le sultan Mustafa III voulait faire prévaloir l'aspect juridique de l'affaire. Comme, par ailleurs, la conjoncture militaire et diplomatique était devenue moins favorable au roi de Prusse, ce dernier dut se contenter d'une capitulation d'ancien type, échouant donc à obtenir un traité plus explicite[13].

Si le *sheikh ul-islâm* peut être ainsi, dans certaines circonstances, le censeur d'un traité en cours de négociation, remettant en cause tel article de son contenu ou son principe même, il peut aussi, une fois le traité promulgué et intégré ainsi au droit ottoman, en être le garant. La question s'est posée dans les dernières années du XVI^e^ siècle, dans le cadre de la rivalité franco-anglaise à Constantinople.

Non contents d'avoir obtenu à leur tour la présence d'un ambassadeur permanent et des capitulations distinctes, les Anglais cherchaient à pousser leur avantage en se faisant reconnaître un droit de pavillon sur les nations étrangères commerçant dans l'Empire ottoman sans bénéficier de capitulations propres – prérogative qui avait été jusque-là l'apanage de la France, en conséquence de l'antériorité de ses relations avec les sultans[14]. Comprenant que le rapport de forces ne lui était pas favorable pour combattre efficacement les prétentions anglaises devant le grand vizir, l'ambassadeur d'Henri IV, Savary de Brèves, place l'affaire sur le plan strictement juridique. Il entre avec pragmatisme dans la logique du droit ottoman, mettant, en somme, le sultan en face de son propre droit. C'est ce que permettent de constater deux pièces du manuscrit n° 130, du Fonds turc ancien de la BNF[15], deux *fetvâ* émises par des *sheikh*s *ul-islâm* à la

[13] Cf. Salâhaddin Tansel, « Büyük Friedrich Devrinde Osmanlı-Prusya Münasebetleri Hakkında », *Belleten* 10, 1946, p. 133-165, 271-292 ; Kemal Beydilli, *Büyük Friedrich ve Osmanlılar – XVIII Yüzyılda Osmanlı-Prusya Münasebetleri*, Istanbul, İstanbul Üniversitesi, 1985 ; Virginia H. Aksan, *An Ottoman Statesman in War and Peace, Ahmed Resmi Efendi, 1700-1783*, Leyde, Brill, 1995, p. 62-67.

[14] Cf. Arthur Leon Horniker, « Anglo-French Rivalry in the Levant from 1583 to 1612 », *The Journal of Modern History* 18/4, 1946, p. 289-305.

[15] Ce manuscrit est un recueil de pièces officielles, ou plutôt de copies de ces pièces, comprenant notamment les textes en ottoman des capitulations de 1569, 1581 et 1597, ainsi que des *fetvâ* rendues à la demande de l'ambassadeur, de même que toute une série d'ordres et de lettres de diverses autorités ottomanes relatives notamment au commerce

55-68_Clayer et al_F5.indd 60 12/11/2012 4:23:51 PM

demande de l'ambassadeur, publiées récemment par M. Viorel Panaite[16]. La première est due à un *sheikh ul-islâm* très fameux, ancien guide spirituel très influent du sultan Murâd III et historiographe de l'empire, Hoca Sa'adüddîn Efendi. Il fut *sheikh ul-islâm* pendant une période d'un an et demi, entre 1598 et 1599, ce qui permet de dater sa *fetvâ*. La question sur laquelle il avait été consulté, de toute évidence à l'initiative de Savary de Brèves, principal concerné, était formulée comme suit : depuis les temps anciens (l'ancienneté ainsi alléguée était un point crucial, même si, dans les faits, elle n'était pas si considérable), les marchands *harbî* (c'est-à-dire dont les pays n'avaient pas obtenu de traités de la Porte), ne disposant pas d'ambassadeur distinct, lorsqu'ils venaient commercer dans les pays bien gardés (dans l'Empire ottoman), venaient et repartaient au nom et sous le pavillon de l'empereur de France (*França pâdişâhı nâmı ve bayragıyla*) et, dans les ports, ils devaient recourir aux consuls de France. L'ambassadeur d'Angleterre n'avait pas à intervenir et s'ingérer. En outre, il était bien spécifié dans les capitulations françaises que, si un ordre sacré (un ordre du sultan) venait à être émis, allant dans un sens contraire de ce qui précède, il ne fallait pas s'y conformer. Nonobstant, les Anglais qui faisaient partie à l'origine de ces étrangers *harbî*, ont obtenu par la suite leurs propres ambassadeurs et ont alors sollicité la faveur que les marchands *harbî* aillent et viennent désormais sous leur pavillon à eux et recourent à leurs consuls. Dès lors, la question posée est la suivante : dans le cas où ils se procurent ainsi des ordres sacrés allant en sens contraire des capitulations françaises, à laquelle de ces deux injonctions la loi canonique commande-t-elle de se conformer ?

La réponse fournie est claire et nette : le mufti donnait l'avantage aux capitulations. C'est à celles-ci que, dans un tel cas, il convenait de se conformer. Ce principe étant établi, la question plus particulière pouvait être posée : la loi canonique autorise-t-elle le sultan à permettre que, en contravention avec les augustes capitulations accordées aux Français, les marchands *harbî* susdits aient recours à l'ambassadeur ou aux consuls

---

d'Alep. Il s'agit, comme le précise une note au recto du premier feuillet du manuscrit : « Mémoires de l'ambassade de M. de Brèves en Levant, très curieux et nécessaires à ceux qui sont employés pour le service du Roy à la Porte ottomane », dans Edgar Blochet, *Bibliothèque nationale. Catalogue des manuscrits turcs*, Paris, Bibliothèque nationale, 1932, p. 53. M. Viorel Panaite a exploité ce manuscrit dans plusieurs articles.

[16] Viorel Panaite, « Two Legal Opinions (*fetvâs*) from the Manuscrit Turc 130 (Bibliothèque nationale, Paris) on the Western Non-Treaty Merchants in the Ottoman Mediterranean » dans Faruk Bilici, Ionel Cândea, Anca Popescu éds, *Enjeux économiques et militaires en mer Noire (XIV^e^-XXI^e^ siècles)*, Braïla, Istros, 2007, p. 185-209.

55-68_Clayer et al_F5.indd 61 12/11/2012 4:23:51 PM

d'Angleterre ? Une réponse négative s'imposait : Dieu interdit au sultan de donner son auguste consentement à une mesure contredisant un engagement préalable de sa part (l'engagement vis-à-vis de la France étant sous-entendu).

La seconde *fetvâ* émise à la demande de Savary de Brèves émane d'un des fils de Sa'adüddîn, Mehmed Efendi Hoca Sa'adüddîn Efendizâde, lui-même *sheikh ul-islâm* de 1601 à 1603, puis, de nouveau, de 1608 à 1615. Elle porte sur ce qui est désormais l'enjeu plus spécifique de la rivalité franco-anglaise à Constantinople : la question de la protection des marchands hollandais, de nouveaux venus, de plus en plus présents dans les ports ottomans. Dans le texte de la *fetvâ*, le consultant, Savary de Brèves, encore en poste, se livre à un historique détaillé des actes officiels de la Porte, successifs et contradictoires, émis au sujet du droit de pavillon tant des Français que des Anglais. Défilent ainsi les capitulations françaises de 1569 et 1581 ; les premières capitulations anglaises de 1583 ; les nouvelles capitulations françaises de 1597, et différentes pièces qui les ont confirmées dont la *fetvâ* de Sa'adüddîn précédemment évoquée. Enfin, il est fait allusion aux récentes capitulations anglaises de 1601 et aux stipulations selon lesquelles les marchands « des quatre îles dépendant des Flandres » pouvaient recourir à l'ambassadeur et aux consuls d'Angleterre. Les quatre îles en question correspondaient à quatre des provinces du nord des Pays-Bas, les plus actives dans le commerce international : Hollande, Zeelande, Frise et Gueldre. Devant ces mesures contradictoires, conséquence de l'activisme des ambassadeurs britanniques et des fluctuations de la politique ottomane, le *sheikh ul-islâm*, dans sa réponse finale, donne raison à la France « il n'est pas possible, énonce-t-il, que l'ancien traité [c'est-à-dire les capitulations françaises initiales] soit effacé par des écrits venant en contradiction de l'engagement primitif ». Il prescrivait l'émission par le sultan d'un firman solennel interdisant de violer les capitulations conformes à des *fetvâ* canoniques antérieures (*fetvâ-i şerîfiye-i şer'iyye-i sâbıkaya muvafaka olan 'ahdnâmeler nakz olunmamak bâbında fermân-i 'ali*). Cette mention soulignait au passage que les capitulations devenaient inviolables dès lors qu'elles avaient été validées par des *fetvâ*, c'est-à-dire reconnues conformes à la charia.

Une telle consultation juridique fournissait assurément un argument solide à Savary de Brèves, mais ce n'était cependant pas une arme absolue en face des paramètres multiples de la politique. La *fetvâ* de Sa'adeddîn Efendizâde ne permettra pas à Savary de Brèves de faire inscrire nommément les Hollandais parmi les nations éventuellement bénéficiaires du

55-68_Clayer et al_F5.indd 62 12/11/2012 4:23:51 PM

pavillon français dans les capitulations qu'il fait renouveler par Ahmed I en 1604 ; de même, elle n'empêchera pas l'ambassadeur d'Angleterre, Thomas Glover (1607-1611) d'obtenir la confirmation par un ordre du sultan du droit de pavillon obtenu en 1601 par son prédécesseur et de faire incorporer ce droit dans les capitulations anglaises renouvelées en 1607. Cet épisode de la rivalité franco-anglaise met en évidence le rôle reconnu au *sheikh ul-islâm* mais en marque également les limites.

Le modérateur de l'État

Un des tout premiers personnages de l'État par le prestige et même la sacralité attachés à sa charge, ainsi que par sa capacité à juger la validité juridique de toutes les grandes décisions, le *sheikh ul-islâm* est même, selon les points de vue, le premier ou le second personnage de l'État après le souverain[17]. Il ne faut cependant pas surestimer son influence dans la marche de l'État, comme d'ailleurs l'épisode de la rivalité franco-anglaise vient de le montrer, ni son autonomie par rapport au pouvoir politique qui le nomme et le destitue à sa guise. Dans ces conditions, le rôle politique du mufti, dépend beaucoup du rapport de force conjoncturel, de sa personnalité, de celle du souverain et des circonstances, Il peut cependant être décisif dans certaines situations. Pour revenir aux conséquences diplomatiques de la situation, il incombe précisément à l'ambassadeur en fonction d'apprécier la place effective du mufti dans le dispositif gouvernemental, à un moment donné, d'en faire part à son gouvernement et d'en tenir compte dans sa conduite. Au début du XVII^e^ siècle, sous le règne du débile Mustafa I, dans des temps très troublés, l'autorité morale dont jouit le mufti Es'ad Efendi et son rôle modérateur ont été ainsi reconnus. Ainsi s'explique, par exemple, que dans la crise diplomatique provoquée par l'arrestation et le bref emprisonnement de l'ambassadeur Harley de Sancy, le jeune Louis XIII ne croit pas pouvoir mieux faire que d'en appeler à l'intercession du mufti. Il lui adresse une lettre le 21 mai 1618 que les émissaires dépêchés à Istanbul, de Nans et Angusse, devront lui remettre à leur arrivée. Elle mérite d'être citée :

> Très illustre et très docte Seigneur. Le bon et favorable récit que le Sr de Brèves ci devant notre ambassadeur par delà, et nos autres ambassadeurs qui

[17] Voir les subtiles considérations de Hezarfenn à ce sujet : Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, Sevim Ilgürel éd., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1998, p. 197.

55-68_Clayer et al_F5.indd 63 12/11/2012 4:23:51 PM

> lui ont succédé en cette charge ; même le Sr de Sancy qui y réside à présent, nous ont fait part de sa vertu et de sa prudence, nous a convié de vous écrire cette lettre qui lui sera rendue par les Sr de Nans et secrétaire Angusse que nous envoyons présentement par delà pour faire plainte en notre nom du mauvais traitement fait audit Sr de Sancy notre ambassadeur contre tout droit et justice ; dont nous promettons que vostre empereur nous voudra faire raison ainsi qu'il est convenable à notre dignité et à l'amitié et bonne correspondance qui a toujours été entre nos très illustres prédécesseurs : à quoi nous espérons de vostre équité et crédit envers sa hautesse qu'il sera conforté par vos bons conseils ainsi qu'il est raisonnable comme pour un bien commun de nos Empires et sujets.

Le roi annonce ensuite que, dès qu'il aura obtenu une juste réparation, il enverra un nouvel ambassadeur qui remplacera Harley de Sancy. Il aura pour mission de féliciter Osmân II pour son avènement, de renouveler les capitulations françaises, « comme – poursuit le roi – d'entretenir toute bonne intelligence avec sa hautesse et ses principaux ministres et officiers : entre lesquels sachant le rang que vous tenez, nous avons bien voulu vous faire savoir et assurer par lesdits Sr de Nans et secrétaire Angusse de la bonne volonté que nous vous portons et vous prier les avoir en toute bonne et favorable recommandation… ». La formule de salutation finale mérite également d'être citée : « Nous prions Dieu, très illustre et très docte Seigneur, qu'il vous ait en sa sainte et très digne garde »[18].

L'ordonnateur des carrières

Cette épître s'est sans doute inscrite dans des circonstances exceptionnelles. Mais les papiers des ambassadeurs de France conservés à Nantes nous montrent que les échanges de lettres de ces derniers avec les muftis du moment entraient dans leur pratique ordinaire, et qu'ils prenaient soin de conserver en copie et en traduction des lettres adressées par les muftis à divers cadis, à la demande des ambassadeurs et dans l'intérêt des ressortissants français résidant dans leurs circonscriptions juridiques respectives. Ces faits renvoient à deux réalités de la *'ilmiyye* ottomane : d'une part, la nomination et la destitution par le *sheikh ul-islâm* des postes importants de cadis, ce qui créait une dépendance des seconds par rapport au premier ; d'autre part, le rôle non seulement de juge mais

[18] Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 4770, n° 26, f. 239 ; cité par Emanuel C. Antoche, *Guerre et diplomatie en Europe orientale au XVII^e siècle. Le cas de la principauté de Moldavie (1606-1621)*, thèse inédite de l'ÉHÉSS, Paris, 2008, p. 364.

55-68_Clayer et al_F5.indd 64 12/11/2012 4:23:51 PM

d'administrateurs dans le sens le plus large des cadis dans le cadre de leurs circonscriptions.

On voit ainsi le mufti Ishak Efendi écrire au cadi d'Ankara Muhibzade es-Seyyid Mustafa Efendi une lettre confiée à quatre marchands français, *musta'min*, comme il est précisé, qui doivent comparaître au tribunal de cette ville. Le mufti demande à son correspondant « de ne laisser personne les opprimer en contravention avec la charia »[19].

Le même mufti adresse une autre lettre au cadi d'Izmir pour lui demander, comme un service dû à l'amitié (*husûs-i mezbura mürâ'at dostluğun levâzımındandır*) de régler les affaires qui seront soumises par le consul de France selon les dispositions de la charia et de se conformer au « traité juré auguste » détenu par celui-ci (*yedlerinde olan 'ahid-nâme-i hümâyûn mûcibince 'amel edesiz*). Dans de telles lettres, l'euphémisme et le sous-entendu sont de rigueur : le *sheikh ul-islâm* n'a, en principe, rien à commander à proprement parler à un cadi lequel est souverain dans l'énoncé de son jugement. Il ne fait qu'en appeler à son amitié et à son attention *(bu bâbda takayyüdünüz me'mûldur)*, mais il y va, évidemment, de l'intérêt bien compris de ce même cadi de ne pas aller contre les recommandations, d'ailleurs très générales, du mufti[20].

Dans une autre lettre du même mufti Ishak Efendi, ce dernier recommande, cette fois au cadi de Damas, un jésuite français venu dans cette ville, porteur d'un ordre du sultan. Le mufti prescrit à son confrère de Damas d'appliquer la charia, dans les sujets que lui soumettra le jésuite, ce qui est bien le moins, mais il ajoute, comme en post-scriptum, après les salutations et la signature : « Apportez votre aide au moine susdit, dans les affaires qu'il vous soumettra (*râhib-i mesfûrun mürâca'at eyledüğü husüslara i'ânet eyleyesiz*) »[21].

Un peu plus tard, en 1725, un autre mufti écrira au cadi de Salonique pour lui recommander les Français établis dans cette place[22].

Si certains cadis ont une importance particulière pour le commerce français dans le Levant, le poste de Jérusalem est capital pour la situation des chrétiens et notamment des moines et missionnaires latins présents dans la ville sainte, ainsi que des pèlerins qui s'y rendent. L'ambassadeur de France est le protecteur reconnu, de ces catholiques, surtout quand ce sont des ressortissants français, aux termes des capitulations de 1604 et,

19 CADN, A261/9, n° 106.
20 ACDN, Constantinople, Ambassade, A261/9, n° 116, f. 69v.
21 *Ibid.*, n° 117, f. 69v/70r.
22 *Ibid.*, A261/39.

55-68_Clayer et al_F5.indd 65 12/11/2012 4:23:51 PM

plus encore, de 1673. Il revient donc à l'ambassadeur de veiller avec une attention particulière aux nominations des cadis (comme d'ailleurs des gouverneurs) en fonction dans la ville sainte et de faire tout son possible pour éviter la nomination de candidats passant pour être hostiles aux chrétiens. Une vigilance plus exceptionnelle encore s'impose dans la situation – Ô combien délicate ! – qu'amène la réparation de la voûte du Saint-Sépulcre, travaux dont la France a obtenu l'autorisation, qui fut l'une des grandes affaires de l'ambassade du marquis de Bonnac (1716-1724) et pour laquelle l'appui et le concours du *sheikh ul-islâm* étaient évidemment indispensables. Le cadi de Jérusalem, du nom de Kuttahi Ahmed Efendi s'était ainsi attiré la reconnaissance de Bonnac pour sa bonne volonté dans ces circonstances. Fort de l'intervention de ce dernier auprès du *sheikh ul-islâm*, le cadi cherchait désormais à obtenir à tout prix le poste de Damas, et ses menées indiscrètes à cette fin lui valurent une diatribe étonnante du *sheikh ul-islâm* – révélatrice des conditions de nomination aux postes de l'ouléma dans la période – dont Bonnac a cru devoir conserver la traduction dans ses archives[23] :

> Après les salutations ordinaires, vous scavez très bien que vous étiez un de ceux qui postulaient pour être *muvella* sur l'église de la *Kamame* [le Saint-Sépulcre] et vous n'ignorez pas que, pour vous faire plaisir, je vous ai préféré à tous les autres. On vous a fait, après cela, cadi de Jérusalem parce que les affaires le demandaient et par cet endroit vous êttes parvenu à une haute dignité de la Loy et devenu effendi de premier rang. Non content de cela, vous vous estes mis en teste d'avoir aussi le poste de Damas et pour cet effet vous m'avez envoyé un présent de 500 iselottes par le canal de l'ambassadeur de l'Empereur de France. Oh ! Stupide et insensé que vous êtes, de qui ai-je reçu des donatives pour que vous ayez aussi pris cette liberté ? J'ai déchiré et mis votre lettre en pièces et j'ay dit qu'on vous jetta l'argent par la teste ; mais j'ai ensuite fait réflexion qu'il fallait en tout manière contenter l'ambassadeur de l'Empereur de France qui, depuis très longtemps, est en bonne intelligence avec la Sublime Porte et ce n'est qu'à sa prière et à sa sollicitation que j'ay été obligé d'accepter votre présent. Comme vos remonstrances ont été accompagnées d'une donative, le poste de Damas ne vous a pas été donné, et tachez seulement de vous bien maintenir dans celui de Jérusalem dont vous devez l'obligation à Dieu seul parce que cela était prescrit de la sorte. Ne vous donnez pas les airs de vous louer dans vos lettres et ne vous rendez pas importun. Il y a je ne sais combien de personnes plus considérables et plus capables que vous qui se seraient parfaitement bien acquitté de votre commission, mais vous avez eu le bonheur d'être préféré à tous les autres. Cependant vous n'avez pas connu que c'était une grande faveur

[23] *Ibid.*, A263/35, f. 59v.

55-68_Clayer et al_F5.indd 66 12/11/2012 4:23:52 PM

que le Grand Seigneur vous a faite et je vois moi-même pare votre conduite imprudente que vous n'êtes pas capable de connaître la grâce qu'on vous a faite. Au reste, Dieu veuille vous donner du bon sens et du jugement.

Le pauvre Abdullah – que Dieu veuille pardonner.

Conclusion

Par son caractère religieux, le *sheikh ul-islâm* se distingue aux yeux de l'ambassadeur chrétien des autres hauts dignitaires ottomans, ce qu'exprime et résume l'interdit symbolique de la commensalité. En même temps, l'autorité de ce chef des oulémas au sein de l'État, dépasse trop largement la sphère strictement religieuse pour que l'ambassadeur règle sa conduite vis-à-vis de lui sur le seul principe de l'antagonisme religieux. Le réalisme élémentaire le conduit au contraire à se concilier autant que possible et par tous les moyens appropriés, les bonnes grâces de celui dont dépend en effet en partie le succès de ses entreprises. Ce dernier de son côté considérera comme flatteur ou simplement comme normal de voir ainsi reconnue l'importance et l'étendue de son autorité par le représentant d'un souverain étranger. Il le secondera dans son action pour autant que celle-ci corresponde à ses propres vues et intérêts. En même temps l'autorité du grand mufti est mise à l'épreuve à travers les relations de ce dernier avec les ambassadeurs : elles mettent en évidence combien cette autorité peut fluctuer et trouver ses limites au sommet de l'État.

Bibliographie

Aksan, Virginia H., *An Ottoman Statesman in War and Peace, Ahmed Resmi Efendi, 1700-1783*, Leyde, Brill, 1995.

Antoche, Emanuel C., *Guerre et diplomatie en Europe orientale au XVII^e siècle. Le cas de la principauté de Moldavie (1606-1621)*, thèse inédite de l'ÉHÉSS, Paris, 2008.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis, Kuneralp, Sinan et Hitzel, Frédéric, *Représentants permanents de la France en Turquie (1536-1591) et de la Turquie en France*, Istanbul-Paris, Isis, 1991.

Belin, François Alphonse, *Des capitulations et des traités de la France en Orient*, Paris, Chez Challamel Ainé, 1870.

Beydilli, Kemal, *Büyük Friedrich ve Osmanlılar – XVIII Yüzyılda Osmanlı-Prusya Münasebetleri*, Istanbul, İstanbul Üniversitesi, 1985.

Blochet, Edgar, *Bibliothèque nationale. Catalogue des manuscrits turcs*, Paris, Bibliothèque nationale, 1932.

Boogert, Maurits H. van den, *The Capitulations and the Ottoman Legal System. Qadis, Consuls and Beratlıs in the 18th Century*, Leyde, Brill, 2005.

Boogert, Maurits H. van den et Fleet, Kate éds, *The Ottoman Capitulations : Text and Context*, *Oriente Moderno* 22 (83)/3, n.s., 2003.

Charrière, Ernest, *Négociations de la France dans le Levant*, III, Paris, Imprimerie nationale, 1850.
Duparc, Pierre éd., *Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France depuis les traités de Westphalie jusqu'à la Révolution française. Turquie*, Paris, CNRS, 1969.
Düzdag, M. Ertuğul, *Seyhülislâm Ebüsuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Istanbul, Enderun, 1983.
Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, Sevim Ilgürel éd., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1998.
Horniker, Arthur Leon, « Anglo-French Rivalry in the Levant from 1583 to 1612 », *The Journal of Modern History* 18/4, 1946, p. 289-305.
Imber, Colin, *Ebu's-Su'ud, The Islamic Legal Tradition*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 1997.
İnalcik, Halil, « Imtiyâzât », *Encyclopédie de l'Islam*, 2nd éd., III, p. 1209-1219.
Lafon, Jacques, « Les capitulations ottomanes : un droit paracolonial ? », *Droits. Revue française de théorie juridique* 28, 1999, p. 99-114.
Minkov, Anton, *Conversion to Islam in the Balkans.* Kisve behası *Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*, Leyde, Brill, 2004.
Panaite, Viorel, « Two Legal Opinions (f*etvâ*s) from the Manuscrit Turc 130 (Bibliothèque nationale, Paris) on the Western Non-Treaty Merchants in the Ottoman Mediterranean », dans Faruk Bilici, Ionel Cândea, Anca Popescu éds, *Enjeux économiques et militaires en mer Noire (XIVe-XXIe siècles)*, Braïla, Istros, 2007, p. 185-209.
Peçevi İbrahim Efendi, *Tarih*, B. S. Baykal, éd., Ankara, I, 1981.
Pélissié du Rauzas, Gérard, *Le régime des capitulations dans l'Empire ottoman*, 2 vol., Paris, A. Roussearu, 1902-1905.
Poumarède, Géraud, « Négocier près la Sublime Porte. Jalons pour une nouvelle histoire des capitulations franco-ottomanes », dans Lucien Bély éd., *L'invention de la diplomatie. Moyen Âge. Temps modernes*, Paris, PUF, 1998, p. 71-85.
Repp, Richard C., *The Mufti of Istanbul*, Oxford, Ithaca Press, 1986.
Schacht, Joseph, « Amân », *Encyclopédie de l'islam* 2nd éd., I, p. 441-442.
Sousa, Nasim, *The Capitulatory Regime of Turkey : Its History, Origin and Nature*, Baltimore, John Hopkins Press, 1933.
Steensgard, Niels, « Consuls and Nations in the Levant from 1570 to 1650 », *The Scandinavian Economic History Review* 15, 1967, p. 1-2.
Tansel, Salâhaddin, « Büyük Friedrich Devrinde Osmanlı-Prusya Münasebetleri Hakkında », *Belleten* 10, 1946, p. 133-165, 271-292.
Theunissen, Hans, « Ottoman-Venetian Diplomatics : the 'Ahd-names. The Historical Background and the Development of a Category of Political-Commercial Instruments together with an Annoted Edition of a Corpus of Relevant Documents », thèse inédite, Utrecht, 1991.
Veinstein, Gilles, « Sur les conversions à l'Islam dans les Balkans ottomans avant le XIXe siècle », *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2, 1996, p. 153-168.
Veinstein, Gilles, « L'Empire ottoman : fonctionnarisation des clercs, cléricalisation de l'État ? », dans Dominique Iogna-Prat et Gilles Veinstein éds, *Histoires des hommes de Dieu*, Paris, Flammarion, 2003, p. 179-202.
Veinstein, Gilles, « Le statut de *musta'min* entre droit et politique », dans Eugenia Kermeli et Oktay Özel éds, *The Ottoman Empire. Myths, Realities and 'Balck Holes'. Contributions in Honour of Colin Imber*, Istanbul, Isis, 2006, p. 189-201.
Veinstein, Gilles, « Les fondements juridiques de la diplomatie ottomane en Europe », dans Denise Aigle et Pascal Buresi éds, *Les relations diplomatiques entre le monde musulman et l'Occident latin (XIIe-XVIe siècle)*, *Oriente Moderno* 88/2, n.s., 2008, p. 516-521.
Zilfi, Madelaine C., « Sultan Süleymân and the Ottoman Religious Establishment », dans Hilal İnalcik et Cemal Kafadar éds, *Süleymân the Second and His Time*, Istanbul, Isis, 1993, p. 109-120.

55-68_Clayer et al_F5.indd 68 12/11/2012 4:23:52 PM

CHAPITRE 4

LE SULTAN ET L'HÉGOUMÈNE DE PATMOS[1]

Nicolas Vatin

Fig. 1 : Le port de Patmos (Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant fait par ordre du Roy*, Lyon, Anisson et Osuel, 1727, t. II, p. 141)

Quand les Ottomans entrèrent en Méditerranée, le monastère de Saint-Jean à Patmos était déjà une institution antique et honorée, vénérable par sa sainteté et d'une richesse non négligeable. À sa tête, l'hégoumène était de ce fait un personnage considérable et respecté.

On sait que, dans l'ensemble, les Ottomans eurent à l'égard des monastères orthodoxes une politique plutôt favorable, facilitée d'ailleurs par la souplesse des moines. Le monastère de Patmos ne fait pas exception à la règle. Mais qu'en est-il de son supérieur ? Quelle fut l'attitude de la Porte envers ce personnage qui tirait de son autorité religieuse une réelle influence locale ? C'est par l'analyse des références à l'hégoumène dans les documents ottomans conservés dans les archives du monastère, à Patmos, que je tenterai de répondre à cette question[2].

---

[1] Mme Elizabeth Zachariadou a eu la patience et la gentillesse de relire ce travail. Qu'elle me permette de la remercier affectueusement pour ses remarques, dont je me suis efforcé de tenir compte de mon mieux.

[2] Mme Elisabeth Zachariadou, MM. Gilles Veinstein et Michael Ursinus et moi-même préparons actuellement le catalogue de ces documents, inédits pour la plupart. C'est à ce fonds que renvoient les cotes citées en note, le premier chiffre de ces cotes renvoyant à un dossier, le second à un document. Les plus anciens documents, rassemblés dans le dossier Z, ont été publiés par Elisabeth Zachariadou, « Συμβολὴ στὴν ἱστορία τοῦ νοτιοανατολικοῦ

69-86_Clayer et al_F6.indd 69 12/11/2012 4:25:45 PM

Une communauté aux contours mal définis

Dans l'esprit des Ottomans, Patmos – quand ils en connaissaient l'existence – était intimement associée au monastère de Saint-Jean. La très brève définition qu'en fournit Evliya Çelebi vers le milieu du XVII^e^ siècle en témoigne : « L'île de Patmos a une taille de vingt milles. Il y a un grand port et une "église" : c'est un couvent de moines très honoré parmi les mécréants »[3].

Le célèbre voyageur, qu'on a connu moins laconique, n'avait à l'évidence pas débarqué sur l'île, qu'il décrivait vraisemblablement d'après ce qu'on lui en avait dit. Le marin Pîrî Re'îs, en revanche, connaissait les lieux, qu'il avait fréquentés à la fin du XV^e^ et au début du XVI^e^ siècle, et présentait ainsi dans son *Kitâb-ı baḥriyye* :

> Cette île est aride. Sa circonférence est de 25 *mîl*. C'est un monastère depuis des temps anciens. Ce sont des moines. Les supérieurs de ces moines viennent du patriarcat, à Istanbul, et ils exercent le *bâbâslıḳ* dans cette île[4]. Ils versent un impôt au patriarcat. Il y a en effet dans cette île la tombe d'un individu qu'on appelle Bâṭnôs Baba, dans une église. Les mécréants le nomment Ṣân Palamôza, mais les Turcs le nomment Abâtnôs Baba. À son sujet court l'histoire suivante : par deux fois le corps de ce *bâbâs* a été pris sur cette île et amené et inhumé dans la ville de Balat [Milet]. Mais ensuite le corps se trouvait à nouveau sur cette île[5]. Voilà ce qu'on dit. C'est la raison pour laquelle nul des Turcs ni des mécréants ne fait de tort aux gens de cette île, considérant que ce sont des moines. Face à l'est, il y a sur cette île un

---

Αἰγαίου (μὲ ἀφορμὴ τὰ Πατμιακὰ φιρμάνια τῶν ἐτῶν », *Symmeikta* 1, 1966, p. 184-230. Le corpus de la présente étude est constitué des vingt premiers dossiers (soit environ la moitié de l'ensemble), qui concernent principalement la période précédant la seconde moitié du XVII^e^ siècle, mais un certain nombre de documents sont postérieurs et permettent d'élargir le point de vue.

[3] Evliya Çelebi, *Seyahatname* IX, Seyit A. Kahraman, Yücel Dağlı et Robert Dankoff éds, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, p. 136 : « *cezîre-i Batnos cirmi yigirmi mîldir. Bir azîm limanı ve bir kenîsesi vardır. Cümle kefere mâbeyninde i'tibârlı deyr-i râhibdir* ».

[4] Dans le contexte, *bâbâslıḳ* doit désigner la direction – matérielle ou spirituelle – du couvent.

[5] Cf. Pierre Belon du Mans, *Observations de plusieurs singularitez et choses mémorables, trouvées en Grèce, Asie, Iudée, Egypte, Arabie, & autres pays estranges*, Paris, 1588 (rééd. Par A. Merle sous le titre *Voyage au Levant (1553). Les observations de Pierre Belon du Mans*, Paris, Chandeigne, 2001, p. 193 (éd. Merle, p. 254) : « Aussi y a un monastère de Caloieres Grecs, auquel on voit la main d'un trespassé, à laquelle les ongles croissent comme ceux d'un homme vivant, & combien qu'on les luy rongne, neantmoins ils reviennent grands au bout d'une espace de temps. Les Turcs ont eu occasion de dire que ceste main est d'un de leurs prophètes. Mais les Grecs disent que c'est la main de Sainct Iean qui escrivit leans l'Apocalypse. » Rappelons que Belon du Mans était passé le long de Patmos (apparemment sans y débarquer) en 1547.

69-86_Clayer et al_F6.indd 70 12/11/2012 4:25:45 PM

port naturel, à deux rives. C'est sur ce port que se dresse le monastère en question, tout pareil à une forteresse[6].

Ce texte est assurément plus vivant que celui d'Evliya, et fournit plusieurs informations importantes : l'île est un lieu sûr, parce que le couvent est fortifié et parce que sa sainteté est respectée par tous, musulmans et mécréants, que rassemble un culte populaire syncrétique ; les supérieurs des moines (*keşîşlerüñ ululaı*) dépendent du patriarcat de Constantinople à qui ils paient un impôt[7]. Mais sur le fond nos deux auteurs, à deux siècles de distance, disent à peu près la même chose : Patmos, c'est un bon port, mais c'est surtout un monastère connu et vénéré[8].

Mais si les Ottomans pensaient d'abord aux moines quand on nommait l'île, dans quelle mesure s'intéressaient-ils à l'organisation du couvent et à son supérieur ? La notation de Pîrî Re'îs sur le lien avec le patriarcat – et donc sur le rattachement de fait de l'île aux territoires bien gardés des sultans –, par exemple, n'est pas reprise par Evliya. De plus on aura noté que Pîrî, pour désigner l'hégoumène, n'utilise pas ce terme qu'il ignore apparemment, mais des mots vagues renvoyant à sa supériorité hiérarchique (*ululaı*) ou spirituelle (*bâbâslıḳ*[9]).

Il semble pourtant que les Ottomans aient eu leurs premières relations avec le monastère de Patmos à travers son hégoumène Matthieu, qui dut joindre un ambassadeur aux représentants de Serbie, de Morée, de Mytilène, d'Imbros, de Limnos, de Thasos reçus à Andrinople en juillet 1453, au lendemain de la conquête d'Istanbul[10]. Patmos aurait donc été

---

[6] Pîrî Re'îs, *Kitâb-ı baḥriyye*, F. Kurtoğlu éd., Istanbul, Devlet Basımevi, 1935, p. 197.

[7] Mme Zachariadou me fait remarquer que Pîrî Re'îs était particulièrement bien informé des obligations du monastère de Saint-Jean à l'égard du patriarcat de Constantinople, à qui en tant que *stauropegion* il versait la taxe du *kanonikon* directement, et non comme d'autres par l'intermédiaire de l'évêque ou du métropolite local. Cf. E. L. Vranousi, *Βυξαντιμά έγγραψα της Μονές Πάτμου*, Athènes, 1980, vol. I, p. 64. Sur les *stauropegia* et les droits prélevés par le patriarcat, cf. article « Stauropegion », *Oxford Dictionnary of Byzantium* III, p. 1946 *sq.* ; Josef Kabrda, *Le système fiscal de l'église orthodoxe*, Brno, Universita J. E. Purkyne, 1969, p. 70-72 ; Halil İnalcık, « The Status of the Greek Orthodox patriarch under the Ottomans », *Turcica* 21-23, 1991.

[8] Le texte de Pîrî Re'îs donne l'impression que pour lui il n'y avait à Patmos que le monastère et ses moines. En effet, la carte illustrant ce chapitre (p. 198) ne montre sur l'île que le couvent dominant le port et une chapelle isolée, mais aucun village.

[9] La présence du *bâbâslıḳ* doit au demeurant être soulignée : le mot fait vraisemblablement référence à la prêtrise orthodoxe (*pâpâs*), et non aux supérieurs des *tekke* de derviches (*baba*).

[10] Cf. E. Zachariadou, « Συμβολὴ στὴν ἱστορία τοῦ νοτιοανατολικοῦ Αἰγαίου », *art. cit.*, p. 195-198 ; Nicolas Vatin, « Les Patmiotes, contribuables ottomans (XV^e^-XVII^e^ siècles) », *Turcica* 28, 2006, p. 124-125.

69-86_Clayer et al_F6.indd 71 12/11/2012 4:25:45 PM

d'abord, pour Mehmed II, le territoire d'un petit souverain théocratique désormais tributaire. Bien entendu, le rattachement au patriarcat signalé par Pîrî Re'îs renforçait ce lien de vassalité. Du reste, le plus ancien firman conservé dans les archives du monastère – sous la forme d'une copie du XVII^e^ siècle – était un ordre de Mehmed II à Matthieu (vraisemblablement l'hégoumène), daté d'août-septembre 1454, à propos du paiement de l'impôt des Patmiotes[11].

Néanmoins, au fur et à mesure que Patmos glissait insensiblement du statut de petit État vassal à celui de territoire ottoman comme un autre, il semble que la vision du pouvoir central ait changé. Certes, un firman du *şehzâde* 'Âlemşâh, en 1499, parle des hégoumènes (*ġumenôs*) de Patmos[12] et renvoie à un firman de son père Bâyezîd II accordant à l'hégoumène des facilités d'approvisionnement sur le continent, avec ses marchands et leurs bateaux, pourvu qu'il « fasse parvenir sans défaut au Trésor impérial leur *cizye* forfaitaire »[13]. C'était évidemment reconnaître à l'hégoumène une responsabilité éminente, mais, bien entendu, c'est l'impôt qui comptait et – puisque celui-ci était forfaitaire (*maḳṭû'*) – la collectivité contribuable, considérée globalement. De fait, l'étude systématique des documents ottomans conservés dans les archives du monastère montre[14] que, jusque dans la seconde moitié du XVII^e^ siècle, la Porte ne distinguait pas (de ce point de vue en tout cas) entre moines et laïcs. La situation semble évoluer à partir des années 1670, la « population se trouvant dans le monastère de l'île » (voire le monastère lui-même) paraissant désormais être taxée séparément, mais longtemps les Patmiotes furent pour les services centraux d'Istanbul une collectivité dont la composition importait peu, dont on attendait des impôts et à l'occasion – ce que vient rappeler

[11] Z-*1*, publié par E. Zachariadou, « Συμβολὴ στὴν ἱστορία τοῦ νοτιοανατολικοῦ Αἰγαίου », *art. cit.*, p. 209-210. Il s'agit en fait d'une copie du XVII^e^ siècle, mais qu'on peut supposer fidèle à la lettre du firman. On notera qu'elle est adressée à « Matthieu, qui détient l'impôt du village de Patmos » (*Bâṭnôs köyünüñ […] ḳıṣṭın dutan Mâtyôs*), sans le désigner par son titre d'hégoumène.

[12] Z-*5*, publié par E. Zachariadou, « Συμβολὴ στὴν ἱστορία τοῦ νοτιοανατολικοῦ Αἰγαίου », *art. cit.*, p. 217-220. C'est, dans la documentation, la première référence en ottoman au titre d'hégoumène. Il est vrai que le prince renvoie à un firman de son père qui utiliserait ce terme, mais le document Z-*3* (*ibid.*, p. 213-214), précisément un firman de Bâyezîd II adressé en 1496 au cadi de Balat à propos de l'approvisionnement de Patmos, évoque la venue à la Porte du « moine nommé Grégoire » (*Ġôrġôrî nâm pâpâs dergâh-ı mu'allâma gelüb*) sans lui donner son titre. Et un firman de Soliman le Magnifique rédigé à Rhodes en 1522, qui fait référence à des ordres sur cette question émis par son père et son grand-père, parle des « mécréants de l'île de Patmos » (*Baṭnôs aṭası kâfirleri*).

[13] Z-*5* : « *Ġûmenôs daḫi maḳṭû' olan cizyelerini bî-ḳuṣûr ḫızâne-i 'âmire içün îṣâl eyleye* ».

[14] Cf. N. Vatin, « Les Patmiotes, contribuables ottomans », *art. cit.*

69-86_Clayer et al_F6.indd 72 12/11/2012 4:25:45 PM

le texte de Pîrî Re'îs – des renseignements sur les mouvements de bateaux ennemis et une aide aux sujets du sultan en détresse[15].

La confusion entre moines et laïcs n'était pas totale au demeurant[16], à en juger par la documentation ottomane, que ce soit dans des firmans du sultan ou de *şehzâde* en poste à Manisa, dans des *ḫüccet* de cadis ou *nâ'ib*, dans des ordres (*mektûb*) du *ḳapûdân paşa* ou des courriers du gouverneur de Rhodes, ou encore dans des reçus fiscaux émanant de divers officiels. Les moines (*bâbâs, keşîş, râhib, ruhbân*) pouvaient être associés aux laïcs, dans des formules comme « les *ẕimmî* et les moines qui sont dans l'île de Patmos », ou « les moines… et les autres *ẕimmî* qui sont dans l'île de Patmos », « les mécréants et les moines de l'île de Patmos »[17]. À plusieurs reprises, les moines peuvent apparaître comme représentant l'ensemble de la population[18], ou bien (à partir de la fin du XVI^e^ siècle) ils sont associés aux « anciens », responsables des laïcs[19]. Mais le plus souvent, on trouve les moines désignés individuellement ou collectivement comme moines de l'île[20] ou (peut-être un peu plus tardivement) du monastère de Patmos[21]. Les moines dans leur couvent constituent donc bien une communauté reconnue pour telle, une *ṭâ'ife*, bien que ce terme n'apparaisse qu'en 1686 et 1688 dans des firmans de Mehmed IV et Süleymân II[22].

---

[15] Sur ce point, cf. Nicolas Vatin et Gilles Veinstein, « "Une bonté unique au monde". Patmos et son monastère, havre des musulmans en péril (1625-1636) », *Turcica* 35, 2003, p. 9-79.

[16] Encore qu'il arrive parfois que les mêmes moines appelés *Baṭnôs nâm cezîre ruhbânları* par le *mütevellî* des *vaḳf* de Soliman le Magnifique à Rhodes (20-*34*) soient désignés par le *ḳapûdân paşa* comme « les gens de l'île de Patmos » (*cezîre-i Baṭnôs ehâlîsi*, 20-*36*). Cf. également 14-*6*, 14-*7*, 20-*72*.

[17] « *Cezîre-i Baṭnôsda vâḳı' olan ẕimmîler ve ruhbânlar* » (1b-*8*, 21 février-2 mars 1528) ; « *Pâdnôz adasında vâḳı' olan keşîş… ve sâ'ir ẕimmî* » (2-*2*, 23 février 1538) ; « *Baṭnôs cezîresi keferesi ve pâpâsları* » (1b-*21*, 26 mars-4 avril 1533, formule curieuse dont on ne déduira évidemment pas que les moines n'étaient pas des mécréants aux yeux du sultan). Cf., avec des formulations pouvant varier un peu, mais toujours dans le même esprit : 3-*15*, 20-*15*, 20-*22*, 20-*42*.

[18] Cf. 1b-*10*, 1b-*11*, 1b-*16*, 1b-*26a*, 5-*5*, 1b-*34*, 2-*14*, 2-*36*, 2-*39*.

[19] La plus ancienne référence dans le fonds est de juillet 1586 (2-*32*) : « *cezîre-i Bâṭnôs pâpâsları ve iḫtiyârları* » (mais, au dos, l'adresse est au nom des *Bâṭnôs keşîşleri*). Cf. également : « *siz ki Bâṭnôzuñ pâpâsları ve köy keṯüdâları ve re'îsleri-siz* » (13-*8*, juillet-août 1596) ; « *siz ki cezîre-i Bâṭnôs ḳocaları ve ehâlî-siz* » (13-*19*, février 1603, où l'on remarquera à nouveau que les moines, pourtant certainement considérés comme destinataires de cet ordre du *ḳapûdân paşa*, ne sont pourtant pas désignés comme tels) ; « *cezîre-i mezbûre baş-buġ ḳocalar ve pâpâzlar* » (15-*5*, septembre 1623) ; « *cezîre-i Baṭnôzda olan ḳaşîlara ve ḳocalara ve re'îslere* » (16-*12*, octobre 1655).

[20] Par exemple : « *Baṭnôs cezîresinüñ bâbâsları* » (5-*4* de juillet 1547) ; « *Baṭnôs ruhbânları* » (2-*22*, décembre 1574).

[21] La première référence recensée est de juin 1595 : « *Baṭnôs manâstırı râhibleri* » (1-*4*).

[22] Respectivement 11-*36*, 12-*7* : « *Baṭnôs cezîresinde sâkin ruhbân ṭâ'ifesi* ».

Les autorités en vinrent même, au XVII^e siècle, à parler abstraitement du Monastère (*manâstır*, plus rarement *keşîşẖâne*, autrement dit « maison des moines »). Cela n'allait pas de soi dans un système juridique qui ne reconnaissait pas les personnes morales : c'est sur ce principe que fut fondée la confiscation des biens monastiques par Selîm II[23], par un firman du 16 novembre 1569 qui rappelait qu'une *fetvâ* avait établi que « l'on ne saurait envisager de considérer comme valide la donation en *vaḳf* à des églises des champs, prairies, vignes en pleine propriété, jardins, moulins, maisons ou boutiques possédées par des *ẕimmî* »[24]. En conclusion, de tels biens pouvaient être concédés en *vaḳf* « non pas aux églises, mais au bénéfice des moines et des pauvres, ou pour des ponts et des fontaines »[25]. Ce n'est évidemment pas un hasard si c'est à partir du printemps 1570 – précisément pour des donations au monastère de biens préalablement confisqués et rachetés au fisc[26] – que notre documentation mentionne « les moines du monastère, les pauvres et les gens qui vont sur cette île et en repartent »[27]. Désormais, les « pauvres du monastère » sont cités à plusieurs reprises dans la documentation, pour faire allusion aux activités charitables du monastère[28], mais surtout pour désigner les moines eux-mêmes, pauvres en Dieu[29] dont l'existence même justifiait la richesse du couvent et les dons qu'il recevait[30]. Mais ces pieuses et pudiques périphrases n'étaient

---

[23] Sur cette question, cf. Alexandar Fotić, « The Official Explanations for the Confiscation and Sale of Monasteries (Churches) and Their Estates at the Time of Selîm II », *Turcica* 26, 1994, p. 33-54 ; Evgenia Kermeli, « The Confiscation and Repossession of Monastic Properties in Mout Athos and Patmos Monasteries, 1568-1570 », *Bulgarian Historical Review* 3-4, 2000, p. 39-53 ; *eadem*, « Central Administration versus Provincial Arbitrary Governance : Patmos and Mount Athos Monasteries in the 16th Century », *Byzantine and Modern Greek Studies* 32/2, 2008, p. 189-202.

[24] « *Ẕimmîler taṣarruf étdükleri tarlaları ve çayırları ve mülk bâġ ve bâġçelerin ve degirmenlerin ve evlerin ve dükkânların keliselerine vaḳf étmek aṣlâ ṣaḥîḥ olmaḳ iḥtimâli yoḳ-dur* » (1b-40). Cf. les *fetvâ* d'Ebû-s-su'ûd dans M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Istanbul, Enderun, 1983, n° 452 et 453, p. 103.

[25] « *Keliselerine vaḳf étmiş olmayub ruhbânlarına ve fuḳarâlarına veyâ ḫûd köprilere ve çeşmelerine vaḳf étdiler ise* » (*ibid.*).

[26] *4-4*, *5*, *6*, *7*.

[27] « *Manâstır-ı mezbûruñ râhiblerine ve fuḳarâya ve cezîre-i mezbûreye gelen âyende ve revendeye* ».

[28] En 1571, le moine Klimis faisait valoir à la Porte qu'il avait coutume de s'approvisionner en céréales sur le continent « pour Batnos baba » (*Pâṭnôz Pâpâ içün*) afin de nourrir « les personnes de passage » (*âyende ve revendeden her kim gelürse*) (1b-*38*).

[29] On repère deux fois la formule *fuḳarâ-lláh* : cf. 20-*87* et 20-*101* (documents qu'on peut dater respectivement de 1626 et 1638).

[30] C'est en effet le plus souvent à propos de *vaḳf* et de donations que les moines se présentent comme « pauvres » (1-*20* ; 1b-*38* ; 4-*4*, *5*, *6*, *7* ; 7-*21*, 51, *52* ; 8-*44*, *46* ; 18-*78*), mais quelques documents datant vraisemblablement de la première moitié du XVII^e siècle, utilisent

69-86_Clayer et al_F6.indd 74 12/11/2012 4:25:46 PM

pas toujours de mise : dès la deuxième décennie du XVII[e] siècle[31], c'est le monastère qui est désigné comme propriétaire de biens ou bénéficiaire de donations en *vakf*[32], et l'on n'hésitera pas à dire qu'il « prend possession » d'un terrain[33] ou qu'il possède des attestations[34].

Bref, tout se passe comme si la communauté des moines – le cas échéant associée à celle des laïcs, voire confondue avec elle – se suffisait à elle-même, formant de fait une sorte de personne morale aux contours mal définis, sans que les autorités ottomanes éprouvassent le besoin de disposer d'un interlocuteur privilégié, lequel aurait évidemment été l'hégoumène présenté sous ce nom, ou comme *emîn, ketẖüdâ* ou *ḳocabaşı*. Quand un moine – l'hégoumène ou un autre – venait auprès des autorités ou négociait avec elles au nom du monastère, on traitait son affaire, sans chercher à dissiper une ambiguïté qui, manifestement, ne présentait pas d'inconvénient majeur.

L'hégoumène du couvent : responsable ou Patmiote comme un autre ?

Pour autant l'hégoumène, désigné comme tel, n'est pas absent de notre documentation, le plus souvent sous la forme *ġûmenôs, ġômânôs, ġûmenôz, ġûmenâ* ou *ḳômenôs*[35]. Cette transcription du grec n'était évidemment pas immédiatement compréhensible. Aussi arrive-t-il que le mot soit expliqué. C'est ainsi que dans une *ḥüccet* de 1580, Makarios est cité comme « représentant et hégoumène du monastère de Patmos »[36],

---

le mot *fuḳarâ* comme équivalent de *ruhbân*, dans des contextes où ils doivent apparaître sous leur meilleur jour, soit qu'ils se présentent eux-mêmes ainsi dans une supplique au sultan (20-*14*, sans doute de 1607), soit qu'un pacha intercède pour eux (20-*39*, vers 1618), soit enfin que les autorités les encouragent à continuer à ouvrir l'œil et à les informer des déplacements de bateaux hostiles (20-*87*, *101*, sans doute de 1626 et 1638).

[31] La première attestation dans notre documentation est de 1612 (14-*2*).

[32] 10-*1*, *1b* ; 7-*52*, *54* ; 8-*5*, *15*, *27*, *16*, *20* ; 15-*7* ; 14-*2*, *13* ; 18-*3*, *12*, *13*, *34*, *42*, *48*, *49*, *52*, *61*, *69*, *70*, *74* ; 20-*16*, *46*, *77*, *83*. Les documents du dossier 18 consacré à Samos, mais d'autres aussi, sont ambigus, dans la mesure où on ne voit pas toujours avec certitude si l'auteur parle de la maison mère à Patmos ou d'une dépendance (*metochion*) sur place, mais dans le contexte précis de notre développement, cela ne change pas grand-chose.

[33] « *Cezîre-i Baṭnôsda vâḳı' Baṭnôs Bâbâ démek-le ma'rûf olan manâstıruñ ṭarafından ẓabṭ olınub* » (7-*54*, novembre 1628).

[34] « *Baṭnôz manâstıruñ temessükâtı* » (15-*7*, septembre 1624). Deux documents de 1785 et 1813 présentent même le monastère comme « porteur » (*dârende*) d'une attestation ou d'une note (18-*68*, *78*).

[35] Z-*5*, *6* ; 1-*10* 2-*5* ; 3-*1*, *12*, *37a*, *44* ; 6-*6*, *11*, *12*, *13*, *15* ; 7-*22*, *38*, *51*, *52*, *53*, *57* ; 8-*1*, *5*, *15*, 19, *20*, *29*, *36* ; 10-*9*, *55* ; 13-*26* ; 14-*23* ; 18-*2*, *37*, *75*, *82* ; 20-*10*, *18*, *21*, *26*, *48*, *85*, *97*, *108*, *111*, *114*, *115* (documents allant de 1454 à 1802).

[36] « *Baṭlanôs nâm mônôsteruñ vekîli ve ġumenôsı* » (3-*37a*).

que d'autres évoquent en 1593 le « grand hégoumène » ou précisent qu'il s'agit du « moine en chef »[37], tandis qu'un firman de 1630 définit « le moine nommé hégoumène » comme le « grand moine au monastère »[38], ou qu'une *ḥüccet* du *nâ'ib* de Cos mentionne « le *z̲immî* nommé *ġomenôz* qui est le *mütevellî* du monastère de Patmos »[39].

Cette dernière mention, qui me semble rare[40], intègre le monastère dans le système ottoman, le présentant comme un *vaḳf* dont le supérieur est gestionnaire[41]. Pareille vision n'a rien d'absurde. Pourtant c'est plutôt l'image para-politique d'un chef qui se dégage. D'ailleurs c'est dans quelques cas (à partir du XVII^e^ siècle) cette seule idée qui domine, quand le mot grec est abandonné au profit d'une seule formule en turc signifiant qu'il est à la tête du couvent et de ses moines : *re'îs*[42], *baş*[43]. Chef du monastère, mais bien plus souvent encore des moines, parmi lesquels il domine comme une sorte de *primus inter pares* : il est en effet caractéristique que, loin de manifester sa suprématie dans l'isolement, il soit souvent associé aux démarches des moines[44]. Du reste, il peut arriver que les autorités désignent ce supérieur comme un simple moine alors qu'on sait qu'il s'agit de l'hégoumène[45]. Bien plus, plusieurs documents

---

[37] « *Manâstıruñ baş keşîşi ġumenôs* » (6-*6*), en 1593 ; « *manâstır ruhbânlarından re'îsleri olan Pâpâ Yôsef nâm ġûmenôs* » (20-10) au XVII^e^ siècle. Cf. de même, mais en 1759, le document 18-*37*, qui parle du « *manâstır-ı mez̲kûrda baş pâpâs olan ġumenôs* ».

[38] « *Manâstırda büyük râhib olan ġumenô nâm râhib* » (10-*9*).

[39] « *Bâtnôz manâstıra yine mütevellî olan ġomenôz nâm z̲immî* » (20-*21*).

[40] J'ai également relevé cette formule de 1802 : « *Paṭnôz manâstırı mütervellîsi S̲iyôlôḳa nâm keşîş-i bed-kîş* » (18-*75*). Il faut cependant rappeler que notre documentation n'est complète que jusqu'au milieu du XVII^e^ siècle.

[41] L'assimilation de l'hégoumène à un *mütevellî* explique sans doute pourquoi le mot semble plus souvent employé à propos des supérieurs de dépendances (*metochia*). Il est d'ailleurs difficile d'affirmer que dans l'exemple qui précède, malgré la formule « *Bâtnôz manâstıra mütevellî olan* », c'est bien de l'hégoumène du monastère de Patmos même qu'il s'agit.

[42] « *Cezîre-i Baṭnôsda vâḳı' kelîse pâpâslarınuñ re'îsi olan Pâpâ Parsenî nâm râhib* » (7-*3*, 7-*18*, 7-*30*). Signalons, pour rappeler les ambigüités de la terminologie que, dans la *ḥüccet* 7-*18* (dont 7-*3* est une copie), Makarios Kamarotos, hégoumène en fonction à cette date (décembre 1613), apparaît parmi les témoins instrumentaires. Parthenios à ce moment était un ancien hégoumène (prohégoumène), mais les autorités semblent avoir accordé peu d'importance à ces nuances.

[43] « *Baṭnôs aṭası keşîşlerinüñ başı olan Pâpâ Maḳârinô nâm z̲immî* » (7-*42*).

[44] 6-*6*, *11*, *12*, *13* ; 7-*22* ; 14-*22* ; 18-*2* ; 20-*10*, *26*, *48*, *111*, *114*.

[45] Z-*1*, *3* ; 3-*29*, 13-*3*, 7-*24*, 20-*7*. Le document 20-*7*, ordre (*mektûb*) du *ḳapûdân paşa*, est assez curieux, dans la mesure où une longue *intitulatio* ne permet pas de douter que cet officier a voulu s'adresser à un personnage d'un certain rang, tout en définissant celui-ci comme « le moine de Batnos Baba » (formule qui ne permet pas de savoir à coup sûr si elle fait allusion à l'île ou au monastère) : « *muḳtedâ-yı aṣḥâbü-l-milleti-l-'iseviyye Baṭnôs Bâbâ ruhbânı ḥutimet 'avâḳibuhu bi-l-ḫayr ehl-i islâma olan iṭâ'at ve inḳiyâdlarından ṣâdır*

traitent d'affaires sans faire référence à l'hégoumène, dont on peut supposer cependant qu'il était concerné. C'est ainsi qu'une *mektûb* du *ḳapûdân paşa* datée de la décade du 12 au 21 avril 1632 ordonnait aux Patmiotes (sans précision)[46] de désigner un représentant pour percevoir et remettre l'impôt, de même que les esclaves fugitifs et les objets saisis sur les bateaux échoués[47]. On peut faire l'hypothèse que le choix de l'hégoumène (dont on verra qu'il pouvait officiellement être chargé de tâches de ce dernier genre) s'imposait naturellement. Pourtant il n'est pas question de lui dans ce document[48]. De même, le rôle personnel de l'hégoumène est parfois cité, mais parfois omis, dans les documents rédigés à l'occasion de l'aide que les Patmiotes apportèrent en 1630 au bateau et surtout aux passagers de Sevastis menacés par des corsaires maltais[49]. Je citerai enfin un document assez éclairant dans la mesure où il s'agit d'une *ḥüccet* émise dans la décade du 31 août au 9 septembre 1628 par le cadi de Cos à propos d'un cas de coups et blessures advenu à Patmos, qui mettait en jeu la responsabilité collective des insulaires. Or il est significatif que, pour régler cette délicate affaire, l'hégoumène Savas se soit rendu devant le cadi avec une délégation de laïcs, en tant que notable parmi d'autres[50]. Ainsi, si l'hégoumène du monastère de Patmos avait probablement été traité par la Porte, dans les tous premiers temps de l'influence ottomane, comme le souverain d'un mini-État théocratique, cette situation avait bientôt été oubliée de tous.

---

ve erbâb-ı îmân-la olan ittifâḳ ve ittiḥâdlarından mütebâdır olur kelâm ve peyâm irsâl ve taḳdîm olınduḳdan ṣoñra inhâ olınan ol-dur ki ». L'adresse portée au verso parle, assez curieusement, du « *Baṭnôs Bâbâ cezîresinde ḫâdim olan ruhbân* », de même que le cadi de Patmos mentionnait en septembre 1615 le « *Baṭnôs sâkinlerinden Pâpâ Danîl nâm ḫadîm keşîş* » (7-*24*). On peut se demander ce qu'il faut entendre par *ḫadîm keşîş*, qu'on pourrait traduire par « moine servant ». Le dictionnaire arabe de Hans Wehr signale que le mot avait, en contexte chrétien, la signification de « diacre » (*deacon*), mais il ne s'agit évidemment pas de cela. Un firman de mai-juin 1619 (9-*11*) appelle *Ḫâdim Pâpâs* l'ancien hégoumène Parthenios déjà nommé, mais il pourrait s'agir en l'occurrence d'une traduction de la signification du nom grec (« vierge »).

[46] « *Siz ki Baṭnôs cezîre re'âyâ-sız* ».

[47] 15-*21*.

[48] Du reste, il n'est pas nommé non plus dans une attestation rédigée dans la décade du 7 décembre 1657 au 5 janvier 1658 par le *ser-ṭopçï* à propos de la remise de canons récupérés sur un bateau naufragé, alors qu'on peut supposer qu'il ne fut pas étranger à l'affaire (16-*13*).

[49] Cf. N. Vatin et G. Veinstein, « "Une bonté unique au monde." », *art. cit.*

[50] 7-*55* : « *cezîre-i Bâṭnôz re'âyâsından Nikita Re'îs ve Dîmitrî Re'îs ve Zaḫarya Re'îs ve Miḫâl Fûtûryô ve Pâpâ Ṣavâh ḳômenôz ve sâ'ir ehâlî-i cezîre meclis-i şer'e ḥâżırûn olub* ». On notera même que l'hégoumène est le dernier nommé, les marins paraissant en l'occurrence avoir le pas sur lui.

69-86_Clayer et al_F6.indd 77 12/11/2012 4:25:47 PM

Néanmoins on a vu que les autorités avaient conscience de la présence d'un supérieur, et plusieurs documents donnent à entendre qu'elles utilisaient ses services. En écho à une remarque faite dans le paragraphe précédent, citons d'abord un *'arẕ-ı ḥâl* (sans doute du XVII^e siècle) signé par « les esclaves misérables les moines » (*bende ḥaḳîr keşîşân*), mais où c'est apparemment la population de Patmos collectivement[51] qui s'exprime pour informer un cadi en ces termes :

> Que notre maître le cadi sache ce qui suit. En ce qui concerne le *ẖarâc* [dû au] souverain, nous pères et *papas* de l'île de Patmos, grands et petits, nous sommes réunis et avons désigné de notre pleine volonté pour représentant l'hégoumène du monastère de Patmos. Que cela soit porté à la connaissance de notre maître le fortuné cadi. Ainsi, c'est l'hégoumène susnommé que nous avons nommé notre représentant. Pour quelque affaire que ce soit, que nul ne s'oppose à notre représentant. En ce qui nous concerne, pour quelque affaire que ce soit, et quels que soient les frais, nous sommes prêts à payer. À présent, fortuné maître cadi, faîtes l'honneur et la grâce à l'hégoumène qui nous représente, nous vos insignifiants et misérables esclaves, de faire un rapport pour soumettre [52] notre situation au seuil de prospérité[53].

Un unique document (ambigu de surcroît) ne peut bien entendu pas être présenté comme une preuve. On est cependant tenté d'y voir une confirmation du sentiment que l'hégoumène pouvait être considéré comme le représentant naturel de l'île et du monastère auprès des autorités. Mais si tel est bien le cas, le fait même que les Patmiotes aient jugé utile de faire dresser cet acte donne à penser que, du point de vue des autorités ottomanes, cela n'avait rien d'automatique ni d'évident.

Un autre document éclaire d'un jour intéressant les rapports entre les autorités et le supérieur du couvent. Il s'agit d'une *ḥüccet* de cadi reprenant

---

[51] « *Cezîre-i Bâṭnôzuñ pederleri ve pâpâzları ulumuz kiçümüz* ». La formule laisse à dire vrai un peu perplexe. Les deux derniers termes sont évidemment destinés à évoquer l'unanimité. Il est donc douteux que *pederler* (« pères ») fasse redondance avec *pâpâzlar* : sans doute s'agit-il des pères de famille de l'île ?

[52] Le manuscrit porte *eylemeye*, ce qui semble absurde. D'où ma lecture restituant *eylemege*.

[53] « *'Arẕ-ı ḥâl bu-dur ki devletlü ḳâẕî efendümüze, öyle ma'lûm ola kim devletlü ẖünkâr ẖarâcı içün cezîre-i Bâṭnôzuñ pederleri ve pâpâzları ulumuz kiçümüz dérilüb Pâṭnâz manâṣṭırınuñ ġômenôzını kendi ḥüsn-i iẖtiyârumuz ile vekîl naṣb étdük devletlü ḳâẕî efendümüze, öyle ma'lûm ola eyle olsa mezbûr ġômenôzı vekîl naṣb étdük her maṣlaḥat üzre kimesne bizüm vekîlümüze mâni' olmıya ve bizüm her ne maṣlaḥatumuz içün her ne ẖarcı olursa ẖarcın vérmesine râẕıyuz imdi devletlü ḳâẕî efendi biz ḥaḳîr faḳîr ḳullaruñuzuñ vekîli ġomenôza kerem-i lütf édüb bir 'arẕ vérmesine lütf édesiz biz ḳullaruñuzuñ ḥallerin astâne-i devlete 'arẕ eylemeye* [*sic* pour *eylemege* ?] *ve hem ḳâẕî efendi şöyle ma'lûmuñuz olsun* » (20-97).

69-86_Clayer et al_F6.indd 78 12/11/2012 4:25:47 PM

la déposition du médecin Civân (Iohannes Choniates), *voyvode* de Patmos pour le compte du *ḳapûdân paşa*, qui déclarait en février 1598 :

> J'ai fait du *ẕimmî* désigné comme hégoumène du monastère, qui fait partie des habitants de la *ḳariyye* même de Patmos, mon représentant pour ce qui concerne les affaires liées à la charge de *ṣubaşı* des *ḥâṣṣ* sis dans l'île en question de Son Excellence susmentionnée et pour ce qui concerne l'ensemble de la collecte des dîmes et autres *bâd-ı havâ* qui lui reviennent. En sorte que dès que le susdit hégoumène aura de son côté accepté cette charge de représentant, il exercera de la façon susdite les charges liées aux fonctions de *ṣubaşı*[54].

Sans au demeurant que ce fût automatique, les autorités pouvaient donc bien trouver pratique de confier à l'hégoumène des fonctions d'administration subalterne de perception et de maintien de l'ordre. L'emploi par le voyvode du terme *subaşı* mérite du reste d'être souligné (même s'il faut noter que nous ne l'avons pas trouvé ailleurs dans la documentation). On voit d'ailleurs à plusieurs reprises l'hégoumène exercer des fonctions de police, facilitées par le fait qu'il était le maître de ce couvent fortifié – on se souvient que Pîrî Re'îs insistait sur ce point – particulièrement bien adapté au dépôt d'objets ou d'hommes qu'il convenait de surveiller étroitement. Par une attestation du 4 octobre 1618, le *ḳapûdân paşa* faisait savoir à son représentant qu'il avait bien reçu de l'argent et des biens confisqués à un meurtrier et remis en dépôt (par le représentant) « auprès du moine hégoumène à Patmos »[55]. Les pouvoirs d'auxiliaire de police de l'hégoumène pouvaient aller bien au-delà. On peut lire dans une note du gouverneur de Rhodes (sans doute au XVII^e^ siècle), faisant suite à

---

[54] « *Nefs-i Bâṭnôz nâm ḳariyye sâkinlerinden ġômânôs-ı manâstırı nâm ẕimmîyi ḥaẕret-i mumà ileyhüñ cezîre-i merḳûmede vâḳı'ḥâṣṣlar ṣubaşılıġı umûrına ve bi-l-cümle a'ṣârını ve sâ'ir bâd-ı havâsın ḳabża vekîl eyledüm ki merḳûm ġômenôs daḫi vekâlet-i mezbûreyi ḳabûl étdükde ṣubaşılıġı müta'allıḳ ḫidemâtı vech-i meşrûḥ üzre iḳâme éde* » (6-*15*). Il faut noter que Iohannes Choniates, notre Civân « voyvode de Patmos », était un personnage assez particulier. Sur son sceau (bilingue) il s'intitule Civân Îekîm (13-*10*, de février 1597), autrement dit « le médecin ». De fait le signataire de la ḥüccet de 1598, le *nâ'ib* des Ḥâṣṣ (banlieue d'Istanbul) l'appelle « le médecin *ẕimmî* nommé Civân » et au dos des documents, les notes en grec parlent également de « Io[annes] le médecin » ou, tout simplement « le médecin » (*o giatros*, 13-*10*). Originaire d'Athènes, il est également attesté comme « duc » de Naxos et d'Andros (cf. B. Slot, *Archipelagus turbatus*, p. 103 et note n° 27). Ce chrétien au service du *ḳapûdân paşa*, certainement bien connu de tous, était sans doute un personnage hors norme. Rien ne permet cependant d'en déduire qu'il avait adopté vis-à-vis de l'hégoumène, en tant que chrétien, une attitude particulière marquée par un forme d'affinité ignorée par des voyvodes musulmans. Quant au vocabulaire du document, il serait hasardeux de l'analyser en fonction de la personnalité de Civân, puisqu'il s'agit d'une *ḥüccet* rédigée par le *nâ'ib*.

[55] « *Bâṭnôzda ġumenôs keşîşde emânet ḳoduġuñ* » (14-*23*).

des rapports sur les méfaits commis à Patmos par des *levend* (pirates ou corsaires) :

> À présent, que cette note soit remise à l'hégoumène de l'île en question à titre d'attestation lui permettant, quand pareils individus viennent [à Patmos], y oppriment [la population] et se rendent coupables d'insoumission et malfaisance, de les arrêter avec mon accord et de les transférer au fort de Rhodes, en sorte qu'ils reçoivent de qui leur est dû selon l'ancienne coutume et la Loi sacrée, que nul ne soit opprimé, et que la population de l'île en question vive dans la tranquillité[56].

Si le gouverneur de Rhodes semble ici faire une faveur, il n'en va pas tout à fait de même dans ce passage d'un ordre envoyé à l'hégoumène et aux anciens[57] par le *kethüdâ* d'un *ḳapûdân paşa* :

> Toi qui es l'hégoumène, quand cette lettre arrivera, tu rassembleras tous les anciens et les notables et arrêteras le susdit Kör Zacharias, en sorte qu'il soit disponible quand [j'arriverai ?] chez vous avec Son Excellence le pacha fortuné. Si vous ne l'arrêtez pas et s'il s'enfuit, on n'écoutera ensuite ni vos prétextes ni vos excuses et c'est à vous qu'on fera subir les mauvais traitements qui lui étaient réservés. Vraiment, il faut absolument qu'il soit à notre disposition quand nous arriverons. Qu'il n'en aille pas autrement, car vous aussi vous vous êtes mal conduits. Vraiment, ne manquez pas de l'arrêter. Soyez prêts à temps. Salut[58].

On ignore ce que le *kethüdâ* Hızır reprochait aux Patmiotes. Quoi qu'il en soit il est clair que, de son point de vue, leur responsabilité collective était en jeu, et que c'était à l'hégoumène de se mettre à leur tête pour prendre les mesures de police qui s'imposaient.

Le supérieur du couvent était-il donc devenu un représentant local de l'autorité ? C'est apparemment ainsi en tout cas que le traitait Murâd IV dans un firman adressé au cadi de Cos dans la décade du 3 au 11 juin 1630.

---

[56] « *Ḥâliyyen bu tezkere'i cezîre-i mezbûrenüñ ġumenôzuna temessük édinmek içün vérile ki ol gûne kimesneler gelüb bunlara żülüm édüb fitne ve fesâd étdükleri ḥînde benüm ma'rifetüm-le ṭutub ḳal'e-i Rodôsa getüreler tâ ki resm-i ḳadîmce ve şer'-i şerîf mûcibince ḥaḳḳların alvérüb bir ferd kimesneye żülüm olmayub cezîre-i mezkûre ḫalḳı emn ü amân üzre olalar* » (20-85).

[57] « *Siz ki Bâṭnôs ve ḳûmenôs ve bi-l-cümle ḳocalar-sız* ».

[58] « *Ve sen ki ġumenôs-sın mektûb varduḳda cümle ḳoca… ve bellü başlü gidenleri bir yere cem' édüb mezkûr Kör Zaḫarya'i ele getürüb ṣâḥib-devlet paşa ḥazretleri-ile ol cânibe varınca ḥâżır bulalım ,öyle ki ele getürmeyüb firâr éderse ṣoñra bahâne ve 'özüriñüz mesmû' olınmayub aña édecek ḥaḳâreti size éderüm elbette ve elbette varınca ḥâżır bulınmaḳ gerekdür bir dürlü olınmıya zîrâ siz daḫi uslanmaduñuz elbette ve elbette ele getürmeyince olmıyasız… der-vaḳt ḥâżır bulavuz ve-s-selâm* » (20-18).

69-86_Clayer et al_F6.indd 80 12/11/2012 4:25:47 PM

Il s'agissait d'une accusation d'extorsion portée par une orpheline contre l'hégoumène, amenant le sultan à ordonner au cadi :

> En conséquence, j'ordonne que lorsqu'elle arrivera tu fasses diligence à ce sujet : tu convoqueras au tribunal de la Loi sacrée ce moine hégoumène, tu le confronteras avec le plaignante ou son représentant et tu traiteras cette affaire après avoir consulté sa *ḥüccet* légale et son attestation. Si les exactions de cet [hégoumène] sont confirmées telles qu'elles ont été rapportées ci-dessus, une fois la preuve apportée, tu restitueras sans défaut les biens en question à la susdite *ẕimmiye* Kyrana ou à son représentant et ne laisseras pas [l'hégoumène] opposer des prétextes et de l'obstination en violation de la Loi sacrée, de mon ordre auguste, de la *ḥüccet* légale et de l'attestation. En sorte que si le susdit moine oppose à la remise de ces biens de l'obstination et des prétextes, tu le remettras à l'homme qui en est chargé et l'enverras auprès de mon seuil de félicité afin que ses affaires soient traitées dans mon divan auguste en présence de mes *ḳâẓî-'asker* et que justice soit rendue[59].

On constate donc qu'en l'occurrence, l'hégoumène était traité comme un officiel dont une éventuelle punition relevait du divan impérial, et non de la justice locale du cadi.

Cette présentation de l'hégoumène du monastère de Patmos comme agent local de l'autorité peut paraître en contradiction avec nos premières conclusions, d'après lesquelles il était plutôt ignoré des Ottomans. En fait, il pourrait s'agir d'une question de niveau administratif.

Certes, le terme « hégoumène » apparaît régulièrement dans des diplômes de nomination (*berât*) de patriarches de Constantinople (ou d'évêques), ou dans des ordres visant à faciliter leurs déplacements ou ceux de leurs hommes et la collecte des droits. Les hégoumènes, de façon générale, y sont mentionnés à côté des métropolites, évêques, moines et autres subordonnés et sources de revenus[60]. Relevant directement du patriarche,

---

[59] « *Buyurdum ki vuṣûl bulduḳda bu bâbda muḳayyed olub mezbûr fiumenô râhib meclis-i şer'-i şerîfe iḥẓâr ve bunuñ-la ve yâḥûd vekîli-ile berâber ve ḥüccet-i şer'iye ve temessükine naẓar édüb göresin mezbûruñ vech-i meşrûḥ üzre ta'addîsi muḳarrer ise ba'de-s-ṣubût ẕikr olınan eşyâyı mezbûre Kirâne ẕimmiyyeye ve yâḥûd vekîliye bî-ḳuṣûr alıvérüb şer'-i şerîfe ve emr-i hümâyûnuma ve ḥüccet-i şer'iyyeye ve temessüke muḥâlif ta'allül ve 'inâd étdürmeyesin ,öyle ki mezbûr râhib ẕikr olınan eşyâyı vérmekde 'inâd ve ta'allül éderse mübâşır-ı mezbûra ḳoşub astâne-i sa'âdetüme gönderesin ki aḥvâlleri dîvân-ı hümâyûnumda ḳâẓî-'askerlerüm ḥuẓûrlarında görilüb iḥḳâḳ-ı ḥaḳḳ olına* » (10-9).

[60] Cf. les *berât* des patriarches Symeon en 1483 et Jérémie en 1525 publiés par E. Zachariadou, *Deka tourkika eggrafa gia thn megalh ekklhsia (1483-1567)*, Athènes, National Hellenic Research Foundation, 1996, p. 157-162, 174-178 ; pour un firman de 1525 concernant la collecte des droits par les services du patriarche, *ibidem*, p. 171-173 ou H. İnalcık, « The Status of the Greek Orthodox Patriarch », *art. cit.*, p. 428-431. Pour des *berât* d'évêques, cf. E. Zachariadou, *Deka tourkika, op. cit.*, p. 179-181 et 183-185. Cf. également, pour des époques postérieures, les *berât* publiés par J. Kabrda, *Le système fiscal de l'église orthodoxe, op. cit.*

69-86_Clayer et al_F6.indd 81 12/11/2012 4:25:47 PM

l'hégoumène du monastère de Patmos était évidemment compris parmi les « métropolites, évêques et hégoumènes » cités en octobre 1525 dans le *berât* du patriarche Ieremias, qui est conservé dans les archives du couvent[61]. Au demeurant la rédaction de pareils documents, dans une forme partiellement figée, reproduit des documents précédents et peut tenir compte d'une discussion préalable avec le bénéficiaire, ou du moins reproduire le vocabulaire d'un placet déposé par lui. Certes, ces actes confirment que, directement ou à travers les évêques, les hégoumènes – celui de Patmos comme les autres – relevaient du patriarche et avaient de ce fait une existence officielle aux yeux de la Porte. Mais il s'agit là d'une reconnaissance impersonnelle qui désigne vaguement une fonction, jamais un individu ou un lieu. Ainsi la désignation des hégoumènes dans ce type de document, loin de leur donner une réalité concrète, les renvoie au contraire au domaine des affaires internes du patriarcat.

Il n'est donc pas étonnant que dans les archives du monastère – qui sont le reflet des relations directes de celui-ci avec les autorités ottomanes – les liens avec le patriarcat de Constantinople n'aient guère laissé de traces. On ne peut citer que deux documents tardifs qui montrent que le patriarche pouvait à l'occasion intervenir auprès du gouvernement en faveur du monastère[62]. On sait également que Kyrana, l'orpheline qui en 1630 était venue dans la capitale porter plainte contre l'hégoumène, s'était procuré, outre une *ḥüccet* d'un cadi, une attestation du patriarche[63]. De même, et somme toute pour la même raison – l'hégoumène, en tant que tel, était l'interlocuteur du patriarche bien plus que du sultan –, les références au supérieur du couvent de Patmos sont pratiquement absentes des firmans qui y sont conservés. En effet, en dehors d'un ordre émis par le prince 'Âlemşâh en 1499[64], je n'en ai recensé que quatre entre 1503 et 1630[65], dont il faut souligner qu'ils font tous suite à un placet déposé par l'hégoumène ou un Patmiote[66], ce qui peut contribuer à expliquer la

---

[61] 1b-*2* du16 octobre 1525 cité dans la note précédente.

[62] 18-*80* (firman du 11 décembre 1785) et 18-*77* (firman du 28 janvier 1810). Dans ce dernier, le monastère est présenté comme « faisant partie des monastères sous le contrôle du patriarche » (*baṭrîḳ-i merḳûmuñ nezâretinde olan manâstırlarından Sîsâm aṭasına tâbi' Baṭbôs cezîresinde kâ'in Ayâ Yânî démek-le ma'rûf Sôlôġô nâm manâstır*).

[63] 10-*13*.

[64] Z-*5* (7-16 septembre 1499).

[65] Z-*6* (26 juillet-4 août 1503), 1-*10* (28 avril-7 mai 1597), 18-*2* (18-26 août 1615), 10-*9* (3-11 juin 1630). Le *berât* du patriarche Ieremias déjà cité (1b-2) ne renvoie pas spécifiquement au supérieur de Patmos, et moins encore celui de l'évêque de Karpathos en juin 1551 (1b-*20*, publié par E. Zachariadou, *Deka tourkika eggrafa*, *op. cit.*, p. 179-182).

[66] Le firman d'"Âlemşâh fait suite à l'intervention du métropolite de Smyrne, Methodios (E. Zachariadou, « Συμβολὴ στὴν ἱστορία τοῦ νοτιοανατολικοῦ Αἰγαίου », *art. cit.*, p. 205).

69-86_Clayer et al_F6.indd 82 12/11/2012 4:25:47 PM

reprise du terme dans l'ordre émis par le sultan. Ajoutons que des formules comme « le *z̲immî* [ou le moine] appelé hégoumène »[67] donnent le sentiment que les fonctionnaires d'Istanbul ne savaient guère de quoi il s'agissait, quitte à se faire expliquer (peut-être par la plaignante) que l'hégoumène était le « grand moine »[68]. L'étrange formulation du firman émis par Bâyezîd II en 1503 donne bien l'impression que le terme, pour le moins, n'était pas familier au scribe qui, non content de prendre le mot « hégoumène » pour un nom propre, hésita visiblement sur la forme qu'il fallait lui donner, écrivant : « *nôġûmenôz oġîmenôz nâm pâpâz* »[69]. Son fils 'Âlemşâh en revanche savait qu'il s'agissait d'une fonction et lui donnait dès 1499 la graphie ottomane qui allait s'imposer, quand il parlait des « hégoumènes de l'île de Patmos » (*Baṭnôs cezîresi ġomenôsları*)[70]. Mais le prince était en poste à Manisa, non loin de Patmos. De fait, le titre est fréquemment utilisé – fût-ce avec les ambigüités qui ont été soulignées – dans des textes émanant de cadis et *nâ'ib* de Cos, Rhodes ou Samos, de gouverneurs de Rhodes, de commandants de forts de la région, de *mütevellî* des *vaḳf* de Soliman le Magnifique à Rhodes ou de Ḳılıç 'Alî Paşa, de *ẓâbıṭ* de Samos, de *ḳapûdân paşa* ou de subordonnés de ceux-ci … : autrement dit des représentants du pouvoir de niveaux divers, mais ayant en commun d'avoir avec le monastère des relations régulières et concrètes et qui, en conséquence, avaient quelque idée de son fonctionnement et du rôle joué par l'hégoumène à Patmos[71].

---

[67] 1-*10* (*ġumenôz nâm z̲immî*), 10-*9* (*ġumenô nâm râhib*).

[68] 10-*9* (*büyük râhib olan ġumenô nâm râhib*).

[69] Z-*6*. Ce document pose du reste un problème d'interprétation supplémentaire. La présence même du terme « hégoumène » permet de conclure que le supérieur du monastère avait fait valoir sa fonction et sa dignité auprès des autorités. Mais d'autre part, le document lui fait dire que des pirates ont enlevé « trois hommes à moi » (*üç âdemlerümüz seriḳa édüb*). La formule désigne-telle des « sujets » de l'hégoumène considéré comme un petit souverain, ou bien, plus vraisemblablement, des personnes qui se trouvaient *stricto sensu* à son service ? Dans ce dernier cas, c'est en personne privée, et non en officiel, que l'hégoumène aurait alors porté plainte (quitte à donner du poids à celle-ci en faisant valoir ses titres). Cependant il paraît hasardeux d'accorder trop d'importance à une formule qui a dû connaître un certain nombre d'avatars entre la formulation grecque originale et le firman finalement rédigé par les services du sultan.

[70] Z-*5*. Sur la question de savoir si le prince réutilisait des formules déjà présentes dans un firman de son père, cf. *supra* note 12.

[71] On voit même en 1629 le cadi de Cos faire la différence entre l'hégoumène en fonction, Savas, et l'ancien hégoumène, Makarios (« *sâbıḳâ ġumenô olan Maḳârî ve ḥâlâ ġumenôs olan Sâvâ* », 7-*57*). Pour utiliser le vocabulaire du couvent, Makarios était en 1629 prohégoumène (un *nâ'ib* de Cos utilise d'ailleurs ce terme, sous la forme *prôġumenô*, en 1670, 8-*36*). On peut cependant supposer que c'est en raison de la présence conjointe des deux moines venus témoigner devant le tribunal, qui expliquèrent sans doute eux-mêmes leur situation respective à cette occasion, que le cadi prit conscience de cette nuance.

69-86_Clayer et al_F6.indd 83 12/11/2012 4:25:48 PM

Nous voici donc revenus, en quelque sorte, à notre première conclusion. L'hégoumène de Patmos pouvait bien se trouver à la tête du monastère « selon la coutume » des Grecs[72], il n'était pas titulaire (contrairement au patriarche ou à un évêque) d'un *berât* de nomination[73]. Certes, le pragmatisme l'emportait dans la pratique quotidienne. Les représentants du pouvoir qui avaient affaire avec le monastère, et plus largement avec l'île et la région, connaissaient l'influence de ce dignitaire religieux, ils savaient que son impressionnant couvent était une place forte utile à la sécurité de

---

[72] « *Cezîre-i mezbûrede vâḳı' manâstırda âyînleri üzre ḳômenô olan* » (8-29, *ḥüccet* d'un *nâ'ib* à Cos de janvier 1648).

[73] L'absence de tout *berât* d'hégoumène dans les archives du monastère confirme ce point. Mme Zachariadou a cependant attiré à juste titre mon attention sur un curieux document conservé sous la cote 3-1, qu'elle a elle-même publié (*Deka tourkika eggrafa*, *op. cit.*, p. 169-170). Il s'agit d'un procès verbal (*ḥüccet*) du cadi de Balat (Milet), daté de la décade du 7 au 16 juin 1520, dont voici l'essentiel : « Un certain nombre de mécréants faisant partie des *ẕimmî* de l'île de Patmos ont convoqué devant le tribunal de la loi (que Dieu bénisse son fondateur) le porteur du présent document, Papa Liñûrî [= Grigorios], hégoumène de la population de cette île, et ont fait la déclaration suivante : "Le susdit Papa Liñûrî est en défaut dans l'exécution de ses fonctions d'hégoumène. Il ne nous convient pas. Tous les mécréants de l'île en question sont dégoûtés de lui et n'en veulent pas." À la suite de ces propos, des membres de la communauté de Balat qui se rendent dans cette île – à savoir Ḥamza bin İskender, Paşa Bâlî bin 'Abdü-lláh, Dimîtrî bin Ṭarâḳcı et Baba Niḳôlâ bin Çiftci –, présents devant le tribunal, ont déclaré et fait savoir qu'en vérité les mécréants de l'île en question étaient dégoûtés du susdit Papa Liñûrî, hégoumène en fonction, et qu'ils n'en voulaient pas. Sur quoi le susdit Papa Liñûrî a déclaré de son plein gré et de sa propre volonté qu'il renonçait à sa charge d'hégoumène et l'abandonnait de son propre choix. En conséquence, et sur demande, ce document a été écrit conformément à ce qui s'est produit [devant le tribunal] et remis aux mains du demandeur, afin de faire foi en cas de besoin. » Ce document fort intéressant montre assurément que, loin d'être retiré dans sa cellule, l'hégoumène du monastère était assez fortement impliqué dans les affaires mondaines et la gestion matérielle pour être bien connu de musulmans du continent venant régulièrement commercer à Patmos. On peut également s'interroger sur la nature des *ẕimmî* de l'île de Patmos (*cezîre-i Baṭnôs ẕimmîleri*) : s'agit-il des seuls moines ou de l'ensemble de la population, comme pourrait le laisser entendre la formule « hégoumène de la population de cette île » (*cezîre-i mezbûre ḫalḳına ġumenôs olan*) ? On a remarqué plus haut que Pîrî Re'îs (contemporain de ce document) semblait ignorer l'existence de laïcs dans l'île. Ceux-ci existaient cependant. Il est donc difficile de déterminer si les adversaires de Papa Grigorios (non nommés par le cadi) étaient des moines (ce qui semble probable) ou non. Quoi qu'il en soit, il apparaît clairement que le cadi et les habitants de Balat ne se posaient pas la question : pour eux, l'hégoumène était le chef de la communauté de Patmos dans son ensemble. Mais, que cette vision soit conforme aux faits ou déjà un peu exagérée à cette date, elle demeure celle des populations et autorités locales voisines, et n'implique nullement qu'il en allait de même à la Porte. Quant au fond de l'affaire – la démission de l'hégoumène, contesté par des Patmiotes, devant le cadi dont dépendait l'île –, il prouve la volonté d'une des parties de faire enregistrer les faits devant une instance officielle pour disposer d'une attestation. Autrement dit, il s'agit d'une action privée, ce qui confirme que les autorités ottomanes n'intervenaient pas dans l'organisation interne du monastère.

69-86_Clayer et al_F6.indd 84 12/11/2012 4:25:48 PM

tous, qu'il jouait un rôle non négligeable dans le renseignement, qu'il était riche et pouvait servir de courroie de transmission efficace. Au niveau local, et même à celui du *ḳapûdân paşa*, les Ottomans n'hésitèrent donc pas à faire appel à lui comme à un agent local de l'autorité à qui il convenait de montrer de l'estime.

Mais ces arrangements, qui du reste n'avaient rien de choquant pour les services centraux, demeuraient locaux. Du point de vue d'Istanbul, pour le spirituel comme pour le temporel, l'hégoumène en tant que tel était du ressort du patriarche et le sultan, qui l'avait autrefois accepté comme vassal, en était venu à l'ignorer.

Bibliographie

Belon du Mans, Pierre, *Observations de plusieurs singularitez et choses mémorables, trouvées en Grèce, Asie, Iudée, Egypte, Arabie, & autres pays estranges*, Paris, 1588 (rééd. par A. Merle sous le titre *Voyage au Levant (1553). Les observations de Pierre Belon du Mans*, Paris, Chandeigne, 2001).

Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Istanbul, Enderun, 1983.

Evliya Çelebi, *Seyahatname* IX, Seyit A. Kahraman, Yücel Dağlı et Robert Dankoff éds, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Fotić, Aleksandar, « The Official Explanations for the Confiscation and Sale of Monasteries (Churches) and Their Estates at the Time of Selîm II » *Turcica* 26, 1994, p. 33-54.

İnalcık, Halil, « The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans », *Turcica* 21-23, 1991, p. 407-436.

Kabrda, Josef, *Le système fiscal de l'église orthodoxe dans l'Empire ottoman*, Brno, Universita J. E. Purkyne, 1969.

Kermeli, Evgenia, « The Confiscation and Repossession of Monastic Properties in Mout Athos and Patmos Monasteries, 1568-1570 » *Bulgarian Historical Review* 3-4, 2000, p. 39-53.

Kermeli, Evgenia, « Central Administration Versus Provincial Arbitrary Governance : Patmos and Mount Athos Monasteries in the 16th Century », *Byzantine and Modern Greek Studies* 32/2, 2008, p. 189-202.

The Oxford Dictionary of Byzantium, Oxford, Oxford University Press, 1991.

Pîrî Re'îs, *Kitâb-ı baḥriyye*, F. Kurtoğlu éd., Istanbul, Devlet Basımevi, 1935.

Slot, Ben, *Archipelagus turbatus. Les Cyclades entre colonisaiton latine et occupation ottomane, c. 1500-1718*, Leyde-Istanbul, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1982.

Vatin, Nicolas, « Les Patmiotes, contribuables ottomans (XV^e^-XVII^e^ siècles) », *Turcica* 28, 2006, p. 123-153.

Vatin, Nicolas et Veinstein, Gilles, « "Une bonté unique au monde". Patmos et son monastère, havre des musulmans en péril (1625-1636) », *Turcica* 35, 2003, p. 9-79.

Vranousi, E. L., *Βυξαντιμά έγγραψα της Μονές Πάτμου*, Athènes, 1980, vol. I, p. 64.

Zachariadou, Elizabeth, « Συμβολὴ στὴν ἱστορία τοῦ νοτιοανατολικοῦ Αἰγαίου (μὲ ἀφορμὴ τὰ Πατμιακὰ φιρμάνια τῶν ἐτῶν », *Symmeikta* 1, 1966, p. 184-230.

Zachariadou, Elizabeth, *Deka tourkika eggrafa gia thn megalh ekklhsia (1483-1567)*, Athènes, National Hellenic Research Foundation, 1996.

69-86_Clayer et al_F6.indd 85 12/11/2012 4:25:48 PM

CHAPITRE 5

LE CLERGÉ LATIN ET SON AUTORITÉ DANS L'EMPIRE OTTOMAN
Protégé des puissances de l'Europe catholique ?
(XV^e^-XVIII^e^ siècles)

Elisabetta Borromeo

En tant qu'empire multiconfessionnel, l'État ottoman intégra, lors de ses conquêtes au cours des XV^e^-XVI^e^ siècles, des populations catholiques apostoliques romaines[1] des Balkans et des îles de la Méditerranée. Très minoritaire par rapport aux populations orthodoxe et musulmane, la présence catholique de l'Empire déclinera en raison non seulement des conversions à l'orthodoxie ou à l'islam mais aussi de phénomènes migratoires, qui furent particulièrement importants dans la seconde moitié du XVII^e^ siècle, lors des guerres entre Ottomans et puissances catholiques[2]. Bien que peu nombreux, les Latins[3] étaient des *ẕimmî* au même titre que les autres non-musulmans de l'Empire, chrétiens et juifs. Leur position juridique face aux pouvoir ottoman était cependant des plus incertaines. Sujets ottomans, ils dépendaient d'un pouvoir spirituel, Rome, qui se situait en dehors de la juridiction de l'Empire et incarnait l'adversaire par antonomase des « redoutables infidèles ». Quant à la Papauté, elle essayait d'exercer son contrôle sur l'organisation ecclésiastique comme sur les catholiques en se servant des canaux diplomatiques des États d'Europe occidentale.

---

[1] Dans cet article, il ne sera pas question des communautés chrétiennes ayant reconnu leur union avec Rome (les Melkites, les Syriens, les Chaldéens unis, les Maronites, les Arméniens catholiques).

[2] Ainsi, en 1688 pendant la guerre entre les Ottomans et la Sainte Ligue (1683-1699), les catholiques de la région minière de Ciprovči rejoignirent l'armée des Habsbourg ; leurs villages furent, semble-t-il, détruits par les Ottomans, la population catholique survivante s'enfuyant de l'autre côté du Danube, en Valachie et en Transylvanie (cf. Dennis P. Hupchick, *The Bulgarians in the Seventeenth Century*, Jefferson (North Carolina) – Londres, McFarland, 1993). De même dans les premiers mois de 1696, lorsque les Ottomans reprirent possession de Chio, que l'armée de la Sérénissime avait occupée quelques mois auparavant, les Vénitiens évacuèrent l'île, emmenant une partie de la communauté latine qui avait collaboré avec eux (cf. Philip P. Argenti, *The Religious Minorities of Chios, Jews and Roman Catholics*, Londres, Cambridge University Press, 1970).

[3] « Latin » (pour chrétien de rite latin) et « catholique » (dans l'acception de « catholique apostolique romain ») seront ici utilisés comme synonymes.

87-106_CLAYER ETAL_F7.indd 87 12/11/2012 4:25:31 PM

Ainsi, Venise, la France et les Habsbourg aspirèrent-ils à être reconnus par les sultans comme protecteurs attitrés du clergé et des fidèles latins de l'Empire.

Dans les pages qui suivent nous verrons dans quelle mesure le clergé catholique, dans l'Empire ottoman, était inféodé à l'autorité des puissances européennes. Nous nous appuierons notamment sur l'analyse des articles portant sur les questions religieuses contenus dans les *'ahdnâme* (capitulations) et dans les traités de paix entre l'Empire ottoman et les États d'Europe occidentale (*ṣulḥnâme*).

Précisons d'abord qu'en droit islamique, les *'ahdnâme*[4] (capitulations[5]) étaient des concessions du sultan à l'égard des populations qui avaient choisi d'être en paix avec lui, en se soumettant. De ce fait, comme l'a souligné Nicolas Vatin[6], les *'ahdnâme* ne sont pas seulement des traités entre les puissances, mais aussi entre le sultan et les populations non-musulmanes intégrées à l'Empire[7]. C'est pourquoi, dans un premier temps, nous étudierons les *'ahdnâme* accordés aux communautés latines de l'Empire. Nous analyserons ensuite les capitulations et les traités de paix établis entre le sultan et les puissances européennes.

---

[4] Littéralement, « lettre (*nâme*) de serment (*'ahd*) ». Sur les *'ahdnâme*, voir parmi les études les plus récentes : Hans Theunissen, « Ottoman-Venetian Diplomatics: the 'Ahd-names. The Historical Background and the Development of a Category of Political-Commercial Instruments Together with an Annoted Edition of a Corpus of Relevant Documents », thèse inédite, Utrecht, 1991 ; Diariusz Kolodziejczyc, *Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th-18th Century)*, Leyde-Boston-Cologne, Brill, 2000 ; Alexander H. de Groot, « The Historical Development of the Capitulatory Regime in the Ottoman Middle East from the Fifteenth to the Nineteenth century », dans Maurits van den Boogert et Kate Fleet éds, *The Ottoman Capitulations : Text and Context, Oriente Moderno* 22 (83)/3, n.s., 2003, p. 575-604p. ; Mauritius H. van den Boogert, *The Capitulations and the Ottoman Legal System. Qadis, Consuls and Beratlıs in the 18th Century*, Leyde-Boston, Brill, 2005.

[5] Le terme dérive du latin *capitulatio, capitularium* en usage dans les chancelleries médiévales. Les Occidentaux utilisèrent le terme « capitulations » pour définir les *'ahdnâme*, du fait de la structure en petits chapitres de ces actes. Voir Gilles Veinstein, « L'Europe et le Grand Turc », dans Henri Laurens, John Tolan et Gilles Veinstein, *L'Europe et l'Islam. Quinze siècles d'histoire*, Paris, Odile Jacob, 2009, p. 119.

[6] Nicolas Vatin, « Îles grecques ? Îles ottomanes ? », dans Nicolas Vatin, Gilles Veinstein éds, *Insularité ottomanes*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2004, p. 73.

[7] Les *'ahdnâme* concernant des populations latines intégrées à l'Empire étaient appelés aussi *'ahd al-ẕimma* ou *'akd-i ẕimmet* (G. Veinstein, « L'Europe et le Grand Turc », *art. cit.*, p. 229).

87-106_CLAYER ETAL_F7.indd 88 12/11/2012 4:25:32 PM

Les questions religieuses dans les ʿahdnâme *octroyés aux populations latines de l'Empire*

C'est dans le traité stipulé avec les Génois de Galata au lendemain de la conquête ottomane de Constantinople[8], que pour la première fois il est question de la liberté du culte pour les catholiques : « Ils prieront selon leur rite, mais ils ne pourront sonner ni cloches ni crécelles »[9]. Le sultan déclare aussi qu'il ne confisquera pas les églises des catholiques, mais que ces derniers ne devront pas en construire de nouvelles[10].

D'après certaines sources, l'Empire aurait garanti la liberté de culte et la protection pour les catholiques apostoliques romains de Bosnie dès le XV^e^ siècle[11]. Mehmed II aurait notamment octroyé une première *ʿahdnâme* aux Franciscains du couvent de Srebrenica, après la conquête ottomane de la ville au début de 1462. Les religieux comme les fidèles catholiques auraient ainsi pu continuer à résider dans l'Empire et à pratiquer leur religion. Le document n'est pas conservé mais, d'après un firman de 1499, il semble que Bayezid II, à la demande des Franciscains, aurait confirmé le privilège accordé par le Conquérant :

---

[8] Le 2 juin 1453, deux jours après l'entrée de Mehmed II à Constantinople, Galata, le faubourg de la ville située de l'autre côté de la Corne d'Or, qui était depuis 1267 un comptoir génois, se rendit à Mehmed II, acquérant une série de privilèges en échange de sa soumission volontaire. Comme l'a souligné Gilles Veinstein, les Génois de Galata n'auraient pas dû, en principe, bénéficier d'un *ʿahdnâme*, car ils avaient porté secours aux assiégés de Constantinople. Cependant, le pragmatisme de Mehmed II l'emporta, Galata étant trop important pour la survie économique de la ville. Le *ʿahdnâme* fut ainsi accordé aux habitants de l'ancien comptoir génois (G. Veinstein, « L'Europe et le Grand Turc », *art. cit.*, p. 230). Le *ʿahdnâme* fut renouvelé en 1613, 1617, 1624 et 1652. Pour l'analyse de ce document, nous nous sommes fondés sur le fac-similé conservé à Paris (Bibliothèque Nationale, manuscrits orientaux, *Turc ancien* 130, f. 130), publié par Nicoara Beldiceanu (*Recherches sur la ville ottomane au XV^e^ siècle*, Paris, Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie d'Istanbul, 1973, p. 423-424, avec une traduction française abrégée, p. 153-154). Ce document a aussi été publié par Halil İnalcik, « Ottoman Galata, 1453-1553 », dans Edhem Eldem éd., *Première rencontre internationale sur l'Empire ottoman et la Turquie moderne, Paris, 18-22 janvier 1985 : 1. Recherches sur la ville ottomane : le cas du quartier de Galata. II. La vie politique, économique et socio-culturelle de l'Empire ottoman à l'époque jeune-turque*, Paris – Istanbul, Éditions ISIS, 1991, p. 78 (avec une traduction anglaise).

[9] « *Oḳuyalar ʿayinlerince amma çâñ ve nâḳus çalmıyalar* », cité par N. Beldiceanu, *Recherches sur la ville ottomane*, *op. cit.*, p. 424.

[10] « Je ne m'approprierai pas leurs églises et ne les transformerai pas en mosquées, mais ils ne pourront pas en construire de nouvelles (*Kiliselerin alub mescid etmiyem bunlar daḫi yeñi kilise yapmıyalar*) », in *ibid.*

[11] Sur les catholiques de Bosnie, voir l'étude de Srećko M. Džaja, *Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegowina. Voremanzipatorische Phase 1463-1804*, Munich, R. Oldenbourg Verlag, 1984.

87-106_CLAYER ETAL_F7.indd 89 12/11/2012 4:25:32 PM

> Attendu que les susdits moines sont venus à mon seuil de la félicité et qu'ils m'ont supplié de leur octroyer un ordre sacré conformément à l'ancien, je leur accorde l'ordre sacré qui suit. Comme auparavant, qu'aucune tierce personne ne les inquiète ni dégrade leurs églises et leurs biens[12].

D'après le témoignage d'un voyageur, les missionnaires, au début du XVII^e siècle, jouissait encore des garanties que leur avait accordées Mehmed II. Le Français Louis Gédoyn – qui avait visité le couvent de Srebrenica en janvier 1624 au cours de son voyage vers Constantinople – raconte que les Franciscains lui avaient montré « les vieux titres, privilèges, exemptions et faveurs du dit sultan Mehmed octroyés lors [de la conquête de la ville] à leur couvent, qui jusqu'à aujourd'hui sont entretenus et pleinement exécutés au profit des dits religieux »[13]. Après la campagne de Bosnie en 1463, Mehmed II aurait également accordé un *'ahdnâme* aux Franciscains du couvent de Fojnica, en leur assurant à la fois sa protection et le droit de pratiquer leur foi :

> Ma grâce abondante s'est manifestée en faveur des porteurs de ce firman auguste, les moines de Bosnie et j'ai ordonné que personne n'inquiète ni importune les susdits et leurs églises et qu'ils puissent résider sans crainte dans mes pays.[14]

À l'instar de l'*'ahdnâme* de 1462, nous ne possédons pas l'original de ce dernier document, dont il ne nous reste que la réécriture par les Franciscains. D'après Šabanović, ces derniers auraient cependant falsifié l'*'ahdnâme* de Fojnica au cours du XVI^e ou au début du XVII^e siècle, en se servant d'un firman de 1483, dans lequel on faisait mention formelle de la concession[15].

Au XVI^e siècle, avec les nouvelles conquêtes ottomanes en Méditerranée orientale, les sultans intégrèrent à leur vaste Empire d'autres territoi-

---

[12] « *Ruhbânlar bab-i sa'detime gelüp benden dâḫî ber ḳarâr-i sâbıḳ-i ḥükm-i şerîf istid'â ettikleri ecilden ellerine bu ḥükm-i şerîfi verdüm ki evveleki gibi mezburlarına hiç ferd âḫar mâni' olmayup keliselerine* », cité par Hazim Šabanovič, « Turski Dokumenti u Bosni iz druge polovine XV stoljeca », *Istorisko pravni zbornik 2*, 1949, p. 191-192.

[13] Auguste Boppe éd., *Journal et correspondance de Gédoyn « Le Turc », consul de France à Alep. 1623-1625*, Paris, Typographie Plon-Nourrit, 1909, p. 42.

[14] « *İşbu dârendegân-i fermân-i hümâyün Bosna ruhbânlarına mezîd-i 'inâyetim ẕuhûra gelüp buyurdum ki mezburlara ve keliselerine kimesne mani' ve müzâḥım olmayup iḫtiâṭsız memleketimizde duralar* », cité par H. Šabanovič, « Turski Dokumenti », *art. cit.*, p. 201-202.

[15] « Mon père, le sultan Mehmed Han, qu'il repose en paix, avait déjà octroyé un *'ahdnâme* sacré avec ferme serment en faveur des moines, des couvents où ceux-ci habitaient et de leurs vies (*Bundan evvel bâbâm sulṭân Meḥmed Ḫân ṭâbe ṯerâhü ruhbânlar ḥaḳḳında ve sâkin olduḳlar[ı] kenisalar ve kendüleriniñ nefsleri ḥaḳḳında yemîn-i muğallaẓ ile 'ahdnâme-i şerîf verüp*) », cité par H. Šabanovič, « Turski Dokumenti », *art. cit.*, p. 191-192.

87-106_CLAYER ETAL_F7.indd 90 12/11/2012 4:25:32 PM

res habités par des non-musulmans et des *'ahdnâme* furent accordés aux populations récemment soumises. L'un de ces documents est l'*'ahdnâme* octroyé aux non musulmans (orthodoxes et catholiques) de l'île de Chio en 1567, juste après sa conquête par les Ottomans en 1566[16], suite à la requête d'une délégation de notables de l'île – religieux et laïcs – auprès de la Porte[17]. Dans cet acte, il n'est pas seulement question de la liberté de culte pour les habitants de l'île[18], mais il est aussi précisé que les non-musulmans ont le droit d'enterrer les morts en suivant leurs rituels et de reconstruire les lieux de culte selon leur plan d'origine[19]. Des garanties similaires furent accordées aux habitants des îles de Naxos, Andros, Paros, Santorin, Milos et Syros par Murad III en 1580[20] et furent ensuite confirmés par le sultan İbrahim Ier au XVIIe siècle[21] :

> Que leurs églises soient libres. Et quand quelqu'un d'entre eux meurt, qu'ils l'inhument dans les tombeaux où sont enterrés leurs morts, et que les juges locaux (les cadis) ne puissent pas exiger de l'argent pour l'enterrement des morts, ni exercer à leur égard aucune vexation contraire à la noble justice[22].

---

16 Le document original en ottoman a été détruit lors de l'occupation grecque de l'île en 1912. Reste à notre disposition sa traduction grecque, publiée par Mikael Eneman, *Resa i Orienten 1711-1712*, Uppsala, 1889, p. 81-85 et sa traduction en anglais par Philip P. Argenti, *Chius Vincta or the Occupation of Chios by the Turks (1566) and Their Administration of the Island (1566-1912*), Cambridge, University Press, 1941, p. 209. L'*'ahdnâme* fut renouvelé en 1578. Nous possédons la version italienne de cette actualisation, publiée dans la relation du voyage du baile de Venise, Giovanni Battista Donado. Le renouvellement fut sollicité, comme c'était souvent le cas, par une délégation de notables de l'île (Simone Biosco, Antonio Gravano et Zorzis Vouros, les deux derniers ayant déjà fait partie de la délégation de 1567). Cf. Antonio Benetti, *Viaggi a Costantinopoli di Gio. Battista Donado Senator Veneto spedito Bailo alla Porta Ottomana l'anno 1680*, Venise, 1688, p. IV, p. 1-59. Publié également par P. P. Argenti, *Chius Vincta, op. cit.*

17 Cette délégation était composée de l'évêque catholique Timoteo Giustiniani en tant que représentant des nobles Génois, du prêtre orthodoxe Neophytos Modikas, au nom de l'église grecque, d'Antonio Gravano, représentant les marchands catholiques et de Zorzis Vouros au nom de la noblesse grecque (P. P. Argenti, *Chius Vincta, op. cit.*).

18 « *At any hour they should be permitted to perform their rituals in the churches in accordance with their laws* », cité par Philip P. Argenti, Chius Vincta, *op. cit.*, p. 209.

19 « *They themselves should bury their own dead. Also that they may rebuild their old churches on their former foundations* », *ibid.*

20 Cet *'ahdnâme* a été traduit et publié en français à partir de sa version grecque (Abbé Peguès, *Histoire et phénomènes du volcan et des îles volcaniques de Santorin*, Paris, 1842, p. 609-613).

21 « Capitulation du sultan Ibrahim, de l'an 1640 à 1645 », *ibid.*, p. 613-616.

22 « Capitulations du Sultan Amurat III, en 1580 », *ibid.*, p. 609. Cf. aussi Benjamin J. Slot, *Archipelagus Turbatus. Les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottomane c.1500-1718*, Nederlands Historisch-Archaelogisch Instituut te Istanbul, Istanbul, 1982, p. 99.

87-106_CLAYER ETAL_F7.indd 91 12/11/2012 4:25:32 PM

Comme dans les cas de Galata, de Bosnie et de Chio, une délégation de notables des îles (parmi lesquels, il y avait un catholique : Jérôme Sommaripa) s'adressa à la Porte pour obtenir des privilèges.

L'étude des *'ahdnâme* octroyés aux populations latines de l'Empire révèle qu'on accordait systématiquement la liberté de culte aux non-musulmans, ainsi que le droit de réparer les églises ou d'enterrer les morts dans leurs cimetières. Même lorsqu'ils étaient accordés à des communautés de religieux (notamment les Franciscains), les *'ahdnâme* ne précisaient cependant pas le rôle et les compétences du clergé. L'autorité religieuse des ecclésiastiques était en fait définie par les *berât*, c'est-à-dire les brevets d'investiture aux fonctions d'évêques et d'archevêques[23].

Dans ces actes, était explicitée l'autorité fiscale et juridictionnelle des ecclésiastiques en matière de nomination des curés et des missionnaires, de contrôle de leur activité, de gestion des affaires internes à la communauté catholique. Forts de leur investiture, les évêques et les archevêques oeuvraient ainsi au maintien du culte catholique en terre ottomane. Ils essayaient de combattre les abus et l'ignorance du clergé sur place, d'empêcher les mariages mixtes – une des principales causes des conversions à l'orthodoxie et à l'islam des fidèles de rite latin –, tout en gérant les rentes des églises et des paroisses.

Cette autorité n'était pourtant pas toujours facile à exercer. Les religieux se plaignaient souvent auprès de Rome des difficultés qu'ils rencontraient à faire reconnaître leur pouvoir par les *sancakbey* et les cadis dont dépendait leur diocèse[24]. Il s'agissait également de faire face à des conflits internes : les rapports entre religieux autochtones et étrangers étaient parfois caractérisés par une rivalité aiguë. Les locaux accusaient les non-autochtones de ne pas connaître les réalités auxquelles ils étaient confrontés et arguaient de l'hostilité de la population et des officiers ottomans vis-à-vis du clergé étranger. Ce dernier, de son côté, reprochait au clergé autochtone son ignorance. Ces rivalités pouvaient également porter

[23] Nous nous permettons de renvoyer ici à notre propre article : Elisabetta Borromeo, « Le clergé catholique face au pouvoir ottoman : les brevets de nomination (*berât*) des évêques et des archevêques (XVII^e siècle) », dans Camilla Adang, Sabine Schmidtke éds, *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*, Wuerzburg, Ergon-Verlag, 2009, p. 207-222.

[24] Voir par exemple la relation de l'archevêque d'Antivari Marino Bizzi, « Relatione della visita fatta da me Marino Bizzi, Arcivescovo d'Antivari, nelle parti della Turchia, Antivari, Albania e Servia. Alla Santità di Nostro Signore Papa Paolo Quinto », dans Injac Zamputi éd., *Relacione mbi gjendjen e Shqipërisë veriore e të mesme në shekullin XVII. Teksti origjinal dhe përkthimi përgatitur nga Injac Zamputi*, Tirane, Universiteti Shtetëror, 1963, vol. I, doc. 2, p. 48-240.

87-106_CLAYER ETAL_F7.indd 92 12/11/2012 4:25:32 PM

sur des questions de juridiction ecclésiastique, et les conflits surgissaient aussi bien à l'intérieur du clergé catholique qu'entre celui-ci et le clergé orthodoxe (au sujet du partage des églises par exemple, ou de la perception de la dîme). Ainsi l'étude des correspondances avec Rome montre que les ecclésiastiques nouaient des relations étroites avec le gouvernement ottoman afin de résoudre en leur faveur les contentieux qui les opposaient aussi bien à des coreligionnaires qu'aux orthodoxes[25].

Parce que les chrétiens ottomans de rite latin dépendaient d'un pouvoir spirituel dont le représentant – le vicaire patriarcal envoyé par le Saint-Siège à Constantinople – n'était pas reconnu officiellement par la Porte[26], l'intervention des ambassadeurs des puissances catholiques était souvent nécessaire pour que les archevêques et les évêques obtiennent des ordres du sultan en leur faveur. L'œuvre de médiation des diplomates européens pour soutenir le clergé latin se concrétisait également par l'ajout dans les capitulations et les traités de paix d'articles spécifiques concernant les questions religieuses.

Les questions religieuses dans les traités conclus avec les puissances européennes

Dans les capitulations accordées à des puissances européennes, les articles mentionnant de façon générale la liberté de culte n'apparaissent qu'à partir de la seconde moitié du XVII^e^ siècle[27], et persistent tout au long du XVIII^e^ siècle[28]. Qu'on ne s'y méprenne pas pour autant. Les questions religieuses étaient à l'ordre du jour dès le début du XVII^e^ siècle[29], avec des

---

[25] Marino Bizzi, « Relazione », *loc. cit.*

[26] Voir François Alphonse Belin, *Histoire de la Latinité à Constantinople*, Paris, A Picard & fils, 1894.

[27] Dans les capitulations accordées aux Génois en 1665 on lit notamment : « *Che li Ambasciatori e Consoli e mercanti della Natione Genovese, o quelli che verranno sotto la loro Bandiera, facendo al loro solito rito, come ancora sogliono fare altre nationi da noi protette, le loro orationi, e devotioni che nessuno facci loro ostacolo, nè impedimento* (Que les ambassadeurs, les consuls et les marchands de la nation génoise, ou ceux qui viennent sous leur pavillon, suivent leur propre rite comme ont l'habitude de faire les autres nations par nous protégées ; qu'ils prient et fassent leurs dévotions sans que personne ne les en empêche ni les entrave) », dans Gabriel Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman*, Bd. 1, 1300-1769, Paris, F. Pichon, 1897, p. 84-85.

[28] Capitulations accordées au roi de Suède en 1737, à la Danemark en 1746, et à l'Espagne en 1782.

[29] Au XVI^e^ siècle, ce n'est que dans le projet des capitulations en faveur de la France (1536) qu'on aborde la question de la liberté de culte (« qu'il leur soit licite d'observer leur

articles consacrés aux problèmes liés à la fréquentation des Lieux Saints : pèlerinages, résidences des religieux, protection des églises. D'autres articles étendaient ces mêmes concessions à d'autres régions de l'Empire (voire à tout l'Empire ottoman) et précisaient le rôle des ambassadeurs auprès de la Porte ottomane en matière religieuse.

La garde des Lieux Saints

Plusieurs articles des capitulations traitent des Lieux Saints dont la garde était, rappelons-le, une source de rivalité entre les religieux latins, orthodoxes, arméniens, maronites, jacobites. Chacun de ces groupements religieux aspirait à être reconnu auprès de la Porte comme le seul gardien accrédité des hauts lieux du christianisme. C'est en 1604, dans les capitulations octroyées à la France, qu'il est question pour la première fois du droit de visiter les Lieux Saints pour les ressortissants du roi de France et ceux qui s'y rendent sous pavillon français :

> Nous commandons aussi que les sujets dudit empereur de France et ceux des princes, ses amis, alliés et confédérés puissent, sous son aveu et protection, librement visiter les saints lieux de Jérusalem, sans qu'il leur soit fait ou donné aucun empêchement[30].

Bien que repris dans toutes les capitulations suivantes accordées à la France, ce même droit ne sera élargi qu'à trois autres puissances occidentales : les Pays-Bas[31] (en 1612), Venise[32] (en 1706) et le royaume des Deux-Siciles[33] (en 1740). Quant aux capitulations de 1604, l'article 5 accorde aux prêtres le privilège de résider et d'officier dans les églises des Lieux Saints :

> De plus, pour l'honneur et amitié d'icelui Empereur, nous permettons que les religieux qui demeurent en Jérusalem, Bethléem et autres lieux de notre obéissance, pour y servir les églises qui s'y trouvent d'ancienneté bâtis, y

religion », dans G. Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux*, *op. cit.*, p. 131). Ce passage disparaîtra dans la version de 1569 (les premières capitulations effectivement ratifiées).

30 Cité par G. Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux*, *op. cit.*, p. 95.

31 Dans les capitulations accordées aux Pays-Bas (pays calviniste), il est explicitement précisé que les religieux du Saint-Sépulcre ne doivent pas interdire de visite les pèlerins hollandais, sous prétexte qu'ils appartenaient à « la secte luthérienne [*sic*] » (Alexander H. de Groot, *The Ottoman Empire and the Dutch Republic: A History of the Earliest Diplomatic Relations, 1610-1630*, Leyde, Nederlands Historisch-Archaelogisch Instituut, 1978, p. 244-245).

32 Voir Alexander H. de Groot, « The Historical Development of the Capitulatory regime », *art. cit.*, p. 594.

33 Cité par G. Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux*, *op. cit.*, p. 272.

87-106_CLAYER ETAL_F7.indd 94 12/11/2012 4:25:33 PM

> puissent avec sûreté séjourner, aller et venir, sans aucun trouble et destourbier, e y soient bien reçus et protégés, aidés et secourus en la considération susdite[34].

Lors de leur renouvellement en 1673, les capitulations confirment la faculté pour les religieux catholiques (*frenk* dans le texte) d'officier « selon l'usage ancien dans l'église nommée Kumame [le Saint-Sépulcre], ainsi qu'à l'intérieur et à l'extérieur de Jérusalem ». L'*'ahdnâme* concède par ailleurs que les religieux habitent dans les Lieux Saints et « qu'ils jouissent comme auparavant des lieux de pèlerinage qui sont dans leurs mains »[35]. Les capitulations accordées à la Pologne en 1678 précisent à leur tour le droit pour les religieux de résider dans les Lieux Saints :

> Puisque dans le traité de paix précédent les prêtres étaient accoutumés à résider dans la noble Jérusalem, qu'ils résident dans les lieux où jadis ils avaient l'habitude de résider selon l'ancienne coutume et que personne ne les en empêche[36].

Dans le renouvellement des capitulations octroyées à la France, en 1740, il est aussi accordé à l'ambassadeur de France le droit de solliciter de la Porte des ordres permettant la réparation du Saint-Sépulcre et des autres églises des Lieux Saints[37] :

> Lorsque les endroits dont les religieux dépendants de la France ont la possession et la jouissance à Jérusalem, ainsi qu'il en est fait mention dans les

---

[34] Cité par Ignace de Testa, *Recueil des traités de la Porte Ottomane avec les puissances étrangères. Depuis le premier traité conclu, en 1536, entre Suleyman I et François I jusqu'à nos jours*, Paris, Aymot, 1864, t. 1, p. 143. Voir aussi G. Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux*, *op. cit.*, p. 95, art. 5.

[35] « *Ve Ḳuds-i şerîf dâḫilinde ve ḫâricinde Ḳumame nâm kilisede ḳadîmden olugelduğu üzere temkîn eyleyen Frenk râhibleriniñ ḥâlâ sâkin olup ellerinde olan ziyâretgâhlarına kêma kân Frenk râhibleriniñ ellerinde olup* », Paris, Bibliothèque Nationale, Département des manuscrits orientaux, suppl. turc. 691 (firman original). L'article poursuit en précisant que les religieux ne sont pas redevables d'impôts et que dans le cas d'un différend ne pouvant pas être jugé sur place, la Porte se réservait le droit de trancher.

[36] « *Mukkadema sulh esnasında Kuds-i şerifde taraflarından rühbanları oturmak mu'tad olmagla uslub-i sabık üzere kadimden otura-geldikleri mahallerde oturub kimesne mani' olmaya* », D. Kolodziejczyc, *Ottoman-Polish Diplomatic Relations*, *op. cit.*, p. 532.

[37] Rappelons que déjà en 1621, Louis Des Hayes, baron de Courmenin (Montargis, fin du XVI^e^ s. – Béziers, 1632) avait été envoyé par Louis XIII en mission en Terre Sainte pour que le Saint-Sépulcre à Jérusalem et l'église de la Nativité à Bethléem restent aux mains des Franciscains et puissent être restaurés. L'ambassadeur de France avait été également chargé de bâtir une chapelle en argent dans l'église du Saint-Sépulcre et d'établir un consulat à Jérusalem pour la protection des pèlerins. Cf. Gérard Tongas, *L'ambassadeur Louis Deshayes de Courmenin* (*1600-1632*), Paris, Lavergne, 1937 ; Jean-Louis Bacqué-Grammont, Sinan Kuneralp et Frédéric Hitzel, *Représentants permanents de la France en Turquie* (*1536-1991*) *et de la Turquie en France* (*1797-1991*), Paris-Istanbul, Isis, 1991, p. 18-19.

87-106_CLAYER ETAL_F7.indd 95 12/11/2012 4:25:33 PM

> articles précédemment accordés et actuellement renouvelés, auront besoin d'être réparés pour prévenir la ruine à laquelle ils seraient exposés par la suite des temps, il sera permis d'accorder, à la réquisition de l'ambassadeur de France résidant à ma Porte de félicité, des commandements pour que ces réparations soient faites d'une façon conforme aux tolérances de la justice ; et les kadis, commandants et autres officiers ne pourront mettre aucune sorte d'empêchement aux choses accordées par commandement[38].

Dans un privilège similaire accordé aux Habsbourg en 1699, on avait cependant concédé aux ambassadeurs le droit de soumettre à la Porte toutes sortes d'exigences en matière religieuse :

> Lorsque l'Ambassadeur de l'Empereur viendra à Constantinople, il aura le droit de me soumettre leurs demandes relatives aux affaires religieuses et aux lieux de pèlerinage sis à Jérusalem[39].

Droits des religieux catholiques de résider dans l'Empire ottoman

Bien que la France ait joué un rôle prépondérant dans la défense des religieux latins en Terre Sainte, les rois Très Chrétiens n'étaient pas les seuls protecteurs du culte catholique ni à Jérusalem ni dans les autres provinces de l'Empire. Ainsi, en 1616, les Habsbourg réussirent-ils à se faire octroyer pour tout le territoire ottoman[40] le privilège que la France avait obtenu dès 1604, concernant le droit pour les religieux de résider en Terre Sainte. Cet article sera repris, à quelques variantes près, dans les autres traités entre Ottomans et Impériaux (en 1642[41], 1649, 1699 et 1739), ainsi

---

[38] Cité par Thomas-Xavier Bianchi, *Nouveau Guide de la conversation en français et en turc, à l'usage des voyageurs français dans le Levant et des Turcs qui viennent en France. Suivi de la Collection complète des Capitulations ou Traités de paix entre la France et la Porte Ottomane, depuis 1535 jusques et compris la dernière Convention de Constantinople du 25 novembre 1838, et du Khaththi cherif ou Acte constitutif de Gulkhane, du 3 novembre 1839, accompagné de notes, commentaires, etc.*, 2 éd., Paris, Imprimerie Orientale, 1852. Dans la première partie de cet ouvrage, l'auteur publie le texte ottoman avec la traduction française des capitulations de 1740, en indiquant les variations par rapport aux capitulations précédentes.

[39] Cité par G. Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux*, *op. cit.*, p. 195.

[40] *Ibid.*, p. 117.

[41] Article n° 7 : « Les religieux, moynes et Prestres qui demeurent au lieu appelé Cinq-Églises [Pécs, aujourd'hui dans le sud de la Hongrie], où ailleurs, ne seront point mal traitez, mais seront maintenus suivant les derniers articles de paix », *ibid.*, p. 121.

87-106_CLAYER ETAL_F7.indd 96 12/11/2012 4:25:33 PM

que dans les capitulations accordées à la France en 1673[42] et à la Pologne en 1699[43].

Protection des ordres religieux

Les articles des capitulations et des traités accordés aux puissances occidentales devinrent plus nombreux et plus détaillées au fil du temps. Ainsi, en 1616, dans le renouvellement du traité de Szitvatorok entre Ottomans et Habsbourg[44] on ne parle plus seulement du clergé en général et on précise les noms des ordres religieux ayant le droit de résider dans l'Empire (notamment les Jésuites). Il en ira de même dans les traités de 1649 et 1739. Dans les capitulations accordées à la France en 1673 (et en 1740), il n'est plus seulement question des Jésuites mais aussi des Capucins de Galata :

> Les deux communautés de religieux français nommées Jésuites et Capucins qui sont à présent à Galata jouissent et possèdent deux églises qui, depuis les temps anciens, sont dans leurs mains. Une de ces églises ayant brûlée, [j'ordonne] qu'elle soit réparée avec la permission sacrée, qu'elle reste aux mains des Capucins comme auparavant et que ceux-ci ne soient pas inquiétés[45].

---

[42] Paris, Bibliothèque Nationale, Département des manuscrits orientaux, suppl. turc. 691 (firman original).

[43] « *Yedinci madde hazret-i 'İsa dininde olub Rim papaya mensub olan rahiblere ihsan olunan evamir-i şerifenin mazmun-i münifi üzere kiliseleri olduği yerlerde mu'tad olan ayinlerin icra eydiklerinde kimesne mani' olmayub asude-hal olalar ve ayinlerine müta'allık gayri iltimaslarını büyük elçisi südde-i seniye-i şehriyariye 'arz eyleye* (Conformément au noble contenu de mes ordres sacrés en faveur des prêtres qui dépendent du pape de Rome et qui sont dans la religion de Jésus, [je décrète] que personne ne les empêche d'exercer les rites dont ils sont coutumiers, dans les lieux où se trouvent leurs églises et qu'ils ne soient pas inquiétés. Que le grand ambassadeur présente au seuil sublime leurs autres requêtes concernant leur religion) », Diariusz Kolodziejczyc, *Ottoman-Polish Diplomatic*, *op. cit.*, p. 616-617.

[44] Article n° 7 : « *Ex populi sancti Jesu, qui Papae religionem sequuntur, sacerdotes, monachi, Jesuitae in nostriis regnis, sua templa exaedificent, et ritu suo divinum servitium peragant ; evangeliam legant : nos omni gratia ipsos prosequamur, et contra jus ac leges nemo illos perturbet* (Que parmi les chrétiens qui professent la religion du Pape dans notre royaume, les prêtres, les moines et les Jésuites construisent leurs églises et qu'ils officient selon leur rite ; qu'ils lisent les Évangiles ; qu'ils jouissent de toute notre protection et que personne ne les en empêche, contrairement à ce qui est établi par le droit et les lois) », in G. Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux*, *op. cit.*, p. 117.

[45] « *Ve hala Ġalaṭa'da olan yezuyz ve Kapuçin nam iki França ruhbân ṭâ'ifeleri ḳadîmden ellerinde olan iki keliseleri yine ellerinde ve ẓabṭ ve taṣaruflarında olup ol keliseleriñ biri ihrâk olunmağala izn-i şer'i ile ta'mir olunup* », Paris, Bibliothèque Nationale, Département des manuscrits orientaux, suppl. turc. 691 (firman original).

87-106_CLAYER ETAL_F7.indd 97 12/11/2012 4:25:33 PM

À leur tour les Habsbourg obtinrent, en 1739, un article en faveur de l'ordre de la Très Sainte Trinité de la Rédemption des captifs[46] :

> Et spécialement ceux [les articles] qui, à la réquisition du très Auguste Empereur des Romains, ont été accordés aux religieux de l'ordre de la très sainte Trinité de la rédemption des captifs, le Sérénissime Empereur des Ottomans les confirmera pour être observés à l'avenir, en sorte que les susdits religieux puissent librement réparer et rétablir leurs églises, exercer leurs fonctions anciennement accoutumées, et qu'il ne soit permis à personne, contre les susdites capitulations et lois, de molester, ou par insulte ou par exaction d'argent, les dits religieux et autres de quelque ordre et condition qu'ils soient ; mais qu'ils jouissent de la protection impériale accoutumée[47].

Jus patronato *sur les églises (droit de réparer les églises)*

Les articles concernant le *jus patronato* des pouvoirs occidentaux sur les églises apparaissent dès la moitié du XVII^e^ siècle. Dans les traités contractés avec les Habsbourg (en 1649, 1699[48], 1718 et 1739) et dans les capitulations accordées à Venise en 1706[49], il est question du droit de réparer les églises qui sont sous leur protection, sans plus de précisions sur l'emplacement des lieux de culte. Dans les capitulations accordées aux Génois en 1665, on précise en revanche qu'il leur sera confié l'une des églises de Galata : « *et hora in Galata una delle Chiese franche sia partuculare per loro, acciò che faccino le loro devotioni*[50](et dès à présent, qu'une des églises franques à Galata leur soit affectée pour qu'ils accomplissent leur dévotions) ».

La France, qui en 1740 avait obtenu le droit de ravaler les églises en Terre Sainte (et notamment le Saint-Sépulcre), s'était déjà vu accorder en 1673 le *jus patronato* sur les églises « qui sont à Smyrne, à Sidon, à Alexandrette et dans les autres échelles »[51].

---

[46] L'Ordre de la Très-Sainte Trinité, fondé à la fin du XII^e^ siècle par Jean de Matha, se distingua dès cette époque par le rachat systématique d'esclaves chrétiens en terre d'Islam.

[47] Cité par G. Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux*, *op. cit.*, p. 247.

[48] « Qu'on ne s'opposera pas à la réparation de leurs églises dans leurs formes et situations primitives et à l'exercice de leur culte », *ibid.*, p. 195.

[49] Voir A. H. de Groot, « The Historical Development of the Capitulatory Regime », *art. cit.*, p. 594.

[50] Cité par G. Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux*, *op. cit.*, p. 131.

[51] « *Keẕalık İzmir'de ve Saide'de ve İskenderiyye'de ve sâ'ir iskelelerde olan Fransız ṭâ'ifesiniñ keliselerine daḫl ve rencide olunmaya ve bu bahâne ile akçelerine almayalar* (De même, qu'on n'entrave pas l'action des églises de la communauté française qui se trouvent à Izmir, à Saide, à Alexandrette et dans les autres échelles et qu'on n'extorque pas d'aspres

87-106_CLAYER ETAL_F7.indd 98 12/11/2012 4:25:33 PM

Demande d'ordres en faveur de la religion catholique

La Pologne[52] et les Habsbourg en 1699, ainsi que la France en 1740, obtinrent, par un article, le droit pour les ambassadeurs de présenter des requêtes à la Porte sur des questions religieuses concernant (comme nous l'avons déjà souligné) plus particulièrement la Terre Sainte.

Le clergé catholique et les puissances européennes

L'aspiration de chaque État à apparaître comme le seul défenseur attitré du culte catholique dans l'Empire ottoman est à l'origine de la compétition sans merci que les pays européens se livrèrent au fil des siècles. Dès les débuts du XVII^e^ siècle, la France se posa en protectrice de l'ensemble des chrétiens au Levant, en collaborant de façon de plus en plus étroite avec le Saint Siège, grâce notamment à l'influence de quelques fortes personnalités. On songe notamment au Capucin Joseph de Tremblay (1577-1638), confesseur, confident et conseiller du cardinal de Richelieu, qui était en liaison directe avec Philippe de Harlay, comte de Césy (1619-1631) et ambassadeur de France à Constantinople[53]. Les privilèges accordés à la France en 1604 (renouvelés et élargis en 1673 et en 1740) ont été souvent interprétés comme le début de la « protection » française sur les catholiques de l'Empire ottoman, ou du moins sur ceux des Lieux Saints. Certes, comme l'a souligné Bernard Heyberger, tous les établissements appartenant aux Frères Mineurs de la Terre Sainte étaient placés sous la sauvegarde de la France. Heyberger a néanmoins souligné qu'un des objectifs permanents de la Congrégation de la *Propaganda fide*[54] était d'assurer l'autonomie des missions par rapport aux États (d'où son hostilité à l'égard du patronat portugais en Asie)[55]. C'est pourquoi la protection française n'a jamais

---

sous ce prétexte) », Paris, Bibliothèque Nationale, Département des manuscrits orientaux, suppl. turc. 691 (firman original).

[52] « *Büyük elçisi südde-i seniye-i şehriyariye 'arz eyleye* (Que le grand ambassadeur présente au seuil sublime leurs autres requêtes concernant leur religion) », D. Kolodziejczyc, *Ottoman-Polish Diplomatic, op. cit.*, p. 616-617.

[53] Après l'échec du projet de croisade préconisée par la « Militia Christiana », fondée par Charles de Gonzaga, duc de Nevers et soutenue par Césy et le père Joseph, ce dernier changea de politique, sa priorité étant devenue la présence catholique au Levant, par l'établissement des missions capucines.

[54] Sorte de dicastère missionnaire, la Congrégation de la *Propaganda Fide* fut fondée en 1622 sous le pontificat de Grégoire XV.

[55] Bernard Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVII^e^-XVIII^e^ s.)*, Rome, École française de Rome, 1994.

bénéficié d'une reconnaissance formelle de la part de Rome. Les religieux n'avaient d'ailleurs pas recours exclusivement aux services de la diplomatie française et n'hésitaient pas à traiter directement avec le gouvernement provincial, à condition d'être en relation étroite avec le pouvoir ottoman[56]. À leur tour, les Habsbourg et Venise[57] pouvaient jouer le rôle d'intermédiaires efficaces à qui s'adresser en cas de nécessité.

Il importe à ce propos de souligner que, malgré l'absence jusqu'en 1706[58] d'articles traitant des affaires religieuses dans les capitulations et les traités stipulés entre l'Empire ottoman et la Sérénissime, Venise était un concurrent particulièrement redoutable dans la course des puissances occidentales à la protection des catholiques de l'Empire ottoman. Plusieurs documents montrent les efforts des bailes en ce sens. Que l'on songe aux ordres du sultan, émis suite à des requêtes du baile de Venise, en faveur de la communauté catholique de Constantinople du quartier de Kefeli camii (1605)[59], ou des religieux de trois églises de Galata : Saint-François, Saint-Pierre et Sainte-Marie (1615)[60]. À leur tour, l'autorisation pour réparer l'église franciscaine à Smyrne en 1612[61] ou les brevets de nomination d'évêques[62], obtenus grâce aux négociations des bailes, témoignent du rôle prépondérant de Venise.

C'est par la multiplication, au fil du temps, des articles sur les affaires religieuses dans les capitulations et dans les traités de paix, ainsi que par des ordres ponctuels concernant les églises ou les droits des religieux, que les puissances européennes se firent reconnaître par les sultans un

---

[56] Par exemple, en 1610 Marino Bizzi, archevêque d'Antivari (ville sur la côte de la mer Adriatique, aujourd'hui Bar en Monténegro) n'a pas obtenu son *berât* par l'intercession d'un représentant diplomatique européen, mais grâce au réseau que lui-même avait établi avec les représentants du pouvoir ottoman (voir E. Borromeo, « Le clergé catholique face au pouvoir ottoman », *art. cit.*).

[57] Comme l'a rappelé Gilles Veinstein dans son séminaire au Collège de France (2006-2007), la France adressa en 1528, par l'intermédiaire du baile de Venise, une requête à la Porte pour que l'église du Mont-Sion à Jérusalem, transformée en mosquée sous les Mamelouks, retourne aux Franciscains.

[58] C'est lorsque son déclin devint inéluctable que Venise obtint dans les capitulations des articles concernant les catholiques.

[59] ASV (Venise, Archivio di Stato), *Fonds Bailo a Costantinopoli*, b. 250, II, f. 10.

[60] ASV, *Fonds Bailo a Costantinopoli*, b. 250, I.

[61] Il s'agit de l'église de l'Immaculée Conception, fondée par les Franciscains en 1400. Depuis 1573, elle se trouvait sous le patronat de Venise : « En 1612, grâce à l'appui du consul de Venise, leur église privée fut agrandie et déclarée église publique [...]. Le même consul, par firman impérial, la fit déclarer église vénitienne », ASV, *Fonds Bailo a Costantinopoli*, b. 250, II, 170.

[62] ASV, *Fonds Bailo a Costantinopoli*, b. 250-II, f. 133. Voir aussi E. Borromeo, « Le clergé catholique face au pouvoir ottoman », *art. cit.*

87-106_CLAYER ETAL_F7.indd 100 12/11/2012 4:25:33 PM

droit de regard sur les catholiques de l'Empire et plus particulièrement sur le clergé. Ce « droit d'ingérence » n'est qu'un aspect de l'emprise croissante des États européens sur les affaires internes de l'Empire. À partir du XVIII^e siècle, avec le début du déclin de l'Empire ottoman, les pouvoirs occidentaux obtinrent des concessions de plus en plus importantes en matière commerciale, ainsi que des privilèges de plus en plus nombreux en ce qui concerne les droits juridictionnels[63] et les affaires religieuses. De façon emblématique, les capitulations accordées à la France en 1740 perdirent le caractère provisoire qui était propre à ce type d'actes et prirent effet pour un temps illimité[64].

C'est ainsi que le clergé catholique glissa peu à peu mais inexorablement vers la sphère d'influence des États européens. Cependant, au moins jusqu'à la fin du XVIII^e siècle[65], son autorité ne dépendait pas directement des puissances occidentales, mais plutôt du pouvoir central du sultan. C'est par les *berât*, et non par les capitulations, que les évêques et les archevêques, fussent-ils sujets ottomans ou étrangers, acquéraient de fait la reconnaissance officielle du sultan en tant que chefs des *zimmi* de rite latin. La Porte n'aurait d'ailleurs jamais accepté qu'une partie de ses ressortissants, même infime, fût sous la juridiction étrangère.

Conclusion

Dans l'*'ahdnâme* accordé aux Génois de Galata en 1453, le terme *ẕimmî* (désignant les ressortissants ottomans non-musulmans qui bénéficiaient de la protection du sultan) apparaît seulement dans la note qui ouvre le texte et qui représente probablement un ajout tardif. Les Génois *ẕimmî* sont ainsi appelés « *Ġalaṭa'nıñ ḫalḳı ve merdumzâdeleri* (le peuple et les notables de Galata)[66] », tandis que les Génois non-résidents sont définis

[63] Rappelons que les pouvoirs européens étendirent leur protection aux sujets ottomans chrétiens (orthodoxes et catholiques), en distribuant des *berât* à des drogmans non qualifiés qui étaient en réalité de simples marchands dits *berâtlı* (barataires). Voir Marie-Carmen Smyrnelis, *Une société hors de soi. Identités et relations sociales à Smyrne aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris-Louvain, Peeters, 2005 et M. H. van den Boogert, *The Capitulations, op. cit.*

[64] Sur les capitulations franco-ottomanes, voir Géraud Poumarède, « Négocier près la Sublime Porte. Jalons pour une nouvelle histoire des capitulations franco-ottomanes », dans Lucien Bély éd., *L'invention de la diplomatie*, Paris, Puf, 1998.

[65] Voir B. J. Slot, *Archipelagus Turbatus*, *op. cit.*, p. 110.

[66] Cité par N. Beldiceanu, *Recherches sur la ville ottomane*, *op. cit.*, p. 423-424.

comme « *Ceneviz bâzârgânları* (marchands génois)[67] ». Une lecture attentive du document révèle ainsi que le sultan ne réservait pas le même statut juridique à tous les bénéficiaires de l'*'ahdnâme*. Il y avait d'une part les ressortissants ottomans, redevables de la *cizye*[68] et de l'autre, les résidents temporaires[69] (*musta'min*). Cette différence de statut n'avait aucune influence sur le droit de pratiquer la religion catholique, droit que le sultan accordait aussi bien à ses sujets qu'aux ressortissants étrangers[70].

Notons par ailleurs que même les capitulations accordées aux puissances occidentales ne précisaient pas toujours clairement si les religieux catholiques étaient des ressortissants européens ou des sujets ottomans. Que l'on songe aux capitulations accordées au roi de France en 1673 :

> Que les évêques dépendants de la France et les autres prêtres de la secte Franque [la religion catholique], de quelque ordre religieux qu'ils soient et où qu'ils se trouvent depuis les temps anciens sur le sol du sultan, professent leur religion selon leur situation et que personne ne les en empêche[71]

L'indifférence à l'égard des origines des religieux est due au fait qu'en réalité ni le clergé catholique, ressortissant européen, ni *a fortiori* les religieux ottomans de rite latin n'étaient sous la protection des puissances occidentales. Dès lors le sultan était leur unique et seul protecteur, comme l'atteste le traité de paix avec les Habsbourg de 1699 : « Les dits religieux jouiront de toute tranquillité sous ma protection Impériale »[72].

---

[67] *Ibid.*

[68] « *Ben daḫi üzerelerine şer'î ḫarâc va'ż ederim ṣâl be-ṣâl eda edeler gayriler gibi ve ben daḫi bunlarıñ üzerelerinden naẓar-i şerifim ve deriġ buyurmayup ḳorayım ġayri memleketlerim gibi* (Quant à moi, je leur impose le haraç prévu par la charia, qu'ils payeront tous les ans comme les autres. Je ne détournerai pas d'eux mon regard sacré et je les protégerai comme les autres [sujets] de mes pays », dans N. Beldiceanu, *Recherches sur la ville ottomane, op. cit.*, p. 423-424.

[69] « *Ceneviz bazarganları deryadan ve ḳurudan rencberlik edüp geleler ve gideler gümrüklerin 'adet üzere vereler anlara kimesne te'addi etmeye* (Les marchands génois pourront faire commerce, aller et venir par mer et par terre. Ils verseront la douane selon la coutume et que personne ne les en empêche) », *ibid.*

[70] Sur la frontière fragile entre le statut de *ẕimmî* et celui de *musta'min*, voir G. Veinstein, « Le statut de *musta'min*, entre droit et politique », dans Eugenia Kermeli et Oktay Özel éd., *The Ottoman Empire: Myths, Realities and 'Black Holes'*, Istanbul, Isis, 2006, p. 189-201.

[71] « *Cumleden biri França'ya tâbi' olan pisḳoposlar ve ṣaîr frenk meẕhebinde olan ruhbân ṭa'ifesi her ne cisten olur ise olsun memâlîk-i pâdiâhıda ḳadîmden olduḳları yerlerde kendu ḥâllarında olup ayinlerin icra eylediklerinde kimesne mani' olmaya* », Paris, Bibliothèque Nationale, Département des manuscrits orientaux, suppl. turc. 691 (firman original).

[72] Cité par G. Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux*, *op. cit.*, p. 195.

87-106_CLAYER ETAL_F7.indd 102 12/11/2012 4:25:34 PM

Entre le XV^e^ et le XVIII^e^ siècle, les garanties que la Porte accordait à la religion catholique ne faisaient que refléter l'attitude des sultans ottomans, en tant que souverains musulmans, à l'égard des religions du Livre. Quant aux puissances occidentales, leur rôle de défenseurs du clergé latin s'explique par l'absence d'un chef religieux des catholiques ottomans reconnu par les sultans. À Constantinople, la fonction de patriarche était exercée par un cardinal absent dont le remplaçant sur place, le vicaire patriarcal, ne jouissait d'aucune reconnaissance formelle de la part des Ottomans. À la différence de l'Église orthodoxe, dirigée d'une main de maître par le patriarche de Constantinople, il n'y avait donc pas, pour les catholiques *zimmî*, de dispositif permettant de les envisager comme un ensemble homogène. Dès lors, le gouvernement ottoman leur octroyait une légitimation « régionale » par les *berât* accordés aux évêques et aux archevêques, selon les mêmes procédures qui s'appliquaient au clergé orthodoxe[73].

Dans ce contexte de soumission à deux pouvoirs – celui du sultan et celui du souverain pontife – le clergé catholique cherchait souvent l'appui des puissances occidentales qui jouaient le rôle d'intercesseurs « occasionnels » entre Rome et Constantinople, en sollicitant l'ajout d'articles dans les capitulations, et en obtenant des *berât* ou des ordres sur les questions religieuses les plus disparates. Le rôle de protecteurs incarné par les pouvoirs occidentaux allait cependant bien au-delà du simple attachement à une religion et devint peu à peu un moyen d'exercer un pouvoir économique et une influence politique destinés à jouer un rôle déterminant sur le sort de l'Empire.

Bibliographie

Argenti, Philip P., *Chius Vincta or the Occupation of Chios by the Turks (1566) and Their Administration of the Island (1566-1912)*, Cambridge, University Press, 1941.

Argenti, Philip P., *The Religious Minorities of Chios, Jews and Roman Catholics*, Londres, Cambridge University Press, 1970.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis, Kuneralp, Sinan et Hitzel, Frédéric, *Représentants permanents de la France en Turquie (1536-1991) et de la Turquie en France (1797-1991)*, Paris-Istanbul, Isis, 1991.

Beldiceanu, Nicoara, *Recherches sur la ville ottomane au XV^e^ siècle*, Paris, Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie d'Istanbul, 1973.

Belin, François Alphonse, *Histoire de la Latinité à Constantinople*, Paris, A Picard & fils, 1894.

[73] Voir E. Borromeo, « Le clergé catholique face au pouvoir ottoman », *art. cit.*

87-106_CLAYER ETAL_F7.indd 103 12/11/2012 4:25:34 PM

Benetti, Antonio, *Viaggi a Costantinopoli di Gio. Battista Donado Senator Veneto spedito Bailo alla Porta Ottomana l'anno 1680*, Venise, 1688.

Bianchi, Thomas-Xavier, *Nouveau Guide de la conversation en français et en turc, à l'usage des voyageurs français dans le Levant et des Turcs qui viennent en France. Suivi de la Collection complète des Capitulations ou Traités de paix entre la France et la Porte Ottomane, depuis 1535 jusques et compris la dernière Convention de Constantinople du 25 novembre 1838, et du Khaththi cherif ou Acte constitutif de Gulkhane, du 3 novembre 1839, accompagné de notes, commentaires, etc.*, 2 éd., Paris, Imprimerie Orientale, 1852.

Bizzi, Marino, « Relatione della visita fatta da me Marino Bizzi, Arcivescovo d'Antivari, nelle parti della Turchia, Antivari, Albania e Servia. Alla Santità di Nostro Signore Papa Paolo Quinto », dans Injac Zamputi éd., *Relacione mbi gjendjen e Shqipërisë veriore e të mesme në shekullin XVII. Teksti origjinal dhe përkthimi përgatitur nga Injac Zamputi*, Tirane, Universiteti Shtetëror, 1963, vol. I, doc. 2, p. 48-240.

Boogert, Mauritius H. van den, *The Capitulations and the Ottoman Legal System. Qadis, Consuls and Beratlıs in the 18th Century*, Leyde-Boston, Brill, 2005.

Boppe, Auguste éd., *Journal et correspondance de Gédoyn «Le Turc », consul de France à Alep. 1623-1625*, Paris, Typographie Plon-Nourrit, 1909.

Borromeo, Elisabetta, « Le clergé catholique face au pouvoir ottoman : les brevets de nomination (*berât*) des évêques et des archevêques (XVII^e siècle) », dans Camilla Adang, Sabine Schmidtke éds, *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*, Wuerzburg, Ergon-Verlag, 2009, p. 207-222.

Džaja, Srećko M., *Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegowina. Voremanzipatorische Phase 1463-1804*, Munich, R. Oldenbourg Verlag, 1984.

Eneman, Mikael, *Resa i Orienten 1711-1712*, Uppsala, 1889.

Groot, Alexander H. de, *The Ottoman Empire and the Dutch Republic: A History of the Earliest Diplomatic Relations, 1610-1630*, Leyde, Nederlands Historisch-Archaelogisch Instituut, 1978.

Groot, Alexander H. de, « The Historical Development of the Capitulatory Regime in the Ottoman Middle East from the Fifteenth to the Nineteenth Century », dans Maurits van den Boogert et Kate Fleet éds, *The Ottoman Capitulations: Text and Context, Oriente Moderno* 22 (83)/3, n.s., 2003, p. 575-604.

Heyberger, Bernard, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVII^e-XVIII^e s.)*, Rome, École française de Rome, 1994.

Hupchick, Dennis P., *The Bulgarians in the Seventeenth Century*, Jefferson (North Carolina) – Londres, McFarland, 1993.

İnalcik, Halil, « Ottoman Galata, 1453-1553 », dans Edhem Eldem éd., *Première rencontre internationale sur l'Empire ottoman et la Turquie moderne, Paris, 18-22 janvier 1985 : 1. Recherches sur la ville ottomane : le cas du quartier de Galata. II. La vie politique, économique et socio-culturelle de l'Empire ottoman à l'époque jeune-turque*, Paris – Istanbul, Éditions ISIS, 1991.

Kolodziejczyc, Diariusz, *Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th–18th Century)*, Leyde-Boston-Cologne, Brill, 2000.

Noradounghian, Gabriel, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman, Bd. 1, 1300-1769*, Paris, F. Pichon, 1897.

Peguès, Abbé, *Histoire et phénomènes du volcan et des îles volcaniques de Santorin*, Paris, 1842.

Poumarède, Géraud, « Négocier près la Sublime Porte. Jalons pour une nouvelle histoire des capitulations franco-ottomanes », dans Lucien Bély éd., *L'invention de la diplomatie*, Paris, Puf, 1998.

Šabanovič, Hazim, « Turski Dokumenti u Bosni iz druge polovine XV stoljeca », *Istorisko pravni zbornik* 2, 1949, p. 177-208.

87-106_CLAYER ETAL_F7.indd 104 12/11/2012 4:25:34 PM

Slot, Benjamin J., *Archipelagus Turbatus. Les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottomane c.1500-1718*, Nederlands Historisch-Archaelogisch Instituut te Istanbul, Istanbul, 1982.

Smyrnelis, Marie-Carmen, *Une société hors de soi. Identités et relations sociales à Smyrne aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris-Louvain, Peeters, 2005.

Testa, Ignace de, *Recueil des traités de la Porte Ottomane avec les puissances étrangères. Depuis le premier traité conclu, en 1536, entre Suleyman I et François I jusqu'à nos jours*, Paris, Aymot, 1864.

Theunissen, Hans, « Ottoman-Venetian Diplomatics: the 'Ahd-names. The Historical Background and the Development of a Category of Political-Commercial Instruments Together with an Annoted Edition of a Corpus of Relevant Documents », thèse inédite, Utrecht, 1991.

Tongas, Gérard, *L'ambassadeur Louis Deshayes de Courmenin* (*1600-1632*), Paris, Lavergne, 1937.

Vatin, Nicolas, « Îles grecques ? Îles ottomanes ? », dans Nicolas Vatin, Gilles Veinstein éds, *Insularité ottomanes*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2004

Veinstein, Gilles, « Le statut de *musta'min*, entre droit et politique », dans Eugenia Kermeli et Oktay Özel éd., *The Ottoman Empire: Myths, Realities and 'Black Holes'*, Istanbul, Isis, 2006, p. 189-201.

Veinstein, Gilles, « L'Europe et le Grand Turc », dans Henri Laurens, John Tolan et Gilles Veinstein, *L'Europe et l'Islam. Quinze siècles d'histoire*, Paris, Odile Jacob, 2009.

87-106_CLAYER ETAL_F7.indd 105 12/11/2012 4:25:34 PM

DEUXIÈME PARTIE

LES MÉTAMORPHOSES DE L AUTORITÉ RELIGIEUSE : RUPTURES ET RÉPARATIONS

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 107 12/11/2012 4:25:12 PM

CHAPITRE 6

LE *REIS* ET LE VOILE
Une polémique religieuse dans la Bosnie-Herzégovine de l'entre-deux-guerres

Xavier Bougarel

À la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, l'émergence du réformisme islamique s'accompagne dans l'ensemble du monde musulman de débats particulièrement intenses[1]. La Bosnie-Herzégovine ne fait pas exception à cette règle : dès la période austro-hongroise (1878-1918), les idées réformistes de Jamal ad-Din al-Afghani, Muhammad Abduh, Mehmed Akif ou Ismail Gasprinski sont relayées par l'intelligentsia musulmane naissante, et gagnent leurs premiers partisans au sein de la *'ilmiyya* (classe des oulémas). Intellectuels et oulémas réformistes s'efforcent alors de réformer les *waqf* (fondations religieuses), les madrasas (écoles religieuses) et les tribunaux chariatiques en charge des questions de statut personnel[2]. Dans l'entre-deux-guerres (1918-1941), les idées réformistes occupent une place centrale dans les débats qui agitent la communauté musulmane, avant d'être confrontées dans les années 1930 à un courant revivaliste de plus en plus influent au sein de la *'ilmiyya*[3].

C'est à une polémique ayant eu lieu en 1928, et annonçant le reflux des idées réformistes, que je voudrais m'intéresser ici. Cette polémique, portant sur plusieurs sujets, mais se focalisant rapidement sur le voile féminin, est aussi pour ses protagonistes l'occasion de discuter de la question de l'autorité religieuse, à savoir des rapports entre intelligentsia et *'ilmiyya*, du rôle des principales institutions religieuses islamiques, et du droit à l'*ijtihâd* (libre effort d'interprétation). J'aborderai donc ces différents

---

[1] Voir entre autres Elie Kedourie, *Afghani and Abduh*, Londres, Frank Cass, 1966 ; Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 ; Aziz al-Azmeh, *Islams and Modernities*, Londres, Verso 1993.

[2] Voir entre autres Fikret Karčić, *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*, Sarajevo, Islamski teološki fakultet, 1990 ; Enes Karić, *Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini xx. stoljeća*, Sarajevo, El-Kalem, 2004.

[3] Voir entre autres Xavier Bougarel, « Farewell to the Ottoman Legacy? Islamic Reformism and Revivalism in Inter-War Bosnia-Herzegovina », dans Nathalie Clayer et Eric Germain éds, *Islam in Inter-War Europe*, Londres, Hurst, 2008, p. 313-343.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 109 12/11/2012 4:25:12 PM

points dans ce chapitre, en insistant sur la diversité des opinions en présence et sur la manière dont elles s'affrontent au cours d'une polémique qui s'étend de décembre 1927 à septembre 1928[4].

Avant d'examiner les termes de cette polémique, il convient de rappeler certaines spécificités de l'islam en Bosnie-Herzégovine. En premier lieu, les musulmans bosniens sont réduits au rang de minorité depuis le début de l'occupation austro-hongroise en 1878. En 1921, ils ne représentent que 31,1% de la population de Bosnie-Herzégovine et 4,9% de la population du Royaume des Serbes, Croates et Slovènes (rebaptisé Royaume de Yougoslavie en 1929)[5]. Or, si l'identité religieuse des musulmans bosniens est reconnue par l'État, comme l'atteste en particulier l'existence de tribunaux chariatiques chargés des questions de statut personnel[6], la question de leur identité nationale reste ouverte, les intellectuels musulmans tendant à se déclarer Croates, Serbes ou Yougoslaves, quand les élites politiques et religieuses évitent de se prononcer clairement sur ce point.

À cette première particularité s'en ajoute une autre, à savoir que l'islam y est fortement institutionnalisé. Depuis 1882, les institutions religieuses islamiques sont dirigées par un *Reis-ul-ulema* (chef des oulémas) entouré de quatre autres oulémas au sein d'un *ulema-medžlis* (conseil des oulémas). Depuis 1909, un Statut pour l'administration autonome des affaires religieuses est censé assurer l'autonomie de ces institutions religieuses vis-à-vis de l'État, et précise les règles de leur fonctionnement interne[7]. Le *Reis-ul-ulema* comme l'*ulema-medžlis* sont désignés par une curie électorale regroupant les six muftis régionaux de Bosnie-Herzégovine et 24 autres oulémas élus pour une durée de trois ans[8]. Enfin, une assemblée

---

[4] Je remercie Alexandre Popovic, Nathalie Clayer et Fabio Giomi pour l'aide qu'ils m'ont apportée pendant la rédaction de ce chapitre. Je reste seul responsable des thèses développées dans cet article et des éventuelles erreurs qui s'y seraient glissées. Je remercie également Fabio Giomi de m'avoir fourni les photos reproduites dans ce chapitre.

[5] Selon le recensement de 1921, 588 247 musulmans résident alors en Bosnie-Herzégovine et 757 024 dans d'autres régions du royaume (Macédoine, Kosovo, Sandžak et Monténégro essentiellement). Ces derniers sont majoritairement albanophones et turcophones ; sur le plan religieux, ils ne dépendent pas du *Reis-ul-ulema* de Sarajevo mais du mufti de Belgrade.

[6] Voir F. Karčić, *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918-1941*, Sarajevo, Vrhovno starešinstvo Islamske zajednice u SFRJ, 1986.

[7] Voir « Štatut za autonomnu upravu islamskih vjerskih i vakufsko-mearifskih poslova u Bosni i Hercegovini », dans Muhamed Salkić éd., *Ustavi Islamske zajednice*, Sarajevo, El-Kalem, 2001, p. 27-81.

[8] La procédure pour la désignation du *Reis-ul-ulema* est en fait plus complexe : la curie électorale désigne trois candidats à ce poste, parmi lesquels le souverain choisit le *Reis-ul-ulema*.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 110 12/11/2012 4:25:12 PM

des *waqf* de 32 membres est chargée plus particulièrement de la gestion des *waqf*.

Or, le *Reis-ul-ulema* à la tête des institutions religieuses islamiques de Bosnie-Herzégovine depuis 1913, Džemaludin Čaušević, est un personnage atypique au sein de l'*ilmyya* bosnienne. Né en 1870, il se rend en 1887 à Istanbul, où il étudie à la *mekteb-i hukuk* (école de droit), puis voyage dans le monde arabe et découvre au Caire les idées réformistes de Muhammad Abduh. De retour en Bosnie-Herzégovine, il devient en 1905 membre de l'*ulema-medžlis* chargé des questions d'enseignement. Dans le même temps, il est un des rares oulémas à fréquenter l'intelligentsia musulmane naissante, participant en 1903 à la création de la société culturelle *Gajret* (Le zèle), et occupant en 1906-1907 le poste de rédacteur en chef de la revue culturelle *Behar* (Floraison). Sa formation religieuse et son activité incessante en faveur de l'enseignement religieux lui valent un important prestige au sein de la *'ilmiyya* et, en 1913, il est élu *Reis-ul-ulema* malgré l'hostilité des autorités austro-hongroises. Mais, très rapidement, il s'attire les foudres des oulémas conservateurs en prônant l'utilisation de manuels d'éducation religieuse écrits en langue vernaculaire, en déclarant licites les prêts bancaires à intérêt, ou en autorisant les officiers et les employés du chemin de fer musulmans à porter une casquette. Čaušević apparaît donc comme un personnage situé à mi-chemin entre *'ilmiyya* et intelligentsia, et comme le principal promoteur des idées réformistes au sein des institutions religieuses islamiques.

Il est dès lors intéressant de voir si ces trois spécificités – statut minoritaire des musulmans de Bosnie-Herzégovine, forte institutionnalisation de l'islam en Bosnie-Herzégovine et personnalité atypique du *Reis-ul-ulema* – influencent ou pas la manière dont est débattue, lors de la polémique de 1928, la question de l'autorité religieuse.

Du tumulte au silence : les principales étapes de la polémique de 1928

Le 6 décembre 1927, la société culturelle musulmane « *Gajret* » organise à Sarajevo une conférence de l'intelligentsia musulmane à laquelle sont conviés différents intellectuels et oulémas, dont le *Reis-ul-ulema* Džemaludin Čaušević. Cette conférence a pour but de préparer la célébration du vingt-cinquième anniversaire de *Gajret* en septembre 1928, et en particulier de définir l'ordre du jour du congrès des intellectuels musulmans prévu pour l'occasion. Face à l'inquiétude d'un participant craignant

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 111 12/11/2012 4:25:13 PM

des réactions hostiles si ce congrès traite de la question des *waqf*, Čaušević répond que « sans provocation, on ne peut pas ouvrir la voie à notre progrès et quelqu'un doit commencer le travail. 'Gajret' est compétente pour s'intéresser à toutes les questions qui touchent la vie des musulmans ». Ayant ainsi donné aux intellectuels le droit de traiter de questions religieuses, Čaušević va plus loin et déclare : « Il y a des musulmans qui portent le chapeau, et il me serait cher que ces musulmans viennent à la mosquée, que je leur fasse un *saff* [rangée] et que je leur tienne un *vaz* [sermon], voire qu'eux-mêmes tiennent un *vaz* du haut du *kurs* [chaire] »[9].

Il explique ensuite qu'il s'est rendu récemment en Turquie, où il a pu constater une utilisation optimale des *waqf*, et affirme que la destination des *waqf* peut être adaptée aux besoins de l'époque, et en particulier que les anciens cimetières peuvent être affectés à d'autres usages.

Deux jours après ces déclarations qui, selon le quotidien de Sarajevo « *Večernja pošta* », ont « suscité en ville un intérêt et des commentaires particuliers »[10], plusieurs journalistes rendent visite au *Reis-ul-ulema* pour lui demander de préciser sa pensée. Čaušević renouvelle alors ses prises de position sur le rôle des intellectuels et l'utilisation des *waqf*, raconte qu'il a ramené « les plus belles impressions » de sa visite en Turquie, salue les réformes de Mustafa Kemal et fait l'éloge de la femme turque émancipée. Il revient ensuite sur la question du chapeau, affirmant que « le sublime islam ne prescrit aucun type particulier de couvre-chef », et aborde celle du voile féminin, considérant que « la dissimulation des femmes est une coutume profondément enracinée, mais le dévoilement du visage ne va pas à l'encontre des préceptes religieux », avant de conclure sur ce point : « Je verrais avec plus de sympathie une musulmane qui, le visage découvert, gagne honnêtement sa vie, dans un commerce ou un atelier par exemple, que celles qui, le visage caché, se promènent sur le corso ou sortent la nuit dans les cafés »[11]. La polémique peut commencer.

Au cours des mois de décembre 1927 et janvier 1928, en effet, la polémique est particulièrement vive, et se déroule principalement par voie de presse. Dans les quotidiens de Sarajevo, il ne se passe pratiquement pas un seul jour sans qu'un article traite des déclarations de Čaušević et de leur écho. Adversaires et partisans du *Reis-ul-ulema* répondent aux questions des journalistes, écrivent aux journaux, organisent des réunions

---

[9] « Konferencija muslimanske inteligencije u Gajretu », *Gajret* 24, 16 décembre 1927, p. 383-384.

[10] « Poslije izjave Reis-ul-uleme », *Večernja pošta*, 9 décembre 1927.

[11] « Važne izjave Reis-ul-uleme », *Jugoslavenski list*, 10 décembre 1927.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 112 12/11/2012 4:25:13 PM

publiques où ils adoptent des résolutions aussitôt adressées à la presse. Du côté des adversaires de Čaušević, certains oulémas se distinguent, tels que Ali Riza Karabeg de Mostar, Ibrahim Hakki Čokić de Tuzla, le mufti de Banja Luka Ibrahim Maglajlić ou, de manière plus anecdotique, l'imam Sulejman Sirri Kozarćanin de Bosanska Gradiška, qui affronte l'intellectuel réformiste Osman Nuri Hadžić dans les colonnes du quotidien belgradois *Politika*. Mais le rôle principal dans l'offensive contre Čaušević revient aux *džematski medžlis* (assemblées religieuses locales) des grandes villes bosniennes (Sarajevo, Mostar, Tuzla, Banja Luka) qui adoptent des résolutions hostiles au *Reis-ul-ulema* et demandent aux autres instances religieuses – *ulema medžlis*, curie électorale et muftis – de prendre position. La résolution du *džematski medžlis* de Tuzla déclare par exemple :

> Des déclarations susmentionnées du *Reis-ul-ulema*, nous constatons qu'est introduit dans notre vie religieuse y compris ce qui contredit des prescriptions religieuses claires. C'est pourquoi nous appelons tous les facteurs [de décision] à ne pas permettre à un individu de résoudre de telles questions à sa guise, fut-il le *Reis-ul-ulema*, mais à lui ordonner de toujours consulter les membres de l'*ulema-medžlis* d'abord, et les muftis ensuite[12].

Le *džematski medžlis* de Sarajevo va plus loin encore en s'adressant directement au *Reis-ul-ulema*, ce qui conduit à un échange de lettres particulièrement vif. Enfin, il faut noter que, si le parti musulman de Bosnie-Herzégovine, appelé Organisation musulmane yougoslave (*Jugoslavenska muslimanska organizacija* – JMO), ne prend pas en tant que tel position sur la polémique en cours, ses représentants sont nombreux dans les *džematski medžlis*, et certaines branches locales de la JMO manifestent ouvertement leur hostilité à Čaušević. Fin janvier, une réunion de la branche sarajévienne de la JMO se termine même aux cris de « La foi est en danger ! » et « À bas le Reis ! »[13].

Les partisans de Čaušević ne sont pas en reste dans la polémique. Certes, dans ce camp, les oulémas sont peu nombreux : il s'agit avant tout de Abdulah Ajni Bušatlić, professeur de droit chariatique, qui prend position dans la presse à plusieurs reprises et, plus ponctuellement, du mufti de Mostar Šakir Mesihović et de deux oulémas de la même ville, Ibrahim

[12] « Tuzla protiv Reis-ul-uleme », *Večernja pošta*, 11 janvier 1928.
[13] « Istup JMO protiv Reis-ul-uleme », *Jugoslavenski list*, 27 janvier 1928.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 113 12/11/2012 4:25:13 PM

Fejić et Mehmed Salim Spahić[14]. Les soutiens à Čaušević viennent donc surtout d'intellectuels enthousiasmés par ses déclarations sur les *waqf*, le voile ou le chapeau. Des résolutions de soutien sont adoptées lors de réunions publiques à Sarajevo, Mostar, Banja Luka et Tešanj. La résolution de Mostar exprime ainsi « sa reconnaissance et sa gratitude au *Reis-ul-ulema* pour un raisonnement moderne et sain sur les causes de notre arriération culturelle et économique, et pour une déclaration courageuse faite à partir de sa position délicate. Nous le félicitons d'avoir fait passer le bien commun devant sa popularité personnelle parmi les soi-disant oulémas, et de s'être exposé aux attaques de ceux qui traitent de problèmes socio-religieux aussi importants de leur point de vue étroit »[15].

Pour les intellectuels « progressistes » (*napredni*), la polémique autour de Čaušević est une occasion rêvée de se mobiliser et de promouvoir leurs propres thèses sur la nécessaire modernisation de la communauté musulmane : la résolution de Sarajevo voit dans les déclarations du *Reis-ul-ulema* « un point de départ très propice pour la réorganisation du travail de réforme culturelle parmi nous les musulmans »[16], et une association des musulmans progressistes « *Reforma* » se crée fin janvier 1928[17]. Au soutien des intellectuels progressistes s'ajoute celui des étudiants musulmans de Belgrade et de Zagreb, qui adoptent leurs propres résolutions. Enfin, quelques femmes musulmanes prennent à leur tour la parole pour soutenir le *Reis-ul-ulema*. À Sarajevo, Nafija Baljak, institutrice dévoilée et membre du Mouvement des femmes (*Ženski pokret*), approuve sans réserve ses propos sur le voile ; à Banja Luka, cinq femmes musulmanes saluent dans une lettre ouverte « les nobles déclarations du très saint *Reis-ul-ulema* », tout en relativisant l'importance du voile pour la scolarisation et l'intégration économique des femmes musulmanes[18].

Ce tumulte de décembre 1927 et janvier 1928 est suivi d'une période plus calme, dans laquelle la presse quotidienne perd son rôle central. Aux invectives et aux résolutions solennelles succèdent des tentatives d'argumentation plus élaborées, prenant la forme de brochures ou

---

[14] À l'extérieur de la Bosnie-Herzégovine, le mufti de Belgrade Mehmed Zeki Činara évite de se prononcer sur les déclarations du *Reis-ul-ulema* Čaušević, alors que le mufti de Zagreb Ismet Muftić lui apporte son soutien.

[15] « Mostar i otkrivanje muslimanki », *Večernja pošta*, 28 décembre 1927.

[16] « Reforme među muslimanima », *Večernja pošta*, 2 janvier 1928.

[17] Sur l'association « *Reforma* », voir Fabio Giomi, « Reforma – Organization of Progressive Muslims and Its Role in Interwar Bosnia », *Journal of Muslim Minority Affairs* 29/4, 2009, p. 295-310.

[18] « Protiv feredže i za feredžu », *Politika*, 12 janvier 1928.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 114 12/11/2012 4:25:13 PM

d'articles dans les revues culturelles musulmanes. Les intellectuels se trouvent alors repoussés aux marges de la polémique, ces brochures et articles étant tous écrits par des oulémas. La première brochure publiée au sujet des déclarations du *Reis-ul-ulema* s'intitule *La question du progrès musulman en Bosnie-Herzégovine*, et a pour auteur Abdulah Ajni Bušatlić, le plus actif des oulémas engagés en faveur de Čaušević[19]. Dans cette brochure, Bušatlić s'intéresse à l'« arriération » économique et culturelle des musulmans bosniens, examine les torts respectifs de la *'ilmiyya* et de l'intelligentsia, propose un programme de réforme de la communauté musulmane, puis examine les différentes prises de position à propos des déclarations de Čaušević, en prenant clairement la défense de ce dernier. Les deux brochures suivantes sont le fait d'adversaires du *Reis-ul-ulema*. Dans sa brochure *Discussion sur le hijâb* (*dissimulation de la musulmane*)[20], Ali Riza Karabeg revient sur les versets du Coran traitant de la dissimulation des femmes, puis sur leur interprétation par les grands oulémas de l'histoire musulmane. Il insiste sur l'*ijmâ'* (consensus) des oulémas concernant cette pratique, se prononce contre l'*ijtihâd* et accuse Čaušević de vouloir fonder un « cinquième *madhhab* [école juridique] kémaliste »[21], avant de s'en prendre à la brochure de Bušatlić. Ibrahim Hakki Čokić, quant à lui, publie une brochure intitulée *Sur le tasattur* (*dissimulation de la musulmane*)[22]. Il traite lui aussi longuement des versets du Coran et des hadiths concernant le voile, mais s'intéresse également à la question des *waqf*, dénonce avec vigueur la Turquie kémaliste, soutient le *džematski medžlis* de Sarajevo dans son échange épistolaire avec Čaušević, critique enfin les positions de Bušatlić. Celui-ci répond alors dans un long feuilleton intitulé « Sur le 'tasattur' et le 'hijâb' (dissimulation) chez la musulmane », et publié à partir de mai 1928 dans la revue culturelle *Novi Behar*, où il répond aux attaques de Karabeg et de Čokić puis revient sur les versets du Coran et les hadiths traitant du voile féminin[23]. Enfin, en juin 1928, le *džematski medžlis* de Sarajevo publie sous forme de brochure son échange de lettres

[19] Hafiz A. Bušatlić, *Pitanje muslimanskog napredka u Bosni i Hercegovini* (*povodom poznatih izjava g. Reisul Uleme i drugih*), Sarajevo, Vlastita naklada, 1928.

[20] H. Ali Riza Karabeg, *Rasprava o hidžabu* (*krivenju muslimanki*), Mostar, Hrvatska tiskara F.P., 1928.

[21] *Ibid.*, p. 17.

[22] Ibrahim Hakki Čokić, *O teset-turu* (*pokrivanju muslimanki*), Tuzla, Štamparija Petrović, 1928.

[23] Hafiz A. Bušatlić, « O 'teseturu' i 'hidžabu' (pokrivanju) kod muslimanki », *Novi Behar* 2/1-2, 15 mai 1928, p. 15-16 ; 2/3, 1er juin 1928, p. 37-38 ; 2/4, p. 57-58 ; 2/5, 1er juillet 1928, p. 69-70 ; 2/6, 15 juillet 1928, p. 88-89 ; 2/7, 1er août 1928, p. 104-105.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 115 12/11/2012 4:25:13 PM

avec le *Reis-ul-ulema*, ainsi qu'un texte de l'ouléma Sejfulah Proho. Celui-ci s'efforce de montrer que les différentes sources religieuses s'opposent au port du chapeau pour les hommes et au dévoilement des femmes, et que le *Reis-ul-ulema* n'est pas compétent pour interpréter ces sources[24]. Quant à Džemaludin Čaušević, il semble se désengager de la polémique, mais publie dans *Novi Behar* plusieurs textes ayant un rapport indirect avec elle, tels qu'un article sur les hadiths contrefaits[25], le compte-rendu d'un livre de Kasimbeg Emin sur l'éducation et le travail des femmes[26], et un autre article sur le déficit scolaire des musulmans[27].

Après ces quelques mois de maturation, la polémique rebondit brièvement début juillet, lorsque la curie électorale est convoquée pour remplacer deux de ses membres décédés, et que le *džematski medžlis* de Sarajevo l'appelle à se prononcer sur les déclarations de Čaušević. Dans cet appel, le *džematski medžlis* demande à la curie électorale de « suivre de près le travail de notre plus haut organe religieux l'*ulema-medžlis*, et en particulier de son président qui, passant outre les dispositions du Statut [de 1909], résout seul et à sa guise les questions religieuses les plus importantes et les plus larges en contradiction avec tous les traités chariatiques ».

Puis le *džematski medžlis* déclare que Čaušević « a autorisé les musulmans à porter le chapeau, bien que tous les oulémas soient d'accord pour dire que cela est pour le moins *harâm* [illicite] ; il a autorisé, loué et même recommandé l'émancipation de la femme musulmane au sens européen du terme, à savoir que la femme musulmane peut, dévoilée, se mêler et rentrer en contact avec tous les hommes, ce qui est interdit par le Coran lui-même »[28].

Les intellectuels soutenant Čaušević se mobilisent alors une nouvelle fois. Le journal *Reforma* voit par exemple dans le *džematski medžlis* de Sarajevo le porte-parole des « éléments rétrogrades du *čaršija* [bazar] » et affirme que la curie électorale a « une compétence très limitée » et ne peut pas se prononcer sur des questions doctrinales, mais seulement sur

---

[24] H. M. Merhemić, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave*, Sarajevo, Hrvatska tiskara, 1928.

[25] Džemaluddin [Čaušević], « Skovani i patvoreni hadisi », *Novi Behar* 1/22, 15 mars 1928, p. 346-347.

[26] Džemaluddin [Čaušević], « Ocjena jedne knjige », *Novi Behar* 1/24, 15 avril 1928, p. 393-394.

[27] Džemaluddin [Čaušević], « Zajedničko poučavanje », *Novi Behar* 2/1-2, 15 mai 1928, p. 2-3.

[28] *Apel na hodžinsku kuriju*, Sarajevo, juillet 1928, Gazi Husrev-begova biblioteka, Rasuti dokumenti i arhivalije na bosanskom jeziku, A-453/B, p. 1.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 116 12/11/2012 4:25:13 PM

d'éventuels agissements contraires à la religion ou à la morale[29]. Réunie du 7 au 10 juillet 1928, la curie électorale décide cependant d'examiner l'appel du *džematski medžlis*. Elle est selon le quotidien *Jugoslavenski list* divisée en trois courants pro-Čaušević, anti-Čaušević et neutre[30], mais adopte finalement un *taqrîr* (déclaration) largement hostile aux thèses de Čaušević. La curie électorale, en effet, déclare entre autres que « porter le chapeau sans nécessité reconnue par la Charia n'est pas autorisé », et que « la Charia a imposé [à la femme] un devoir particulier de dissimuler tous ses ornements hormis le visage et les mains, sauf devant son mari et les membres de sa famille précisément énumérés. La femme est autorisée à montrer son visage et ses mains, et l'homme à les regarder seulement s'ils sont complètement sûrs que cela ne va pas éveiller leur passion. S'ils doutent de leur force morale, l'homme évitera de regarder, et la femme se couvrira le visage et les mains, sauf dans les cas de nécessité reconnus par la Charia (examen médical, etc.). Ne constituent pas une telle nécessité les coutumes populaires contraires à la Charia, les exigences de la mode et de la coquetterie, et l'aspiration au rapprochement (à l'unification) avec nos frères de sang et de langue d'une autre religion ». La curie électorale ajoute que « la femme musulmane moralement forte peut se consacrer à l'artisanat, au commerce et aux études et à toute activité honorable, avec les restrictions soulignées plus haut, qui ne constituent aucunement un obstacle pour sa vie sociale et familiale complètement heureuse ». La curie estime pour finir que toute réforme des *waqf* doit se faire dans le respect des règles du *fiqh* (droit chariatique)[31].

Le *taqrîr* de la curie électorale comporte certaines ambiguïtés pouvant donner lieu à des interprétations divergentes. Ainsi, le quotidien *Večernja pošta* proclame que « les musulmanes n'ont pas le droit de se découvrir »[32], quand *Politika* titre que « les femmes musulmanes peuvent se découvrir », et qualifie le *taqrîr* de « position la plus libérale au monde d'une haute instance religieuse musulmane » après les réformes kémalistes[33]. Čaušević lui-même profite de ces ambiguïtés pour masquer sa défaite et, dans une brève réponse à la curie, écrit que, « ayant lu le *taqrîr* de la curie, je le fais mien car j'en comprends qu'il ne rejette pas ma pensée principale selon laquelle la femme musulmane qui est amenée

[29] « Pred sastanak hodžinske kurije », *Reforma* 1/10, 6 juillet 1928, p. 2.
[30] « Zaključci vijećanja Hodžinske kurije », *Jugoslavenski list*, 10 juillet 1928.
[31] *Takrir*, Sarajevo, Bosanska pošta, 1928, p. 5.
[32] « Muslimanke se ne smiju otkrivati », *Večernja pošta*, 10 juillet 1928.
[33] « Muslimanske žene mogu se otkrivati », *Politika*, 11 juillet 1928.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 117 12/11/2012 4:25:14 PM

à étudier la science, apprendre un métier artisanal ou une autre activité économique peut découvrir son visage et ses mains »[34].

Mais ses adversaires ont une toute autre interprétation du *taqrîr*, et écrivent triomphalement que « la curie comme forum islamique le plus autorisé a totalement rejoint l'opinion du *džematski medžlis* de Sarajevo et, par son *taqrîr*, a approuvé la position qu'il a prise au sujet des déclarations bien connues du *Reis-ul-ulema*. Dieu merci, cette question est maintenant close »[35].

De fait, la publication du *taqrîr* en juillet 1928 annonce la fin de la polémique déclenchée par les déclarations de Čaušević. Ainsi, *Večernja pošta* signale que de jeunes partisans du *Reis-ul-ulema* ont l'intention de demander à la curie électorale ce qu'elle entend par « nécessité reconnue par la charia », mais il s'agit apparemment de velléités sans suite. De même, dans son numéro du 15 juillet 1928, la revue culturelle *Novi Behar* signale qu'elle a reçu plusieurs textes critiquant le *taqrîr* et qu'elle les publiera dans son prochain numéro, mais elle n'en fait rien. Seul *Jugoslavenski list* publie un article de l'écrivain Ahmed Muradbegović intitulé « Sauvons la science de l'islam des *hojas* [religieux] ignorants ! », et dénonçant tout à la fois le *taqrîr* de la curie électorale et la capitulation de Čaušević[36]. Le silence tend donc à recouvrir la polémique ouverte huit mois plus tôt. Reste toutefois un événement encore à venir : le congrès des intellectuels musulmans convoqué pour septembre par l'association culturelle « *Gajret* », et à l'ordre du jour duquel figure la question féminine. Le jour venu, l'exposé présenté par Husein Brkić sur « notre question féminine » affirme que le port du voile est une coutume et non une obligation religieuse, et prône une action de dévoilement progressif des femmes musulmanes[37]. Au cours de la discussion qui suit – et que préside Čaušević en personne –, partisans et adversaires de la suppression du voile s'affrontent une nouvelle fois, tout en s'accordant pour dire que cette question est secondaire par rapport à celle de l'éducation des femmes. La résolution finalement présentée à l'assemblée va dans le même sens quand elle estime que l'« arriération » économique et culturelle de la communauté musulmane est étroitement liée à celle des femmes musulmanes. Elle ajoute que cette dernière est due

---

[34] *Takrir, op. cit.*, p. 6.
[35] *Ibid.*, p. 7.
[36] Ahmed Muradbegović, « Spašavajmo nauku islama od neukih hodža! », *Jugoslavenski list*, 14 juillet 1928.
[37] Husein S. Brkić, « Naše žensko pitanje », *Gajret* 5, 1928, p. 72-75.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 118 12/11/2012 4:25:14 PM

à une mauvaise compréhension des principes islamiques, car « de l'avis des oulémas les plus compétents, il n'est pas interdit à la musulmane de se scolariser et d'exercer une activité économique », puis dénonce les abus auxquels donne lieu le droit chariatique dans le domaine familial. Le mufti de Travnik Sakib Korkut remarque alors que « la résolution serait plus forte si on insérait encore : 'conformément à la décision de la curie électorale' », ce qui est unanimement accepté, sans toutefois qu'il soit dit où cette précision est placée dans le texte de la résolution[38]. La résolution du congrès des intellectuels musulmans passe complètement sous silence la question du voile, et marque la fin de la polémique déclenchée dix mois plus tôt, dans le cadre de la préparation de ce même congrès. Là encore, seul Ahmed Muradbegović trouve encore l'énergie de protester contre l'oubli des intellectuels musulmans, et d'affirmer qu'une résolution digne de ce nom devrait proclamer que « la première phase de résolution de la question féminine musulmane est le dévoilement de la femme musulmane »[39]. Mais la voix de Muradbegović apparaît désormais bien isolée, et le silence retombe pour longtemps sur cette question controversée.

Des waqf *au voile : au cœur d'une polémique*

Pour comprendre comment la polémique de 1928 conduit à une confrontation sur la définition même de l'autorité religieuse, il ne suffit pas d'en connaître la chronologie. Il faut aussi en maîtriser les différents enjeux. La première question soulevée par Čaušević est, le 6 décembre 1927 dans les locaux de *Gajret*, celle de la réforme des *waqf*. À cette occasion, le *Reis-ul-ulema* admet que « les biens des *waqf* pourraient être bien mieux utilisés, comme cela a été fait en Turquie ». D'après lui, « nous conservons un capital qui est mort pour nous et qu'avec le temps d'autres vont utiliser, peut-être même des non-musulmans, si nous, musulmans, ne savons pas les utiliser – comme c'est le cas à des centaines d'endroits ». Čaušević voit dès lors dans le strict respect des *vakıfname* (acte de fondation d'un *waqf*) un obstacle à l'adaptation des *waqf* aux besoins de la communauté musulmane, et en propose une interprétation plus large et plus contemporaine. Prenant l'exemple des cimetières, souvent situés dans le centre des villes, il estime qu'ils pourraient être utilisés à des fins beaucoup plus utiles,

[38] « Žensko pitanje », *Gajret* 20, 1928, p. 350-351.
[39] Ahmed Muradbegović, « Kongres muslimanskih 'intelektualaca' », *Jugoslavenski list*, 12 septembre 1928.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 119 12/11/2012 4:25:14 PM

mais reconnaît que « si je disais qu'il faut utiliser un *kabristan* [cimetière] à des fins islamiques, tout Sarajevo se lèverait contre cela, et même les muftis »[40].

Par la suite, la question de la réforme des *waqf* reste présente dans les préoccupations des uns et des autres. Ainsi, la résolution adoptée par les intellectuels de Sarajevo le 2 janvier 1928 insiste pour que l'assemblée des *waqf* se saisisse de cette question, et les fondateurs du mouvement *Reforma* envisagent de lancer une pétition pour que la gestion des *waqf* soit confiée à des personnes compétentes, en lieu et place des *mütevelli* (administrateurs de *waqf*) qui se préoccupent uniquement de leurs intérêts personnels. Un peu plus tard, l'intellectuel Hakija Hadžić publie dans *Večernja pošta* un long feuilleton sur l'état déplorable des *waqf* en Bosnie-Herzégovine[41]. Du côté des oulémas hostiles à Čaušević, la riposte ne tarde pas : Hamza Puzić, membre de la curie électorale, déclare ainsi que « la réforme des *waqf* est nécessaire, mais dans les limites des *şart-ı vakıf* (conditions du testateur) »[42], et Ibrahim Hakki Čokić estime dans sa brochure qu'une éventuelle réforme des *waqf* doit rester dans le cadre de la charia, ce que confirme finalement le *taqrîr* de la curie électorale. Mais la question des *waqf* passe rapidement au second plan dans la polémique en cours et, en apparence au moins, attise moins les passions que les questions vestimentaires. Dès lors, il est difficile de savoir dans quelle mesure cette question des *waqf* reste un enjeu sous-jacent de la polémique, opposant le *Reis-ul-ulema* désireux de réformer et de centraliser la gestion des *waqf* à des représentants de l'Organisation musulmane yougoslave (JMO) très présents dans l'administration des *waqf*, et désireux d'en garder le contrôle. La réponse à cette question se trouve probablement dans les archives de l'assemblée des *waqf*, difficilement accessibles, et dans celles du ministère des Cultes, conservées à Belgrade. Certains indices suggèrent toutefois qu'un tel enjeu sous-jacent existe bel et bien. D'une part, Čaušević et ses partisans ne font pas mystère de leur volonté de réformer les institutions religieuses islamiques, allant jusqu'à publier un projet de loi censé remplacer le Statut de 1909[43]. Or, une telle perspective ne peut que contrarier les oulémas conservateurs et les politiciens de la JMO.

---

[40] « Konferencija muslimanske inteligencije u Gajretu », *Gajret* 24, 16 décembre 1927, p. 383-384.

[41] Hakija Hadžić, « Kritika rada u Vakufu », *Večernja pošta* 7, 8 et 9 mars 1928.

[42] « Mišljenje mostarskih alima o izjavi g. Reis-ul-uleme », *Jugoslavenski list*, 18 décembre 1927.

[43] « Muslimanska vjerska zajednica », *Večernja pošta*, 13, 14 et 16 décembre 1927.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 120 12/11/2012 4:25:14 PM

D'autre part, l'année 1928 est une année mouvementée pour les *waqf*, avec l'éclatement d'un scandale financier impliquant la direction régionale des *waqf* de Sarajevo (dominée par la JMO) et la Banque commerciale musulmane. Enfin, le *Reis-ul-ulema* et les représentants de la JMO s'opposent sur l'élection du mufti de Travnik Sakib Korkut dans l'assemblée des *waqf*[44], ce qui expliquerait selon *Večernja pošta* « la décision du comité élargi de la JMO [...] de prendre des mesures contre les déclarations réformistes du *Reis-ul-ulema* »[45]. Ce conflit autour de l'élection de Korkut conduit du reste Čaušević à déclarer que « si certains messieurs veulent interpréter différemment la loi, qu'ils se cherchent un autre *Reis-ul-ulema* qui l'interprètera ainsi »[46].

Aussi importante que puisse être la question des *waqf*, il ne faut pas réduire la polémique de 1928 à ce seul enjeu. Les autres volets de cette polémique, et en particulier les questions du voile et du chapeau, ont leur importance et leur cohérence propres, qu'il nous faut examiner maintenant. Sans conteste, la question qui déchaîne le plus les passions et fait couler le plus d'encre est celle du voile féminin. Encore faut-il préciser de quel voile il s'agit. Čaušević, dans ses déclarations et ses écrits, ne parle jamais que d'autoriser l'abandon du voile dissimulant le visage, appelé en Bosnie-Herzégovine *peča, jašmak* ou *vala*, et rien ne laisse à penser qu'il envisage des modifications vestimentaires plus substantielles. Il en va de même pour les oulémas qui le soutiennent, tel Abdulah Ajni Bušatlić. Mais la presse quotidienne présente la polémique en cours comme opposant les partisans et les adversaires du *feredža* ou du *zar*, c'est-à-dire du manteau traditionnel que portent les femmes musulmanes. Enfin, pour ajouter encore à la confusion, les intellectuels soutenant Čaušević n'appellent qu'au dévoilement du visage, mais ne verraient certainement pas d'un mauvais œil une occidentalisation plus poussée de la tenue vestimentaire des femmes musulmanes.

Quoi qu'il en soit, partisans et adversaires de Čaušević s'opposent terme à terme sur la question du voile. Ainsi, les premiers considèrent que la dissimulation du visage n'est qu'une coutume et non une obligation

---

[44] L'hostilité de la JMO à Sakib Korkut s'explique par le fait que celui-ci a été en 1922 un des principaux dirigeants de l'Organisation populaire musulmane yougoslave (JMNO), parti issu d'une scission de la JMO.

[45] « Reis – Korkut – Spaho », *Večernja pošta*, 27 janvier 1928.

[46] « Vakufski Sabor prema sarajevskom povjerenstvu », *Jugoslavenski list*, 27 janvier 1928.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 121 12/11/2012 4:25:14 PM

religieuse : Osman Nuri Hadžić retrace les origines préislamiques du voile, Edhem Bulbulović parle de « coutume régionale qui n'a rien de commun avec l'islam »[47], et Abdulah Ajni Bušatlić estime qu'« il faut éradiquer cette coutume »[48]. Leurs adversaires, au contraire, voient dans la dissimulation du visage une obligation religieuse fondée sur le Coran et les hadiths. La résolution adoptée à Tuzla contre Čaušević affirme à ce propos que « la dissimulation de la femme islamique est fondée sur un commandement impératif du Coran, également interprété par les hadiths. Une telle interprétation existe depuis treize siècles, du *vakt-i seâdet* [temps de la félicité] à aujourd'hui, et personne parmi les autorités islamiques ne l'a réfuté ou interprété différemment »[49]. À cette querelle d'interprétation des sources s'ajoute un désaccord radical sur les effets sociaux du voile et du dévoilement. Čaušević et ses partisans, en effet, voient dans la dissimulation du visage une des raisons majeures de l'« arriération » économique et culturelle de la communauté musulmane. Čaušević estime dès lors que, « si l'on s'aperçoit que la femme doit avoir le visage dévoilé et doit entrer en contact avec des gens, il faut l'autoriser car cela est un moindre mal par rapport au fait que, suite à la non-éducation et à l'incapacité [professionnelle] de nos femmes, tout le peuple islamique reste en retard et sombre dans le malheur »[50].

Dans le même temps, les partisans du dévoilement des femmes nient que celui-ci puisse être une cause de déchéance morale : pour les intellectuels de Mostar, par exemple, « l'affirmation selon laquelle la dissimulation ou le dévoilement des femmes a un lien de causalité avec l'éthique sexuelle révèle une éducation religieuse et sociale limitée. Les causes de la prostitution[51] ne résident nullement dans la dissimulation ou le dévoilement des femmes [...] mais dans une éducation familiale déficiente et dans les conditions économiques »[52]. Sans surprise, les adversaires de Čaušević ont une toute autre vision des choses. Pour eux, l'idée que le voile serait un obstacle au progrès de la communauté musulmane est ridicule,

---

47 « Reforme među Muslimanima », *Večernja pošta*, 7 janvier 1928.

48 « Reforme među Muslimanima », *Večernja pošta*, 12 décembre 1927.

49 « Rezolucija tuzlanskih Muslimana », *Politika*, 12 janvier 1928.

50 Džemaluddin [Čaušević], « Ocjena jedne knjige », *Novi Behar* 1/24, 15 avril 1928, p. 393-394.

51 Tous les protagonistes de la polémique de 1928 disent avoir constaté un accroissement de la prostitution suite à la Première guerre mondiale. Mais leur emploi du terme « prostitution » est parfois étendu au point de recouvrir l'ensemble des relations sexuelles extra-maritales.

52 « Mostar i otkrivanje muslimanki », *Večernja pošta*, 28 décembre 1927.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 122 12/11/2012 4:25:15 PM

et le *džematski medžlis* de Sarajevo répond à Čaušević qu'« il n'est pas vrai que chez nous l'époque et les circonstances font qu'il faut porter le chapeau et dévoiler les femmes, car ceux qui ont porté ce chapeau n'en sont pas devenus plus intelligents ou plus travailleurs, et les femmes qui se sont dévoilées n'en sont pas devenues plus qualifiées ou plus pieuses, bien au contraire »[53]. Ils voient par contre dans le dévoilement des femmes une manifestation et une cause d'amoralité : le mufti Ibrahim Maglajlić déplore ainsi que les contacts plus fréquents entre hommes et femmes aient conduit à une augmentation de la prostitution, et Ibrahim Hakki Čokić redoute que la suppression du voile conduise à une recrudescence des maladies vénériennes au sein de la communauté musulmane.

L'affrontement sur la question du voile peut conduire à l'utilisation d'arguments mesquins, Čaušević notant par exemple que certaines femmes voilées sont aussi porteuses de maladies vénériennes, et Ragib Husejnagić estimant que les partisans du dévoilement sont « ceux qui ont envie de regarder les femmes des autres »[54]. Plus sérieusement, la question du voile renvoie à celle du statut de la femme dans l'islam. Les partisans du dévoilement, en particulier, insistent sur l'égalité de droits que l'islam instaurerait entre hommes et femmes. Dans leurs écrits, Abdulah Ajni Bušatlić et Osman Nuri Hadžić rappellent par exemple que la femme musulmane a le droit de disposer d'elle-même et de ses biens, de se déplacer et de travailler. Čaušević, pour sa part, reçoit les représentantes du Mouvement des femmes et se montre favorable au droit de vote pour les femmes, à condition toutefois qu'il soit précédé de leur « élevation culturelle et scolaire »[55]. Quant à Husein Brkić, dans son exposé au congrès des intellectuels musulmans, il estime que « les principes du droit islamique accordent à la musulmane tant de liberté que beaucoup de femmes européennes pourraient l'envier – si elle jouissait vraiment de cette liberté ». Il voit les causes de cet écart entre principe et réalité « dans l'égoïsme des hommes, leur manque de sens du bien commun et leur manque de compréhension de l'esprit et des exigences du temps »[56]. Les adversaires de Čaušević sont beaucoup moins prolixes sur ce sujet, et seul Sulejman Sirri Kozarćanin se donne la peine d'opposer, aux affirmations d'Osman Nuri Hadžić sur l'égalité des droits entre hommes et femmes, le cas de la

[53] « Drugi odgovor džematskog medžlisa Reis-ul-ulemi », dans H. M. Merhemić, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave*, *op. cit.*, p. 35-45, ici p. 43-44.
[54] « Vakufi, feredža i fes », *Jugoslavenski list*, 18 janvier 1928.
[55] « 'Ženski pokret' kod Reis-ul-uleme », *Jugoslavenski list*, 15 décembre 1927.
[56] Husein S. Brkić, « Naše žensko pitanje », *art. cit.*, p. 73.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 123 12/11/2012 4:25:15 PM

valeur moindre des témoignages féminins dans le droit chariatique. Enfin, les rares femmes intervenant dans la polémique saluent les déclarations de Čaušević, mais relativisent l'importance de la question du voile et ne mentionnent pas celle du statut de la femme dans l'islam. Prudentes et pragmatiques, elles insistent plutôt sur la scolarisation et l'insertion professionnelle des femmes musulmanes, et plus concrètement encore sur l'abrogation de la disposition légale excluant les jeunes filles musulmanes de la scolarité obligatoire[57]. Tel est le cas des femmes de Banja Luka qui déclarent au début de leur résolution :

> Dans la crise économique générale actuelle, quand on meurt littéralement de faim, nous n'avons pas à l'esprit les chapeaux, les tenues modernes et les autres habitudes luxueuses ou plus encore licencieuses qui se cachent sous le terme de mode. Il nous faut du pain, de l'air et du soleil auxquels nous avons droit comme tout être vivant[58].

Si, à propos du voile, les lignes de partage sont clairement dessinées, les arguments des uns et des autres évoluent au cours de la polémique. Čaušević et ses partisans, en particulier, se trouvent vite sur la défensive. Accusé d'avoir appelé à supprimer le voile, et mis au défi de commencer par dévoiler sa propre femme, Čaušević se défend d'avoir lancé un tel appel :

> De tout ceci ne doit pas être déduit que je dis : découvrez vos femmes. Cela ne me vient pas à l'esprit. Que celui qui le peut se conforme aux textes sur le comportement de nos mères, sur les vénérables femmes du Prophète. Je tiens ici compte de ce qui est, de ce qui va venir et de ce qui doit venir[59].

Dans le même temps, les partisans du *Reis-ul-ulema* tendent de plus en plus à mettre en avant la question de l'éducation des femmes et à lui subordonner celle du voile. De ce point de vue, le *taqrîr* de la curie électorale, en posant des conditions très restrictives au dévoilement du visage tout en affirmant que la femme musulmane peut faire des études et exercer une activité professionnelle, prend acte d'une inversion des priorités autant qu'il l'accélère. Cette inversion des priorités apparaît également pendant le congrès des intellectuels musulmans : dans son exposé, rédigé au début de l'année 1928, Husein Brkić se prononce pour un dévoilement progressif des femmes musulmanes. Mais dans la discussion qui suit, un

---

[57] Cette disposition légale datant de l'époque austro-hongroise sera abrogée en 1929.

[58] « Protiv feredže i za feredžu », *Politika*, 12 janvier 1928.

[59] « Odgovor Reis-ul-uleme džematskog medžlisu », dans H.M. Merhemić, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave*, *op. cit.*, p. 11-15, ici p. 14.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 124 12/11/2012 4:25:15 PM

consensus s'esquisse peu à peu pour éviter la question du voile. Šukrija Kurtović, en particulier, déclare qu'« il ne faut pas imposer le dévoilement de la femme, mais il faut imposer la fréquentation de l'école, l'éducation, et s'il convient à la musulmane d'y aller voilée, qu'elle le fasse, si elle doit y aller dévoilée, qu'elle le fasse »[60]. Et, de fait, la résolution du congrès des intellectuels musulmans sur la question féminine ne se prononce pas sur la question du voile. Celle-ci, point le plus controversé de la polémique de 1928, reste donc finalement sans réponse. À travers elle, des questions essentielles telles que le statut de la femme dans l'islam ou les causes de l'« arriération » de la communauté musulmane sont toutefois abordées. À travers la question du voile, c'est en outre la définition des rapports avec les non-musulmans et avec le monde occidental qui est en jeu, le *džematski medžlis* de Sarajevo répondant par exemple qu'« il est plus juste de prendre exemple sur les vénérables femmes de [Muhammad] *alayhi salam* plutôt que sur de quelconques [femmes] émancipées qui singent et imitent en tout la femme européenne »[61]. Mais dans la définition des rapports avec les non-musulmans et avec le monde occidental, c'est le chapeau qui joue le premier rôle.

« Esprit du temps » ou « désordre du temps» : deux visions du monde opposées

Par certains aspects, le débat sur le port du chapeau rappelle celui sur le dévoilement des femmes. Dans les deux cas, en effet, Čaušević et ses partisans soulignent que « l'islam ne prescrit aucun habit particulier »[62], mais insiste sur la propreté corporelle et l'intégrité morale. À propos du chapeau, ils précisent que seul le port de la coiffe des prêtres chrétiens est interdit aux musulmans, et se moquent des conservateurs prenant la défense du fez, une coiffe elle-même dénoncée comme *bid'a* (innovation religieuse) lors de son introduction au début du XIX^e^ siècle. Les oulémas conservateurs, quant à eux, s'appuient sur un hadith fameux, « Celui qui ressemble à un peuple en fait partie », pour voir dans le port du chapeau un acte d'apostasie. Pour Sejfulah Proho, « quiconque porte le chapeau sans autorisation chariatique sort de la communauté musulmane (tant qu'il ne

[60] « Muslimansko žensko pitanje », *Gajret* 19, 1928, p. 329.
[61] « Drugi odgovor džematskog medžlisa Reis-ul-ulemi », dans H. M. Merhemić, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave*, *op. cit.*, p. 41.
[62] « Reis-ul-ulema ne prima inicijative iz Turske », *Jugoslavenski list*, 11 janvier 1928.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 125 12/11/2012 4:25:15 PM

se repent pas de cet acte), tout comme s'il avait dit : adieu musulmans, je renonce à l'islam, car il porte sur lui le signe des non-musulmans »[63]. Cette opinion est partagée par le *džematski medžlis* de Sarajevo qui estime qu'en Bosnie-Herzégovine, le port du fez n'empêche ni la scolarisation, ni l'activité économique des musulmans, et que les porteurs de chapeau ont dès lors comme seul but de dissimuler leur identité musulmane, et donc de devenir des *kufâr* (blasphémateurs, incroyants). Sans surprise, ce genre d'argument suscite de très vives réactions chez les intellectuels musulmans. Hakija Hadžić s'écrie ainsi que « l'islam et le Coran ne sont pas un journal de mode », et considère « comme un âne celui qui pense que, si j'ai mis un chapeau, je suis par là même devenu 'valaque' [orthodoxe] »[64]. De jeunes intellectuels anonymes tentent même de renverser l'accusation d'apostasie en écrivant que « l'intelligentsia ne voit pas de raison de privilégier le fez grec [et donc orthodoxe] et de lui donner l'avantage sur la coiffe moderne qu'a adopté tout le monde civilisé »[65]. Mais la réponse la plus élaborée vient de Čaušević, qui insiste sur l'idée d'intention. Pour lui, seul devient *kufur* celui qui porte le chapeau – ou tout autre habit – dans l'intention expresse de le devenir. Dès lors, « le plus important est le souhait et la volonté, et celui qui ne veut pas devenir *kufur*, rien ne peut le placer parmi les *kufâr* », les accusations d'apostasie lancées contre l'intelligentsia perdant dès lors toute pertinence[66].

Plus encore que le voile, le chapeau renvoie à la question des rapports entre musulmans et non-musulmans. Certes, celle-ci n'est jamais formulée de manière explicite, et la polémique de 1928 reste fondamentalement une polémique entre musulmans, sur les musulmans. Mais les non-musulmans sont bel et bien présents à l'arrière-plan de cette polémique, à travers l'insistance sur l'« arriération » économique et culturelle de la communauté musulmane[67]. Dès le 6 décembre 1927, en effet, Čaušević explique

---

[63] Sejfulah Proho, « Frkai dalla », dans H. M. Merhemić, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave*, *op. cit.*, p. 47-62, ici p. 61.

[64] « Muslimanska inteligencija i izjave Reis-ul-uleme », *Jugoslavenski list*, 3 janvier 1928.

[65] « O reformama u muslimanskom društvenom životu », *Jugoslavenski list*, 6 janvier 1928.

[66] « Drugi odgovor Reis-ul-uleme džematskog medžlisu », dans H. M. Merhemić, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave*, *op. cit.*, p. 24-35, ici p. 33.

[67] Les accents dramatiques avec lesquels les uns et les autres traitent de cette question de l'« arriération » de la communauté musulmane s'expliquent en partie par le fait que la polémique de 1928 survient neuf ans à peine après que la réforme agraire a ruiné les élites traditionnelles musulmanes de Bosnie-Herzégovine, et a entraîné de graves violences

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 126 12/11/2012 4:25:15 PM

que certains *waqf* pourraient être utilisés par des non-musulmans si les musulmans ne les utilisent pas eux-mêmes. Ce type d'inquiétude se retrouve chez les intellectuels musulmans, qui voient dans l'« arriération » relative de leur communauté une menace pour son existence même : selon Šukrija Kurtović, « il peut venir un moment où notre arriération permanente fera que notre situation culturelle, économique et sociale ne pourra plus être corrigée, que nos musulmans deviendront un simple lumpenproletariat et, par conséquent, perdront leur morale musulmane et humaine. Et alors, bien sûr, l'islam disparaîtra parmi nous. Car vous savez ce que dit notre peuple à ce sujet : le *fukaralık* [pauvreté] est pire que le *ćufur* [incroyance] »[68].

Les adversaires de Čaušević n'ignorent pas cette question de l'« arriération » musulmane, mais ironisent sur les moyens choisis pour la combattre. Haki-beg Bušatlija, président de la commission des *waqf* de Bugojno, estime ainsi que « si nous portons tous le chapeau et dévoilons nos femmes, puis nous allons plus loin et les emmenons au cinéma, au théâtre et même au café, nous ne serons en rien meilleurs moralement ou matériellement »[69]. Surtout, les oulémas conservateurs redoutent l'assimilation de la communauté musulmane plus encore que son « arriération » : Ibrahim Hakki Čokić écrit à ce sujet qu'« un peuple qui veut exister en tant que tel doit avoir son symbole et ses signes. S'il n'en a pas, il s'est plus ou moins dissout. [...] Nous ne voulons pas nous dissoudre comme musulmans, nous ne voulons pas nous fondre avec d'autres. Nous voulons exister d'abord comme musulmans »[70]. Cette position se retrouve dans le *taqrîr* de la curie électorale, qui précise que « l'aspiration au rapprochement (à l'unification) avec nos frères de sang et de langue d'une autre religion » ne peut justifier la suppression du voile[71].

Indirectement, le débat sur le chapeau (et sur le voile) renvoie donc aussi à la question de la place des musulmans bosniens dans l'ensemble yougoslave et, plus spécifiquement, de leur identification nationale. Čaušević lui-même insiste sur le fait que les musulmans bosniens ne sont

---

anti-musulmanes. Voir entre autres Nusret Šehić, *Bosna i Hercegovina 1918-1925. Privredni i politički razvoj*, Sarajevo, Institut za istoriju, 1991.

[68] « Muslimanska inteligencija i izjave Reis-ul-uleme », *Jugoslavenski list*, 3 janvier 1928.

[69] « O reformama u muslimanskom društvenom životu », *Jugoslavenski list*, 6 janvier 1928.

[70] I. H. Čokić, *O teset-turu*, *op. cit.*, p. 31.

[71] *Takrir*, *op. cit.*, p. 5.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 127 12/11/2012 4:25:15 PM

pas des Turcs, et estime que « l'émancipation générale des musulmans et leur pleine adaptation au reste de la population apporteront également des changements dans ce domaine [de l'identification nationale] »[72]. Les intellectuels musulmans, quant à eux, constatent avec effroi que l'« arriération » musulmane « constitue une gêne pour le développement national général [du pays], de sorte que, au lieu de contribuer à ce développement, nous pouvons devenir une charge, ce qui aurait naturellement des conséquences désastreuses »[73]. Par conséquent, l'association *Reforma* cite parmi ses objectifs le fait « que les musulmans deviennent nationalement conscients, de sorte qu'en tant qu'élément autochtone, ils voient dans ce pays leur vraie et unique patrie »[74]. Aux yeux des intellectuels, le progrès culturel des musulmans bosniens implique clairement qu'ils adoptent une identité nationale. Toutefois, du fait de leur division entre intellectuels pro-serbes et pro-croates, ils ne peuvent donner de contenu concret à ce projet de « nationalisation ». Quant à leurs adversaires conservateurs, par indifférence ou par prudence, ils ne se prononcent jamais sur la question nationale et se réfèrent à un « peuple islamique » aux contours très vagues. Dans ce contexte, la question de l'identification nationale des musulmans bosniens reste elle aussi à l'arrière-plan de la polémique de 1928, car personne ne s'en empare pour en faire un enjeu explicite.

Au-delà du seul cadre yougoslave, les protagonistes de la polémique de 1928 sont enfin conduits à se positionner par rapport au monde qui les entoure. D'un côté, ils doivent se positionner face à l'Europe occidentale et à la civilisation européenne triomphante : le contraste est alors frappant entre l'association *Reforma* qui veut que le « niveau culturel et scolaire [des musulmans] rattrape celui des autres peuples civilisés »[75], Čaušević qui appelle chaque musulman à « acquérir les différents savoirs grâce auxquels l'Europe nous écrase »[76], et ses adversaires qui se gaussent des intellectuels imitant l'Europe en toute chose. De l'autre côté, les différents protagonistes doivent se situer par rapport à l'*umma* (communauté des croyants) et au monde musulman. Ainsi, Čaušević et ses partisans citent l'Égypte, le Yémen, l'Afghanistan, l'Iran comme autant de pays musulmans dans lesquels, de longue date, certaines femmes ne sont pas voilées. Puis ils insistent sur le caractère périphérique des musulmans

[72] « Značajna izjava Reis-ul-ulema », *Politika*, 10 décembre 1927.
[73] « Pokret napredn[ih] muslimana », *Jugoslavenski list*, 31 décembre 1927.
[74] « Iz krugova muslimana reformatora », *Jugoslavenski list*, 14 janvier 1928.
[75] *Ibid.*
[76] Dž. [Čaušević], « Zajedničko poučavanje », *art. cit.*, p. 3.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 128 12/11/2012 4:25:16 PM

bosniens pour les dispenser d'être plus rigoristes que les autres : « Quand tant de millions de musulmans ne considèrent pas que le Coran interdit le dévoilement, demande Mustafa Hajdarović, est-ce que nous, 500 000 musulmans arriérés, pouvons considérer qu'il l'interdit ? »[77]. Les adversaires de Čaušević se réfèrent eux aussi à l'*umma* et au monde musulman, mais à des fins très différentes. Dans sa brochure, Ali Riza Karabeg souligne par exemple qu'en Arabie saoudite, les wahhabites n'ont pas aboli le voile alors même qu'ils rejettent les pratiques religieuses apparues après la mort du Prophète. Un peu plus loin, il attribue aux seuls Arabes le droit de pratiquer l'*ijtihâd* :

> Des autres peuples, et particulièrement de nous en Bosnie, on ne peut pas attendre un '*ijtihâd*' et il est ridicule d'imaginer une telle chose. Car cela implique entre autres certaines conditions minimales : une maîtrise parfaite et courante de la langue arabe et une connaissance exhaustive du Coran et des hadiths, or il est clair que cela n'existe pas chez nous[78].

À travers le débat sur le voile ou sur le chapeau transparaissent donc deux manières opposées de voir le monde et de se situer en son sein.

Ce lien n'est nulle part plus évident que dans les références à la Turquie. Celle-ci, en effet, est de loin le pays auquel les différents protagonistes se réfèrent le plus fréquemment, et à propos duquel ils s'affrontent le plus violemment. En décembre 1927, Čaušević fait l'apologie de la Turquie kémaliste pour sa gestion des *waqf*, ses progrès économiques et culturels, son émancipation de la femme turque, et déclare même que « Kemal pacha est une personnalité historique dont l'époque actuelle ne peut pas encore complètement mesurer l'importance »[79]. De tels propos suscitent l'enthousiasme des intellectuels progressistes, qui saluent le fait que le *Reis-ul-ulema* soit « prêt à aider au transfert de ces réformes [kémalistes] dans la vie sociale et familiale de nos musulmans »[80], mais provoquent un tollé parmi les oulémas conservateurs. Sulejman Sirri Kozarćanin accuse ainsi Čaušević d'être allé chercher ses idées religieuses en Turquie « où règne le gouvernement brutal de Kemal pacha », et avertit que « personne

---

[77] « Reforme među muslimanima », *Večernja pošta*, 2 janvier 1928.

[78] H. Ali Riza Karabeg, *Rasprava o hidžabu*, *op. cit.*, p. 13.

[79] « Važne izjave Reis-ul-uleme », *Jugoslavenski list*, 10 décembre 1928. La question se pose de savoir dans quelle mesure les journalistes rapportent fidèlement les propos du *Reis-ul-ulema* sur la Turquie ou en accentuent l'orientation pro-kémaliste. Mais il reste que Čaušević ne leur oppose aucun démenti.

[80] « O reformama u muslimanskom društvenom životu », *Jugoslavenski list*, 6 janvier 1928.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 129 12/11/2012 4:25:16 PM

ne nous imposera et ne peut nous imposer [la suppression du voile] par la force et par des déclarations calquées sur celles du tyran Kemal pacha »[81]. Čaušević se retrouve vite sur la défensive et quand, le 10 janvier 1928, le quotidien *Politika* écrit à son tour que le *Reis-ul-ulema* est allé cherché son inspiration en Turquie, celui-ci s'empresse de démentir. L'assimilation des déclarations de Čaušević aux réformes de Mustafa Kemal reste néanmoins une des armes préférées de ses adversaires et, dans leurs brochures, Ali Riza Karabeg et Ibrahim Hakki Čokić accusent Čaušević de créer un « cinquième *madhhab* kémaliste »[82] ou de vouloir « kémaliser » les musulmans[83]. De manière plus générale, les oulémas conservateurs affichent une profonde hostilité envers le régime kémaliste, Čokić dénonçant le « 'léninisme' de Kemal[84] » et Sejfulah Proho affirmant que « la jeune intelligentsia turque amorale [...] a craché sur la charia »[85]. Or, si la Turquie kémaliste occupe une place aussi importante dans l'argumentation des uns et des autres, ce n'est pas seulement parce qu'en 1928, la Bosnie-Herzégovine n'a formellement cessé de faire partie de l'Empire ottoman que depuis vingt ans[86], ou parce que l'abolition du califat, qui a privé les musulmans bosniens de leur autorité religieuse suprême, date de quatre ans à peine. Aux liens historiques qui unissent les musulmans bosniens à la Turquie s'ajoute le fait que les réformes kémalistes servent de catalyseur à leurs interrogations sur les rapports entre islam et tenue vestimentaire, identité musulmane et identité nationale, appartenance à l'*umma* et appartenance à l'Europe. De ce point de vue, les positions des partisans et des adversaires de Čaušević sur la Turquie kémaliste renvoient bien, *in fine*, à deux visions du monde opposées.

Sous-jacentes à leur perception de la Turquie kémaliste, de l'Europe et du monde musulman, ces deux visions du monde opposées apparaissent clairement dans le vocabulaire qu'emploient les uns et les autres pour caractériser leur époque. En effet, Čaušević et ses partisans ne cessent d'invoquer le « progrès » (*napredak*), lui-même fondé sur la science, la culture, l'éducation. Pour eux, l'important est de se conformer à l'« esprit du temps » (*duh vremena*) et de faire usage de sa « saine raison » (*zdrav*

---

[81] « Na izjave Reis-ul-ulema Čauševića », *Politika,* 24 décembre 1927.
[82] H. A. R. Karabeg, *Rasprava o hidžabu, op. cit.*, p. 17.
[83] I. H. Čokić, *O teset-turu, op. cit.*, p. 43.
[84] *Ibid.*, p. 9.
[85] S. Proho, « Frkai dalla », dans H. M. Merhemić, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave, op. cit.*, p. 53.
[86] La Bosnie-Herzégovine a été occupée par l'Empire austro-hongrois à partir de 1878, mais n'a été annexée par celui-ci qu'en 1908.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 130 12/11/2012 4:25:16 PM

razum). Čaušević estime ainsi que « le temps change les points de vue, et ces points de vue arriérés et conservateurs [sur l'éducation des femmes] changeront aussi. Tout s'adaptera à l'esprit du temps. Du reste, l'homme doit vivre comme l'impose l'esprit du temps »[87]. Oulémas réformistes et intellectuels progressistes perçoivent leur époque de manière fondamentalement optimiste, ce qui explique leur volonté de coller à cette époque, et donc de combler le retard économique et culturel de la communauté musulmane. Dans ce contexte, ils soulignent que l'islam n'est pas en opposition avec l'esprit du temps : devant les intellectuels progressistes de Sarajevo, Šukrija Kurtović déclare ainsi que « nous devons prendre la défense de l'islam et prouver que l'islam ne peut pas freiner le progrès. […] L'islam non seulement n'interdit pas, mais encourage le progrès, aucune autre religion n'encourage autant le progrès culturel que l'islam. Dans l'islam il n'y a aucun secret. Tout est soumis à la saine raison. L'islam ne peut entrer en conflit avec la vérité scientifique, matérielle, l'islam élève la raison au plus haut degré »[88].

Čaušević, quant à lui, ne cesse d'insister sur l'importance de l'éducation et en fait même une obligation religieuse :

> Le Coran exige que ses fidèles aient un caractère élevé, et cela ne peut être atteint sans connaissance. Le Coran nous appelle à apprendre et proclame 'Celui qui sait et celui qui ne sait pas ne sont pas égaux'. Nous voyons que celui qui sait plus triomphe toujours[89].

La vision du monde qu'ont les adversaires de Čaušević est beaucoup plus pessimiste : à l'« esprit du temps », ils opposent le « désordre du temps » (*fesad-i zaman*) caractérisé par la corruption des mœurs et l'ignorance religieuse. S'adressant à Čaušević, le *džematski medžlis* de Sarajevo écrit ainsi :

> Dans votre réponse, il nous semble que vous ne tenez pas compte du désordre du temps, et d'une période où tout le monde cultivé cherche un moyen de limiter la licence des femmes, et alors que tous les responsables des autres religions s'écrient : 'Couvrez-vous !', vous donnez malheureusement avec vos déclarations des raisons pour que nos femmes, jusqu'alors voilées, se dévoilent[90].

---

87 « 'Ženski pokret' kod Reis-ul-uleme », *Jugoslavenski list*, 15 décembre 1927.

88 « Reforme među muslimanima », *Večernja pošta*, 2 janvier 1928.

89 « Odgovor Reis-ul-uleme džematskom medžlisu », dans H. M. Merhemić, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave*, *op. cit.*, p. 14.

90 « Odgovor džematskog medžlisa Reis-ul-ulemi », dans H. M. Merhemić, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave*, *op. cit.*, p. 17-24, ici p. 21.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 131 12/11/2012 4:25:16 PM

Cette référence au désordre du temps se retrouve dans le *taqrîr* de la curie électorale, qui y voit une raison d'insister sur le strict respect des normes religieuses (*'azima*) plutôt que sur les possibilités de dérogation (*rukhsa*). Aux yeux des oulémas conservateurs, en effet, l'important n'est pas de vivre avec son temps mais de se protéger d'une époque corrompue en resserrant les rangs autour des préceptes islamiques. Pour Ali Riza Karabeg, « la foi est là pour que la vie et l'évolution humaines s'y adaptent, et non pas le contraire », et les réformes proposées par les partisans de Čaušević ne signifient rien d'autre qu'« exiger que les préceptes religieux, trésors de la foi, et la foi elle-même soient mis à bas et jetés dans le torrent de l'incroyance pour qu'il les étouffe et les noie »[91]. Quant à Ibrahim Hakki Čokić, il rejette l'idée de « saine raison » et lui oppose les siècles de jurisprudence chariatique :

> La saine raison est ce qui a été confirmé par les siècles et non pas ce que chacun pense et soutient. La saine raison ne peut pas être partagée, et chez nos 'sains raisonneurs' [*zdrav-razumaši*] les opinions sont partagées. Les uns pensent que ce qu'ils pensent est sain et bon, les autres qui ont une opinion contraire estiment que leur découverte est utile et mène au succès, les troisièmes pensent encore autre chose, etc. Tout cela pris ensemble peut être faux et dommageable, en particulier quand cela s'oppose à ce que les siècles ont affiné et confirmé sur la base de la charia et des sciences juridiques chariatiques[92].

Deux visions du monde, deux conceptions de l'islam dans le monde et dans l'époque se font donc face dans la polémique de 1928. En outre, comme l'illustre cette dernière citation de Čokić, cette polémique oblige ses protagonistes à définir qui a l'autorité nécessaire pour discuter des questions religieuses et pour interpréter les sources de l'islam. C'est à cette question que nous allons maintenant nous intéresser.

Quelle parole légitime ? Entre intelligentsia, 'ilmiyya *et* čaršija

Le 6 décembre 1927, le *Reis-ul-ulema* déclare l'association culturelle *Gajret* compétente pour traiter de questions religieuses et appelle les intellectuels musulmans à venir prêcher à la mosquée. Ce faisant, il tente de dépasser l'opposition entre les intellectuels, éduqués dans les lycées d'État et dans les universités de Vienne, Zagreb ou Belgrade, et les oulémas, issus

[91] H. A. R. Karabeg, *Rasprava o hidžabu*, *op. cit.*, p. 21.
[92] I. H. Čokić, *O teset-turu*, *op. cit.*, p. 46.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 132 12/11/2012 4:25:16 PM

des madrasas et des établissements religieux de l'Empire ottoman. Mais, dans les faits, les déclarations de Čaušević ne font que réveiller le conflit de légitimité qui oppose l'intelligentsia à la *'ilmiyya*, chacune considérant la parole de l'autre comme illégitime. Ainsi, au cours de la polémique de 1928, les intellectuels dénient aux oulémas le droit de traiter des questions de société. Pour ce faire, ils rappellent que les oulémas étaient à l'époque austro-hongroise hostiles à toute scolarisation des enfants musulmans, les accusent d'être responsables de l'« arriération » de la communauté musulmane, et les traitent d'ignorants, d'analphabètes, de rétrogrades, d'obscurantistes, de fanatiques. Parallèlement, les intellectuels opposent l'« islam véritable » à l'interprétation erronée qu'en feraient les « semi-*hoja* » et les « pseudo-oulémas », afin de mieux contester leur monopole sur l'interprétation de l'islam. Devant les intellectuels de Sarajevo, Šukrija Kurtović se moque ainsi des « petits *hoja* conservateurs qui ont puisé l'essentiel de leur savoir dans le *bergivija* »[93], et les déclare « coupables de s'être simplement mêlés à la discussion. Dans leur ignorance, ils ne savent pas quel tort ils ont fait à l'islam avec ce qu'ils ont dit jusqu'à présent et ce qu'ils répètent sans cesse aujourd'hui ». Puis il conclue sa diatribe par ces mots : « Nous ne devons pas laisser des ignorants s'occuper des questions religieuses »[94]. Une semblable remise en cause du monopole des oulémas sur l'interprétation de l'islam se retrouve dans plusieurs résolutions d'intellectuels affirmant que, « pour commenter les dogmes philosophico-islamiques, il ne suffit pas d'une éducation reçue dans une madrasa de province et d'un *kiyafet* [habit] de *hoja* »[95], ou que « les gens qui s'arrogent illégalement le titre de *hoja*, majoritairement éduqués dans le *hanikah* de Sarajevo (une école religieuse élémentaire qui n'équivaut même pas au premier degré)[96], n'ont pas le droit de donner leur avis sur ces questions »[97].

Les oulémas conservateurs ne manquent pas de répondre à ces attaques. Ceux de Banja Luka protestent ainsi que :

> Il n'est pas vrai que nous sommes des obscurantistes, des ignorants et des réactionnaires, comme [les intellectuels] nous appellent, la vérité est au

[93] Catéchisme musulman rédigé par Mehmed Bigivi (1522-1573), et ayant connu de nombreuses éditions et copies.

[94] « Reforme među muslimanima », *Večernja pošta*, 2 janvier 1928.

[95] « Mostar i otkrivanje muslimanki », *Večernja pošta*, 28 décembre 1927.

[96] Les auteurs de cette résolution font probablement allusion au *mekteb* (école élémentaire islamique) situé dans l'enceinte de la madrasa Gazi Husrev-beg de Sarajevo.

[97] « Feredža i fes », *Politika*, 27 janvier 1928.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 133 12/11/2012 4:25:16 PM

> contraire que tout cela se trouve dans leur classe. Ils sont les vrais coupables de l'arriération des musulmans dans ces régions car ils donnent avec leur comportement indécent un mauvais exemple à chaque frère musulman, ce qui fait qu'une grande majorité des musulmans hésitent à suivre leur voie et ne peuvent permettre que leur enfant soit éduqué de la manière dont ils ont été éduqués et dont ils se sont éloignés de la communauté islamique[98].

Aux intellectuels qui contestent leur monopole sur l'interprétation de l'islam, les oulémas répliquent en leur niant tout droit à s'aventurer dans ce domaine. D'une part, font-ils remarquer, les intellectuels ont une connaissance très superficielle de l'islam et de ses préceptes. D'autre part, ils se sont éloignés de la communauté musulmane, quand ils ne l'ont pas purement et simplement reniée. Ali Riza Karabeg ironise ainsi sur « nos prétendus intellectuels [qui] ont entendu ou lu dans une version plusieurs fois rapportée une citation du Coran ou des hadiths, et se sont crus de ce fait capables de rentrer dans des discussions larges et approfondies sur l'islam »[99]. Ibrahim Hakki Čokić, quant à lui, refuse purement et simplement de discuter le contenu des résolutions adoptées par les assemblées d'intellectuels, car « ces assemblées n'avaient pas en vue la religion et ses fins, mais quelque chose de très différent : la vie contemporaine des Européens, et peut-être même des francs-maçons, qui situent tout le bonheur de l'humanité dans la sphère matérielle »[100].

Le conflit qui oppose *'ilmiyya* et intelligentsia sur leur légitimité respective à traiter des questions sociales et religieuses joue donc bien un rôle dans la polémique de 1928. Mais cette ligne de partage majeure ne doit pas masquer les points de passage existant entre *'ilmiyya* et intelligentsia, ainsi que les conflits internes à chacun des deux groupes. Čaušević lui-même, par son itinéraire personnel et ses prises de position, se situe à mi-chemin entre la *'ilmiyya* et l'intelligentsia. Ce n'est du reste pas un hasard si, alors même qu'ils contestent le monopole de la *'ilmiyya* sur l'interprétation de l'islam, les intellectuels ne cessent d'affirmer que Čaušević est le plus compétent dans ce domaine, et mettent en avant ses titres religieux : Šukrija Kurtović se plait ainsi à rappeler que le *Reis-ul-ulema* est « *mula* de La Mecque et de Médine et *mula* d'Istanbul, possesseur d'un titre que ne lui a pas donné Kemal pacha mais le calife »[101], et la

---

98 « Muslimanska Krajina protiv Reis-ul-uleme », *Politika*, 24 janvier 1928.
99 H. A. R. Karabeg, *Rasprava o hidžabu*, *op. cit.*, p. 9.
100 I. H. Čokić, *O teset-turu*, *op. cit.*, p. 61.
101 « Reforme među muslimanima », *Večernja pošta*, 2 janvier 1928.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 134 12/11/2012 4:25:17 PM

résolution des intellectuels de Sarajevo le présente comme « le seul chef religieux musulman des Balkans avec un *menşur* [accréditation du *sheykh ul-islâm* d'Istanbul] »[102]. Au demeurant, Čaušević n'est pas le seul protagoniste de la polémique de 1928 à se situer entre *'ilmiyya* et intelligentsia – Osman Nuri Hadžić en est un autre exemple[103] – ou à entretenir des relations apaisées avec les intellectuels. La preuve en est que plusieurs oulémas – Čaušević, mais aussi Abdulah Ajni Bušatlić, le mufti de Travnik Sakib Korkut et quelques autres – participent à la préparation du congrès des intellectuels organisé par *Gajret*. La finalité de ce congrès n'est donc pas d'affirmer la légitimité des intellectuels contre celle des oulémas, mais au contraire d'intégrer ces derniers dans une définition plus large de l'intellectuel. Qu'un tel projet survive à la polémique de 1928 suggère que la frontière entre *'ilmiyya* et intelligentsia n'est pas aussi infranchissable que certains discours pourraient le laisser croire. Que le *Reis-ul-ulema* assure la présidence du congrès montre une fois de plus la place particulière qu'il occupe dans les rapports entre ces deux groupes.

La participation de certains oulémas aux activités de *Gajret* souligne dans le même temps les conflits internes à la *'ilmiyya* de Bosnie-Herzégovine. En 1928, celle-ci apparaît en effet divisée entre conservateurs et réformistes, l'attitude envers les déclarations de Čaušević servant à les départager. Les intellectuels ayant des difficultés à argumenter sur les questions de nature strictement religieuse, la polémique de 1928 se réduit même progressivement à une controverse entre oulémas conservateurs et oulémas réformistes, comme l'attestent l'échange épistolaire entre Čaušević et le *džematski medžlis* de Sarajevo ou la publication des brochures de Bušatlić, Karabeg et Čokić. Or, les oulémas réformistes tels que Čaušević et Bušatlić n'ont pas sur les rapports entre intelligentsia et *'ilmiyya* les mêmes positions que les intellectuels progressistes. Certes, Čaušević et Bušatlić utilisent parfois le language des intellectuels pour parler des oulémas : le premier critique les « ignorants en *kiyafet* [habits] d'oulémas »[104], et le second estime que « les *hoja* sont vraiment les premiers coupables pour notre arriération »[105]. Mais, dans le même temps, Čaušević comme

[102] *Ibid.*

[103] Osman Nuri Hadžić (1869-1937) étudie à l'école des juges chariatiques de Sarajevo puis à l'université de Vienne. Il est un des principaux promoteurs du réformisme islamique en Bosnie-Herzégovine, et occupe le poste de directeur de l'école des juges chariatiques de 1912 à 1914, malgré l'opposition d'une partie de la *'ilmiyya*.

[104] « Odgovor Reis-ul-uleme džematskom medžlisu », dans H. M. Merhemić, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave*, *op. cit.* p. 13-14.

[105] H. A. Bušatlić, *Pitanje muslimanskog napredka u Bosni i Hercegovini*, *op. cit.*, p. 8.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 135 12/11/2012 4:25:17 PM

Bušatlić gardent une certaine distance envers les intellectuels. Čaušević les appelle à participer à la discussion des questions religieuses, mais il leur attribue une part de responsabilité dans l'« arriération » de la communauté musulmane. Selon Čaušević, en effet, « notre intelligentsia est en grande partie coupable du conservatisme des masses, car elle ne rentre pas en contact avec les masses »[106]. Bušatlić a une opinion similaire, et donne aux oulémas le dernier mot en matière religieuse :

> J'ai dit que chacun pouvait discuter [les questions religieuses] selon ses capacités, mais seules les personnes ayant une profonde connaissance de la religion islamique peuvent tirer les conclusions importantes. L'intelligentsia peut être admise dans la discussion sur de telles questions en vue d'éventuelles contributions concernant en particulier la réalisation et la mise en œuvre pratique des questions discutées, mais leur voix ne peut avoir qu'une valeur consultative[107].

Prise dans son ensemble, l'intelligentsia apparaît moins divisée que la *'ilmiyya*. En 1928, aucun intellectuel ne prend position contre le *Reis-ul-ulema*, et les habituels conflits entre intellectuels pro-serbes et pro-croates ou entre partisans de différents partis politiques semblent pour un temps oubliés. Mais de nouvelles tensions voient le jour, concernant entre autres l'attitude à adopter envers les oulémas. En janvier 1928, Edhem Bulbulović reproche ainsi à la résolution des intellectuels progressistes de Sarajevo d'user d'un « style exagérément doux » et d'en appeler à l'*ulema-medžlis* et à la curie électorale, qualifiés par Bulbulović d'« instances marginales dont on sait par avance qu'elles sont négativement disposées sur la question soulevée ». Puis ce même Bulbulović appelle l'intelligentsia à une action décidée contre les oulémas conservateurs :

> Ceux que les circonstances actuelles n'ont pas pu ramener à la raison et qui ne se laissent pas convaincre par des arguments concrets, il ne faut même pas les implorer. Il faut leur marcher dessus et ne pas leur prêter attention. Les obscurantistes qui présentent l'islam comme une religion obsolète et anti-culturelle doivent être détruits et empêchés d'agir au nom de l'islam lui-même[108].

En septembre 1928, Ahmed Muradbegović s'en prend à son tour aux tergiversations de l'intelligentsia, après que le congrès des intellectuels a passé sous silence la question du voile. Critiquant d'abord le choix des

---

106 « Važne izjave Reis-ul-uleme », *Jugoslavenski list*, 10 décembre 1927.
107 « Da li je g. Reis-ul-ulema odgovoran za svoje izjave », *Politika*, 15 janvier 1928.
108 « Reforme među muslimanima », *Večernja pošta*, 7 janvier 1928.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 136 12/11/2012 4:25:17 PM

intervenants et la conduite des débats, Muradbegović estime que ce congrès « a pris l'importance d'un banal rassemblement de *čaršija*, et en aucun cas d'un congrès d'intellectuel ». Puis, à propos de la résolution sur la question féminine, il affirme que celle-ci est, « par sa tiédeur, équivalente au *taqrîr* de la *hodžinska kurija* [curie des *hoja*, nom souvent donné à la curie électorale] »[109]. Venant de Muradbegović, cette comparaison n'est certes pas un compliment : au lendemain de la publication du *taqrîr*, il écrivait en effet que

> Le 10 juillet de cette année sont apparues au grand jour l'impuissance et la misère intellectuelle des *hoja* musulmans. Il faut se souvenir de ce jour. Ce jour-là s'est révélée leur ignorance de l'esprit du temps et a été enterrée leur autorité, qui n'a jamais découlé du savoir ou de l'érudition religieuse, mais du pur fanatisme. [...] Qu'à partir d'aujourd'hui ils écrivent des résolutions pour qui ils veulent et comme ils le veulent, ils ont trahi notre confiance et nous ne leur demandons plus d'explications, car ils ne les ont pas et ne savent pas les donner[110].

Le conflit de légitimité qui oppose l'intelligentsia à la *'ilmiyya* doit donc être saisi dans toute sa complexité. En outre, il ne doit pas masquer l'existence d'un troisième groupe qui, bien que n'apparaissant pas en tant que tel dans la polémique de 1928, pèse sur son déroulement et son issue, à savoir le *čaršija*. Au sens strict, ce terme désigne le marché traditionnel situé au centre des villes. Par extension, il désigne les artisans et les commerçants travaillant sur ce marché, et l'ensemble des élites urbaines traditionnelles. Au sein de la communauté musulmane, ces élites constituent un bastion de l'Organisation musulmane yougoslave (JMO) et lui fournissent bon nombre de ses cadres. Le *čaršija* musulman est aussi fortement représenté au sein des *džematski medžlis* qui constituent les fers de lance de l'offensive conservatrice contre Čaušević. Il n'est donc pas surprenant que le *čaršija* soit la cible de virulentes attaques de la part des intellectuels et des oulémas réformistes. Le journal *Reforma* devine derrière le *džematski medžlis* de Sarajevo l'influence des « éléments rétrogrades du *čaršija* sarajévien »[111], Abdulah Ajni Bušatlić s'exclame que Čaušević ne peut pas soumettre ses réponses à « l'instinct du *čaršija* »[112], et Ibrahim

---

[109] A. Muradbegović, « Kongres muslimana 'intelektualaca' », *Jugoslavenski list*, 12 septembre 1928.

[110] A. Muradbegović, « Spašavajmo nauku islama od neukih hodža ! », *Jugoslavenski list*, 14 juillet 1928.

[111] « Pred sastanak hodžinske kurije », *Reforma* 1/10, 6 juillet 1928, p. 2.

[112] H. A. Bušatlić, *Pitanje muslimanskog napredka u Bosni i Hercegovini, op. cit.*, p. 18.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 137 12/11/2012 4:25:17 PM

Fejić répond vertement à un commerçant membre de la JMO ayant critiqué les déclarations du *Reis-ul-ulema* :

> Cette opinion est celle d'un incompétent et il ne faut pas en tenir compte car elle vient du *čaršija*, de la boutique. Le *Reis efendi* doit aller de l'avant et ne pas avoir peur du *čaršija*, ne pas faire attention à ce que dit le *čaršija* dans cette affaire ni aux *hoja* qui sont seulement *hoja* par le *kiyafet* (habit), les *hojas* ne sont pas compétents pour discuter de cette question importante [du voile] et encore moins pour porter un jugement sur elle[113].

Intellectuels et oulémas réformistes dénoncent ouvertement l'ignorance et le conservatisme du *čarsija*, mais sont plus hésitants dans leur attitude envers la JMO. Il est vrai que ce parti se garde bien d'intervenir en tant que tel dans la polémique en cours, et que ses cadres locaux n'agissent que par le biais des *džematski medžlis*. *Pravda* (Justice), l'organe de la JMO, se refuse même à rendre compte de cette polémique, « laissant aux personnes compétentes le soin de discuter cette question [du voile et du chapeau] d'un point de vue religieux dans le lieu approprié pour cela, et quand ils le considèreront nécessaire »[114]. Ce « silence » du principal parti musulman semble déconcerter les partisans de Čaušević. Le 1er janvier 1928, lors de l'assemblée des intellectuels progressistes, Šukrija Kurtović écarte d'un revers de la main « les politiciens professionnels ou plutôt les politicards qui construisent leur popularité sur l'arriération des musulmans », car « ils sont incompétents pour donner leur opinion sur quelque question culturelle que ce soit »[115]. Mais, à la fin de l'assemblée, un participant propose de saluer la direction de la JMO pour son silence, car « qui ne dit mot consent ». Hakija Hadžić approuve le principe d'une telle déclaration, « car le couteau serait ainsi mis sous la gorge de la JMO », mais rappelle qu'il s'agit d'un rassemblement apolitique et rejette donc la proposition[116]. Peu de temps après, dans un article visant à définir les relations entre l'association *Reforma* et la JMO, Dževad Sulejmanpašić reproche à cette dernière de rester silencieuse, alors qu'elle compte des partisans dans la curie électorale et qu'elle domine l'assemblée des *waqf*. Sulejmanpašić met alors la JMO en demeure de prendre position, et évoque la possibilité d'un affrontement ouvert entre *Reforma* et la JMO, avec

---

113 « Mišljenje mostarskih alima o izjavi g. Reis-ul-uleme », *Jugoslavenski list*, 18 décembre 1927.

114 *Pravda*, 18 janvier 1928.

115 « Muslimanska inteligencija i izjave Reis-ul-uleme », *Jugoslavenski list*, 3 janvier 1928.

116 « Reforme među muslimanima », *Večernja pošta*, 2 janvier 1928.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 138 12/11/2012 4:25:17 PM

la présentation de listes concurrentes aux élections des *waqf*, voire aux élections législatives. Cette mise en garde de Sulejmanpašić peut faire sourire, au vu du déséquilibre des forces entre l'association *Reforma* et la JMO. Mais la dénonciation du silence de la JMO et l'exigence d'une prise de position publique renvoient à un enjeu plus large : quand ils critiquent le silence de la JMO ou quand ils dénoncent l'influence du *čaršija*, les intellectuels rejettent en fait ce qu'ils perçoivent comme l'antithèse d'un espace public moderne : de ce point de vue, le *čaršija* qu'ils dénoncent est moins celui du commerce et de l'artisanat que celui de la rumeur et de l'intrigue. À cet univers de l'informel, ils opposent leurs prises de parole explicites, par le biais des réunions publiques, des résolutions solennelles et des tribunes dans la presse. Mais cette prise de parole des intellectuels soulève une autre question – celle de savoir quel est le forum compétent pour débattre de questions de nature religieuse.

Quel forum compétent ? De la presse quotidienne à la curie électorale

Dans la Bosnie-Herzégovine de l'entre-deux-guerres, le principal vecteur de formation d'un espace public moderne est sans aucun doute la presse. Or, dans sa première phase qui va de mi-décembre 1927 à fin janvier 1928, la polémique autour des déclarations de Čaušević se déroule avant tout dans les colonnes de la presse quotidienne. L'utilisation de la presse pour débattre de questions religieuses est même une des innovations majeures introduites par la polémique de 1928. Ce surgissement dans l'espace public de débats jusqu'alors confinés au sein des institutions religieuses islamiques est en partie la conséquence des choix du *Reis-ul-ulema* lui-même : celui-ci reçoit les journalistes le 8 décembre 1927 pour expliciter ses déclarations faites dans les locaux de *Gajret*, et déclare à cette occasion « qu'il ira à l'avenir très volontiers à la rencontre des journalistes et leur donnera toujours les explications nécessaires car il faut travailler à l'éducation et à l'élévation économique des musulmans en Bosnie-Herzégovine et la presse doit y participer »[117]. Peu après, il transmet à la presse le contenu de son échange épistolaire avec le *džematski medžlis* de Sarajevo. Cette prédilection pour la presse comme forum de discussion se retrouve chez les intellectuels, qui multiplient les résolutions et les tribunes en faveur du *Reis-ul-ulema*.

[117] « Poslije izjave Reis-ul-uleme », *Večernja pošta*, 9 décembre 1927.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 139 12/11/2012 4:25:17 PM

L'attitude des oulémas conservateurs est beaucoup plus réservée. Certes, plusieurs d'entre eux répondent aux questions des journalistes ou adressent leurs propres résolutions à la presse, estimant comme Ali Riza Karabeg que « je ne suis pas vraiment pour que des discussions concernant nos affaires en particulier soient menées par le biais de quotidiens politiques, mais comme nous n'avons pas d'autre moyen d'agir, je dois le faire moi aussi »[118]. Mais, fondamentalement, les adversaires de Čaušević considèrent que la presse n'est pas le forum approprié pour débattre de questions religieuses. Dans sa deuxième lettre au *Reis-ul-ulema*, le *džematski medžlis* de Sarajevo lui rappelle ainsi « avoir exprimé la crainte que la manière dont la discussion sur ces questions purement religieuses a été transmise à la presse, et donc à l'opinion publique, pouvait avoir des conséquences très dommageables. Cette crainte s'est hélas avérée fondée et nous voyons aujourd'hui que cette question est davantage discutée par des gens incompétents que par des gens compétents, et ce d'une manière qui ne sert en rien les intérêts de la communauté islamique, et fait beaucoup de tort à la cause elle-même. Le *džematski medžlis* doit constater avec regret que vous êtes à blâmer pour le fait que cette affaire a pris une direction qu'elle n'aurait pas dû prendre »[119].

Cette prise de position provoque une vive réaction du journal *Reforma*, qui se prononce au contraire pour une pleine publicité des débats :

> Le *džematski medžlis* exprime la crainte que le traitement public des questions religieuses va avoir des conséquences très dommageables et affirme que cette crainte s'est avérée fondée, car ont pris part à la discussion davantage de gens incompétents que de gens compétents. Ce *medžlis* est dans une grande erreur quand il considère la publicité du traitement des questions religieuses plus dommageable que le secret. Chaque débat sur la religion qui exclut a priori l'opinion publique laisse forcément un doute quant à la perfection des arguments des participants au débat. Aucune religion qui dissimule un détail aussi minime soit-il ne peut exiger de la raison et de l'âme humaine qu'elles l'acceptent entièrement[120].

Dans les faits, la presse quotidienne cesse vite d'être le lieu privilégié où sont discutées les déclarations controversées du *Reis-ul-ulema*. D'une part, face aux pressions de ses adversaires, celui-ci est amené à prendre ses distances vis-à-vis de la presse. Répondant aux critiques du *džematski medžlis*

---

[118] H. A. R. Karabeg, *Rasprava o hidžabu*, *op. cit.*, p. 1.

[119] « Odgovor džematskog medžlisa Reis-ul-ulemi », dans H. M. Merhemić, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave*, *op. cit.*, p. 17.

[120] « Zablude sarajevskog džematskog medžlisa », *Reforma*, 1/3, 6 avril 1928, p. 2.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 140 12/11/2012 4:25:17 PM

de Sarajevo, il affirme d'abord avec une certaine mauvaise foi qu'il ne lit pas les journaux et qu'il n'est pas au courant des remous suscités par ses déclarations. Puis, fin janvier, devant l'assemblée des *waqf*, il déclare que les journalistes qu'il a reçus en décembre « ont tout présenté de manière déformée et ont choisi des titres très spectaculaires de caractère réformiste, ce qui ne correspond pas à la vérité »[121]. D'autre part, la presse quotidienne hésite elle-même sur l'attitude à adopter : en décembre 1927 et janvier 1928, elle se fait largement l'écho de la polémique en cours, mais insiste déjà sur sa neutralité et précise que « nous ne voulons pas nous immiscer dans les affaires internes de nos frères musulmans »[122]. Dans les mois qui suivent, elle cesse de suivre les débats entre partisans et adversaires de Čaušević, abandonnant ce rôle aux revues culturelles musulmanes *Gajret, Novi Behar* et *Reforma*. La discussion des questions religieuses soulevées par les déclarations de Čaušević est alors progressivement remonopolisée par la *'ilmiyya* et les institutions religieuses islamiques.

Les adversaires de Čaušević considèrent en effet qu'en s'adressant directement à la presse, celui-ci a contourné les institutions religieuses islamiques et violé le Statut de 1909 régissant leur fonctionnement interne. Ainsi, la résolution adoptée à Tuzla par les adversaires de Čaušević rappelle que :

> M. le Reis, à lui seul, personnellement, ne forme pas l'*ulema-medžlis*. Il est simplement un de ses membres et son président. Seul, il n'est donc pas compétent pour faire des déclarations et des fatwas à sa guise, et en particulier pour traiter avec précipitation de grandes et importantes questions qui pénètrent profondément tant la vie religieuse et morale que la vie sociale des musulmans. [...] C'est pourquoi nous appelons tous les facteurs [de décision] à ne pas permettre à un individu de résoudre de telles questions à sa guise, fut-il le *Reis-ul-ulema*, mais à lui ordonner de toujours consulter les membres de l'*ulema-medžlis* d'abord, et les muftis ensuite. En cas de désaccords entre eux, il faut que soient convoqués les autres oulémas de renom pour une enquête qui résoudra cette question et fera un communiqué précis dans lequel elle exposera les différents points de vue et en particulier les raisons pour lesquelles a été prise la résolution finale[123].

S'engage alors entre adversaires et partisans de Čaušević un débat sur la responsabilité de ce dernier devant l'*ulema-medžlis* et la curie électorale. Sans surprise, les partisans de Čaušević estiment qu'il est le plus compétent

[121] « Reis-ul-ulema o svojim izjavama », *Jugoslavenski list*, 31 janvier 1928.
[122] « Reforme među muslimanima », *Večernja pošta*, 7 janvier 1928.
[123] « Tuzla protiv Reis-ul-ulema », *Večernja pošta*, 11 janvier 1928.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 141 12/11/2012 4:25:18 PM

pour interpréter les préceptes islamiques, et qu'il n'a pas de compte à rendre pour ses déclarations. Abdulah Ajni Bušatlič affirme ainsi que :

> Pour ses déclarations, le *Reis-ul-ulema* est responsable devant Dieu et devant personne d'autre. Nul n'a le droit de le tenir pour responsable de ses déclarations, et le *džematski medžlis* de Sarajevo, composé de laïcs, moins que personne. Naturellement, il serait préférable que de telles questions soient débattues par un forum d'intellectuels islamiques compétents, de formation religieuse et séculière, et qui aurait valeur de *icma-i ümmet* [consensus de l'umma]. […] Bien que la *hodžinska kurija* a autrefois imposé au *Reis-ul-ulema* une sorte de veto, selon lequel il ne pouvait seul, et donc sans elle, donner à qui que ce soit son opinion sur ce qui était autorisé ou interdit dans la religion, […] on ne peut pas parler d'une quelconque responsabilité du *Reis-ul-ulema* sur la base de cette décision de la curie, y compris dans le cas où ses déclarations ne correspondraient pas aux pensées des *fuqahâ* [juristes chariatiques], car ses déclarations ne sont contraignantes pour personne[124].

À cela, les adversaires de Čaušević rétorquent que celui-ci a outrepassé son mandat et doit répondre de sa violation du Statut de 1909 :

> Il n'est pas vrai qu'il n'est responsable devant personne sauf Dieu. Comment les choses se règleront entre Dieu et lui, c'est l'affaire de Dieu. Mais il est responsable devant le *millet* [peuple] islamique au sein duquel il a provoqué un grand trouble avec ses déclarations imprudentes, car il occupe la plus haute position religieuse parmi nous. S'il n'occupait pas la position de *Reis-ul-ulema*, il ne serait qu'un individu comme un autre, et il tomberait sous le raisonnement que M. Bušatlić expose dans son propos sur les individus. En outre, sur la base du statut d'autonomie chaque membre de l'*ulema-medžlis* – et le *Reis* lui-même – est responsable devant la *hodžinska kurija* pour toute violation injustifiée des préceptes islamiques, en particulier si elle est grave, ainsi que pour les actes immoraux. Si ce n'était pas le cas, tous les membres de la direction [religieuse] seraient sans contrôle et pourraient faire ce qu'ils veulent sans que personne ne puisse leur demander des comptes[125].

Si les adversaires de Čaušević exigent et obtiennent que les instances religieuses islamiques se saisissent des déclarations du *Reis-ul-ulema*, reste à préciser quel est le « forum islamique » compétent pour le faire. Or, plusieurs difficultés se présentent à ce sujet. D'une part, le Statut de 1909 prévoit dans son article 142 que les questions doctrinales et chariatiques controversées doivent être tranchées par le *sheikh ul-islâm* d'Istanbul,

---

[124] « Da li je g. Reis-ul-ulema odgovoran za svoje izjave? », *Politika*, 15 janvier 1928.
[125] I. H. Čokić, *O teset-turu*, *op. cit.*, p. 60.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 142 12/11/2012 4:25:18 PM

une institution supprimée en même temps que le califat en 1924. D'autre part, les adversaires de Čaušević s'adressent de manière dispersée aux instances existantes : le *džematski medžlis* de Sarajevo demande à l'*ulema-medžlis* de se prononcer sur les déclarations de Čaušević, les oulémas conservateurs de Tuzla adressent la même requête à l'assemblée des *waqf*, le *džematski medžlis* de Mostar somme enfin les muftis de se prononcer sur la question du voile et du chapeau. Malgré tout, la curie électorale émerge assez vite comme le forum compétent pour examiner les déclarations de Čaušević. Dans son article 143, en effet, le Statut de 1909 prévoit que la curie électorale peut destituer le *Reis-ul-ulema* au cas où il ne remplirait plus les conditions requises pour sa fonction, parmi lesquelles figure (art. 127) « une attitude religieuse, morale et civique louable »[126]. En outre, les autres instances religieuses cherchent manifestement à éviter de se prononcer sur la polémique en cours : les membres de l'*ulema-medžlis* se déclarent dans l'impossibilité d'examiner les déclarations du *Reis-ul-ulema*, tout en les désapprouvant implicitement[127], la plupart des muftis se terrent dans un silence prudent, et l'assemblée des *waqf* transmet les demandes qu'elle a reçues à la curie électorale. Une telle attitude vaut du reste à ces diverses instances d'être accusées de lâcheté par certains adversaires de Čaušević. Le choix de la curie électorale comme forum compétent pour examiner les déclarations du *Reis-ul-ulema* est donc, en partie, un choix par défaut.

Reste à connaître les réactions du principal intéressé. Le 13 janvier 1928, un proche du *Reis-ul-ulema* croit savoir que celui-ci « restera sur la même ligne quelle que soit la position de la *hodžinska kurija* » et refusera « toute demande, d'où qu'elle vienne, de discuter des préceptes religieux »[128]. Mais, à la fin de ce même mois, devant l'assemblée des *waqf*, Čaušević propose lui-même que le conflit qui l'oppose à certains *džematski medžlis* soit tranché par la curie électorale, et évoque la possibilité de démissionner si celle-ci désapprouvait son action. Čaušević apparaît donc plus légaliste que certains de ses partisans, qui continuent à dénier à la curie électorale le droit de se prononcer sur les déclarations du *Reis-ul-ulema*. Fin janvier, les intellectuels musulmans de Zagreb déclarent ainsi que :

---

126 « Štatut za autonomnu upravu islamskih vjerskih i vakufsko-mearifskih poslova u Bosni i Hercegovini », dans Muhamed Salkić éd., *Ustavi Islamske, op. cit.*, p. 63.

127 « Odgovor trojice članova ulema medžlisa (Okića, Kadića i Bahtijarevića) džematskom medžlisu », dans H. M. Merhemić, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave, op. cit.*, p. 16.

128 « Stav Reis-ul-uleme », *Večernja pošta*, 13 janvier 1928.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 143 12/11/2012 4:25:18 PM

> Au cas où les membres de la *hodžinska kurija* n'étaient pas d'accord avec l'opinion et l'interprétation du très saint *Reis-ul-ulema*, et qu'ils exprimaient une opinion contraire, l'assemblée des musulmans de la ville de Zagreb ne reconnaîtrait pas une telle décision pour la raison que la majorité des membres de la *hodžinska kurija* n'est pas qualifiée, du fait d'une connaissance insuffisante de l'interprétation de base du Coran, et que dès maintenant le *čaršija* conservateur s'efforce d'influencer les membres de la *hodžinska kurija* pour qu'ils désavouent les déclarations du très saint *Reis-ul-ulema*[129].

Six mois plus tard, le journal *Reforma* conteste que l'article 143 du Statut de 1909 puisse s'appliquer aux déclarations du *Reis-ul-ulema* et considère que « le fait qu'il pense que tel ou tel savant musulman a interprété plus justement le Coran et les hadiths ne rentre pas dans les compétences de la *hodžinska kurija* »[130].

Ces voix isolées sont de peu de poids et, quand la curie électorale se réunit en juillet 1928, elle est largement acceptée comme le forum devant clore la polémique ouverte huit mois plus tôt. Čaušević lui-même déclare en ouverture de la session de la curie électorale que « selon la loi la question de ses déclarations ne relève pas de la curie », mais qu'il accepte toutefois de se soumettre à ses décisions[131]. En n'engageant pas de procédure de destitution du *Reis-ul-ulema*, la curie électorale déçoit sans doute les adversaires de Čaušević. Mais sur les infractions de ce dernier au Statut de 1909 ou sur le fonctionnement des institutions religieuses islamiques, elle leur donne largement raison dans son *taqrîr* :

> La publication de fatwas chariatiques est de la compétence exclusive des muftis. De ce point de vue, le *Reis-ul-ulema* et l'*ulema-medžlis* n'ont pour la résolution de questions religieuses et éducatives importantes que le droit de convoquer une enquête de spécialistes religieux et laïcs (art. 141 du Statut). Pour les questions contestées ou équivoques il faut demander la décision du forum le plus élevé (art. 142 du Statut)[132].

En outre, la curie fait suivre son *taqrîr* d'un communiqué disant :

> En rendant le *taqrîr* public, nous estimons nécessaire de préciser que nous le faisons parce que cette question a été portée devant la curie par la voie de la publicité la plus large. Dans le même temps, nous soulignons que nous condamnons fermement un tel traitement de questions délicates et nous

129 « Feredža i fes », *Politika*, 27 janvier 1928.
130 « Pred sastanak hodžinske kurije », *Reforma*, 1/10, 6 juillet 1928, p. 2.
131 « Hodžinska kurija i Reis-ul-ulema », *Jugoslavenski list*, 11 juillet 1928.
132 *Takrir*, *op. cit.*, p. 3-4.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 144 12/11/2012 4:25:18 PM

> appelons tous nos frères, et en particulier la *'ilmiyya*, à s'abstenir à l'avenir de telles démarches, car cela nous déshonore aux yeux des non-musulmans et détruit les liens sans lesquels notre existence est mise en péril[133].

La curie électorale dénie donc à la presse le droit de s'emparer des questions religieuses et confirme les institutions religieuses islamiques comme seul forum compétent pour traiter ces questions. La tentative de Čaušević et de ses partisans de débattre des questions religieuses dans un espace public large et ouvert se solde donc par un échec.

*Quelles sources pertinentes ? Čaušević et le droit à l'*ijtihâd

La polémique de 1928 ne conduit pas seulement à une intense discussion sur le forum compétent pour examiner les déclarations du *Reis-ul-ulema*. Elle s'accompagne aussi de désaccords sur la hiérarchisation des sources pertinentes de l'islam et sur les conditions d'exercice de l'*ijtihâd*, et donc de l'interprétation de ces sources. L'échange épistolaire entre Čaušević et le *džematski medžlis* de Sarajevo est, de ce point de vue, particulièrement significatif. Dans sa première lettre au *Reis-ul-ulema*, en effet, le *džematski medžlis* écrit que :

> Vous avez fait ces déclarations en tant que chef religieux de tous les musulmans de Bosnie-Herzégovine, mais sans aucun argument. [...] Vos déclarations ne sont pas en accord avec l'interprétation des préceptes religieux par d'autres dignitaires et d'autres oulémas, et par les manuels reconnus aujourd'hui[134].

À cela, Čaušević répond en signalant que les auteurs islamiques ne sont pas d'accord entre eux sur la question du voile et que, en ayant fait un jour la remarque à un de ses professeurs istanbouliotes[135], celui-ci lui conseilla :

> Apprends le Coran, efforce-toi de comprendre ses commandements, ses interdits, ses instructions et ses enseignements. Ne regarde pas les différentes interprétations dans les *tafsîr* [commentaires du Coran], regarde seulement comment tu vas comprendre certains mots du sublime Coran, et

---

133 *Ibid.*, p. 7.

134 « Pismo džematskog medžlisa Reis-ul-ulemi », dans H. M. Merhemić, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave*, *op. cit.*, p. 8-10, ici p. 9.

135 Selon Ibrahim Hakki Čokić, il s'agirait de Ismail Hakki Manastirli (1846-1912), ouléma ayant enseigné le *fiqh* dans plusieurs établissements d'enseignement supérieur d'Istanbul, et ayant contribué à plusieurs revues d'orientation réformiste.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 145 12/11/2012 4:25:18 PM

> ensuite suis ce que t'indique le Coran, car le Coran est là pour toujours et pour toutes les époques, et les interprétations de différents commentateurs sont de nature passagère[136].

À l'étude des ouvrages religieux, Čaušević préfère donc la lecture et l'interprétation directe du Coran. C'est du reste sur ce point que se cristallise et s'envenime le conflit qui l'oppose au *džematski medžlis*. Dans sa deuxième lettre au *Reis-ul-ulema*, celui-ci lui reproche en effet de se servir du Coran pour affirmer que la femme musulmane peut découvrir son visage, en négligeant les autres sources de la charia que sont les hadiths, l'*ijmâ'* (consensus des oulémas) et le *qiyâs* (raisonnement par analogie), et qui contredisent une telle affirmation. Puis le *džematski medžlis* dénie à Čaušević le droit de s'ériger en *mujtahid* (libre interprète du Coran), car la pratique de l'*ijtihâd* est réservée à une catégorie supérieure de *fuqahâ* (juristes chariatiques) à laquelle n'appartient aucun ouléma vivant. Mais, dans sa deuxième réponse, Čaušević persiste à faire du Coran la seule source religieuse pertinente à ses yeux :

> Mes réponses sont en accord avec ce que Dieu prescrit dans le Coran, et bien que je connaisse ce que les juristes chariatiques et les commentateurs ont dit, je souhaite m'en tenir aux prescriptions du sublime Coran car il est pour toujours et pour toutes les époques. Le Coran m'y appelle, car il m'ordonne de réfléchir, d'apprendre et de rechercher. Je n'ai pas besoin de votre autorisation dans ce domaine, et il est inutile de me refuser ce à quoi m'appelle Allah tout puissant. [...] Je connais bien la répartition des juristes chariatiques. Cette répartition a été faite par des hommes et n'est en rien prescrite par le Coran. [...] En outre, vous savez que la religion de l'islam ne connaît pas de forum qui puisse interdire ce que le Coran a autorisé ou autoriser ce que le Coran a interdit[137].

Le ton du *džematski medžlis* devient alors plus accusatoire. Celui-ci estime tout d'abord que la deuxième réponse de Čaušević « n'est en aucun cas une vraie réponse, car elle ne contient aucun argument (*dalîl*) chariatique, ni hadith, ni *ijmâ'*, ni *qiyâs*, ni référence aux livres chariatiques, mais seulement votre interprétation arbitraire de versets du Coran, justifiée et étayée par rien ». Puis il accuse Čaušević de rejeter l'ensemble des juristes chariatiques et des commentateurs reconnus, et lui dénie une nouvelle fois le droit d'interpréter le Coran :

---

136 « Odgovor Reis-ul-uleme džematskom medžlisu », dans H. M. Merhemić, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave*, *op. cit.*, p. 12-13.

137 « Drugi odgovor Reis-ul-uleme džematskom medžlisu », dans H. M. Merhemić, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave*, *op. cit.*, p. 24-25.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 146 12/11/2012 4:25:18 PM

> Vous vous êtes approprié l'interprétation du sublime Coran et vous ne reconnaissez pas l'interprétation de nombreux spécialistes plus grands, plus capables et plus reconnus, ce dont il découle clairement que vos fanfaronnades avec le sublime Coran ne sont qu'une supercherie pour les ignorants. Le nouveau *madhhab* que vous avez emprunté aux kémalistes et que vous essayez d'implanter parmi nous, non seulement ne s'accorde pas avec les préceptes du Coran, mais constitue en fait un rejet du Coran et de ses préceptes et une violation de la charia et de la morale islamique. […] Le *džematski medžlis* sait que chacun peut se servir des sources s'il possède les qualifications pour cela, mais le *džematski medžlis* sait aussi que pour se servir des sources coraniques sont nécessaires des qualifications que ni vous, ni la *'ilmiyya* actuelle ne possèdent, et que par conséquent votre interprétation des sources coraniques ne peut être considérée comme faisant autorité.

Puis le *džematski medžlis* conclut qu'en se comportant de la sorte, Čaušević a perdu le droit d'occuper la fonction de *Reis-ul-ulema* :

> En ne reconnaissant aucune source chariatique en dehors du Coran, bien que les trois autres sources chariatiques (hadiths, *ijmâ'* et *qiyâs*) soient attestées par le Coran, et en ne reconnaissant pas non plus leur interprétation par les interprètes et les commentateurs reconnus, dont l'interprétation est contraire à la vôtre, et comme vous n'avez pas étayé votre interprétation par les sources chariatiques nécessaires, vous vous êtes éloigné de notre *madhhab* et ce faisant vous avez perdu les qualifications nécessaires pour votre position[138].

C'est, à peu de choses près, l'argumentation qui se retrouve dans l'appel adressé par le *džematski medžlis* de Sarajevo à la curie électorale en juillet 1928 :

> Notre *Reis-ul-ulema* s'arroge le droit à l'*ijtihâd*, probablement afin de justifier son éloignement des livres chariatiques. De plus il ne se contente pas d'être un *mujtahid* ordinaire, mais se place au-dessus de tous les *mujtahid* et annule leurs décisions unanimes. La *'ilmiyya* de la Charia a indiqué précisément les conditions pour être *mujtahid* et leurs qualifications, pour que le peuple ignorant ne soit pas abusé par des *mujtahid* autoproclamés. D'après ces conditions pour l'*ijtihâd*, non seulement notre *Reis-ul-ulema* n'a pas les conditions pour l'*ijtihâd* mais il ne rentre dans aucune des six catégories de *fuqahâ* car l'*ijtihâd* ne peut s'obtenir par les positions et les décorations officielles, mais seulement par la possession des conditions prescrites. Les grands savants islamiques qui ont passé toute leur vie à apprendre, à étudier et à transcrire les savoirs religieux et qui se sont spécialisés dans ce domaine, ont conclu il y a quatre siècles que même à leur époque, il n'y avait pas de

[138] « Drugi odgovor džematskog medžlisa Reis-ul-ulemi », dans H. M. Merhemić, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave*, *op. cit.*, p. 36-37, 39 et 44-45.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 147 12/11/2012 4:25:18 PM

> *mujtahid*. Il est donc tout à fait clair qu'il n'y en a pas non plus aujourd'hui à notre époque matérialiste, quand chacun s'occupe de tout sauf des savoirs religieux. Ces savants, dont le savoir et la croyance sont dignes de foi, ont dit explicitement dans leurs livres : 'Celui qui n'a pas les conditions pour l'*ijtihâd* doit s'en tenir à l'opinion de son imam (*mujtahid*), et ce quand bien même cette opinion – à son avis – contredirait le Coran et les hadiths, car il y a des versets et des hadiths qui sont *mansûkh* [abrogés], *mu'awal* [allégoriques], *mukhassas* [spécifiques] et *murajjah* [préférés], et seuls les *mujtahid* les connaissent, et donc seuls les *mujtahid* peuvent comprendre de manière fiable la signification du Coran et des hadiths. Ce qui est encore pire, notre chef religieux – comme il apparaît dans ses déclarations et ses réponses – ne reconnaît qu'une seule des quatre sources (*dalîl*) de la charia, à savoir le Coran, et même celui-ci, bien qu'il ne le connaisse pas, il l'interprète à sa guise et ne reconnaît les interprétations d'aucun *mufassir* [commentateur], et ignore tout simplement les trois autres sources. Un tel individu, qui transforme le *harâm* [illicite] en *mubâh* [autorisé], qui ne reconnaît pas les livres chariatiques, qui ne reconnaît aucun *madhhab* et ce faisant viole la Constitution de notre État, qui se mêle de choses pour lesquelles il n'est pas à la hauteur, qui ne protège pas ce qu'il a le devoir de protéger, peut-il occuper la place de chef religieux[139] ?!

Par bien des aspects, la manière dont est posée la question de l'*ijtihâd* au cours de la polémique de 1928 rappelle de nombreux autres débats suscités à travers le monde musulman par l'émergence du réformisme islamique. Ainsi, les adversaires conservateurs de Čaušević estiment que toutes les questions chariatiques possibles ont été traitées par les premières générations de *mujtahid*, qu'aucun ouléma vivant ne remplit les conditions requises pour être *mujtahid*, et que les portes de l'*ijtihâd* sont définitivement closes. Ils insistent sur la nécessité de se conformer au *madhhab* hanéfite fondé au VIII^e^ siècle par Abu Hanifa (699-765), et font des ouvrages religieux publiés au cours des siècles des instruments obligés dans l'approche des sources islamiques. Pour Sejfulah Proho,

> Les imams (*mujtahid*) les plus capables, les plus pieux et les plus proches de l'époque du Prophète, qui sont les représentants de Dieu et les vrais successeurs du Prophète, ont dans un grand effort extrait du Coran et des hadiths toutes les questions chariatiques que l'esprit et la raison de l'homme peuvent atteindre, comprendre et mettre dans les livres, et il ne nous est pas permis [...] d'extraire des dites sources par notre seule raison des questions chariatiques que les imams compétents susmentionnés ont déjà épuisées il

[139] *Apel na hodžinsku kuriju, loc. cit.*, p. 1-3.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 148 12/11/2012 4:25:19 PM

> y a peut-être douze ou treize siècles. Tout autre qu'eux a donc l'obligation de suivre un des dits imams et de s'en tenir à son *madhhab*[140].

Le fait que Čaušević se comporte en *mujtahid* suscite dès lors la colère de ses adversaires, qui voient là la manifestation ultime de son orgueil. Sejfulah Proho ironise ainsi sur le « nouveau '*mujtahid*' en chapeau », oppose le savoir limité de Čaušević à celui des vrais *mujtahid*, puis l'accuse de sortir de l'islam sunnite en s'opposant au consensus des oulémas :

> Aucun musulman ne peut se prononcer contre l'*ijmâ'*, quand bien même serait-il *imami azam* [Abu Hanifa], sans parler du *Reis*, car le Prophète *alayhi salam* a dit que la "*icma-i ümmet*" [consensus de l'*umma*] ne serait jamais dans l'erreur, et malheureusement nous voyons que M. le *Reis* déclare sans raison que ce que la *'ilmiyya* a dit ne correspond pas à la véritable source de l'islam [...]. De cela ressort qu'il ne s'en tient à aucun des quatre authentiques *madhhab* islamiques mais, au quatorzième siècle de l'islam, imagine tout seul un cinquième *madhhab* et autorise le *harâm-ı kat'î* [strictement interdit] contre l' '*icma-i ümmet*'[141].

Čaušević et ses partisans, au contraire, dévalorisent les traités religieux existants, déclarant par exemple que « les manuels ne sont [...] que les interprètes d'une coutume religieuse »[142], et mettent volontiers en doute l'authenticité de certains hadiths, Čaušević consacrant à cette question un long article dans la revue *Novi Behar*[143]. À l'accusation selon laquelle Čaušević sortirait du *madhhab* hanéfite, ses partisans répondent parfois en l'inscrivant au contraire dans la suite des grands *mujtahid*. Adem Bise considère ainsi que

> Pour que l'islam puisse s'appliquer dans toutes les circonstances, apparaissent à chaque siècle des *mufassir* [commentateurs], des *mujaddid* [rénovateurs], des *mujtahid*, en bref des interprètes de l'islam pour un peuple, un lieu et une époque donnés. Il est vraisemblable que M. le *Reis-ul-ulema* Čaušević fait partie de ces interprètes de la vérité éternelle de l'islam[144].

Mais de tels arguments ne font qu'alimenter les accusations selon lesquelles, par orgueil, Čaušević se placerait au même niveau que les grands *mujtahid*, voire au-dessus d'eux. De même, Čaušević peut difficilement

---

140 Sejfulah Proho, « Frkai dalla », dans H. M. Merhemić, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave*, *op. cit.*, p. 55.

141 *Ibid.*, p. 50.

142 « Značajna izjava Reis-ul-uleme », *Politika*, 10 décembre 1927.

143 Džemaluddin [Čaušević], « Skovani i patvoreni hadisi », *Novi Behar* 1/22, 15 mars 1928.

144 « Feredža i fes », *Jugoslavenski list*, 19 janvier 1928.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 149 12/11/2012 4:25:19 PM

mettre en avant son titre de *Reis-ul-ulema* pour faire valoir son droit à l'*ijtihâd*, car ce titre l'oblige au contraire à consulter l'*ulema-medžlis* ou la curie électorale. Par un paradoxe apparent, le fait même que Čaušević soit *Reis-ul-ulema* l'oblige à insister sur son droit à interpréter le Coran en tant que simple croyant. Dans sa première réponse au *džematski medžlis*, il écrit ainsi que :

> Je ne suis pas un ouléma, et je ne me compte pas parmi eux. Je suis seulement un *muteallim* [étudiant] mais, même en temps qu'élève qui aspire à trouver la vérité, j'ai l'habitude de répondre aux questions qui me sont posées[145].

De même, dans sa deuxième réponse, il écrit que le Coran « m'ordonne de réfléchir, d'apprendre et de rechercher »[146]. Le droit de tout croyant à interpréter les sources de l'islam est affirmé de manière plus explicite encore dans le journal *Reforma*, pour qui « chaque musulman a le droit de penser avec sa raison et d'accepter comme juste l'opinion de l'auteur islamique avec lequel il est d'accord »[147], ou chez Abdulah Ajni Bušatlić, qui déclare au quotidien *Politika* :

> Une caractéristique de la religion islamique est qu'elle donne la liberté d'interprétation et de pensée. Chaque musulman est libre et responsable de lui-même. Chez nous il n'existe pas de clergé, il n'existe pas non plus d'intermédiaire entre Dieu et les gens. Pour chaque question, même purement religieuse, la discussion est autorisée. [...] Donc, M. le *Reis-ul-ulema* avait le droit de s'exprimer publiquement, car lui aussi en tant que musulman libre peut dire publiquement ce qu'il considère comme autorisé dans la religion islamique[148].

La protection de la liberté de parole du *Reis-ul-ulema* contre les liens institutionnels qui l'entravent mène donc potentiellement à la négation de toute médiation institutionnelle entre l'individu doué de raison et les sources de l'islam, entre le croyant et la parole de Dieu. C'est du reste ce que pressent Sejfulah Proho, quand il écrit que « s'il était permis à chaque sorte de *hoja* de déduire directement la charia à partir des sources sur la base de sa raison et de ses capacités, il y aurait des centaines de

---

145 « Odgovor Reis-ul-uleme džematskom medžlisu », dans H. M. Merhemić, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave*, *op. cit.*, p. 15.

146 « Drugi odgovor Reis-ul-uleme džematskom medžlisu », dans *ibid.*, p. 25.

147 « Pred sastanak hodžinske kurije », *Reforma* 1/10, 6 juillet 1928, p. 2.

148 « Da li je g. Reis-ul-ulema odgovoran za svoje izjave », *Politika*, 15 janvier 1928.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 150 12/11/2012 4:25:19 PM

milliers de *madhhab* différents dans l'islam »[149]. À travers l'opposition entre intelligentsia et *'ilmiyya*, presse quotidienne et instances religieuses, *Reis-ul-ulema* et *džematski medžlis* transparaît donc en filigranne de la polémique de 1928 une interrogation radicale sur la place des autorités religieuses dans la relation entre le croyant et Dieu. Dans cette interrogation, Čaušević occupe une place paradoxale : placé au sommet des institutions religieuses islamiques de Bosnie-Herzégovine, il est dans le même temps celui qui menace le plus gravement leur monopole sur l'interprétation de l'islam. La curie électorale ne s'y trompe pas, qui écrit dans son *taqrîr* du 10 juillet 1928 :

> Si elle veut éviter de s'égarer dans l'hérésie et dans la déviance chariatique, notre communauté islamique et chacun de ses individus ont le devoir de ne suivre que les opinions qui sont en accord avec la pensée et l'orientation de nos imams en *i'tiqâd* [croyances] et en *a'mâl* [rites]. Les opinions individuelles qui se fondent sur une interprétation personnelle des sources chariatiques et ne sont pas confirmées par des citations valables et reconnues, n'ont aucune valeur d'un point de vue chariatique et ne doivent pas être suivies et il ne doit pas être permis à l'avenir que quiconque en donne de cette manière[150].

Le jour même, Čaušević accepte le *taqrîr* de la curie électorale, reconnaissant sa défaite et annonçant la fin de la polémique ouverte huit mois plus tôt. Mais en précisant qu'« ayant lu le *taqrîr* de la curie, *je le fais mien car j'en comprends* qu'il ne rejette pas ma pensée principale selon laquelle la femme musulmane qui est amenée à étudier la science, apprendre un métier artisanal ou une autre activité économique peut découvrir son visage et ses mains »[151], Čaušević signifie discrètement à ses adversaires qu'il n'abandonne pas au pouvoir des institutions sa liberté d'individu doué de raison.

Conclusion

Par son intensité et sa durée, la polémique de 1928 constitue une des plus importantes controverses religieuses qu'ait connues la communauté musulmane de Bosnie-Herzégovine dans la période post-ottomane. Les

---

149 S. Proho, « Frkai dalla », dans H. M. Merhemić, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave, op. cit.*, p. 56.

150 *Takrir*, *op. cit.*, p. 3.

151 *Ibid.*, p. 6. Souligné par nous.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 151 12/11/2012 4:25:19 PM

quatre thèmes concrets autour desquels elle s'articule sont la réforme des *waqf*, le dévoilement des femmes, le port du chapeau et la Turquie kémaliste. Chacun de ces thèmes a sa dynamique et sa cohérence propres, mais tous soulignent les difficultés des musulmans bosniens à se positionner face aux processus de modernisation engagés dans la deuxième moitié du XIX^e^ siècle, et face aux bouleversements liés à la première guerre mondiale. Il n'est donc pas surprenant que la polémique de 1928 se nourrisse d'inquiétudes contradictoires sur l'avenir des musulmans bosniens, et oppose deux visions du monde, l'une plaçant tous ses espoirs dans l'« esprit du temps » et la « saine raison », l'autre redoutant le « désordre du temps » et la corruption des mœurs.

Cette opposition de deux visions du monde semble refléter un double clivage opposant l'intelligentsia à la *'ilmiyya* d'une part, au *čaršija* d'autre part. Alors que les intellectuels se posent en hérauts de la modernité, y compris dans le champ religieux, les oulémas et les élites traditionnelles du *čaršija* apparaissent pétris de conservatisme. Mais dans les faits, la polémique de 1928 ne révèle que peu de choses sur les attitudes sociales et culturelles du *čaršija*, et souligne par contre les divisions de la *'ilmiyya* entre oulémas conservateurs et oulémas réformistes, ces derniers se trouvant souvent sur les mêmes positions que les intellectuels, sans toutefois se confondre avec eux.

En éclairant les rapports entre intelligentsia et *'ilmiyya* ainsi que les clivages internes à cette dernière, la polémique de 1928 renvoie à la question de l'autorité religieuse. Cette question transparaît aussi à travers le rôle joué par les *džematski medžlis* dans la contestation du *Reis-ul-ulema*, l'attitude en retrait de l'*ulema-medžlis* et des muftis, et l'émergence de la curie électorale comme forum compétent pour examiner les déclarations de Čaušević. Enfin, et surtout, la polémique de 1928 oblige l'ensemble des institutions religieuses islamiques à se positionner face à de nouvelles formes de débat public et de subjectivité individuelle. Ainsi, le rôle joué par la presse dans cette polémique confronte ces institutions à un espace public moderne en formation. De même, l'affirmation par Čaušević et ses partisans d'un droit individuel à l'*ijtihâd* annonce la venue d'un individu religieux moderne.

Par bien des aspects, la polémique de 1928 rappelle les débats suscités dans l'ensemble du monde musulman par l'émergence du réformisme islamique. Le fait que les musulmans bosniens constituent une minorité ou qu'ils ne soient pas en situation coloniale ne semble donc pas avoir

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 152 12/11/2012 4:25:19 PM

influencé de manière décisive les termes de cette polémique. La question des rapports avec les non-musulmans ou celle de l'identification nationale des musulmans bosniens n'apparaissent qu'en arrière-plan, sans jamais devenir un enjeu explicite. La forte institutionnalisation de l'islam en Bosnie-Herzégovine explique quant à elle les configurations institutionnelles de la polémique, le *Reis-ul-ulema*, l'*ulema-medžlis*, la curie électorale ou les *džematski medžlis* étant autant d'institutions religieuses régies par le Statut de 1909. Mais ce statut n'est contesté par personne au cours de la polémique, et la question du rôle de la presse dans le traitement des questions religieuses ou du droit individuel à l'*ijtihâd* dépassent de loin les formes institutionnelles concrètes de l'islam en Bosnie-Herzégovine.

Reste la personnalité atypique du *Reis-ul-ulema*. Ce qui rend la polémique de 1928 spécifique, en effet, c'est le fait que le principal dignitaire religieux islamique de Bosnie-Herzégovine y joue à front renversé, avec le soutien des intellectuels et contre la majorité des oulémas. Ceci explique non seulement les hésitations des institutions religieuses islamiques, mais aussi, paradoxalement, la radicalité de certaines prises de position : les intellectuels voient dans les déclarations de Čaušević une occasion unique de promouvoir leurs propres thèses, les oulémas conservateurs les considèrent au contraire comme autant de propos impardonnables, et Čaušević lui-même est obligé d'affirmer ses droits de simple croyant pour échapper aux contraintes que lui impose sa fonction de *Reis-ul-ulema*. Or, c'est cette annonce de la venue d'un individu religieux moderne, aussi paradoxale et involontaire soit-elle, qui fait de la pensée de Čaušević une pensée renouvelant la question de l'autorité religieuse, et qui donne à la polémique de 1928 une étonnante actualité.

Bibliographie

Al-Azmeh, Aziz, *Islams and Modernities*, Londres, Verso, 1993.

Bougarel, Xavier, « Farewell to the Ottoman Legacy? Islamic Reformism and Revivalism in Inter-War Bosnia-Herzegovina », dans Nathalie Clayer et Eric Germain éds, *Islam in Inter-War Europe*, Londres, Hurst, 2008, p. 313-343.

Bušatlić, Hafiz A., *Pitanje muslimanskog napredka u Bosni i Hercegovini* (*povodom poznatih izjava g. Reisul Uleme i drugih*), Sarajevo, Vlastita naklada, 1928.

Čokić, Ibrahim Hakki, *O teset-turu* (*pokrivanju muslimanki*), Tuzla, Štamparija Petrović, 1928.

Gajret, Sarajevo, 1927-1928.

Giomi, Fabio, « Reforma – Organization of Progressive Muslims and Its Role in Interwar Bosnia », *Journal of Muslim Minority Affairs* 29/4, 2009, p. 295-310

Hasanović, Sabina, « Fes oder Hut? Der Islam in Bosnien zwischen den Weltkriegen? », *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit*, 5/2/69, 2005, p. 69-85.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 153 12/11/2012 4:25:19 PM

Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
Jahić, Adnan, *Hikjmet – Riječ tradicionalne uleme u Bosni i Hercegovini*, Tuzla, BZK Preporod, 2004.
Jahić, Adnan, *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini za vrijeme monarhističke Jugoslavije* (*1918-1941*), Zagreb, Bošnjačka nacionalna zajednica / Islamska zajednica, 2010.
Jugoslavenski list, Sarajevo, 1927-1928.
Karabeg, H. Ali Riza, *Rasprava o hidžabu* (*krivenju muslimanki*), Mostar, Hrvatska tiskara F.P., 1928.
Karčić, Fikret, *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*, Sarajevo, Islamski teološki fakultet, 1990.
Karić, Enes, « Islamic Thought in Bosnia-Herzegovina in the 20th Century : Debates on Revival and Reform », *Islamic Studies*, 49/3, 2002, p. 391-444.
Karić, Enes, *Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini xx. stoljeća*, Sarajevo, El-Kalem, 2004.
Karić, Enes et Demirović, Mujo éds, *Reis Džemaludin Čaušević, prosvjetitelj i reformator*, Sarajevo, NIPP Ljiljan, 2002.
Kedourie, Elie, *Afghani and Abduh*, Londres, Frank Cass, 1966.
Kemura, Ibrahim, *Uloga 'Gajreta' u društvenom životu Muslimana Bosne i Hercegovine*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1986.
Merhemić, H. M., *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave*, Sarajevo, Hrvatska tiskara, 1928.
Novi Behar, Sarajevo, 1927-1928.
Politika, Belgrade, 1927-1928.
Prljača, Mustafa, *Islamska misao H. Mehmeda Džemaludina Čauševića, Sarajevo: Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, El-Kalem, 1998.
Reforma, Sarajevo, 1927-1928.
« Štatut za autonomnu upravu islamskih vjerskih i vakufsko-mearifskih poslova u Bosni i Hercegovini », dans Muhamed Salkić éd., *Ustavi Islamske zajednice*, Sarajevo, El-Kalem, 2001, p. 27-81.
Takrir, Sarajevo, Bosanska pošta, 1928.
Večernja pošta, Sarajevo, 1927-1928.

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 154 12/11/2012 4:25:19 PM

Fig. 2 : Le *Reis-ul-ulema* Džemaludin Čaušević (1870-1938)

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 155 12/11/2012 4:25:20 PM

Fig. 3 : Fête champêtre (*teferič*) de la société culturelle musulmane *Gajret* à Sarajevo en 1928 (*Gajret* 10, 1928, p. 280)

Fig. 4 : Sous-comité féminin de la société culturelle musulmane *Gajret* à Bihać (Hamza Humo, *Gajret 1903-1928*, Sarajevo, Glavni odbor, 1928)

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 156 12/11/2012 4:25:20 PM

Fig. 5 : Femmes musulmanes assistant à l'enterrement de Džemaludin Čaušević en 1938 (fonds photographique de la bibliothèque Gazi Husrev-beg à Sarajevo)

107-158_CLAYER ETAL_F8.indd 157 12/11/2012 4:25:20 PM

CHAPITRE 7

AUTORITÉ LOCALE ET AUTORITÉ SUPRA-LOCALE CHEZ LES BEKTASHIS D'ALBANIE DANS L'ENTRE-DEUX-GUERRES

Nathalie Clayer

La confrérie des Bektashis est généralement considérée comme une confrérie centralisée, autour du *tekke* ou *pir evi* de Haji Bektash (Hacı Bektaş). De nombreuses études qui lui sont consacrées soulignent ainsi l'autorité qu'ont exercée les chefs de ce *tekke* : les *çelebi* et les *dede-baba*. L'autorité des premiers (qui s'exerce aussi sur les Alévis) est fondée sur la descendance charnelle et spirituelle de Haji Bektash, le saint éponyme de l'ordre, tandis que les *dede-baba* ne se réclament que d'une descendance spirituelle, puisqu'ils rejettent l'existence même d'une descendance charnelle. Les *çelebi*, en particulier, auraient reçu du sultan le privilège de nommer les *baba* (chefs des *tekke*) et les administrateurs (*mütevelli*) des *tekke* bektashis à travers l'Empire, sans interférence des cadis et des gouverneurs provinciaux ; du moins c'est ce qu'ils réclamèrent plusieurs fois auprès de la Porte. Lorsqu'un poste était vacant, le *çelebi* aurait proposé un successeur et prié la Porte de fournir un *berat*[1].

Il est vrai que la *pir evi*, la « maison du saint-patron », où l'on peut venir se recueillir sur la tombe du *pir* Haji Bektash, et même sur celle du second *pir* (le *pir-i sani*), Balım Sultan, a certainement joui de tout temps d'un prestige particulier qui a pu donner à ceux qui la dirigeaient une autorité supérieure. Il est aussi vrai que, à la fin de l'époque ottomane, la cérémonie d'adoption du célibat pour les derviches de la branche des Bektashis célibataires (*mücerred*) se faisait généralement à la *pir evi* de même que

[1] Cf. Suraiya Faroqhi, « The Tekke of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Activities », *International Journal of Middle East Studies* 7, 1976, p. 183-208 (cf. p. 197-198) ; S. Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien*, Vienne, Verlag des Institutes für Orientalistik, 1981, p. 93-96 ; A. Yılmaz Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşîlik*, Izmir, Akademi Kitabevi, 2005, p. 38-46 ; Benoît Fliche et Elise Massicard, « L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie », *European Journal of Turkish Studies* 4, 2006, www.ejts.org/document627.htlm, § 11.

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 159 12/11/2012 4:24:55 PM

l'investiture au grade de *halife* (qui donne le droit de faire des *baba*), donnée par le *dede-baba*[2].

Mais a-t-il existé un lien organique permanent entre les *tekke* bektashis de l'Empire et le *tekke* de Haji Bektash ? Au sujet des nominations à la tête des *tekke*, Suraiya Faroqhi conclut que, comme la fonction de *zaviyedar* (chef d'une *zaviye*, c'est-à-dire d'un *tekke*) restait la plupart du temps dans une même famille, le cheikh de Haji Bektash ne pouvait que dans de rares cas nommer une personne de son choix et que donc la direction centrale de l'ordre n'était que rarement effective[3]. On pourrait imaginer qu'il y eut des périodes où le pouvoir a souhaité une centralisation de la confrérie et d'autres au cours desquelles certains des cheikhs de Haji Bektash ont voulu renforcer leur pouvoir sur le réseau des *tekke* de l'Empire ou au moins de certaines régions. Mais, on peut penser que, généralement, les Bektashis de province faisaient appel au cheikh de Haji Bektash surtout en cas de conflit entre deux *baba* pour prendre la direction d'un *tekke*. Il reste la question de l'éventuel contrôle ou ponction financière que le *tekke* de Haji Bektash aurait exercé sur d'autres *tekke* bektashis, voire sur le réseau entier[4].

Quoi qu'il en soit, il est difficile d'imaginer les relations entre le *tekke* de Haji Bektash et les autres *tekke* bektachis comme figées dans le temps. En particulier, la situation se complique au XIX^e^ siècle avec l'interdiction officielle de la confrérie, le passage – serait-ce nominal – de certains de ses *tekke* à d'autres confréries et la continuation officieuse de l'activité religieuse de la confrérie. Surtout, c'est à cette époque que semble se renforcer (voire même se former) la branche des *babagan* dirigée par le *dede-baba*, peut-être en réaction à la soumission du *çelebi* vis-à-vis des autorités politiques ottomanes. Ceci reste une hypothèse[5]. L'autorité du *çelebi* est en tout cas concurrencée par celle du *dede-baba* qui réside lui aussi à Haji Bektash, ou pendant une vingtaine d'années à la fin du XIX^e^ siècle à Istanbul[6]. Des conflits éclatent entre les deux branches, dans lesquels les enjeux politiques ne sont pas absents. Au début du XX^e^ siècle, outre

---

[2] John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Londres, Luzac, 1965[2], p. 165 et 166. Cf. également *infra*.

[3] S. Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden*, *op. cit.*, p. 96.

[4] J. K. Birge, *The Bektashi Order*, *op. cit.*, p. 82-83.

[5] A. Y. Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşîlik*, *op. cit.*, p. 93-95.

[6] Hilmi Dede (ou Mehmet Ali Hilmi Dede Baba) exerça en effet la fonction de *dede-baba* à Istanbul, au *tekke* de Shahkulu, à Merdivenköy (cf. A. Y. Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşîlik*, *op. cit.*, p. 86-88) ; Nicolas Vatin et Thierry Zarcone, « Biographie de Hilmî Baba », dans « Le tekke bektaşi de Merivenköu », *Anatolia Moderna* 2, 1991, p. 29-136.

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 160 12/11/2012 4:24:55 PM

Fig. 6 : Baba Zylfo

le rapport aux autorités ottomanes, la question des nationalismes – turc et albanais – vient interférer dans les luttes entre les deux branches[7]. Puis, la chute de l'Empire engendre des changements, serait-ce du fait, notamment, que le réseau des *tekke* bektashis se retrouve morcelé entre plusieurs États. Des tensions entre les dimensions transétatiques et nationales du réseau des *tekke* apparaissent alors[8].

[7] A. Y. Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşîlik*, *op. cit.*, p. 96-103.
[8] Voir Şevki Koca, *Bektaşilik ve Bektaşi Dergahları*, Istanbul, Cem Vakfı Yay, 2006.

Dans cette étude, en me plaçant à l'époque qui a suivi le démembrement de l'Empire et sur le territoire du nouvel Etat albanais qui a englobé plus d'une cinquantaine de *tekke* principalement liés à la branche des Bektashis *babagan* célibataires, je voudrais revenir sur la question de l'autorité religieuse au sein de la confrérie, et en particulier sur les rapports entre autorité locale et supra-locale. Bien sûr, le nouveau contexte géopolitique introduit un nouveau cadre. Un processus d'institutionnalisation de la confrérie au plan national voit le jour avec l'organisation de trois congrès successifs (en 1921, 1924 et 1929) et l'élaboration de statuts ou règlements. En outre, le lien avec la maison-mère de Haji Bektash s'affaiblit tout en se renforçant, de façon paradoxale, par l'installation du dernier *dede-baba* de Haji Bektash en Albanie même, en 1930, cinq ans après la fermeture des *tekke* en Turquie. Les rapports entre autorités politiques et autorités religieuses ne sont également plus les mêmes que dans l'Empire, puisque le nouvel État n'a plus de religion officielle et que le bektashisme obtient une reconnaissance qu'il n'a jamais eu à l'époque ottomane[9].

Pour étudier cette question, j'ai choisi de prendre le prisme d'un conflit pour la succession à la tête d'un *tekke* de la région de Korçë. Le *tekke* de Melçan, du nom d'un village situé au nord-ouest, non loin de Korçë (dans le Sud-Est de l'Albanie actuelle), était l'un des plus importants *tekke* d'Albanie du Sud. Au début du XX^e^ siècle, il était riche, possédant de nombreuses terres. Il était prestigieux, du fait du rayonnement qu'avait eu son chef, Baba Hysen, dans les dernières décennies de l'époque ottomane, notamment en raison de son albanisme[10]. « L'affaire du *tekke* de Melçan », comme on l'appelait alors, a duré plus de vingt ans, s'étalant de la première à la seconde guerre mondiale. Les échos que l'on en a dans les documents d'archives de l'État albanais et dans la presse de l'époque montrent à quel point les changements de pouvoir à la tête du pays et les évolutions institutionnelles de la confrérie ont nourri le conflit. Ses moments forts correspondent en effet à des changements de pouvoir et/ou à la réunion d'un congrès bektashi mettant en place de nouvelles institutions et se donnant des statuts ; le processus d'institutionnalisation de la confrérie est au reste lié à ces évolutions politiques. En 1921, le conflit,

[9] Le Conseil de régence formé en 1920, lorsque l'État albanais commença à s'organiser après la première guerre mondiale, comprenait quatre membres, censés représenter les différentes communautés religieuses (musulmane, bektashie, orthodoxe et catholique). Sur les aléas et la nature de cette reconnaissance, voir *infra*.

[10] Nathalie Clayer, « Bektachisme et nationalisme albanais », dans Alexander Popovic et Gilles Veinstein éds, *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul, Isis, 1995, p. 290-291.

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 162 12/11/2012 4:24:55 PM

qui a débuté vers 1916 après la mort de Baba Hysen, réapparaît au moment où des premières élections, dans une Albanie qui vient d'affirmer sa souveraineté à la sortie de la première guerre mondiale ; c'est aussi l'époque de la réunion du premier congrès de la confrérie. En 1924, la « révolution de juin » qui amène au pouvoir une coalition d'opposants au Premier ministre Ahmet Zogu donne l'occasion à certains Bektashis d'organiser un second congrès et de rédiger de nouveaux statuts. C'est aussi le moment où le *baba* change à la tête du *tekke* au moyen de la force. Au début de l'année 1925, le conflit rebondit à la faveur du retour de Zog au pouvoir. En 1928, il est relancé par les réformes conduites par Zog, devenu roi des Albanais. En 1929-1930, il se poursuit dans le contexte de la tenue du troisième congrès des Bektashis albanais et de la restructuration de la confrérie à la tête de laquelle est placé l'ancien *dede-baba* de Haji Bektash. Enfin, l'annexion du pays par l'Italie permet un nouveau changement de *baba* à la tête du *tekke*.

Les deux *baba* qui se disputent le poste, Baba Qazim et Baba Zylfo, ont des profils très différents. Alors que le premier, qui occupe le poste depuis 1917, est d'origine villageoise et est soutenu par une grande partie des villageois liés au *tekke*, le second – neveu de Baba Hysen – a reçu une éducation secondaire dans un lycée ; il fait surtout partie des milieux réformateurs qui sont les moteurs de l'institutionnalisation de la confrérie[11].

Dans un premier temps, j'analyserai comment l'autorité religieuse a été définie au cours de ce conflit par les différents acteurs, avant de voir comment s'est posée la question des rapports entre autorité locale et supra-locale au sein de la confrérie en cours d'institutionnalisation.

L'autorité religieuse des baba *et des institutions bektashis*

Lors du conflit, le gouvernement, l'opinion publique, la justice, les autorités religieuses islamiques ont été pris à partie et moult arguments ont été échangés pour légitimer l'un ou l'autre des deux *baba*. Les argumentations sont étroitement liées au fait que la plupart des pétitions, des télégrammes et des articles de presse s'adressaient précisément aux autorités civiles et politiques ou à l'opinion publique (non nécessairement bektashies). Le but était en particulier de prouver une légitimité en employant des arguments auxquels les administrateurs locaux et le gouvernement pouvaient être sensibles, d'autant qu'il s'agissait souvent d'essayer d'obtenir leur

[11] On trouvera l'analyse détaillée du déroulement du conflit en annexe, ainsi que les références. Le lecteur peut s'y reporter avant de suivre l'analyse de la question de l'autorité.

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 163 12/11/2012 4:24:56 PM

intervention ou non-intervention. Seul un texte en vers publié par Dervish Feim Bitincka en 1925 semble avoir été destiné à des cercles de disciples bektashis, afin de resserrer autour de Baba Qazim une communauté fragilisée par quelques mois d'un *interim* de Baba Zylfo[12]. D'autre part, si la polémique a opposé l'autorité de Baba Qazim à celle de Baba Zylfo, elle a aussi mis en balance l'autorité de Baba Qazim avec celle d'institutions bektashies albanaises qui se mettaient alors en place. Dans ce contexte, quels étaient les fondements de l'autorité d'un *baba* mis en avant par les divers protagonistes ?

L'autorité d'un chef spirituel bektashi

Le texte de Dervish Feim Bitincka nous dépeint Baba Qazim comme ayant une autorité charismatique d'un type pur au sens de Max Weber, puisqu'il possède des qualités exceptionnelles[13] : alors que les femmes pleurent, que les hommes ont peur de l'assaut des forces de gendarmerie qui veulent s'emparer du *tekke* et emmener le *baba* à Korçë, celui-ci ne tremble pas, car il est croyant et dévot. Il a une attitude héroïque. Grâce à lui, les fidèles chassés du *tekke* trouveront également presque miraculeusement un endroit dans la ville où célébrer l'*ashure* et ainsi accomplir le rituel fixé par la coutume, grâce à un vieil homme plein de dévotion envers le maître spitituel. Au-delà, le texte présente Baba Qazim à l'image de Hussein, le petit-fils du Prophète, puisqu'il superpose les « injustices » subies par Baba Qazim et ses fidèles et le martyre de Hussein et de ses compagnons à Kerbela ; ce, d'autant que les événements ont lieu précisément pendant la période de commémoration de ce même martyre[14]. À défaut de rapporter sa capacité à accomplir des miracles en tant que « proche de Dieu », capacité généralement reconnue aux *baba* et derviches de l'ordre (à des degrés divers il est vrai), le reportage d'une journaliste venue au *tekke* en novembre 1930 se fait également l'écho de la dévotion des fidèles envers le *baba* et de son rôle de conseiller auprès d'eux[15].

Dans les nombreuses pétitions et coupures de presse, la légitimité de Baba Qazim est, pour ses disciples, d'abord fondée sur le fait qu'ils le désirent, qu'ils le veulent lui, et qu'eux-mêmes, ses partisans, représentent une

[12] Dervish Feim Hamdi Bitincka, *Histori e teqes së Melçanit*, Korçë, Dhori Koti, 1925.

[13] Shmuel N. Eisenstadt éd., *Max Weber on Charisma and Institution Building*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1968, p. 46-47.

[14] Dervish Feim Hamdi Bitincka, *Histori e teqes, op. cit.*, en particulier p. 15 et p. 42-44.

[15] « Teqe me xhandar te dera. Një vizitë në teqen e Melçanit », *Rilindja e Arbënis* (Tiranë) 47/97, 9/11/1930, p. 3 et 48/98, 12/11/1930, p. 3.

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 164 12/11/2012 4:24:56 PM

majorité parmi les cercles bektashis du district, tandis que ceux qui soutiennent Baba Zylfo ne sont qu'une petite minorité. En 1925, il est ainsi souligné qu'ils sont des milliers à soutenir Baba Qazim. En 1928, ce sont précisément 800 *myhib* (disciples initiés), et les représentants de 50 villages qui se déclarent partisans de Baba Qazim[16]. On pourrait dire qu'il s'agit là de l'acclamation charismatique définie par Max Weber. Ce sont les disciples et fidèles du leader charismatique qui sont les mieux qualifiés pour reconnaître le successeur[17].

Plus précisément, cette première série d'arguments est liée à une autre qui fait référence à la procédure d'accession au poste de *baba* par un vote. En effet au début du XX^e^ siècle, il semble qu'il était d'usage, à la mort d'un *baba*, que les fidèles initiés du *tekke* choisissent son successeur, en général parmi les derviches du *tekke*. Mais la personne choisie devait obtenir également un diplôme d'investiture (*icazet-name* / en albanais *ixhazet*) d'un *dede* (*gjysh* en albanais) auquel avait été octroyée la possibilité de nommer des *baba* (*halifelik*) :

> Selon les règles bektachies les *baba* de chaque *tekke* sont élus par la population du district où se trouve le *tekke*, et reçoivent l'autorisation et l'*icazet-name* d'un *baba* d'un rang plus élevé qui s'appelle *halife*, et ainsi le *baba* du *tekke* de Melçan, Baba Qazim a été élu par un vote et a été accepté par le *halife* Baba Xhemal Kreshova[18].

Cette démarche impliquait donc un double processus de légitimation, l'autorité charismatique « routinisée » trouvant sa légitimité à la fois dans la désignation par la communauté, et dans la reconnaissance par une autorité charismatique hiérarchiquement supérieure. On peut toutefois penser que, selon les rapports de force ou le degré reconnu des autorités charismatiques en présence, la désignation par une hiérarchie qualifiée sur le plan charismatique, puis la reconnaissance de la communauté se produisait aussi parfois (selon le cas de figure suggéré par Max Weber)[19]. C'est-à-dire qu'un *halife* bénéficiant d'une importante aura dans

---

[16] Pour tous les arguments utilisés dans les débats, on se reportera aux références citées dans les notes de l'annexe.

[17] Max Weber, « Charisma and Its Transformation », dans *Economy and Society* (*ed. by Guenther Roth and Claus Wittich*), Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1978, vol. 2, p. 1125.

[18] AQSh (Arkivi Qendror i shtetit, Tiranë), F. 152 (Ministria e puneve të mbrendshme), Viti 1924, d. 212, f. 40-43, Korçë, le 31/7/1924, télégramme de Mehmed Alush Bulgarec, Qamil Hysen, Maliq Porodina, Ibrahim Demir, Shake Belortoja, Hysen Rustem Myteveli, etc., au ministère de l'Intérieur.

[19] « The Routinization of Charisma », dans S. N. Eisenstadt éd., *Max Weber*, *op. cit.*, p. 54-55.

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 165 12/11/2012 4:24:56 PM

la région pouvait désigner un *baba* qui recevait l'assentiment de la population bektashie locale. Dans notre cas (où c'est d'abord la communauté qui désigne), les *baba* concurrents sollicitent deux *halife* différents. Or les partisans de Baba Qazim considèrent que la non-légitimité de Baba Zylfo reposait aussi sur le fait qu'il était allé chercher son *icazet* dans la région de Gjirokastër et non dans la région de Korçë où se trouvait le *tekke* de Melçan[20]. Ce qui voudrait dire qu'il existait généralement une zone d'influence régionale, au moins tacite, pour chaque *halife*.

Dans l'entre-deux-guerres, les nouvelles institutions bektashies albanaises essaieront peu à peu de contrôler le choix des *baba*. Dans les statuts élaborés en 1921, ce sont essentiellement les compétences du nouveau Conseil des *baba* qui sont définies et il n'est pas question de la succession des *baba* à la tête des *tekke*[21]. En 1924, en revanche, il est précisé que les *baba* sont élus par les derviches du *tekke* et les *myhib* du district (art. 37)[22], ce qui semble entériner la pratique existante. Pourtant, le Conseil des *baba* s'arroge le droit de nommer directement un *baba* si « l'application du précédent article s'avère difficile » (art. 38). La formule étant floue, l'article pouvait s'appliquer dans des cas très variés, en particulier dans le cas du *tekke* de Melçan, évidemment. Dans ces mêmes statuts de 1924, il était également prévu que les *baba* pouvaient être destitués s'ils enfreignaient les statuts, s'ils œuvraient à l'encontre des règlements intérieurs de leur *tekke* ou s'ils ne suivaient pas la discipline de la hiérarchie (art. 41). Enfin, dans les règlements de la confrérie officiellement reconnus au début de l'année 1930, il est dit que les *baba* sont élus avec l'acceptation des disciples initiés (*myhib*), parmi une liste de candidats proposés par le titulaire de la *gjyshëri*, zone de juridiction du *gjysh* (*dede*) dans laquelle se trouve le *tekke*, et qu'ils sont ensuite officiellement nommés par le *kryegjysh* (art. 22)[23]. Les fidèles ne peuvent donc théoriquement qu'entériner un choix partiellement fait par une autorité supérieure extérieure au *tekke*.

Or, les fidèles de Baba Qazim soulignent, surtout en 1921 et 1924, que ce sont eux-mêmes et leurs ancêtres qui ont bâti le *tekke* et l'entretiennent à la sueur de leur front, par leurs dons. Ceci leur donnerait la légitimité de

---

[20] Kodrat, « Historia e Teqesë Melçanit dhe si la riedhur vendosja e At Qazimit », *Zëri i Korçës* 365, 22/1/1929, p. 2 et 4.

[21] *Statute i Kongresit Pergjitheshme* ou *Statue i Kongresit Bektashian të Prishtës*, AQSH, F. 152, v. 1928, d. 45, f. 1-2, F. 155 (Ministria e Drejtësisë), d. VIII-118, 1929, f. 63-68. Ces premiers statuts furent publiés dans le journal *Reforma* édité par Varf Ali Prishta (le futur Baba Ali Tomorri) à Këlcyrë (cf. n° 2, 5 janvier 1922 et n° 3, 15 février 1922).

[22] *Statuti i Komunitetit Bektashian Shqiptar*, Vlorë, Shtyp. « Vlora », 1924.

[23] *Rregullore e Bektashijvet Shqiptarë*, Tiranë, Shtyp. Dielli, 1930.

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 166 12/11/2012 4:24:56 PM

choisir eux-mêmes le *baba* et éviterait que ce dernier leur fut imposé par une quelconque autorité, fusse-t-elle bektashie ou gouvernementale. En 1924, ils rappellent que les nouveaux statuts ne donnent pas le droit au Conseil des *baba* de nommer les *baba*, puisque ce droit revient aux *myhib* (disciples initiés). En 1930, ils pourront encore se référer aux nouveaux règlements qu'ils critiquent par ailleurs, pour mettre en avant le fait que la nomination des *baba* requièrent l'assentiment de la population bektashie locale et que les *baba* sont nommés à vie.

D'un point de vue théorique, les partisans de Baba Zylfo ne contestent d'ailleurs pas la légitimité que représente le vote des *myhib*. Ils préfèrent remettre en cause la légalité des votes effectués en faveur de Baba Qazim pour les déclarer non valides. Selon eux, en effet, le premier vote en sa faveur a eu lieu lors d'une « période anormale », en l'occurrence à l'époque de l'occupation française de la région de Korçë et de l'internement de Baba Zylfo par les autorités françaises. L'irrégularité serait aussi venue du fait que Baba Qazim, qui ne devait assurer qu'un intérim à cette époque, avait convaincu les *myhib* que Baba Zylfo ne reviendrait jamais, puisqu'il avait été condamné à mort. Baba Qazim aurait encore profité d'une situation anormale, lors du coup de force de Zog, qui le ramena au pouvoir à la fin de l'année 1924, pour récupérer le *tekke*. Mais une autre façon de nier la légalité du vote en faveur de Baba Qazim est de clamer que les partisans de Baba Qazim n'ont en réalité rien à voir avec le *tekke*, voire même de nier leur qualité de Bektashis (ils n'ont pas de « morale bektashie », « ils ne sont pas Bektashis »), plus rarement de sous-estimer leur nombre jusqu'à en faire une minorité.

Cependant, le plus souvent, les partisans de Baba Zylfo s'appuient sur l'autorité du Saint Conseil des *baba* (ou du Saint Conseil des *dede*) auquel Baba Zylfo a d'ailleurs fait appel dès sa formation en 1921 pour reprendre la direction du *tekke*. Si cette instance supérieure, mise en place et confirmée par les trois congrès de la confrérie[24], a décidé que la direction du *tekke* de Melçan revenait à Baba Zylfo, cette décision doit être appliquée, sans contestation aucune. Baba Qazim doit se soumettre à l'autorité de cette institution bektashie : tel est l'un de leurs arguments, j'y reviendrai.

En 1925, Baba Zylfo fera toutefois appel à une autre autorité bektashie supérieure, celle du *dede-baba* de Haji Bektash, le centre principal de la confrérie à l'époque ottomane, situé en Anatolie. Il demande et obtient en effet un décret du *dede-baba*, daté du 2 août 1341/1925, donc peu avant

[24] Cf. *infra*.

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 167 12/11/2012 4:24:56 PM

la loi sur la fermeture des *tekke* en Turquie (le 13/12/1925). Ce recours est étonnant dans la mesure où les liens venaient d'être officiellement dissous entre Bektashis d'Albanie et Bektashis de Turquie. Dans les statuts de 1921, le Conseil des *baba* était censé avoir les prérogatives d'un « *dede* délégué » (*Zavendës Prindi*), représenté par le chef du Conseil. Seul le « lien moral » avec le *dede* de Haji Bektash pour la promotion spirituelle des clercs au grade de derviche célibataire (*müdjerred*/*myxhered* en albanais) et de *halife* était maintenu, toutes les autres questions relevant du Saint Conseil (art. 8)[25]. Dans les statuts de 1924, il n'est plus fait référence à un lien avec les institutions bektashies de Turquie, bien que le chef du Saint Conseil continue à porter le titre de « *dede* délégué » (art. 9), ce qui signifie que l'autorité spirituelle suprême du *dede-baba* de Haji Bektash est alors toujours reconnue. Il n'est pourtant pas prévu que celle-ci soit sollicitée pour la nomination d'un *baba*[26].

Au-delà de la légitimité due au processus de désignation, les partisans de Baba Qazim font référence à ses qualités de *baba* et à la relation de confiance qu'ils ont avec lui, des qualités qui ne sont pas des qualités purement spirituelles, mais plutôt des qualités de « gestionnaire » ou de « père » d'une communauté et de ses biens. S'ils le veulent, c'est qu'il est un « bon *baba* », qu'il a acquis leur confiance, leur sympathie et leur satisfaction, qu'il a un comportement « sage et noble », qu'il a su œuvrer dans l'intérêt du *tekke* et embellir ce dernier qu'il a administré avec énergie et justice. Certains parlent même d'une relation filiale entre eux et le *baba*. Evidemment, Baba Zylfo est dépeint sous des traits opposés : il est antipathique, à un mauvais comportement, n'est pas honnête puisqu'il s'est approprié des biens appartenant au *tekke*. Les partisans de Baba Zylfo répliquent en accusant Baba Qazim d'être, lui, malhonnête. Pour eux, c'est Baba Qazim qui est un voleur. Ils prétendent surtout qu'il n'a su se maintenir qu'en versant des pots-de-vin et en faisant des cadeaux. Dans les toutes premières années, le conflit semble d'ailleurs revêtir également une dimension socio-économique, puisque les partisans de Baba Qazim dénoncent les attaques contre lui, comme des intrigues venant de quelques

[25] *Statute i Kongresit Pergjitheshme* ou *Statue i Kongresit Bektashian të Prishtës*, AQSH, F. 152, v. 1928, d. 45, f. 1-2, F. 155 (Ministria e Drejtësisë), d. VIII-118, 1929, f. 63-68.

[26] *Statuti i Komunitetit Bektashian Shqiptar*, Vlorë, Shtyp. « Vlora », 1924. Pour l'accession au grade de *myxhered,* il n'est pas précisé s'il est fait appel à l'autorité du *dede-baba* de Haji Bektash. Pour l'accession au grade de *halife*, il est dit qu'un *baba* ne peut devenir *dede*/*halife* sans des décisions certifiées par une lettre du Saint Conseil des *baba* (art. 12).

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 168 12/11/2012 4:24:56 PM

riches beys-propriétaires terriens de Korçë et de la région, qui s'opposent à la volonté de ceux qui ont doté le *tekke* à la sueur de leur front.

L'autorité du *baba* est aussi définie dans un registre plus politique : il doit être légitime vis-vis des autorités politiques et de la société, puisque les autorités politiques sont sollicitées pour intervenir ou ne pas intervenir dans le conflit. La dichotomie « patriote » / « rebelle » ou « fauteur de troubles » sert à légitimer ou disqualifier. Les partisans de Baba Zylfo peuvent ainsi souligner le fait qu'il est le derviche et neveu de Baba Hysen qui était patriote, et que lui-même a été interné pour la liberté de l'Albanie. Notons que la relation familiale est mise ici en avant, plus que lorsqu'il est question du processus de succession, censé être légitimé par le choix des fidèles (et l'ascendance spirituelle) et non par l'ascendance charnelle[27]. Dans les années 1930, les partisans de Baba Qazim insisteront, eux, sur le fait que ce dernier a la confiance du gouvernement, que le roi et le gouvernement ont toujours été pour son maintien. Ils s'appuieront en particulier sur la décision du Conseil des ministres prise le 2 août 1930, qui le confirmait à ce poste. Surtout, la légitimité des *baba* sera associée à leur position politique vis-à-vis de Zog. Le conflit finit même par être présenté, ou perçu, comme un conflit entre « zogistes » (avec Baba Qazim) et « fan-nolistes », partisans de Fan Noli, (avec Baba Zylfo). En 1939, ainsi, les partisans de Baba Zylfo n'hésiteront pas à dire aux autorités fascistes que Baba Zylfo n'avait pu récupérer le poste de *baba* en raison du régime de Zog, que Baba Qazim avait soutenu Zog lors de son exil en Yougoslavie, qu'il s'était assuré l'amitié d'un fidèle de Zog, Abdurrahman Krosi, en lui versant de l'argent sur les revenus du *tekke*, puis qu'il avait été soutenu en retour par ses « forces illégales et corrompues »[28]. Déjà en 1924, les partisans de Baba Zylfo avaient accusé les partisans de Zog de s'être opposés à la décision du congrès de Prishta en 1921, parce que Baba Qazim leur avait servi pendant la campagne électorale. En 1928, certains disaient dans la région que Baba Zylfo avait pu, en 1924, prendre possession du *tekke* par la force parce qu'il était partisan de Fan Noli, et que Baba Qazim avait été replacé à la tête de l'établissement grâce à des partisans de Zog.

[27] Pourtant, il y avait des successions familiales, d'oncle à neveu (en raison du célibat). Ainsi, Baba Rexhebi devait succéder à son oncle Selim Ruhi Baba qui avait lui-même succédé à son oncle Ali Haqi Baba à la tête de l'un des *tekke* de Gjirokastër (cf. Frances Trix, *The Sufi Journey of Baba Rexheb*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2009, p. 44 et 56).

[28] Les partisans de Baba Zylfo délégitiment également le régime de Zog, en le présentant comme anti-bektashi, à l'image du régime ottoman.

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 169 12/11/2012 4:24:57 PM

Plus généralement, les uns et les autres accuseront leurs adversaires, auprès des autorités civiles, de menacer l'ordre public.

Enfin, un dernier critère concernant l'autorité du *baba* intervient dans les polémiques. Il s'agit du niveau d'éducation. En réalité ce sont les partisans de Baba Zylfo qui, en 1928-1929, présentent Baba Qazim comme un primitif, un simple berger, qui, en tant que tel, n'a pas su élever le prestige du *tekke* :

> Ces prétentions d'avoir élevé le prestige du *tekke* sont de la vantardise, rien d'autre. Sa biographie est la suivante : il est né dans le village de Gracë, et à l'âge de six ans il a été engagé comme serviteur par Mersin Belortaja pour les pâturages, ce qu'il a fait jusqu'à l'âge de 17 ans. Ensuite il a été embauché comme berger au *tekke* de Melçan, où il a travaillé pendant 6-7 ans, puis, pour servir dans l'agriculture, il a pris l'habit de derviche. À l'époque de l'occupation française, profitant de l'internement de Baba Zylfo, il s'est autoproclamé *baba* du *tekke* de Melçan[29].

Pour les partisans de Baba Zylfo, Baba Qazim ne peut donc prétendre occuper le poste de *baba*, contrairement à Baba Zylfo qui est éduqué (il a étudié dans un lycée[30]). Selon eux, il est même légitime pour l'autorité suprême de la confrérie de désavouer le vote démocratique des *myhib*, en majorité villageois, lorsque celui-ci a mené au choix d'une personne inculte. Les fidèles de Baba Qazim peuvent difficilement se placer dans ce registre ; tout juste rétorquent-ils que Baba Zylfo n'est même pas derviche, ce qui implique que ce n'est pas l'éducation profane qui compte, mais l'éducation spirituelle. Il est évident qu'à travers ce conflit s'exprime aussi l'opposition de deux types de *baba* : les *baba* d'origine rurale, formés sur le tas après des années passées à servir dans un *tekke*, et les *baba* (alors encore très rares) ayant reçu une éducation dans l'enseignement secondaire « moderne » ; un troisième type de chefs spirituels étant celui des *baba* ayant reçu dans les *tekke* ou ailleurs une solide formation classique religieuse et littéraire en langues orientales (arabe, turc, persan).

Cela dit, plus qu'avec l'autorité de Baba Zylfo, l'autorité de Baba Qazim va finir par être mise en balance avec celle des nouvelles autorités bektashies albanaises, à travers une hiérarchie nationale mise progressivement en place.

---

[29] X., « Ata i dekretuan në varfë nuk do të marrë vesh ku gjendet », *Gazeta e Korçës* 576, 15/1/1929, p. 2.

[30] Il avait étudié à l'*idadiye* de Korçë (cf. Hysen Butka, « Shënime edhe Kujtime 1905-1943 », dans *Besimi e Atdheu*, Në Mergim, 1972, p. 75-102, en exil (Rome).

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 170 12/11/2012 4:24:57 PM

Baba Qazim, Baba Zylfo et la légitimité de nouvelles institutions bektachies nationales

Le conflit permet en effet d'analyser également le processus d'institutionnalisation de la confrérie, et la difficile légitimation des nouvelles institutions bektashies vis-à-vis des autorités gouvernementales, d'un côté, vis-à-vis de certaines communautés bektashies locales, de l'autre. Comme on l'a vu, le conflit rebondit au rythme de l'institutionnalisation de la confrérie, de la création d'un Saint Conseil et de l'élaboration de statuts et de règlements, en 1921, 1924-25 et en 1929-30, sauf donc en 1928, lorsque ce sont des réformes gouvernementales qui ravivent le conflit, et en 1939, lorsque seuls des facteurs politiques entrent en jeu.

Quelles sont ces nouvelles autorités bektashies mises en place au cours des années vingt ? Lors du premier congrès de 1921, auquel sont présents ou représentés une trentaine de *baba*, un « Saint Conseil des *baba* » (*Këshillë Atnore*) est formé. Il comprend sept membres : deux *gjysh*/*dede* de la région de Gjirokastër (Ahmed Baba Turani et Sulejman Baba Gjinokastra), ainsi que cinq *baba* de diverses régions[31]. Elu pour quatre ans, il est prévu qu'il se réunisse deux fois par an, ou de façon exceptionnelle. Ce conseil, dans son ensemble, a l'autorité d'un *zëvendës prind* ou *veqil-dede*, c'est-à-dire d'un délégué du *dede-baba*, la plus haute autorité de la branche *babagan*, qui réside alors encore au *tekke* de Haji Bektash en Turquie. En tant que tel, ce conseil a toutes les prérogatives concernant la gestion de la vie religieuse des Bektashis d'Albanie, sauf le pouvoir de faire prononcer les vœux de célibat aux derviches et de donner le grade de *halife* à des *baba*, pouvoir qui continue de revenir au *dede-baba* siégeant au *tekke* de Haji Bektash[32].

Les statuts de 1924 confirme l'autorité suprême d'un Conseil des *baba*, élu en assemblée générale, et comprenant au minimum sept personnes. Son autorité reste collégiale, bien qu'il soit désormais présidé par le plus haut gradé dans la hiérarchie, qui porte le titre de *dede*-délégué. Ce dernier est choisi automatiquement, sauf s'il n'a pas les capacités requises, tandis que les autres membres du Conseil sont élus à partir de ses propositions. Les statuts rappellent également que la loi des saints (*Kanun-i*

[31] Ces *baba* sont Ahmed Baba Elbasani, Xhemal Baba Përmeti, Mustafa Baba Frashëri, Kamber Baba Prishta et Hajdar Baba Turani-Korça. Notons qu'il n'y a pas de représentant de la région de Kruja. Voir l'article 1 des statuts (cf. référence en note 21).

[32] *Statute i Kongresit Pergjitheshme* ou *Statue i Kongresit Bektashian të Prishtës*, AQSH, F. 152, v. 1928, d. 45, f. 1-2, F. 155 (Ministria e Drejtësisë), d. VIII-118, 1929, f. 63-68. Voir articles 1 à 18.

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 171 12/11/2012 4:24:57 PM

Evlija) définit une hiérarchie spirituelle, allant de façon descendante du *dede*-délégué aux *myhib*, en passant par les *dede*/*gjysh*, les *baba*/*atë*, les derviches célibataires et les derviches candidats[33].

Mais ce n'est qu'en 1929 que cette hiérarchie est enchâssée dans une structure hiérarchique territorialisée théoriquement mise en place, avec un chef (le *kryegjysh* ou *dede-baba*) et des conseils centraux (Saint Conseil des *dede* et Conseil mixte), régionaux (conseils des zones de juridictions des *gjysh*) et locaux (conseils des zones de juridiction des *baba*)[34]. Ces évolutions sont vraisemblablement dues à une volonté de rationaliser et de calquer les institutions bektashies sur celles des autres communautés religieuses, puisqu'il s'agit d'accéder au même statut qu'elles. Ces transformations ont par ailleurs été favorisées par l'interdiction de la confrérie en Turquie et donc par la fin théorique de l'exercice de l'autorité qu'avait le *dede-baba* depuis le *tekke* de Haji Bektash. Pour occuper le nouveau poste de *kryegjysh*, il est d'ailleurs fait appel à ce dernier, Salih Niyazi *dede*, lui-même d'origine albanaise.

Le *kryegjysh* est désormais l'autorité spirituelle la plus haute, en particulier sur le plan religieux où il ne peut être remplacé, même par un *gjysh*/*dede*. Si pour une raison extrême, un intérim est nécessaire, c'est le plus âgé des *gjysh* se trouvant auprès de lui qui le remplace. Avec lui, le Saint Conseil des *dede* (et non plus Saint Conseil des *baba*) régit la communauté bektashie d'Albanie en matière de foi, de discipline, d'organisation et d'administration interne. Il est aussi chargé de publier des livres et des revues. Le Conseil mixte, composé pour moitié de clercs et pour moitié de *myhibs* laïcs, s'occupe lui du budget, et assure une veille administrative et financière. Enfin, les Conseils des *gjysh* et des *baba* sont censés établir les budgets des *tekke* de leur circonscription. Mais cette nouvelle organisation selon une division du territoire national en six zones implique des ajustements, puisqu'il n'est censé y avoir qu'un *dede* par zone : la division ne correspond donc pas à la carte de la hiérarchie spirituelle existante. C'est pourquoi il est décidé que les *gjysh* n'étant pas à la tête d'une circonscription ne sont pas soumis à l'autorité d'une autre *gjysh*, mais directement à celle du *kryegjysh* jusqu'à la fin de leur vie, sachant qu'ils ne seront pas remplacés par la suite. Plus particulièrement, Gjysh Sulejman Gjirokastra, qui était alors le *dede*-délégué se voit recevoir le

[33] *Statuti i Komunitetit Bektashian Shqiptar*, Vlorë, Shtyp. « Vlora », 1924. Voir articles 4 à 29.

[34] *Rregullore e Bektashijvet Shqiptarë*, Tiranë, Shtyp. Dielli, 1930. Voir articles 5 à 25.

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 172 12/11/2012 4:24:57 PM

titre de « *Plaku i gjysherve* » (doyen des *gjysh*), que personne ne devra porter après lui[35].

Appartenant aux milieux bektashis qui essayent de mettre en place à partir de 1921 ces nouvelles institutions, Baba Zylfo a sollicité à plusieurs reprises cette nouvelle autorité suprême qu'est le Saint Conseil pour faire valoir ses droits, contre Baba Qazim. Cet organe est alors intervenu auprès de Baba Qazim, puis auprès des autorités albanaises, puisque ce dernier ne respectait pas son autorité. Mais encore fallait-il que l'administration et le gouvernement reconnaissent l'autorité du Saint Conseil…

De fait les autorités politiques et administratives albanaises, qui, dès 1920, ont pourtant donné une certaine reconnaissance au bektashisme, en désignant un laïc bektashi comme quatrième membre du Conseil de régence, rencontrent des difficultés à reconnaître officiellement la pleine légitimité des institutions bektashies telles qu'elles sont ainsi progressivement définies. La principale raison semble être la pression de certains milieux musulmans non bektashis, qui ne veulent pas accepter la constitution d'une seconde communauté religieuse musulmane : tous les musulmans doivent dépendre des institutions islamiques officielles. Pour les autorités, elles-mêmes divisées sur le sujet[36], l'équilibre est difficile à trouver. Ainsi, le gouvernement albanais ne reconnaîtra pas les statuts rédigés par l'assemblée des Bektashis de Prishta en 1921, alors qu'un représentant du gouvernement avait assisté au congrès. Les statuts de 1924 seront eux reconnus, mais par le gouvernement de Fan Noli, qui chutera après à peine six mois de fonctionnement. Les nouveaux statuts que certains Bektashis veulent faire passés en 1929, à l'issue du congrès de Turan, sont rejetés, pour être acceptés quelques mois plus tard, après moult débats sous la forme de règlements qui définissent la confrérie (et non la communauté) bektashie comme étant subordonnée, de façon assez formelle il est vrai, à la communauté islamique.

---

[35] *Rregullore e Bektashijvet Shqiptarë*, Tiranë, Shtyp. Dielli, 1930 (articles 26-34). Une quinzaine de *baba* seulement étaient présents à ce congrès de Turan (Korçë), aux côtés de membres laïcs de la confrérie. Les règlements publiés en 1930 sont une version remaniée des statuts qui y furent élaborés. Les modifications concernent essentiellement le statut de la confrérie vis-à-vis de la communauté islamique (autonomie au lieu d'indépendance), mais pas la structuration entérinée lors du congrès (AQSh. F. 152, d. 180, v. 1930, f. 74-78).

[36] Lors du conflit, on voit que le préfet, par exemple, a pu émettre des idées relativement extrêmes, comme transformer le *tekke* en sanatorium pour régler le conflit, parce qu'un sanatorium était plus utile qu'un *tekke*, une idée loin d'être suivie par sa hiérarchie (AQSh, F. 152, v. 1928, d. 45, f. 28-32, rapport du préfet de Korçë au ministère de l'Intérieur, bureau secret, le 1/12/1928).

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 173 12/11/2012 4:24:57 PM

Baba Zylfo et ses fidèles doivent donc aussi convaincre les autorités politiques et administratives que les nouvelles institutions bektashies sont légitimes. Pour cela, l'un de leurs principaux arguments est politique : les Bektashis sont des patriotes. Le fait de se réunir et de se donner des institutions nationales, dans un esprit de réforme, est une preuve de ce patriotisme. Plus généralement, l'image de Bektashis libéraux et patriotes déjà forgée à la fin de l'époque ottomane[37] est brandie : ce sont eux qui ont rendu le plus de services à l'albanisme et c'est au nom des sacrifices patriotiques faits par les Bektashis que le Saint Conseil doit être reconnu.

Un autre de leurs arguments est d'ordre légal. Pour eux en effet, les nouvelles institutions bektashies ne peuvent être illégitimes en vertu de la loi sur les communautés religieuses – une loi qui a toutefois connu des interprétations et des versions différentes[38]. En 1928 notamment, à la suite de l'annonce de l'introduction du Code civil, Baba Zylfo et le Saint Conseil considèrent que plus aucun obstacle ne se trouve à la pleine reconnaissance du bektashisme par les autorités politiques, comme une communauté religieuse distincte. En novembre, le président du Saint Conseil écrit aux *baba* qui doivent installer Baba Zylfo à la tête du *tekke* que, jusque-là, sa décision en faveur de Baba Zylfo n'a pas été appliquée car la communauté bektashie n'était pas pleinement reconnue comme une communauté à part, les tribunaux religieux privilégiant d'autres croyances (c'est-à-dire l'islam, l'orthodoxie et le catholicisme). De ce fait, le gouvernement n'était pas intervenu pour faire appliquer certaines décisions du conseil. Or, il considère que la suppression des tribunaux religieux abolit par la même occasion les « privilèges » de ces trois clergés. Les Bektashis doivent donc être désormais reconnus comme une communauté religieuse indépendante, conformément à la loi sur les communautés religieuses. En conséquence, les décisions du Saint Conseil doivent être appliquées, en particulier celle du 9 juillet 1924, concernant la remise du *tekke* de Melçan à Baba Zylfo, tandis que Dervish Qazimi doit être jugé selon les lois des sages, de Haji Bektash et de l'imam Jafer Sadik. En décembre 1928, un partisan de Baba Zylfo s'adressant par voie de presse au gouvernement inscrit son argumentaire dans la même ligne. Pour lui,

---

[37] Cf. Nathalie Clayer, *Aux origines du nationalisme albanais*, Paris, Karthala, 2007, p. 474 *sq*.

[38] En 1923 et en 1929, des discussions ont eu lieu au Parlement albanais au sujet de la loi sur les communautés religieuses, qui déclenchèrent à chaque fois des débats sur les rapports entre bektashisme et islam. Un compromis fut trouvé au début de l'année 1930, avec la reconnaissance du bektashisme comme une confrérie autonome vis-à-vis de la communauté islamique, mais pas indépendante d'elle.

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 174 12/11/2012 4:24:57 PM

les chefs de chaque religion sont choisis selon des statuts et nommés par le gouvernement. Les communautés religieuses ont le droit d'imposer des sanctions disciplinaires à leurs clercs et à leurs fonctionnaires. Comme le chef de la communauté bektashie qui est le président du Saint Conseil a été élu légalement, lors d'un congrès au cours duquel ont été élaboré des statuts, ses décisions sont valables et doivent être exécutées grâce à l'aide des autorités administratives. L'auteur va jusqu'à mettre en garde le gouvernement, en insinuant qu'il en va des relations entre l'État et les communautés religieuses, car le non-respect de ces principes vis-à-vis de la communauté bektashie pourrait causer à l'avenir des problèmes au sein des autres communautés religieuses.

Enfin, à plusieurs reprises, le Saint Conseil appuie sa légitimité en mobilisant des *baba* de diverses régions et leurs fidèles, exhibant par là une preuve que son autorité a été non seulement reconnue par un congrès, mais qu'elle est aussi reconnue par la *vox populi* bektashie. La mobilisation change alors d'échelle, en passant du niveau local au niveau national. À plusieurs reprises, le Saint Conseil fait en effet appel à des communautés bektashies de différentes régions du pays pour appuyer ses demandes. Des télégrammes sont alors envoyés au gouvernement pour lui demander à la fois de reconnaître la communauté bektashie comme une communauté religieuse et d'intervenir en faveur de Baba Zylfo pour faire respecter l'autorité du Saint Conseil.

Quoi qu'il en soit de la reconnaissance des nouvelles institutions bektashies par les autorités politiques, les partisans de Baba Zylfo tirent une grande partie de leurs arguments en mettant en avant la légitimité, cette fois vis-à-vis des Bektashis, des décisions des congrès, celle des statuts rédigés à ces occasions et surtout celles des nouvelles autorités mises en place – le Saint Conseil des *baba* (entre 1921 et 1929), présidé par le *dede*-délégué (entre 1924 et 1929), puis le *kryegjysh*, le Saint Conseil des *dede*, et le Conseil mixte (en 1929). Ce sont en effet ces nouvelles autorités qui ont, à chaque fois, pris des décisions allant dans le sens d'une nomination de Baba Zylfo à la place de Baba Qazim.

Dans leur polémique avec les partisans de Baba Qazim, les partisans de Baba Zylfo insistent donc sur l'autorité que le Saint Conseil ou le *kryegjysh* exerce sur les fidèles Bektashis pour légitimer la demande de Baba Zylfo. La légitimité des décisions du Saint Conseil repose sur leur conformité avec les statuts établis par le Congrès. Au contraire les revendications de Baba Qazim sont illégitimes puisqu'il ne respecte pas la voie hiérarchique, et ne se soumet pas aux ordres du Saint Conseil. Ceci est, pour eux, d'autant plus anormal que Baba Qazim était présent au congrès de Prishta

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 175 12/11/2012 4:24:57 PM

en 1921 et a signé les statuts élaborés à cette occasion[39]. En conséquence, il ne doit pas s'opposer aux décisions du Saint Conseil, ni à l'intervention du gouvernement, prévu dans l'article 11. Pour eux, la résistance de Baba Qazim entame l'autorité même du Saint Conseil, et décrédibilise le clergé et la communauté bektashie dans son ensemble.

Au contraire, les partisans de Baba Qazim n'auront de cesse de refuser toute autorité aux nouvelles instances nationales bektashies, ce qui change considérablement l'image que l'on peut avoir du bektashisme albanais dans l'entre-deux-guerres, à travers une analyse normative. En 1921, ils prétendent même que c'est le Saint Conseil qui sème la discorde en s'opposant à la volonté des membres du *tekke*. D'une part, ils rejettent la possibilité d'une soumission à une autorité supra-locale, en affirmant que les *tekke* n'appartiennent pas à une autorité ou à un saint conseil, car ils sont le fruit des dons des fidèles, en vue d'assurer l'accomplissement de leurs devoirs religieux. Ils rejettent également des décisions prises par une autorité qui aurait été consacrée par des *baba* d'autres préfectures (en particulier celle de Gjirokastër) qui n'auraient pas de compétence en ce qui concerne les affaires d'un *tekke* situé dans la préfecture de Korçë. D'autre part, à partir de 1928, ils récusent la validité des statuts de 1921 et 1924 parce que les congrès lors desquels ils furent élaborés n'auraient pas été légaux. Pour eux, le premier congrès – celui de Prishta – n'aurait pas réuni des délégués de tous les districts, élus de façon « totalement libre » par la population[40]. Quant à celui de 1924, tenu à Gjirokastër, il ne serait pas valide, car il n'aurait réuni que quelques *baba* à l'instigation du gouvernement « révolutionnaire ». En outre, comme la totalité des lois et des décrets pris à l'époque, les statuts de 1924 auraient été abolis avec le retour d'Ahmet Zogu au pouvoir.

De même, les partisans de Baba Qazim prétendent en 1930 que le congrès de Turan n'était pas légitime, car les délégués n'auraient pas été élus par la population bektashie. En 1939, les partisans de Baba Qazim vont même jusqu'à affirmer que le *tekke* de Melçan, comme quelques autres *tekke*, n'est pas lié aux institutions bektashies. Ils affirment leur indépendance vis-à-vis de la *Kryegjyshata* (le siège du *kryegjysh*), en arguant du fait que les *myhib* (disciples initiés) du *tekke* n'ont pas pris part au congrès de Turan, en automne 1929, parce qu'ils étaient à l'époque opposés à ceux qui

[39] Cette assertion est juste (cf. AQSh, F. 155, d. VIII-118, v. 1929, f. 63-68).

[40] Les partisans de Baba Qazim ajoutent que le gouvernement doit donner son accord à la tenue d'un congrès et envoyer un représentant qui doit être présent lors des discussions.

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 176 12/11/2012 4:24:58 PM

voulaient que le bektashisme devienne une religion indépendante[41]. De fait, le préfet avait alors signalé au ministère de l'Intérieur que les *myhib* du *tekke* de Melçan comme ceux d'autres *tekke* de la préfecture n'avaient pas participé afin que leurs intérêts ne soient pas bafoués. Singulièrement, les délégués de la région d'Opar et du *tekke* de Vrepcka n'avaient pas été acceptés au congrès car un autre *baba*, Baba Fehim, n'était pas reconnu par le Saint Conseil[42].

Il faut souligner que le rejet des autorités supra-locales s'applique même à l'autorité du *kryegjysh*, pourtant la plus haute autorité de la confrérie indépendamment des cadres nationaux. De fait, lorsque le Saint Conseil décide d'installer Salih Niyazi Dede, à peine arrivé de Turquie, au *tekke* de Melçan, les partisans de Baba Qazim n'admettent pas qu'il puisse occuper à la place de leur chef spirituel local la pièce principale du *tekke* (le *meydan*), qui est le lieu par excellence de l'autorité spirituelle ; jusqu'aux derviches qui refusent de le servir[43].

Dans certains cas, les partisans de Baba Qazim placeront même l'autorité du gouvernement au-dessus de l'autorité suprême de la confrérie, en particulier lorsqu'ils feront référence à l'invalidation par le Conseil des ministres le 2 août 1930 de la décision du Conseil des *dede* d'installer Baba Zylfo à Melçan.

L'autorité religieuse bektachie entre le local et le supra-local

Généralement observée depuis le centre, la question de l'autorité religieuse dans la confrérie des Bektashis est vue sous le prisme d'une autorité centralisée, comme je l'ai dit. On peut bien sûr suivre Jean-Louis Triaud qui, à partir de l'étude de la confrérie des Mourides du Sénégal, affirme que les confréries sont un type d'organisation seulement en apparence centralisée et qu'elles sont constamment soumises à des querelles segmentaires, à des compétitions entre prétendants[44]. Des conflits de succession à la

[41] Notons que les partisans de Baba Qazim utilisent alors le lien organique officiel de la confrérie avec la communauté islamique et passent par le mufti de Korçë pour faire valoir leur point de vue.

[42] AQSh, F. 152, v. 1929, d. 120, f. 15, le préfet de Korçë, Hil Mosi, au ministère de l'Intérieur, le 17/9/1929 ; *Gazeta e Korçës* 683, 3/10/1929, p. 1.

[43] En novembre 1939, les partisans de Baba Qazim prétendront aussi que le Kryegjysh est manipulé et qu'il est absurde de placer son siège au *tekke* de Melçan, qui est isolé.

[44] Jean-Louis Triaud, « Les mourides du Sénégal au prisme d'une émission télévisée islamique (France 2) », http://scienceandvideo.mmsh.univ-aix.fr/Varia/Pages/Triaud-Mourides.aspx.

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 177 12/11/2012 4:24:58 PM

tête du *tekke* de Haji Bektash ont aussi existé, en particulier au XIX^e^ siècle et l'on peut penser que la scission entre les *çelebi* et les *dede-baba* en a résulté. Dans la présente étude, il s'agissait de prendre un autre angle d'observation en quittant le centre principal de la confrérie. L'analyse d'un conflit pour la succession au poste de *baba* d'un *tekke* local permet en effet de saisir de façon plus précise les natures de l'autorité locale et de l'autorité supra-locale, ainsi que leurs liens.

L'échelle locale est fondamentale car elle permet d'abord de remettre au cœur de l'analyse la relation entre le *baba* et ses fidèles. La relation maître/disciple est en effet fondamentale dans la confrérie des Bektashis, comme dans les autres confréries mystiques[45]. Autour du *baba* gravitent en réalité plusieurs catégories de fidèles. Il y a ceux, non nécessairement initiés (et non nécessairement musulmans d'ailleurs), qui reconnaissent son charisme et font appel à ses pouvoirs et sa sagesse, dans des buts thaumaturgiques ou pour des conseils. Il y a ceux qui s'initient auprès de lui et gravissent les étapes sur la voie mystique à travers une étroite relation maître/disciple, devenant ses *myhib*. Enfin, il y a les quelques-uns qui franchissent le pas et décident de se retirer eux aussi du monde, de servir dans le *tekke* et de devenir derviche. Même s'ils changent de *tekke* au cours de leur carrière, ils sont considérés comme ayant été faits derviches par ce *baba*. Ceux qui seront amenés à devenir *baba* devront recevoir un *icazet* d'un *baba* ayant le grade de *halife*, résidant éventuellement dans un autre *tekke*, puisque seuls quelques *baba* ont ce grade de *halife*. L'initiation implique donc un lien spirituel avec un – et pour quelques-uns avec plusieurs – maître(s)[46]. Sauf pour ceux qui deviennent *baba*, la simple demande de médiation ou de conseils, ainsi que la relation maître/disciple ont généralement lieu dans le cadre du *tekke*, même si quelques-uns peu-

[45] C'est la même démarche qu'a empruntée Rachida Chih pour son étude sur la Khalwatiyya en Egypte : « What is a Sufi Order? Revisiting the Concept Through a Case Study of the Khalwatiyya in Contemporary Egypt », dans Martin van Bruinessen et Julia Day Howel éds, *Sufism and the "Modern" in Islam*, Londres-New York, I.B. Tauris, 2007, p. 21-38.

[46] L'importance de ces liens initiatiques apparaît dans la façon dont Baba Selim Kaliçani présente les *baba* en disant qui les a fait *myhib*, derviche et *baba*, voire *halife* : par exemple Baba Rustem de Turan-Korçë est défini comme *myhib* et derviche de Baba Selim Gjirokastra et *halife* de Dede Xhaferi, Baba Qazim de Velabisht-Berat est présenté comme *myhib* et derviche de Baba Qazim de Rabija-Tepelen et *baba* de Sali Niyazi Dede (Baba Selim Kaliçani, *Histori e bektashizmit si sekt mistik islam*, Tiranë, 1999, p. 266).

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 178 12/11/2012 4:24:58 PM

vent résider à une certaine distance de celui-ci[47]. La zone d'influence d'un *tekke* (et de son *baba*) peut être plus ou moins grande selon l'importance du *tekke* et l'aura propre de son *baba*. En outre, le *tekke* est d'autant plus ancré dans une région qu'il possède des biens mobiliers et immobiliers grâce auxquels et pour lesquels une partie des derviches, *myhib* et sympathisants du *tekke* travaillent. Ces biens, souvent légués par des disciples ou acquis grâce à leurs dons, font du *tekke* un centre d'activités économiques géré par le *baba*, avec l'aide de certains de ses disciples[48]. Les liens spirituels se doublent donc de liens économiques et sociaux, puisque le *baba* est aussi souvent sollicité, à côté d'autres personnages, pour résoudre des conflits ou apporter des conseils[49].

Bien sûr, des conflits peuvent apparaître dans ce réseau – ou cette communauté – de fidèles, centré autour du *baba*, notamment (mais pas uniquement) au moment de sa succession. Or ces moments de crise sont des moments privilégiés pour observer la nature du charisme du *baba*, c'est-à-dire la nature de cette relation entre chef spirituel et disciples, et non pas tant les qualités pré-requises de celui-ci, pour reprendre la définition de Vincent Goossaert[50].

Dans le cas du conflit de Melçan, quel type de charisme ressort-il ? Pour la plupart des fidèles, le *baba* apparaît comme le chef spirituel d'une communauté locale, centrée autour d'un *tekke* dans lequel les membres de la communauté investissent (pour l'édification et l'embellissement du *tekke* lui-même ou pour son enrichissement par des biens de différentes natures). La communauté apparaît parfois comme territorialisée, puisque ce sont des villages qui sont présentés lui étant liés. Notons que le *baba* n'appartient pas nécessairement à un lignage saint local, ce que le célibat de cette branche bektashie rend plus difficile que dans d'autres *tarikat*. Le fait que Baba Zylfo soit le neveu du dernier grand *baba* de l'époque ottomane n'a pas été déterminant (même si dans une autre configuration,

---

[47] Sur la relation maître/disciple et l'importance du *muhabbet* (entretien spirituel), cf. Frances Trix, *Spiritual Discourse. Learning with an Islamic Master*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1993.

[48] Cet aspect est peut-être plus important chez les Bektashis que dans les autres confréries. Sur l'importance économique de certains établissements Bektashis, cf. par exemple Suraiya Faroqhi, « Agricultural Activities in a Bektaschi Center: the *Tekke* of Kızıl Deli 1750-1830 », *Südost-Forschungen* 35, 1976, p. 69-96 ; S. Faroqhi, « The Tekke of Hacı Bektaş », *op. cit.* ; B. Fliche et E. Massicard, « L'oncle et le député », *op. cit*.

[49] Sur la fonction de conseiller et de médiateur dans les conflits, voir notamment J. K. Birge, *The Bektashi Order*, *op. cit.*, p. 165.

[50] Vincent Goossaert, « Mapping Charisma among Chinese Religious Specialists », *Nova Religion: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 12/2, p. 12-28 (voir p. 26).

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 179 12/11/2012 4:24:58 PM

il aurait pu être mis en avant). La relation que les fidèles entretiennent avec le *baba* est plus importante. Elle se décline sur plusieurs plans : il est leur guide spirituel, il est leur père spirituel, il est leur conseiller, mais il est aussi le gestionnaire de leur *tekke* et de ses biens ; il l'aime, ils ont confiance en lui. Dans un moment de crise aiguë, comme la prise de force du *tekke* en faveur de Baba Zylfo à l'été 1924, on voit apparaître encore une autre facette, celle du saint, qui subit, avec sa communauté, un martyre rappelant celui du petit-fils du Prophète. Lorsqu'on se place du côté des partisans de Baba Zylfo, l'image de la relation entre *baba* et fidèles est différente, essentiellement en ce qu'il ne doit pas être éduqué seulement dans la voie mystique, mais aussi d'un point de vue profane, afin de pouvoir guider correctement les fidèles ignorants.

Dans le processus de légitimation du *baba*, les fidèles reconnaissent cependant l'intervention d'une autorité supra-locale, puisqu'il y a une double légitimation, par vote des *myhib* et derviches du *tekke* – donc par acclamation charismatique de la communauté –, mais aussi par la délivrance d'un diplôme d'investiture par un *halife*. Or le *halife* réside généralement dans un autre *tekke*. Par ailleurs, le choix du *baba* peut se porter sur un *baba* ou un derviche qui résidait dans un autre *tekke*, comme ce fut le cas semble-t-il, à Melçan même, à la mort de Baba Hysen en 1915[51]. En fait, il faut imaginer qu'il existe des liens spirituels (voire autres) entre les *tekke* d'une même région, ainsi que des rapports d'allégeance et de compétition entre leurs *baba* et derviches. Lors de la succession au poste de *baba*, ces allégeances et compétitions ont un poids dans le choix du *baba*, choix qui est alors négocié entre les autorités spirituelles poussant un candidat et la communauté locale du *tekke*. En 1930, la rivalité entre Baba Qazim et Baba Zylfo (alors à la tête du *tekke* de Turan, dans la même région de Korçë) ressurgit au sujet du choix du *baba* du *tekke* de Kreshova. D'après une lettre de Baba Qazim adressée au roi Zog, chacun des deux *baba* essaie en effet de promouvoir le choix d'un de ses proches, en mobilisant la population locale en sa faveur[52]. Ce qui signifie qu'un *baba* peut avoir ensuite une influence supra-locale, sur plusieurs *baba* et *tekke*. C'est évidemment le cas des *halife*, dont l'autorité comme celle des *baba* est néanmoins aussi en constante négociation.

Le conflit de Melçan nous montre cependant que cette dimension supra-locale, résultat de liens avant tout spirituels, reste la plupart du

[51] Cf. *supra*.
[52] AQSh, F. 155, v. 1930, d. VIII-153, f. 173, lettre du 9/6/1930.

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 180 12/11/2012 4:24:58 PM

temps régionale. La légitimité de Baba Zylfo est en effet remise en question à plusieurs reprises, parce qu'il est allé chercher son *icazet* auprès d'un *halife* de Gjirokastër et non de la région de Korçë. De même la légitimité des décisions de certains *baba* concernant le *tekke* de Melçan sera remise en cause, parce qu'ils ne sont pas de la région. Comme si donc, dans ce domaine aussi, les questions se réglaient au niveau régional, en fonction des rapports de force politiques, économiques et sociaux[53]. Le cas de Melçan montre toutefois qu'exceptionnellement le niveau régional est dépassé, lorsqu'un parti fait appel à l'autorité suprême de l'ordre, en l'occurrence le *dede-baba* de Haji Bektash en lui demandant un décret. En 1925, Baba Zylfo finit par demander un décret au *dede-baba*, probablement parce que localement son parti est le moins fort. On peut supposer que – au moins dans les dernières décennies de l'époque ottomane – le recours à l'autorité du *dede-baba* n'avait ainsi lieu, pour la nomination d'un *baba*, que dans des cas extrêmes. On faisait cependant appel à elle à deux autres occasions : pour les vœux de célibat de ceux des derviches qui choisissaient cette voie, et pour l'accession d'un *baba* au grade de *halife*, et ceci impliquait alors un séjour à Haji Bektash (ou à Istanbul à l'époque de Hilmi Dede)[54].

Ce que je viens de décrire correspond à la manière dont les choses fonctionnaient généralement à la fin de l'époque ottomane et au début du XX^e^ siècle. La situation change avec la création de nouvelles instances bektashies nationales mises en place à partir du début des années 1920. Ces institutions, pensées dans un but de nationalisation, de réforme et de modernisation, introduisent de nouveaux rapports entre l'autorité locale du *baba* et des autorités supra-locales nouvelles ou anciennes – celles des *halife*, des nouveaux conseils et du *dede-baba*. Elles définissent en effet, on l'a vu, un conseil, groupe de *halife* et de *baba*[55], qui contrôle les affaires de la communauté – la communauté étant désormais définie au niveau national et non local. Ce conseil peut intervenir en cas de difficulté pour la nomination des *baba* par les communautés locales. Il peut destituer les *baba* et dégrader les derviches. À partir de 1930, le processus de nomination des *baba* est lui aussi transformé par cette autorité nationale qui

[53] Cf. N. Clayer, *Aux origines du nationalisme albanais, op. cit.*, p. 59-62.

[54] Les guerres balkaniques et la oremière guerre mondiale avaient probablement rendu difficiles ces voyages. Sur Hilmi Dede, voir la note 6.

[55] On peut supposer qu'ils sont choisis essentiellement parmi ceux qui adhèrent à cette nouvelle forme d'organisation, mais cela reste une hypothèse à vérifier à travers une analyse de la composition des différents conseils.

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 181 12/11/2012 4:24:58 PM

contrôle et impose : un choix préliminaire de candidats doit d'abord être fait par le *halife* qui dirige la zone où se trouve le *tekke*, avant que les disciples du *tekke* ne choisissent l'une des personnes, qui sera ensuite nommée par le *kryegjysh*. L'acclamation charismatique est donc limitée par une sélection venant d'en haut. Qui plus est, dès 1924, il est prévu que le Saint Conseil contrôle la gestion et la vente des biens des *tekke*[56]. Or, cette volonté de gérer la sainteté et ses bases économiques au niveau national change aussi théoriquement les rapports entre fidèles et *baba*, puisque le *baba* n'est plus uniquement le chef acclamé d'une communauté locale avec son assise économique autonome[57].

En réalité, ces nouvelles instances et ces nouvelles règles ne se sont imposées, ni facilement, ni totalement, car elles n'étaient pas nécessairement légitimes aux yeux de tous les Bektashis (et non-Bektashis). Baba Zylfo, qui faisait partie de ceux qui ont voulu leur mise en place, pouvait désormais faire appel à ces nouvelles autorités supra-locales qu'étaient le Conseil des *baba*, puis le Conseil des *dede*. Mais, leurs décisions qui lui étaient favorables n'ont pas été forcément suivies. Le conflit de Melçan montre en effet que l'autorité des conseils a pu être contestée, et qu'il a fallu que ces instances acquièrent une légitimité. Cette légitimation devait être acquise vis-à-vis des autorités politiques, ce qui posait le problème du statut de la confrérie par rapport aux institutions officielles islamiques. Or les fortes résistances de la part des milieux musulmans non-bektashis poussèrent Zog et le gouvernement à trouver un compromis en 1930, en inventant le statut de confrérie « importante » (censé distinguer les Bektashis des autres confréries) et en reconnaissant le bektashisme comme autonome vis-à-vis de la communauté islamique[58]. Ce n'est qu'à partir de ce moment que les institutions nationales bektashies furent légalement légitimes. Pour autant le conflit de Melçan ne fut pas réglé, car il fallait

---

[56] *Statuti i Komunitetit Bektashian Shqiptar*, Vlorë, Shtyp. « Vlora », 1924, art. 53-55. Un contrôle du même type est prévu dans les Règlements de 1930 (*Rregullore e Bektashijvet Shqiptarë*, Tiranë, Shtyp. Dielli, 1930, art. 45-49).

[57] Dans les statuts de 1924, la confrérie est même « transformée » en communauté héréditaire puisqu'il est dit que les fils de *myhib* font partie de la communauté, qu'ils portent le titre d'*ashik*, et qu'ils doivent être amenés au *tekke* par leur père à l'âge de 20 ans pour de venir *myhib* (art. 32 et 33). L'article 34 précise en outre que les orphelins doivent être faits *myhib*. Par ailleurs, des conditions d'âge, de niveau d'éducation sont également théoriquement imposées pour devenir derviches (art. 36). De telles dispositions disparaissent toutefois dans les règlements de 1930.

[58] « Dekret-Ligjë mbi Komunitetit fetare », *Fletorja Zyrtare* (Tirana), 9/8, 1er février 1930, p. 3-6.

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 182 12/11/2012 4:24:59 PM

également que les institutions bektashies apparaissent légitimes vis-à-vis des fidèles bektashis[59].

Pour quelles raisons ces autorités supra-locales étaient-elles contestées ? Dans le cadre du conflit de Melçan, elles le furent pour diverses raisons. Mais la principale était, me semble-t-il, le poids du local et l'importance de la relation entre le *baba* et les fidèles, définie au niveau local. On peut y voir aussi le jeu de rapports de force entre certains groupes, dont les positionnements politiques étant en partie divergents, des rapports de force locaux qui furent transposés en rapports de force entre le local et le national. Or dans ces rapports de force, certains reconnaissaient même que le Saint Conseil nouvellement mis en place au début des années 1920 avaient commis des erreurs qui avaient sérieusement compromis sa légitimité. Un tel conseil se devait en effet de régler les contentieux de façon « raisonnable », ce qui n'avait pas été le cas, précisément pour le *tekke* de Melçan. L'autorité de la principale figure du conseil, Baba Ahmet Turani, en partie forgée sur son rôle dans la « lutte de Vlorë » en 1920 contre les armées italiennes, n'avait pas suffi à rendre légitime un conseil dont les décisions ne parvenaient pas à être appliquées[60]. Force est de constater qu'une grande partie des fidèles du *tekke* de Melçan, ainsi que d'autres *tekke* de la région de Korçë ne reconnurent pas la légitimité des institutions nationales bektashies pendant des années – ce qui restait cependant une attitude minoritaire, semble-t-il, parmi les Bektashis du pays[61].

---

[59] En juillet 1930, certains députés de la région, convoqués dans la capitale par le Roi, pensent que Baba Qazim doit être maintenu car il a le soutien des fidèles, d'autres disent qu'il doit quitter son poste afin que l'autorité des institutions bektashies soit respectée. Le Conseil des ministres est alors obligé de prendre une décision au sujet du conflit.

[60] Cf. V. Javer [Javer Hurshidi], « Bektashizma a mund t'i shêrbeje Shqiperise », *Labëria* (Gjirokastër) 24, 27/9/1925, p. 2 ; le même, « Bektashizma : situata e sotme », *Labëria* (Gjirokastër) 25, 4/10/1925, p. 2 ; le même, « Kongresi i Bektashivet ne Prishte », *Labëria* (Gjirokastër) 26, 11/10/1925, p. 2 ; le même, « Gabimet e para të Këshillit Atënor », *Labëria* (Gjirokastër) 28, 26/10/1925, p. 2. L'auteur de cette série d'articles prétend également que le premier congrès avait uniquement permis de déterminer qui dirigerait le Conseil des *baba* et qu'en 1925 on ne savait même pas si ce Conseil fonctionnait. D'après lui, Baba Selim de Gjirokastër, très conservateur, n'avait pas participé au congrès de 1921, car il ne pensait pas que cette réunion apporterait quelque chose de positif.

[61] D'autres cas ponctuels de rejet de l'autorité du Saint Conseil ou du *kryegjysh* ont cependant existé en dehors de celui de Melçan et de Vrepcka, souvent au moment où la question de la nomination d'un nouveau *baba* se posait. Javer Hurshidi (cf. référence en note précédente) mentionne le cas du *tekke* de Baba Hamit à Elbasan. J'ai également trouvé des notes manuscrites (conservées à la Kryegjyshata) sur la question de la direction du *tekke* de Fushë-Krujë où le *kryegjysh* Salih Niyazi Dede aurait voulu lui-même s'installer après son arrivée à Tirana, puis aurait voulu installer un *baba* du Sud du pays qui lui était proche, contre la volonté des fidèles du *tekke*.

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 183 12/11/2012 4:24:59 PM

En réalité, on ne peut opposer totalement l'attitude de rejet et l'attitude d'acceptation vis-à-vis des autorités bektashies nationales. Le conflit de Melçan nous montre en effet que la position des uns et des autres dépendait d'un écheveau complexe de relations qui se définissaient désormais en grande partie dans l'espace public, de façon traditionnelle, à travers des pétitions adressées aux autorités et surtout, de façon tout à fait nouvelle, à travers la presse[62]. Or, dans les débats, les partisans de Baba Qazim n'ont pas systématiquement rejeté les principes des congrès, des statuts et de l'établissement d'un conseil ; ils ont surtout rejeté leur légitimité, de même qu'ils ont rejeté le statut de « communauté religieuse » que Baba Zylfo et les autres organisateurs du congrès de 1929 avaient voulu faire passer, d'une part parce qu'ils étaient opposés à Baba Zylfo, et d'autre part parce que cela leur permettait de montrer leur loyauté vis-à-vis de la majorité musulmane du pays, et donc vis-à-vis de l'État[63].

Fig. 7 : Les participants au congrès bektashi de Turan en 1929

[62] Il est intéressant de noter que ce n'est pas celui qui maîtrise le mieux ce nouveau type de communication, à savoir Baba Zylfo, qui l'emporte.

[63] Baba Qazim dénonce également Baba Zylfo et ses partisans de vouloir faire enregistrer les Bektashis comme Bektashis lors du recensement de 1930, ce qui était contre les ordres du gouvernement (AQSh, F. 155, v. 1930, d. VIII-153, f. 173, lettre du 9/6/1930).

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 184 12/11/2012 4:24:59 PM

Quant à ceux qui reconnaissaient les institutions nationales bektashies, ils pouvaient apporter un soutien uniquement formel[64]. L'allégeance spirituelle aux *gjysh* et, à partir de 1930, au *kryegjysh* sur un mode traditionnel a certainement été forte, bien qu'elle devait dépendre de leur propre charisme. Il n'est pas certain, en revanche, que les institutions bektashies aient été perçues, et surtout pratiquées comme devant fonctionner telles qu'elles étaient décrites dans les statuts élaborés par quelques Bektashis réformateurs. Comme l'a souligné Armando Salvatore, si les pratiques traditionnelles ne sont pas effacées par une normativité moderne, mais sont transformées et utilisées au sein des structures de pouvoir qui leur impartissent de nouveaux buts, ces structures de pouvoir peuvent aussi être modifiées par l'intégration de ces pratiques traditionnelles[65].

Comment les structures nationales bektashies ont-elles réellement fonctionné durant l'entre-deux guerres ? Des études restent à faire à ce sujet, mais il est certain que le décalage est resté important entre la norme et la pratique. Il ne semble pas que le contrôle des biens des *tekke* aient été effectif, les projets d'écoles pour former des clercs n'ont pas vu le jour[66], les essais d'imposer certains *baba* comme Baba Zylfo semblent avoir échoué. Des relations complexes se sont ainsi établies entre des dynamiques venant d'en haut (encore assez faibles) et des dynamiques venant d'en bas, entre autorité supra-locale et autorité locale. Le conflit de Melçan montre que les autorités politiques ont parfois été médiatrices dans cette relation, privilégiant *de facto* l'une ou l'autre (les gouvernements de Zog ont privilégié l'autorité locale, tandis que les gouvernements de Fan Noli et des Italiens ont fait l'inverse)[67]. Elles ont ainsi affaibli ou renforcé

---

[64] D'après Javer Hurshidi (cf. référence en note 60), même le président du Saint Conseil, Baba Ahmet Turani, avait enfreint les décisions du premier congrès.

[65] Armando Salvatore, « The problem of the Ingraining of Civilizing Traditions into Social Governance », dans A. Salvatore éd., *Muslim Traditions and Modern Techniques of Power* [= *Yearbook of the Sociology of Islam*, 3], Münster, Lit Verlag, 2001, p. 9-42 (cf. p. 40).

[66] Dans tous les statuts ou règlements, il est question d'ouvrir une école dans le but de former un clergé « éduqué » (*Statute i Kongresit Pergjitheshme* ou *Statue i Kongresit Bektashian të Prishtës*, AQSH, F. 152, v. 1928, d. 45, f. 1-2, F. 155 (Ministria e Drejtësisë), d. VIII-118, 1929, f. 63-68, art. 19-21 ; *Statuti i Komunitetit Bektashian Shqiptar*, Vlorë, Shtyp. « Vlora », 1924, art. 62 ; *Rregullore e Bektashijvet Shqiptarë*, Tiranë, Shtyp. Dielli, 1930, art. 42-44).

[67] À titre de comparaison, on peut se rapporter à l'étude de Frederick De Jong sur l'institutionnalisation du soufisme en Egypte au XIX^e^ siècle (Frederick De Jong, *Turuq and Turuq-linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, Leyde, Brill, 1978) dans laquelle l'auteur montre qu'une entreprise d'institutionnalisation est nécessairement non linéaire et qu'elle dépend beaucoup de la personnalité de ceux qui sont en position d'autorité, des

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 185 12/11/2012 4:24:59 PM

l'autorité supra-locale, mais l'autorité locale est restée fondamentale dans la vie de la confrérie. Car l'attirance de sympathisants, le recrutement de disciples et de derviches sont restés essentiellement dépendants du charisme du *baba*, c'est-à-dire de sa relation avec les fidèles, ainsi que des ressources économiques, politiques et sociales dont il dispose au niveau local. Il n'est d'ailleurs pas certain que la situation soit radicalement différente aujourd'hui[68].

Annexe
Un conflit au gré des évènements politiques

L'histoire commence dans la tourmente de la première guerre mondiale, lorsque meurt le *baba*, Baba Hysen, en 1914, réfugié dans un autre *tekke* de la confrérie plus au nord-ouest, à la suite de l'occupation grecque de la région. Les origines exactes du conflit sont difficiles à retracer étant donné la partialité des récits.

D'après les partisans de Baba Zylfo, après la mort de Baba Hysen, Dervish Zylfo, son neveu, s'était installé au *tekke* de Melçan et, en 1915, il en avait été fait *baba* par Gjysh Sulejman de Gjirokastër. Après l'arrivée des troupes françaises en 1916, l'établissement situé sur une colline surplombant la plaine de Korçë avait été utilisé comme base par la bande de guérilla de Sali Butka. Pour cette raison, en 1917, Baba Zylfo avait été envoyé en exil à Mytilène par les autorités françaises. Baba Qazim se serait alors emparé de la place laissée vacante. De retour à Korçë en 1919, Baba Zylfo n'aurait pu reprendre la direction du *tekke*, en raison de l'opposition des autorités françaises[69].

---

intérêts, des désirs ou des contraintes qu'ont les uns et les autres à accepter leur autorité et du rôle des autorités politiques.

[68] Voir mon article « The Bektashi Institutions in Southeastern Europe: Alternative Muslim Official Structures and Their Limits », à paraître dans *Die Welt des Islams* en 2012.

[69] Hysen Butka, « Shënime edhe kujtime 1905-1943 », *op. cit.*, p. 86 *sq*. (je remercie Bejtullah Destani de m'avoir procuré il y a plusieurs années cette brochure éditée en exil et difficile d'accès) ; pétition signée par 93 personnes (de Pojan, Dishnica, Melçan, Vinçan, Korçë, Burgareci, Turan, Kamenica, Vasjar, Goça et Damjani), adressée au Premier ministre, au secrétaire du parti fasciste, au ministère de l'Intérieur, au ministère de la Justice, à l'inspecteur général du Parti et à la Kryegjyshata, Korçë, le 12/8/1939, AQSh, F. 152 (Ministria e brendshme), v. 1939 (pas), d. 102, f. 70-71.

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 186 12/11/2012 4:25:00 PM

D'après les partisans de Baba Qazim, à la place de Baba Hysen, Dede Qazim Qatrom[70] aurait pris la direction du *tekke* durant 14 mois. À sa place devait alors venir Dede Xhemal de Kreshova (plus au sud-ouest), mais Baba Zylfo aurait empêché sa venue et se serait fait nommé imam et muezzin de l'établissement, obtenant un *icazet* (diplôme d'investiture) de Baba Sulejman Gjirokastra[71], puis se serait installé de force comme *baba*. Après l'arrivée des troupes françaises, il aurait été envoyé en exil, en raison du mécontentement de la population. Le chef de la police serait alors venu au *tekke* afin de convoquer une assemblée des *myhib* qui auraient élu Baba Qazim, détenteur d'un *icazet* de Dede Xhemal Kreshova[72]. Au retour d'exil de Baba Zylfo, alors que celui-ci aurait voulu s'emparer à nouveau du *tekke*, l'ancien chef de police aurait été envoyé au *tekke* par les autorités françaises et les *myhib* se seraient à nouveau prononcés en faveur de Baba Qazim[73].

Ce conflit classique autour de la succession au poste de *baba*, favorisé par une conjoncture politique instable, va prendre une dimension particulière, revenant régulièrement sur le devant de la scène pendant pas moins de deux décennies, du fait de la ténacité de Baba Zylfo, de sa position au sein de la confrérie et de ces accointances politiques, mais aussi de la ténacité égale de Baba Qazim et de ses partisans.

En été 1921 tout d'abord, donc un an après l'incorporation de la région à l'État albanais et à peine quatre mois après les premières élections de février-mars 1921, des correspondances administratives entre la préfecture de Korçë et le ministère de l'Intérieur, des lettres du Conseil des *baba* à la présidence des ministres, ainsi que des pétitions, font état de sa renaissance[74]. Celle-ci intervient surtout quelques mois après la tenue d'un premier congrès bektashi, la création d'un Conseil des *baba* et l'élaboration de statuts. S'appuyant sur une décision du Conseil des *baba* nouvellement formé, deux membres de ce conseil se rendent en effet au *tekke* de Melçan

[70] Qatrom est un village situé dans la plaine de Korçë, légèrement plus au sud que Melçan.

[71] Ici il faut souligner que Baba Zylfo serait allé chercher son diplôme d'investiture en dehors de la région de Korçë, dans la région de Gjirokastër.

[72] Une autre version veut cependant que Dede Xhemal ait effectivement dirigé le *tekke* durant 18 mois, avant de laisser la place à Baba Qazim, après un vote des *myhib*. Cette version prive Baba Zylfo de toute période initiale de direction (cf. Kodrat, « Historia e Teqesë Melçanit dhe si la riedhur Vendosja e At Qazimit », *Zëri i Korçës* (Korçë) 365, 22/1/1929, p. 2 et 4).

[73] *Ibid.*

[74] Voir AQSh, F. 152 (Ministria e puneve te brendshme), v. 1921, d. 90.

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 187 12/11/2012 4:25:00 PM

afin de prier Baba Qazim de céder la place à Baba Zylfo. Ayant reçu une fin de non recevoir, ils lancent une malédiction contre Baba Qazim et s'en retournent[75]. Les autorités albanaises sont alors saisies de l'affaire, puisque des *myhib*, fidèles de Baba Qazim envoient une pétition au ministère de l'Intérieur, tandis que le Conseil des *baba* et des Bektashis de la région de Korçë prient le Premier ministre d'intervenir afin de faire respecter la décision d'installer Baba Zylfo à la tête du *tekke*. Le ministre de l'Intérieur demande alors à ce que les notables des villages soient réunis et votent pour le *baba* qu'ils souhaitent. Alors que le vote semble tourner en faveur de Baba Qazim, le Saint Conseil propose au préfet la nomination d'un tiers, mais cette solution est également rejetée. Le Conseil des *baba* prie les autorités albanaises d'intervenir conformément aux statuts, dont il attend par ailleurs la reconnaissance officielle par le gouvernement. Sous la tension grandissante, le préfet, puis le ministre de l'Intérieur demande au Premier ministre de prendre une décision. Au début du mois de juillet, Ilyas Vrioni répond que les statuts de la confrérie ne sont pas reconnus et que l'affaire doit par conséquent être réglée conformément à la sainte loi bektashie et non par l'intermédiaire du gouvernement. Mais le conflit se double d'antagonismes entre notables locaux, et entre notables et administrateurs locaux, ce qui pousse le gouvernement central de Tirana à intervenir davantage. Il essaie de résoudre le conflit sans heurter la volonté de la majorité de la population, demandant d'abord un vote, puis essayant de faire passer la solution de la nomination d'un tiers et enfin demandant au Saint Conseil des *baba* de modifier les nouveaux statuts de la confrérie. Il n'en sera rien et Baba Qazim restera à la tête du *tekke*.

La seconde période de résurgence du conflit de succession se situe en été 1924, alors que le pays est dirigé depuis deux mois par l'évêque Fan Noli – dont Baba Zylfo est partisan[76] –, à la suite d'une révolte menée par divers groupes d'opposition au premier ministre, Ahmet Zogu. Elle suit surtout la tenue d'un second congrès des Bektashis albanais, organisé les 8 et 9 juillet de cette même année, après les changements politiques. Or, l'assemblée qui rédige de nouveaux statuts a également décidé de réinstaller Baba Zylfo à la tête du *tekke* de Melçan. Cette fois, les autorités centrales demandent à la préfecture d'exiger de Baba Qazim sa soumission à

[75] Hysen Butka, « Shënime edhe kujtime 1905-1943 », *op. cit.*, p. 88.

[76] Selon Hysen Butka (« Shënime edhe kujtime 1905-1943 », *op. cit.*, p. 88), entre 1921 et 1924, Baba Zylfo collabora avec Loni Kristo, Hasan Bitincka, Loni Nini et leurs amis revenus d'Amérique, à la publication du journal *Shqiptari i Amerikës* (L'Albanais d'Amérique) qui paraissait à Korçë. Lors des élections de 1923, ils soutinrent Fan Noli et ses amis.

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 188 12/11/2012 4:25:00 PM

la décision du Saint Conseil. Suite à son refus, les autorités locales suggèrent une solution plus souple pour résoudre ce conflit épineux. Mais l'emploi de la force est décidé en haut lieu pour installer Baba Zylfo, alors que des pétitions et articles de presse font valoir les points de vue des deux parties. Les différentes formes de résistance employées par les disciples de Baba Qazim sont interprétées par les partisans de Baba Zylfo comme des troubles fomentés par des partisans de Zog[77].

Le conflit rebondit à nouveau au début de l'année 1925, alors que Zog est revenu au pouvoir par la force. À la faveur de ce retournement sur la scène politique, Baba Qazim a été rétabli à son poste par certains de ses sympathisants, aux dépens de Baba Zylfo, dès les derniers jours de l'année 1924. Les autorités locales sont alors saisies de l'affaire par les deux parties. Baba Zylfo est attaqué également dans la presse pour avoir usurpé une partie des biens du *tekke*, tandis qu'un derviche publie un texte en vers dépeignant les événements de l'été, en les comparant au martyre subi par Hussein, le petit-fils du Prophète, à Kerbela. Les autorités envoient un émissaire pour essayer de régler la question sur le terrain, en proposant à nouveau un tiers au poste de *baba*, mais en vain. Quelques mois plus tard, Baba Zylfo s'adresse au président de la République Ahmet Zogu en faisant valoir ses droits et en lui demandant que soit respectée la décision du Saint Conseil. Dans les mois qui suivent, les autorités centrales cherchent alors à résoudre la question de façon légale, mais l'on s'aperçoit que les statuts de la confrérie n'ont pas été certifiés par le gouvernement. Malgré les demandes répétées de Baba Zylfo adressées directement au président de la République encore en 1926 et 1927, Baba Qazim peut se maintenir, même si, en avril 1926, le ministère de l'Intérieur tente d'ordonner la mutation de Baba Qazim et de Baba Zylfo afin de calmer la situation sur le terrain[78].

Mais Baba Zylfo est loin d'abdiquer. Dans les dernières semaines de l'année 1928, de concert avec des responsables de la confrérie, il saisit ce qu'il pense être une nouvelle opportunité, pour demander par voie de presse aux autorités locales de l'aider à reprendre la direction du *tekke*, par application de l'ordre du Saint Conseil des *baba*. La transformation du régime républicain en régime monarchique et surtout l'annonce de

---

[77] AQSh, F. 152, v. 1924, d. 212 ; *Koha* (Korçë) 189, 2/8/1924, p. 2 ; *E Drejta* (Korçë) 39, 7/8/1924, p. 4 ; *Bashkimi* 5, 8/8/1924, p. 6.

[78] AQSh F. 317 (Prefektura e Korçës), v. 1925, d. 150 ; F. 152, v. 1925, d. 63 ; F. 155 (Ministria e drejtësisë), v. 1925, d. VIII-35, f. 22 *sq.* ; Dervish Feim Hamdi Bitincka, *Histori e teqes, op. cit.* ; *Koha* (Korçë) 210, 14/2/1925, p. 3 ; 211, 21/2/1925, p. 1 ; 214, 14/3/1925, p. 1.

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 189 12/11/2012 4:25:00 PM

l'adoption du code civil qui doit conduire à l'abolition des tribunaux religieux devraient en effet, selon eux, obliger le gouvernement à ne plus accorder de « privilèges » à certains clergés et donc à reconnaître les Bektashis comme formant une communauté religieuse indépendante. En conséquence, les autorités administratives devraient, comme elles le font pour les autres communautés, intervenir pour faire appliquer les décisions du Saint Conseil en cas d'opposition, comme dans le cas du *tekke* de Melçan, conformément à la loi sur les communautés religieuses. Sans attendre la réaction des autorités, Baba Zylfo se saisit de force du *tekke*, mais le préfet de Korçë l'en déloge essayant de maintenir le *statu quo*. Cette nouvelle tentative de Baba Zylfo et du Saint Conseil déclenche dans la presse locale une âpre polémique pendant plusieurs semaines. Le Saint Conseil mobilise des Bektashis d'autres régions en faveur de Baba Zylfo, mais en vain, malgré une nouvelle requête de Gjysh Ahmet Turani, le président du Saint Conseil, au ministère de la Justice en avril 1929, tandis que les fidèles de Baba Qazim intentent un procès contre Baba Zylfo[79].

À peine calmé, le conflit est ravivé en été 1930, d'autant qu'il est mêlé à la question – elle aussi très vive – de l'émancipation de la confrérie bektashie vis-à-vis de la communauté islamique et à celle de l'installation d'un *kryeqjysh* (« *dede* ou grand-père en chef », équivalent de *dede-baba* en turc, nouvelle autorité suprême de la confrérie). En septembre 1929, un nouveau congrès bektashi est organisé près de Korçë ; Baba Zylfo qui a remplacé en juin le *baba* défunt du *tekke* de Turan, en est l'un des principaux investigateurs. Les fidèles de Baba Qazim n'y participent pas et dénoncent les velléités d'indépendance de certains Bektashis vis-à-vis de la communauté islamique. En février 1930, les règlements de la confrérie officiellement reconnus par le gouvernement albanais désignent Baba Zylfo comme chef de la juridiction (*gjyshëri*) de Melçan, ce qui fait réagir les fidèles de Baba Qazim qui ont peur d'une nouvelle venue de Baba Zylfo.

L'affaire se complique surtout durant l'été suivant, lorsque les nouvelles autorités de la confrérie, présidée par le *kryeqjysh* Salih Niyazi Dede, fraîchement débarqué de Turquie, décident d'installer le siège du *kryeqjysh* à Melçan et de transférer Baba Qazim au *tekke* de Qatrom, non loin de Korçë. Baba Qazim fait alors intervenir le *myfti* de Korçë en sa faveur et

[79] AQSh, F. 152, v. 1928, d. 45 ; F. 155, v. 1928, d. VIII-82 ; *Gazeta e Korçës* 550, 20/10/1928, p. 2 ; 560, 24/11/1928, p. 4 ; 561, 28/11/1928, p. 3 ; 563, 6/12/1928, p. 2-3 ; 564, 8/12/1928, p. 2 ; 566, 13/12/1928, p. 2 ; 567, 15/12/1928, p. 2 ; 571, 29/12/1928, p. 2 ; 576, 15/1/1929, p. 2 ; *Zëri i Korçës* 349, 27/11/1928, p. 2 et p. 4 ; 350, 1/12/1928, p. 4 ; 353, 11/12/1928, p. 2 et p. 4 ; 362, 12/1/1929, p. 2 ; 364, 19/1/1929, p. 4 ; 365, 22/1/1929, p. 2 et 4 ; *Gazeta e re* (Tirana) 120, 26/3/1929, p. 3.

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 190 12/11/2012 4:25:00 PM

utilise la presse pour faire valoir son droit de rester à son poste. L'affaire prend une dimension nationale puisque le roi et le gouvernement convoquent dans la capitale les députés de Korçë. Les avis étant partagés sur l'affaire, c'est le Conseil des ministres qui, le 2 août, opte pour une solution intermédiaire qui s'avèrera inapplicable. Il décide en effet à la fois le maintien de Baba Qazim à la tête du *tekke*, et l'installation du *kryegjysh* au même endroit. Devant le refus de Baba Qazim d'obtempérer, les autorités civiles finissent par intervenir et installer le *kryegjysh* à Melçan au moyen de la gendarmerie, alors que Baba Qazim est convoqué à Tirana. Certains derviches refusent de servir le *kryegjysh*, tandis que des *myhib* demandent qu'il rende le *meydan* à Baba Qazim. Le 22 septembre, alors que Baba Qazim refuse toujours de se soumettre aux ordres du Conseil des *dede*, il est dégradé et démis de ses fonctions. Le conseil des *dede*, en réalité impuissant, poussent des Bektashis de différentes régions du Sud du pays à envoyer des pétitions contre Baba Qazim. En novembre, le *kryegjysh* et Baba Qazim sont convoqués dans la capitale. Le siège du *kryegjysh* sera provisoirement transféré à Tirana[80], tandis que Baba Qazim pourra de nouveau assurer à partir du mois de juin 1931 la direction du *tekke* de Melçan, non loin de son rival Baba Zylfo, désormais *gjysh* de la zone, en son siège au *tekke* de Turan, dans la plaine de Korçë[81].

L'affaire du *tekke* de Melçan rebondit une dernière fois au lendemain de l'ultime changement politique de l'entre-deux-guerres : l'annexion du pays par l'Italie fasciste. Baba Zylfo et ses partisans profitent en effet du départ contraint de Zog pour récupérer la direction du *tekke* grâce aux nouvelles autorités administratives locales. Comme les fois précédentes, Baba Qazim et ses fidèles entament alors une campagne de pétitions, relayée par la communauté islamique, auxquelles font écho des pétitions des pro-Baba Zylfo. Afin d'apaiser la situation, ce dernier décide en octobre 1939 de renoncer à la propriété sur des terrains d'une surface de 90 *proja* au profit de la personne juridique du *tekke*, qui est centre d'une zone de juridiction. En février 1940, le ministère de l'Intérieur demande une

---

[80] Le siège du *kryegjysh* sera définitivement fixé à Tirana en mai 1937 seulement (AQSH, F. 883 (Komuniteti Bektashian), v. 1937, d. 1, f. 1).

[81] AQSH, F. 155, v. 1929, d. VIII-118, v. 1930, d. VIII-152, v. 1930, d. VIII-153 ; v. 1930, d. VIII-154 ; F. 152, Viti 1930, d. 180 et 459 ; Viti 1931, dosja 241 ; F. 317 (Prefektura e Korçës), v. 1930, d. 242, f. 11-14. *Gazeta e Korçës* 1039, 5/7/1930, p. 2 ; 1041, 8/7/1930, p. 2 ; 1045, 15/7/1930, p. 1 et 4 ; 1065, 21/8/1930 ; 1089, 7/10/1930, p. 2 ; 25/10/1930, p. 2 ; 1102, 2/11/1930, p. 2. *Arbënia* (Tirana) 46, 22/7/1930, p. 3 ; 50, 26/7/1930, p. 1 ; 51, 29/7/1930, p. 1. *Ora* 129, 28/7/1930. *Vullneti i popullit* (Tirana) 155, 15/10/1930, p. 1 ; 162, 23/10/1930, p. 1. *Rinlidja e Arbënis* (Tirana) 47/97, 9/11/1930, p. 3 ; 48/98, 12/11/1930, p. 3.

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 191 12/11/2012 4:25:00 PM

nouvelle fois au préfet de Korçë de faire cesser les querelles au sujet du *tekke*, dont la question est censée avoir été définitivement réglée[82].

Trois ans plus tard, Baba Zylfo périra dans les affrontements de la guerre civile à laquelle il avait pris part du côté du Front national (*Balli kombëtar*) contre la guérilla communiste[83]. J'ignore ce que devint Baba Qazim, mais après la guerre, le *tekke* de Melçan était dirigé par un autre *baba*.

Bibliographie

Baba Selim Kaliçani, *Histori e bektashizmit si sekt mistik islam*, Tiranë, maison d'éd., 1999.
Birge, John Kingsley, *The Bektashi Order of Dervishes*, Londres, Luzac, 1965[2].
Bitincka, Dervish Feim Hamdi, *Histori e teqes së Melçanit*, Korçë, Dhori Koti, 1925.
Butka, Hysen, « Shënime edhe kujtime 1905-1943 », dans *Besimi e Atdheu*, Në Mergim, 1972.
Chih, Rachida, « What is a Sufi Order? Revisiting the Concept Through a Case Study of the Khalwatiyya in Contemporary Egypt », dans Martin van Bruinessen et Julia Day Howell éds, *Sufism and the "Modern" in Islam*, Londres-New York, I.B. Tauris, 2007, p. 21-38.
Clayer, Nathalie, *Aux origines du nationalisme albanais*, Paris, Karthala, 2007.
Clayer, Nathalie, « The Bektashi Institutions in Southeastern Europe: Alternative Muslim Official Structures and their Limits », à paraître dans *Die Welt des Islams*, 2012.
De Jong Frederick, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, Leyde, Brill, 1978.
Eisenstadt, Shmuel N. éd., *Max Weber on Charisma and Institution Building*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1968.
Faroqhi, Suraiya, « The Tekke of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Activities », *International Journal of Middle East Studies* 7, 1976, p. 183-208.
Faroqhi, Suraiya, « Agricultural Activities in a Bektaschi Center: the *Tekke* of Kızıl Deli 1750-1830 », *Südost-Forschungen* 35, 1976, p. 69-96.
Faroqhi, Suraiya, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien*, Vienne, Verlag des Institutes für Orientalistik, 1981.
Fliche, Benoît et Massicard, Elise, « L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie », *European Journal of Turkish Studies* 4, 2006, www.ejts.org/document627.htlm.
Goossaert, Vincent, « Mapping Charisma among Chinese Religious Specialists », *Nova Religion: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 12/2, p. 12-28.
Koca, Şevki, *Bektaşilik ve Bektaşi Dergahları*, Istanbul, Cem Vakfı Yay, 2006.
Popovic, Alexandre et Veinstein, Gilles éds, *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul, Isis, 1995.
Salvatore, Armando, « The Problem of the Ingraining of Civilizing Traditions into Social Governance », dans A. Salvatore éd., *Muslim Traditions and Modern Techniques of Power* [= *Yearbook of the Sociology of Islam*, 3], Münster, Lit Verlag, 2001, p. 9-42.
Soyyer, A. Yılmaz, *19. Yüzyılda Bektaşîlik*, Izmir, Akademi Kitabevi, 2005.

[82] AQSh, F. 152, Viti 1939 (pas), d. 102, f. 73
[83] Hysen Butka, « Shënime edhe kujtime 1905-1943 », *op. cit.*, p. 90-98.

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 192 12/11/2012 4:25:00 PM

Triaud, Jean-Louis, « Les mourides du Sénégal au prisme d'une émission télévisée islamique (France 2) », http://scienceandvideo.mmsh.univ-aix.fr/Varia/Pages/Triaud-Mourides.aspx.
Trix, Frances, *Spiritual Discourse. Learning with an Islamic Master*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1993.
Trix, Frances, *The Sufi Journey of Baba Rexheb*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2009.
Vatin, Nicolas et Zarcone, Thierry, « Biographie de Hilmî Baba », dans « Le tekke bektaşi de Merivenköu », *Anatolia Moderna* 2, 1991, p. 29-136.
Weber, Max, *Economy and Society* (*ed. by Guenther Roth and Claus Wittich*), Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1978, vol. 2.

159-194_CLAYER ETAL_F9.indd 193 12/11/2012 4:25:00 PM

CHAPITRE 8

MAIS OÙ SONT LES *DEDE* D'ANTAN ?
Les transformations de l'autorité religieuse chez des Alévis d'Anatolie centrale (1919-2009)

Benoît Fliche

Bien qu'il y ait de nombreuses différences entre les groupes alévis, il reste une constance concernant l'autorité religieuse : depuis une quarantaine d'années, cette dernière s'est considérablement transformée. Le système traditionnel du *dedelik*, le plus souvent, n'est pas sorti indemne des grands bouleversements qu'a connus la société turque ces dernières décennies.

Traditionnellement, au moins une fois par an, se déroulait dans les villages alévis une cérémonie religieuse appelée l'*ayin-i cem* (cérémonie de l'union) dirigée par des officiants désignés sous le terme de *dede* (litt. grand-père). Les *dede* n'étaient pas seulement des prêtres. Ils avaient aussi fonction de juge. La cérémonie du *cem* nécessitait « l'union des cœurs ». Pour cela, la paix sociale devait régner dans la communauté villageoise : aussi, comme l'a noté David Shankland, à la différence des villages sunnites où il est possible de vivre fâché avec son voisin, dans un village alévi, la nécessité du rituel obligeait à la résolution du conflit et au retour de la concorde[1]. La « cérémonie de l'interrogatoire » (*sorgu ayini*) qui précédait le *cem* proprement dit était donc un tribunal populaire où se résolvaient tous les différends.

Le *dede* avait aussi fonction de percepteur. Il lui était versé, sous des formes variées (peaux des moutons sacrifiés pendant le *cem*, céréales, etc.), un impôt (*hakkulah*). Une part lui revenait comme dédommagement pour sa venue. Une autre revenait à ses supérieurs hiérarchiques (quand il en avait). Les *dede* entretenaient avec leurs *talip* (disciples) une relation d'autorité forte qui s'appuyait sur le double registre du religieux et du juridique.

[1] David Shankland, *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*, Londres-New York, Routledge Curzon, 2003.

195-208_Clayer et al_F10.indd 195 12/11/2012 4:26:25 PM

Cette autorité n'allait pas sans soulever des difficultés avec la République comme l'a montré David Shankland[2]. À partir d'un terrain effectué dans la région de Tokat dans les années 1990, l'anthropologue britannique note une grande différence entre les villages alévis et les villages sunnites. Alors que ces derniers connaissent un accroissement démographique, les premiers dépérissent lentement. L'hypothèse forte de Shankland est que les sunnites comme les Alévis se modernisent mais que l'organisation sociale traditionnelle des villages sunnites est mieux adaptée que celle des villages alévis. Dans le cas des villages sunnites, l'intégration dans le système républicain s'effectue sans grande difficulté, ce qui explique que ces villages s'accroissent au point de devenir des petites villes. Alors que ceux des Alévis s'intègrent plus difficilement à l'État moderne en raison des conflits entre leurs mythes, rituels et idéaux, et ceux de l'État. Les Alévis se disent modernes en référence au sécularisme. Toutefois, l'accession à cette modernité nécessite un changement fondamental de leur cosmologie et de leur organisation sociale, alors que les sunnites sont exemptés de cet effort. Pour s'intégrer dans la République, les Alévis doivent rompre avec les « chaînes d'autorité » traditionnelles et en adopter de nouvelles, promues par l'Etat.

De fait, ce système du *dedelik* semble avoir été fortement altéré par les changements du monde rural turc depuis les années 1960. Plusieurs auteurs ont observé la disparition progressive de l'autorité des *dede* durant cette période[3]. Les causes évoquées relèvent essentiellement de l'exode rural : les *talip* (disciples) partant en ville auraient perdu le contact avec leurs *dede* ; les liens se seraient distendus jusqu'à l'étiolement complet de l'autorité religieuse.

Sacrifice fait sur l'autel de la modernité ou conséquence de cette dernière, le résultat est l'affaiblissement considérable du pouvoir et de l'autonomie des *dede*. Avec le mouvement « revival » alévi des années 1990, quelques-uns deviennent des employés des associations alévies[4], au

---

[2] *Ibid.*

[3] Cf. Krisztina Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş / Aleviten. Untersuchungen über eine Esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1988 ; Peter J. Bumke, « Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei): Marginalität und Häresie », *Anthropos* 74, 1979, p. 530-548 et du même auteur, « The Kurdish Alevis Bounderies and Perceptions », dans Alexandre Popovic et Gilles Veinstein éds, *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, *Revue des Études Islamiques* 40/1, n.s., 1992, p. 109-116.

[4] Elise Massicard, *L'autre Turquie. Le mouvement aléviste et ses territoires*, Paris, PUF, 2005.

195-208_Clayer et al_F10.indd 196 12/11/2012 4:26:26 PM

même titre que le sont les musiciens ou les professeurs de danse folklorique. Autrement dit, les chaînes d'autorité se sont considérablement transformées au point que les *dede* sont réduits aux rôles d'« experts » liturgiques. Markus Dressler a bien montré dans un article comment le *dedelik* se sécularise, « c'est-à-dire que le rôle du *dede* est confiné dans des contextes rituels de plus en plus définis comme "religieux" par opposition à des fonctions "non religieuses" comme la représentation de la communauté »[5]. Cette transformation de l'autorité peut se comprendre comme le résultat de la sécularisation, des changements sociaux et économiques, comme une nécessité pour accéder à la modernité républicaine. Ces facteurs sont importants, mais ils se conjuguent aussi à d'autres plus discrets qui tiennent à la déstructuration des chaînes traditionnelles d'autorité.

Pour mettre à jour cette déstructuration interne de l'autorité, nous partirons de l'étude de deux villages alévis de la région de Sorgun, en Anatolie centrale, liés historiquement au *tekke* et à la famille de Hacı Bektaş Veli. Dans le cas des deux villages alévis de la région de Sorgun (département de Yozgat, Anatolie centrale) que nous étudierons, la chaîne d'autorité religieuse a cessé de fonctionner à partir des années 1970 de façon brutale, ceci avant même que s'engage l'exode rural – ce qui va dans le sens de l'hypothèse de David Shankland. Sa structuration était relativement simple. La position d'autorité supérieure était tenue par les membres de la famille des Ulusoy, descendants supposés du saint anatolien Hacı Bektaş Veli. Ils avaient autorité sur les *dede* qui prenaient d'eux la permission d'exercer leur fonction. Les *dede* avaient autorité sur les disciples (*talip*). Entre les années 1920 et 1970, cette chaîne d'autorité paraît relativement stable. Elle disparaît cependant brutalement dans les années 1970, remplacée par d'autres, plus courtes : les *dede* disparaissent au profit des imams et d'autres autorités religieuses moins orthodoxes, comme une « sainte » alévie du nom de Zöhre Ana.

Structuration de la chaîne d'autorité entre 1920 et 1970

La structuration de cette chaîne d'autorité avait pour premier maillon socialement tangible la famille Ulusoy (désignée sous le terme Çelebi (littéralement « seigneur »), avant la réforme des noms de famille de 1934).

[5] Markus Dressler, « Le dede moderne : évolution des paramètres de l'autorité religieuse de l'alévisme dans la Turquie contemporaine », *Sociologie et sociétés* 38/1, 2006, p. 70.

Cette dernière se dit descendre directement du saint Hacı Bektaş Veli. À chaque génération, la tradition voulait que soit désigné dans la famille un *mürşit* (guide) chargé de guider les Alévis qui les reconnaissaient comme descendants du saint. Cependant, il y existait une autre source à cette autorité : le *mürşit* était confirmé par l'administration de la Porte qui s'appuyait sur lui pour administrer les populations alévies liées à cette famille ainsi que l'ordre bektashi[6] – alors même qu'une partie des membres de ce dernier ne reconnaissait pas la légitimité de la descendance par le sang et qu'il avait ses propres figures d'autorité comme les *dede-baba*. L'autorité des Ulusoy s'appuyait donc sur celle du sultan. Avec l'avènement de la République, le *mürşitlik* s'est perpétué même s'il a subi de profonds bouleversements[7].

Le second maillon est constitué par le *dede*, dignitaire religieux qui, chaque hiver, venait du village d'Abaza Kışlası, pour officier au cours du *ayin i-cem* (cérémonie de l'union). Cette charge était héréditaire : de même que l'on n'est Alévi que de naissance – la conversion est impossible, à la différence du bektashisme –, on ne devient pas *dede* lorsque l'on naît dans une famille de *talip*. Cette prévalence du sang ne suffisait pourtant pas : le *dede* devait requérir la permission écrite (*icazet*) des Ulusoy pour officier. Il avait aussi besoin d'autres ressources pour tenir sa place dans la chaîne. Outre sa noblesse (*asalet*), il devait faire preuve de sa nature miraculeuse et faire démonstration de son sens de l'équité. Pour les villageois, les *dede*, comme la famille des Ulusoy, appartenaient à un *soy* (lignage) supérieur. La pureté de leurs *soy* fondait leur autorité. Ils devaient la conserver en pratiquant une endogamie stricte : les familles de *dede* ne peuvent pas se mésallier avec des familles de *talip*. Ces lignages étaient supérieurs en raison de leur nature miraculeuse, cette dernière étant régulièrement rappelée par des récits de miracles (*keramet*).

Par ailleurs, les *dede* devaient fournir la preuve de leurs capacités à remplir leur fonction sociale, à savoir le règlement des conflits dans les villages dont ils avaient la charge. Les *dede* rendaient justice, notamment au moment de l'ouverture de la cérémonie de l'*ayin-i cem*, avec la « cérémo-

[6] Cf. Suraiya Faroqhi, « The Bektashis: A Report on Current Research », dans A. Popovic et G. Veinstein éds, *Bektachiyya*, *op. cit.*, p. 9-30 et Hülya Küçük, *Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşiler*, Istanbul, Kitap Yayınevi, 2003 (1ère édition, *The Role of Bektashis in Turkey's National Struggle*, Leyde, Brill, 2002).

[7] Benoît Fliche et Elise Massicard, « L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie », *European Journal of Turkish Studies* 4, 2006, ~~en ligne depuis le 29 juillet 2009~~, connexion le 28 octobre 2010, http://ejts.revues.org/index627.html.

195-208_Clayer et al_F10.indd 198 12/11/2012 4:26:26 PM

nie de l'interrogatoire » (*sorgu ayini*). Cette dernière était un tribunal où se réglaient les problèmes du village de l'année écoulée. Chaque lignage devait organiser un *cem* pour l'ensemble des autres. Ne pas se rendre au *cem* du voisin revenait à dire que l'on était gravement fâché avec lui. La cérémonie ne pouvait pas se tenir puisque l'une des conditions de sa tenue était « l'union des cœurs »[8] : la prière ne pouvait avoir lieu en absence de concorde villageoise. Le *cem* est d'abord une présentation du *sülale* (lignage) devant le jugement des autres lignages. S'il y avait une plainte, le différend se réglait devant le *dede*. Les punitions infligées allaient de la remontrance à l'exclusion de la communauté en passant par la punition corporelle. Ne pas respecter les sentences du *dede* revenait à s'exposer à son courroux, ce dernier étant d'autant plus redoutable que le *dede* était considéré comme détenteur de pouvoirs miraculeux. Lorsqu'un conflit n'était pas résolu par le *dede*, celui-ci remontait au niveau des Ulusoy.

Déstructuration de la chaîne d'autorité : le déclin des Ulusoy

Dans les années 1970, cette chaîne d'autorité se déstructure avec une rapidité étonnante. Elle comportait des faiblesses datant du début de la République, notamment en raison de la déstructuration de la famille Ulusoy. Bien que la légende aléviste voie dans Mustafa Kemal un soutien inconditionnel aux Alévis et plus particulièrement à cette famille, la réalité fut sans doute autre. La fermeture des *tekke* (loges) en 1925 porta un rude coup aux Ulusoy.

Ce n'est pas la première fois que le pouvoir central portait une estocade aux Ulusoy. Un premier coup avait été porté en 1826 avec la fermeture de l'ordre des Bektashis. Les Çelebi étaient alors dotés de nombreuses prérogatives analogues à celles que décrit Meeker pour les *derebey* et les aghas de l'Empire[9]. Les ressources qu'ils contrôlaient étaient de natures variées et formaient un circuit de conversion généralisée : l'autorité religieuse officiellement sanctionnée par le sultan induisait le contrôle de revenus et permettait l'exercice d'une influence sociale qui renforçait à la fois l'aura religieuse et les revenus financiers[10]. Une partie de ce circuit

[8] Altan Gökalp, *Têtes rouges et Bouches noires : une confrérie tribale de l'Ouest anatolien*, Paris, Société d'ethnographie, 1980, p. 205.

[9] Cf. Michael E. Meeker, *A Nation of Empire. The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 2002.

[10] B. Fliche et E. Massicard, « L'oncle et le député », *art. cit.*, p. 20.

195-208_Clayer et al_F10.indd 199 12/11/2012 4:26:26 PM

est donc considérablement entravée. Cependant, au cours du XIXe siècle, les Ulusoy parviennent dans une certaine mesure à maintenir ou à récupérer leur statut et la majorité de leurs prérogatives. Leur puissance ne se trouve pas gravement entamée. Ainsi, durant la première guerre mondiale puis pendant la guerre de libération, cette famille est jugée capable de mobiliser une population importante. C'est la raison pour laquelle Mustafa Kemal rendra visite aux Ulusoy en décembre 1919, qu'il nommera en 1920 Ahmet Cemalettin Çelebi député de Kırşehir – la circonscription de Hacıbektaş – et vice-président par intérim (II. *başkanvekili*) de la première Assemblée nationale.

Avec la proclamation de la loi de 1925 fermant tous les couvents et abolissant toutes les confréries, il est officiellement proscrit d'exercer des fonctions confériques de cheikh, *baba, seyyit, mürşit, halife, dede* et *çelebi*. Cette interdiction remet radicalement en cause l'intégration de cette famille au système d'État. La diminution de leurs revenus est drastique d'autant que leur autorité religieuse devient désormais illégale. Ainsi les biens des *wakf* sont saisis et transférés au ministère de la Culture et à la direction générale des Fondations (*Vakıflar genel müdürlüğü*).

À partir de 1925, leur autorité parmi les populations alévies d'Anatolie centrale diminue tendanciellement. Alors qu'ils avaient fonction de juge suprême pour régler des différends que les *dede* ne parvenaient pas à arbitrer, ils sont de moins en moins sollicités en raison de l'exode rural, de la pénétration étatique croissante chez les Alévis et du recours croissant de ces derniers au système judiciaire officiel. Autrement dit, l'État républicain, à la différence de l'État ottoman, devient un concurrent des Ulusoy.

Par ailleurs, ce retrait de l'État comme point d'appui de l'autorité déstructure entièrement les modes d'héritage de l'autorité. Au sein même de la famille, l'unité se lézarde en raison des problèmes de succession du *mürşitlik*. Les règles de succession ne font plus consensus, ouvrant ainsi la porte à des conflits. Avec la République, la désignation du dignitaire n'est plus sanctionnée par aucune autorité extérieure et supérieure. Seule désormais, une décision « familiale » désigne le *mürşit*. Depuis le début de la République, il n'est pas rare que deux individus se proclament *mürşit* simultanément, chacun étant soutenu par une partie de la famille[11].

Ce manque d'unité a considérablement desservi les Ulusoy auprès de leurs *talip* d'autant qu'il a été particulièrement visible au moment de l'entrée en politique de certains membres, comme lorsque deux frères se sont

[11] *Ibid.*

195-208_Clayer et al_F10.indd 200 12/11/2012 4:26:26 PM

présentés dans deux partis concurrents dans la même circonscription. Par ailleurs leur image fut écornée par des prises de position politique très contestables pour de nombreux Alévis, comme lors du vote de confiance au gouvernement Demirel, en 1970, où ils votèrent « pour » alors que leur parti, le TPB (Parti de l'Unité de la Turquie, social démocrate à connotation alévie), demandait que l'on vote « contre ».

Les *mürşit* sont aujourd'hui l'objet de critiques ouvertes[12]. Lors d'entretiens privés, certains *dede* reprochent l'insuffisance de leurs savoirs religieux. De nombreux Alévis regrettent que la famille soit restée en dehors du mouvement aléviste, alors même qu'elle est rentrée en politique dès les années 1950. On les accuse alors de servir leurs intérêts et de ne pas s'élever au-dessus du débat public pour servir de guide. L'ultime signe de leur déchéance est qu'ils se marieraient avec des familles de *talip*, corrompant ainsi la pureté de leur sainte lignée.

Le déclin des dede *de 1970 à nos jours*

D'une façon concomitante aux Ulusoy, les *dede* trouvent leur autorité peu à peu remise en question. Le déclin d'influence des Çelebi aurait pu leur profiter : ils auraient pu s'affranchir de cette tutelle pour s'autonomiser et ne se réclamer que d'eux mêmes. Ce ne fut pas le cas.

Le déclin des *dede* peut trouver une première explication dans la baisse de la croyance en Dieu. Celle-ci serait corrélée à l'augmentation de l'alphabétisation et à la politisation à gauche dans les années 1960. Il faut toutefois fortement pondérer cette explication en rappelant tout d'abord la faiblesse de l'alphabétisation dans ces villages (25% de la population contre 48,7% pour la Turquie), en soulignant ensuite que cette politisation ne fut que partielle dans ces deux villages. Elle devint significative après 1975, si bien que nous pourrions presque formuler l'hypothèse inverse et nous demander si cette crise du *dedelik* n'a pas permis la politisation à gauche. Enfin, tous les villageois ne sont pas devenus athées, loin s'en faut…

Il semblerait que l'origine de cette crise soit plutôt d'abord à chercher du côté d'un ébranlement de l'autorité « juridique » du *dede*. En effet, plusieurs histoires récoltées dans ces deux villages montrent que, dès les

[12] Cf. Hüseyin Bal, « Alevi-Bektaşi Topluluklarında Dedelik Kurumu », dans *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 1999.

195-208_Clayer et al_F10.indd 201 12/11/2012 4:26:26 PM

années 1950, l'autorité comme « juge » des *dede* n'était plus probante. L'une des plus édifiantes est sans doute celle d'un « Don Juan » du village – un fonctionnaire chargé de la surveillance des farines - qui fut mis au ban du village par le *dede* à la suite de ses frasques amoureuses. Pourtant, il s'en moqua bien : il continua à exercer son métier et à vivre dans le village. Mieux, on le retrouve nommé premier *aza* (adjoint du maire) à cette même période. La sentence du *düşkünlük* (bannissement) prononcée par le *dede* semble donc ne l'avoir nullement affecté.

Une histoire, plus tragique, montre que la fonction de conciliateur était grandement entamée au début des 1960. L'un des deux villages avait eu la chance qu'une mine soit découverte, ce qui signifiait du travail et des revenus assurés pour les villageois. Malheureusement, suite à l'accaparement de la ressource par une famille, le village se trouva clivé en deux clans qui en vinrent à s'affronter physiquement. Cela se solda par un mort. La discorde s'installa pendant dix ans, jusqu'à ce que la mine, jugée peu rentable, soit fermée. Les *dede* furent impuissants à rétablir la paix sociale.

Cette impuissance s'explique tout d'abord par la concurrence de l'État. En effet, avec la « République au village », le juge, perçu comme moins arbitraire et plus efficace, concurrença bientôt le *dede*. On se souvient ici de l'ouvrage fondamental de June Starr qui montre combien le monde rural, très tôt, a été habile à saisir la justice « officielle » lors des conflits[13]. Ces deux villages en sont une illustration. Loin de se limiter au seul *dede*, les villageois avaient recours aux tribunaux « officiels ».

Par ailleurs, le système même du *dedelik* comportait une tradition qui minait l'autorité du *dede* : lors de la « cérémonie de l'interrogatoire », lorsqu'un villageois était puni, la communauté pouvait racheter, au sens propre, sa faute. En payant, les amis du contrevenant allégeaient considérablement sa peine par un jeu « d'enchères négatives », comme l'a montré le regretté Altan Gökalp dans son ouvrage *Têtes rouges et Bouches noires*[14].

La conséquence est évidente : ceux richement dotés en capitaux réticulaires et financiers échappaient à la justice du *dede* tandis que les pauvres se trouvaient sans moyens. Cela relativise l'idée d'une justice populaire et égalitaire que l'on retrouve dans certains travaux sur l'alévisme. Le village est un espace d'inégalités sociales et il est maintenu comme tel par les

[13] June Starr, *Dispute and Settlement in Rural Turkey: An Ethnography of Law*, Leyde, Brill, 1978.

[14] A. Gökalp, *Têtes rouges et Bouches noires*, *op. cit.*, p. 141.

195-208_Clayer et al_F10.indd 202 12/11/2012 4:26:26 PM

autorités religieuses qui ont pourtant la charge de rétablir l'égalité. Cette inégalité sapa à long terme la légitimité des *dede*, surtout lorsque l'État et ses tribunaux se présentèrent comme une alternative plus efficace.

Toutefois, cette préférence pour le juge de la République avait pour lit la crise morale engendrée en partie par le délitement de l'autorité des Ulusoy. Il n'est jamais très facile de se réclamer d'une autorité perçue comme corrompue. L'image est contagieuse. De fait, les *dede* souffrirent des mêmes reproches émis à l'encontre des descendants du saint anatolien. Les villageois accusèrent les *dede* d'avoir corrompu leur pureté en contractant des mariages mixtes – c'est-à-dire avec des familles de *talip*. Ils furent aussi accusés de vivre aux dépends de leurs disciples : « les gens voulaient que les *dede* descendent de leur dos » nous dira un ancien *talip*. Autrement dit, l'*hakkulah*, l'impôt que le *dede* récoltait chaque année, devenait insupportable, d'autant que sa fonction de juge se trouvait considérablement amoindrie.

De même que pour les Ulusoy, on reprocha aux *dede* de s'éloigner de la voie alévie et de leur sacerdoce pour des raisons économiques :

> Avant, pour que le *dede* se promène un jour, il fallait qu'il travaille un jour. Mais avec les difficultés économiques, il faut qu'il travaille cinq jours. À cause de ça, il n'a plus qu'une seule idée : trouver son pain. C'est pour ça que l'on n'a plus eu de *dede*.

L'*hakkulah* était peut-être suffisant pour le faire vivre mais au regard d'autres sources de revenus qu'offraient par exemple la migration en Europe, il paraissait bien maigre. Autrement dit, pour de nombreux *talip*, les *dede* les auraient abandonnés, plutôt que l'inverse, pour des motivations vénales.

Ce divorce entre *dede* et *talip* prend corps dans un récit souvent rencontré : un *dede* coureur aurait été pris en flagrant délit de harcèlement d'une jeune fille du village. Les villageois l'auraient collectivement mis dehors en faisant savoir qu'ils ne voulaient plus de *dede* chez eux. Il est difficile de vérifier une telle histoire. Elle est cependant intéressante car elle illustre le sentiment de crise morale mais aussi la rupture avec les figures traditionnelles d'autorité. Les *dede* sont mis dehors *manu militari*, mais on remarquera que les *talip* ne se sont pas plaints aux Ulusoy. À ce niveau aussi, la rupture est consommée. En effet, à qui se plaindre lorsque l'autorité supérieure présente, elle-aussi, des signes de vénalité ?

Au début des années 1970, il semble que le dé-capitonnage de l'autorité traditionnelle soit inévitable. Actuellement, si les signes de respect formel à l'égard des *dede* peuvent encore être donnés – comme embrasser

195-208_Clayer et al_F10.indd 203 12/11/2012 4:26:26 PM

sa main –, la rupture n'en pas moins évidente. Une tentative à la fin des années 1990 fut bien menée pour refaire une cérémonie de *cem*. Les organisateurs invitèrent un *dede* « neutre », c'est-à-dire qui n'appartenait pas à l'*ocak* historiquement lié au village. Celui-ci voulut bien officier la cérémonie en excluant toutefois de procéder au tribunal. Il afficha un refus catégorique devant l'idée de s'immiscer dans les affaires privées des *talip.* Face à cette fuite devant les responsabilités qui lui incombaient, les « disciples » conclurent dès lors que « tout cela était du folklore »... Aucun autre *cem* ne s'est tenu depuis.

Les nouvelles chaînes d'autorité

Cette déstructuration de la chaîne d'autorité du *dedelik* ne signifie pas que ces Alévis ne connaissent plus d'autorité en matière de religion. D'autres chaînes d'autorité se sont mises en place, multiples et davantage polymorphes. La plus importante est celle produite par l'État, *via* le Diyanet İşleri Başkanlığı (D.I.B., Bureau des affaires religieuses) et ses 90 000 fonctionnaires, ses 75 000 mosquées et ses quatre milliers de centres coraniques.

D'une façon générale, en matière de religion, le D.I.B. est devenu l'autorité la plus prégnante dans ces deux villages. Aucune autorité religieuse « alternative » ne peut la contredire. Dans ces villages, jusqu'à présent, aucune association aléviste n'a pris pied, à la différence de ce qu'a pu observer David Shankland dans la région de Tokat[15], par exemple, ou Jérôme Cler dans ce volume[16]. Le Diyanet fait autorité par diffusion et accessibilité. Cette situation serait différente si ces Alévis avaient recours à des associations alévistes : ils auraient alors accès à des savoirs et des pratiques alternatives, concurrentes de celles promues par le Diyanet. Ce n'est pas le cas. Les *talip* installés à Ankara, par exemple, refusent de se rendre dans les associations alévistes : elles sont perçues comme des lieux de politisation d'extrême-gauche peu fréquentables.

Cette figure d'autorité de l'imam n'est en effet pas entièrement nouvelle. Les villageois, bien avant la fin du *dedelik*, avait recours à lui ponctuellement. Jusque dans les années 1990, bien qu'aucun imam n'était affecté dans ces villages par le Diyanet, les villageois partaient le chercher dans le hameau voisin pour certaines occasions précises, lors des enterrements,

---

[15] D. Shankland, *The Alevis in Turkey, op. cit.*

[16] Jerôme Cler, « *Neden bu ikilik* ? "Pourquoi cette dualité ?" Ethnographie de la division dans un village bektashi du Taurus ».

195-208_Clayer et al_F10.indd 204 12/11/2012 4:26:27 PM

pour laver les morts par exemple, ou lors de certaines fêtes comme le *kurban bayramı*. À partir des années 1990, en échange de l'accès à certains services comme la construction d'une route, la venue de l'électricité ou du téléphone, les Alévis furent dans l'obligation de construire des mosquées et acceptèrent la venue d'un imam par village. Dans l'un des deux, il fut rapidement rejeté : on l'accusa de voler des noix et d'avoir un comportement déviant. Dans le second, le fonctionnaire du Diyanet comprit rapidement qu'il était toléré en raison de sa discrétion et de sa serviabilité. Depuis, il cultive son champ, dirige la prière le vendredi, s'occupe des enterrements, mais ne s'offusque pas des pratiques « hétérodoxes » et « impies » de ses ouailles comme boire ostensiblement de la bière à neuf heures du matin le jour du *kurban bayramı*.

Cette neutralisation de l'imam ne doit pas laisser croire que le Diyanet reste à la porte des fermes. Certaines personnes d'un âge avancé versent dans le piétisme. Ces hommes se rendent cinq fois par jour à la mosquée et, bien que se définissant comme Alévis, se font les champions de l'orthodoxie promue par l'État. Parce qu'âgés, et donc respectés, ils occupent souvent une position de pouvoir et de « sachant » dans les groupes familiaux. Ils entendent orthodoxiser les croyances et n'hésitent pas à énoncer ce qu'il faut croire, reprenant largement le discours du Diyanet et donnant régulièrement des leçons de « catéchisme » aux malheureux « ignorants ». Ils se font les représentants de l'orthodoxie à l'intérieur des familles et ne sont donc que marginalement les vecteurs des traditions alévies. Cela ne va pas sans produire des conflits qui en recoupent d'autres, plus générationnels.

Parallèlement à cette chaîne d'autorité issue du Diyanet, se mettent en place des autorités religieuses perçues par les « champions du Diyanet » comme concurrentes et illégitimes : il s'agit des *hoca*, des guérisseurs. Combattus par les entrepreneurs de la foi «moderne », ils sont néanmoins consultés à la moindre suspicion de mauvais sort.

Dans ce contexte, une femme nous paraît emblématique de cette transformation des chaînes d'autorité : Zöhre Ana. Cette « sainte » vivante est particulièrement intéressante pour les spécificités biographiques qu'elle présente. Installée sur les hauteurs du quartier de Mamak (à dominante alévie) à Ankara, depuis le milieu des années 1980, elle officie comme guérisseuse dans la fondation qu'elle a créée il y a une vingtaine d'années. Alévie de la région de Yozgat, elle a migré adolescente à Ankara. Elle ne descend pas d'une famille de *dede* mais de *talip*. Très faiblement dotée de capitaux sociaux et culturels – elle a tout juste été scolarisée –, bien que divorcée – situation que l'on sait peu enviable en Turquie dans les

195-208_Clayer et al_F10.indd 205 12/11/2012 4:26:27 PM

milieux populaires -, elle a réussi à construire une renommée qui dépasse maintenant l'Anatolie centrale pour s'étendre à l'Europe.

Elle dit avoir eu une vision qu'elle décrit comme une seconde naissance, le 10 novembre 1982, jour de l'anniversaire de la mort d'Atatürk, alors qu'elle avait 25 ans. Elle voit alors le *Dergah* de Hacı Bektaş Veli et reçoit alors pour « mission » de la part des Quarante[17], de conférer la santé à qui en a besoin. Le récit de sa révélation se trouve sur son site internet www.zohreana.com. Elle déclare avoir des visions et parler directement à Ali, Muhammad ou Atatürk. Quant à son pouvoir de guérison, elle le tiendrait directement de Dieu. Elle ne donne aucune explication en termes de « magnétisme » ou de « bio-énergie » : la cure est la manifestation de la volonté divine. Cependant, son autorité n'entre pas en conflit avec celle du corps médical : elle prend toujours soin de préciser qu'on ne peut venir la voir qu'après avoir consulté un médecin. Elle n'accepte de s'occuper que des cas « désespérés », devant lesquels la médecine se révèle impuissante. Cette « sainte » ne s'inscrit dans aucune chaîne d'autorité « classique ».

Cette « sainte », si particulière, n'est pourtant pas un hapax dans le champ religieux turc. D'autres « saintes » et « saints » tiennent audience en Anatolie : ainsi existe-t-il une autre Zöhre Ana dans la région de Tünceli ; à Sorgun, un certain Gavur Dede possède aussi une renommée considérable. Par ailleurs, Zöhre Ana a une position assez comparable à cette autre « sainte » qu'est Cemalnur[18], cependant, à la différence de cette dernière, Zöhre Ana ne s'inscrit ni dans une chaîne d'autorité ni dans de puissants réseaux sociaux liées à la haute bourgeoisie turque qui viendraient la légitimer. Comme Cemalnur qui ne parle pas le farsi ou l'arabe, elle ne dispose pas des capitaux culturels pour soutenir la concurrence avec des autorités savantes. Cependant, Cemalnur compense ce manque par des capitaux sociaux très importants qui la légitiment. Pour Zöhre Ana, cela repose davantage sur son charisme et ses talents de guérisseuse.

La difficulté est de savoir si elle fait autorité en matière de doctrine religieuse. Elle est une autorité en matière de guérison. Les Alévis, mais aussi des sunnites, viennent la visiter d'avantage pour résoudre des problèmes concrets de santé que pour recevoir un message religieux qu'elle

---

[17] *Kırklar* : assemblée regroupant les Quarante qui ont atteint la vérité. Voir A. Gokalp, *Têtes rouges et Bouches noires*, *op. cit.*, p. 185.

[18] Voir Anna Neubauer, « L'autorité religieuse féminine dans le soufisme contemporain à Istanbul », dans ce volume.

195-208_Clayer et al_F10.indd 206 12/11/2012 4:26:27 PM

délivre pourtant lors de longs prêches. Ses adeptes affichent parfois son portrait chez eux, achètent ses poèmes, se rendent plusieurs fois auprès d'elle, la conseillent aux amis. Est-ce pour autant qu'ils se réfèrent à ses prêches pour guider leur vie spirituelle ? Cela ne semble pas être le cas. Visiblement, elle donne l'impression d'avoir des difficultés pour passer, en terme wébérien, du rôle d'intercesseur à celui de prophète. Les Alévis qui nous intéressent ici la fréquentent et la reconnaissent comme autorité religieuse. De son côté, si elle prêche, elle hésite toutefois à franchir le pas et à devenir « Prophète ». Le pas est d'ailleurs dangereux car elle risque de tout perdre. Plusieurs démêlés avec la justice, notamment concernant son *wakf*, lui ont appris la prudence.

Conclusion

Dans le cadre de notre étude, un mouvement général, depuis les années 1970, semble se dégager. Ces deux villages connaissent une réduction et une multiplication de ces chaînes d'autorité. Ce phénomène ne va pas d'ailleurs sans fragiliser les porteurs de l'autorité religieuse : la multiplication des autorités entraîne une baisse de leur prégnance respective, ce qui les rend beaucoup plus vulnérables et interchangeables sur le marché religieux.

Le déclin de l'autorité des *dede* et le remplacement progressif par d'autres formes d'autorité trouvent sans doute leurs origines respectives dans des mutations macroscopiques, économiques, sociales et politiques. Néanmoins ces transformations religieuses s'expliquent aussi par la déstructuration de la chaîne d'autorité traditionnelle. Le « dé-capitonnage » de celle-ci au niveau des Ulusoy n'est pas sans conséquence aux niveaux inférieurs, comme nous l'avons vu avec la fin des *dede*.

Nous resterons cependant prudents quant à la valeur de généralisation de l'ethnographie présentée ici. En effet, ce que nous observons pour ces deux villages ne peut pas être généralisé sans précaution : des autorités continuent à fonctionner là où, quelques kilomètres plus loin, d'autres ont périclité. Ainsi les « Pençeli » ne sont pas les « Tahtacı » du village voisin qui diffèrent encore des « Sıraç » du nord de Sorgun. Ce ne sont pas les mêmes réseaux de *dede*, ni les mêmes allégeances ou les mêmes rites. Si dans les deux premiers groupes, les *dede* ont perdu de leur influence, pour le troisième, les villages sont encore régis par des *dede* capables d'exiler des familles entières suite à la tenue d'un tribunal populaire, la relation d'autorité étant encore bien prégnante. Nous remarquons cependant que

195-208_Clayer et al_F10.indd 207 12/11/2012 4:26:27 PM

les *dede* demeurent dans les villages même, ce qui n'est pas le cas pour les villages étudiés ici. Par ailleurs, et c'est un point central puisque l'argument défendu ici consiste à insister sur la déstructuration de la chaîne d'autorité, ces *dede sıraç* ne semblent pas inscrits dans des chaînes d'autorité « longues », du type de celle décrite ci-dessus. C'est là un des côtés fascinants des paysages sociaux de l'Anatolie rurale – une grande diversité de situations dans des espaces géographiques réduits. Ce que nous observons dans un village trouve, à quelques kilomètres, son contre-exemple. Ces « contre »-exemples sont autant d'invitation à un comparatisme raisonné.

Bibliographie

Bal, Hüseyin, « Alevi-Bektaşi Topluluklarında Dedelik Kurumu », dans *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 1999.

Bumke, Peter J., « Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei): Marginalität und Häresie », *Anthropos* 74, 1979, p. 530-548.

Bumke, Peter J., « The Kurdish Alevis Bounderies and Perceptions », dans Alexandre Popovic et Gilles Veinstein éds, *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, *Revue des études islamiques* 40/1, n.s., 1992, p. 109-116.

Cler, Jérôme, « *Neden bu ikilik* ? "Pourquoi cette dualité ?" Ethnographie de la division dans un village bektashi du Taurus », dans ce volume.

Dressler, Markus, « Le *dede* moderne : évolution des paramètres de l'autorité religieuse de l'alévisme dans la Turquie contemporaine », *Sociologie et sociétés* 38/1, 2006, p. 69-92.

Faroqhi, Suraiya, « The Bektashis: A report on Current Research », dans Alexandre Popovic et Gilles Veinstein éds, *Bektachiyya, op. cit.*, p. 9-30.

Fliche Benoît et Massicard Elise, « L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie », *European Journal of Turkish Studies* 4, 2006, en ligne depuis le 29 juillet 2009, connexion le 28 octobre 2010, http://ejts.revues.org/index627.html.

Gökalp, Altan, *Têtes rouges et Bouches noires : une confrérie tribale de l'Ouest anatolien*, Paris, Société d'ethnographie, 1980.

Kehl-Bodrogi, Krisztina, *Die Kızılbaş / Aleviten. Untersuchungen über eine Esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1988.

Küçük, Hülya, *Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşiler*, Istanbul, Kitap Yayınevi, 2003 (1ère édition, *The Role of Bektashis in Turkey's National Struggle*, Leyde, Brill, 2002).

Massicard, Elise, *L'autre Turquie. Le mouvement aléviste et ses territoires*, Paris, PUF, 2005.

Meeker, Michael E., *A Nation of Empire. The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 2002.

Neubauer, Anna, « L'autorité religieuse féminine dans le soufisme contemporain à Istanbul », dans ce volume.

Shankland, David, *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*, Londres-New York, Routledge Curzon, 2003.

Starr, June, *Dispute and Settlement in Rural Turkey: An Ethnography of Law*, Leyde, Brill, 1978.

195-208_Clayer et al_F10.indd 208 12/11/2012 4:26:27 PM

CHAPITRE 9

NEDEN BU IKILIK ? « POURQUOI CETTE DUALITÉ ? »
Ethnographie de la division dans un village bektashi du Taurus

Jérôme Cler

Cette contribution à l'étude des figures d'autorité religieuse prend son origine dans l'analyse de répertoires musicaux, celui des paysans d'ascendance nomade du Taurus occidental : que ces derniers soient sunnites, ou Alévi-Bektashi, leur relation à la musique apparaît à l'anthropologue comme une clé permettant d'accéder à toutes les dimensions de la société… Peut-être est-ce le grand avantage de l'ethnomusicologue, car son objet d'étude est aussi bien révélateur des enjeux de sociétés, à travers les fêtes, noces, et un merveilleux prétexte pour approcher le domaine si difficile à comprendre de l'affect. Le point commun incontestable des sociétés *yörük* sunnites et alévies, est que l'intensité maximale de la vie sociale, son unité profonde, se manifestent dans cette étonnante transformation des comportements qu'on a coutume d'appeler « musique », – pratique instrumentale, chant et danse. Chez les sunnites, l'acte de danser couronne les réunions festives, de manière informelle, et sans qu'il soit fait mention d'un quelconque « sens » religieux : seule semble s'y manifester l'unité de la société, chacun, en dansant, faisant don de sa personne au groupe rassemblé, le temps d'une veillée d'hiver, ou d'une fête de mariage. Chez les Alévis-Bektashis, nous le savons tous, le rituel est entièrement dédié à la musique, et l'acte de danser le *sema* renvoie également à une unité primordiale, mythique et rituelle.

Or mon propre travail au sein d'une communauté qui se proclame bektashie, située dans les estivages (*yayla*) à l'ouest d'Antalya, m'a insensiblement mené de l'ordre musical, et rituel, aux formes sociologiques qui le conditionnent : c'est ce déploiement du « terrain » devant la conscience de l'ethnomusicologue que je voudrais rendre sensible ici, en me bornant à une ethnographie très simple et narrative. Profondément, c'est autant l'unité d'une société villageoise spécifique que j'interrogerai à travers mon récit, que le statut de l'observateur tentant de trouver ses repères dans une complexité qui à chaque séjour se révèle plus grande. Mais tout aussi bien, le lecteur devra garder présent à son esprit le fait qu'en arrière-plan de toute cette courte narration, l'objet à élucider pour moi reste la musique, dans

209-230_Clayer et al_F11.indd 209 12/11/2012 4:26:42 PM

son lien profond avec la notion d'autorité religieuse, et sa signification dans une structure sociale complexe : c'est pourquoi ma conclusion, d'une certaine façon, se repliera sur ce fait musical, et sur la conviction que certaines réponses aux questions que je laisserai ouvertes résident dans la musique, qui, comme Lévi-Strauss l'écrivait pour conclure son ouverture des *Mythologiques*, « est le suprême mystère des sciences de l'homme, celui contre lequel elles butent et qui garde la clé de leur progrès »[1].

Rituel et musique : une première démarche

En 1996, au mois de novembre, après avoir toujours travaillé en milieu *yörük* sunnite, je fus « initié » au terrain alévi-bektashi par Irène Mélikoff, en compagnie de Jean During : nous étions partis ensemble de Strasbourg, pour participer à un colloque sur l'identité alévie, organisé par l'Institut suédois[2]. Ce fut pour moi, les jours suivants, un grand plaisir de faire partie de l'escorte personnelle de « Melikoff Ana », et de courir les *cem*[3], les inaugurations de *dernek* (associations) alévis, en partageant les honneurs qu'elle recevait. C'est aussi durant ce séjour que les salons du premier étage de l'Ifea (Institut français d'études anatoliennes) devinrent un *cem evi* le temps d'une soirée, où Jean During et moi enregistrâmes le *cem* magnifique qui est devenu par la suite le CD *Turquie : cérémonie de djem alevi,* qui fut pendant longtemps (et peut-être l'est-il encore aujourd'hui ?) le seul enregistrement publié d'un rituel complet. Stéphane Yerasimos avait osé ouvrir l'Institut qu'il dirigeait à une trentaine de fidèles originaires de Malatya qui vivaient sur la rive asiatique du Bosphore, et à leurs *Dede* (officiant principal) et *zakir* (chantre ou musicien). Que l'évocation de cette semaine inoubliable soit pour moi l'occasion de rendre hommage à ces deux grands savants qui depuis lors nous ont quittés.

J'avais profité également de ce séjour, pour me rendre début décembre dans les *yayla* (hauts-plateaux, estivages des groupes semi-nomades) que je fréquentais assidûment dans le cadre de mon doctorat. À l'IFEA résidait alors un jeune boursier musicien, Max Grèze, qui proposa de m'accompagner. C'est alors que sur la route entre Antalya et Denizli, il me raconta

---

[1] Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques 1, Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 26.

[2] Colloque dont les actes parurent deux ans plus tard (Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, Catharina Raudvere éds, *Alevi Identity, Cultural, Religious and Social Perspectives*, Istanbul-Londres, Swedish Research Institute in Istanbul, « Transactions ; vol. 8 », 1998).

[3] Le *cem* est le rituel propre aux Alévis et aux Bektashis, liturgie remémorant l'ascension céleste du prophète, et le martyre de l'imam Hüseyin. Il est caractérisé par le chant, la danse sacrée du *semah*, et la boisson rituelle d'alcool.

209-230_Clayer et al_F11.indd 210 12/11/2012 4:26:42 PM

qu'il avait séjourné au mois de juin précédent dans le village de Tekke Köyü, où se tenait un « festival », et me suggéra d'y faire un détour… La semaine qui avait précédé, à Istanbul, ne pouvait que m'encourager à cette bifurcation : le « terrain » de l'ethnologue n'est autre qu'un « jardin aux sentiers qui bifurquent », comme dit Borgès, et le plus court chemin vers la connaissance, en cette matière, n'est certainement pas la ligne droite… La perspective était d'autant plus séduisante que Max Grèze m'expliquait que c'était dans un village voisin de celui où nous nous rendions, qu'Alain Gheerbrant avait réalisé en 1957 les enregistrements qui allaient paraître une quinzaine d'années plus tard, sous le titre *Voyages d'Alain Gheerbrant en Anatolie*, dont un disque était consacré à Aşık Veysel, l'autre à une communauté *tahtacı* du Taurus. Ce double-album, ainsi que le disque consacré à Aşık Feyzullah Çınar, fut longtemps en France le seul document accessible concernant les confréries, alors encore secrètes, des Alévis de Turquie.

Pour ma part, j'avais déjà fréquenté cet univers non seulement par sa musique, mais aussi par les écrits d'Altan Gökalp, ceux d'Irène Mélikoff, et la géographie de la région m'était déjà familière.

Nous bifurquâmes donc, dans l'idée de passer là deux ou trois nuits. Nous nous rendîmes dans la famille qui avait hébergé Max Grèze l'été précédent, car le village, durant le festival, devient une vaste auberge, où chaque famille a la responsabilité des visiteurs et pèlerins venus de tout le pays. Accueil émerveillé, et enthousiaste, de ces paysans qui achevaient leurs derniers travaux d'automne, la récolte des betteraves, dans la boue, sous la pluie : que Max leur rendît visite à l'improviste, et manifestât son intérêt, au-delà du seul festival, qu'il leur présentât un autre Français, qui plus est *müzik araştırmacısı* (musicologue), les incita à déployer tous leurs efforts pour nous soigner du mieux qu'ils pouvaient. Nous avions tous deux la trentaine, c'est donc la classe d'âge des « jeunes » qui nous prit surtout en charge. Comme nous avions une voiture de location, ils nous firent visiter les environs, tombes de saints dans la montagne, lieux de *ziyaret* (pèlerinage), etc. Le soir, auprès du poêle, nous restions à discuter longtemps : eux se confiaient abondamment, à propos des vexations qu'ils subissaient de la part de leurs voisins sunnites, de leur sentiment de persécution : les événements de Sivas étaient encore récents[4]… Et surtout, lorsque nous évoquions nos activités chez les Alévis d'Istanbul la semaine précédente,

[4] En juillet 1993, à Sivas, une foule de « fanatiques » (ultra-nationalistes, et extrémistes religieux mêlés) avait incendié un hôtel où résidaient des intellectuels et musiciens alévis, dont 37 périrent.

209-230_Clayer et al_F11.indd 211 12/11/2012 4:26:42 PM

ils nous disaient, « nous ne sommes pas Alévis, nous sommes Bektashis ». Les « Alévis », c'étaient ceux du village voisin, distant de 3 km, Akçaeniş, des Tahtacıs sédentarisés (ceux qu'avait fréquenté Alain Gheerbrant 40 ans plus tôt). Cette altérité m'apparut assez vite aussi problématique pour mes interlocuteurs que celle des sunnites ; bien sûr, Alévis et Bektashis étaient bien unis dans la dénonciation des méfaits de leurs voisins sunnites, mais « nous sommes Bektashis » signifiait aussi : « les Alévis ne nous accueillent pas comme nous les accueillons eux », « nous n'avons jamais pu entrer dans leurs *cem,* alors qu'ils viennent dans le nôtre », etc.

Le lendemain matin, nos hôtes nous conduisirent au *türbe* (mausolée) d'Abdal Musa, raison d'être de ce village riche de 1 500 habitants, et sans aucun doute justification de l'appellation « Bektashi » : Abdal Musa étant le disciple de Hacı Bektaş et le fondateur de l'ordre des Bektashis, nous étions donc dans le lieu originel, le centre même de cet ordre, et peu à peu nous prîmes conscience que pour nos hôtes tous les sites environnants, montagnes, rochers, genévriers, étaient toujours le théâtre des événements fondateurs, des épisodes de la vie d'Abdal Musa qu'ils nous racontaient peu à peu.

Je demandai au groupe de jeunes qui nous accompagnait s'il y avait des musiciens, des *aşık*, dans le village. Ils me répondirent que non, chez eux il n'y en avait pas. Comme j'avais avec moi un *bağlama* (luth à trois cordes) de petite taille comme on en joue couramment dans le Taurus occidental, ils nous conduisirent chez un vieil homme aveugle du village, qui nous chanta quelques *nefes* (hymnes).

Puis nous commençâmes à oser quelques indiscrétions : « y a-t-il des *cem* ? Peut-on y assister » ? Les jeunes nous répondirent que chez eux on appelait le rituel *birlik* (littéralement « unité ») plutôt que *cem,* et que oui, précisément ce soir-là il y en aurait sans doute un, car les travaux des champs étaient désormais achevés, mais qu'ils n'y participeraient pas eux-mêmes : jeunes célibataires, leur temps n'était pas encore venu d'entrer dans les rituels… Nous leurs demandâmes avec insistance si nous pourrions y assister, car n'étant là qu'exceptionnellement, nous ne voulions pas perdre l'opportunité d'assister à un *cem*, si c'était possible, et d'en enregistrer la musique. Ils semblèrent gênés, et nous répondirent qu'il vaudrait beaucoup mieux profiter de notre voiture de location pour aller le soir « en ville », à savoir à Elmalı : pour eux, c'était une occasion rêvée de s'échapper du village, et aller s'amuser un peu. Mais nous insistions lourdement, intraitables… Les lois de l'hospitalité aidant, quelques heures plus tard, dans l'après-midi, un des jeunes de la famille nous dit : « si vous voulez assister au *birlik* de ce soir, il faudra demander l'autorisation

209-230_Clayer et al_F11.indd 212 12/11/2012 4:26:42 PM

du *baba* ». Nous allâmes rendre visite à ce dernier, qui du seuil de sa maison nous donna une réponse favorable…

Un rituel de birlik *à Tekke Köyü*

La maison de rituel se trouve au centre du village, sans rien qui la distingue du dehors d'une maison d'habitation. Vers 19 heures, dans la froide nuit d'hiver, des couples y affluent peu à peu, s'engagent dans le couloir qui mène au vestibule où l'on dépose ses chaussures. Là, une porte ouvre sur un autre petit corridor ; à gauche, une petite pièce sert de cuisine, où s'animent quatre ou cinq femmes. Au fond, une autre porte, qui s'ouvre sur une grande pièce d'environ 7 × 5 m. Le poêle à bois, au centre, chauffe déjà à plein, devant un pilier de bois au pied duquel est assis un homme, – le *gözcü* (littéralement « observateur », qui veille au bon déroulement du rituel), en l'occurrence le père de la famille qui nous hébergeait. Au fond de la pièce, une niche où repose un chandelier ; à sa droite, un homme coiffé d'un bonnet vert, à gauche, un autre coiffé d'un bonnet blanc, en dentelle ; tous deux ont une serviette sur les genoux, et attendent la venue des fidèles. Sur le mur du fond, des images : Hazret Ali, Hacı Bektaş, Mustafa Kemal Atatürk, et les visages d'anciens *baba* et dignitaires de l'ordre. À droite, également une niche avec un chandelier, devant laquelle les matelas de coton sont posés en un rectangle, où sont déjà assis quatre hommes en train d'accorder des *saz* (luths à long manche). Tous ceux qui entrent dans la grande pièce viennent à tour de rôle se prosterner et donner aux dignitaires assis un triple baiser symbolique (sans contact). Ainsi s'emplit la pièce, et quand le temps en est venu, commencent les rituels des douze services. Sans vouloir détailler plus avant la totalité du rituel, je me bornerai à en rappeler les grandes phases : le premier hymne chanté par les *aşık*s, chantant en chœur, accompagnés de quatre *saz*, est dédié au douze imams. Suit le premier *semah, babalar semahı*, dansé par les anciens dignitaires de l'ordre. Puis vient le *sofra*, à savoir un véritable banquet, avec boisson rituelle du *dem, rakı* versé dans une bassine, et réparti ensuite entre tous les *sofra* (tables) : à raison de cinq personnes par *sofra* dont un *sofracı* faisant office de *saki*, échanson, distribuant le *rakı* à chacun, tour à tour. Pendant le repas, sont chantés les *oturak nefes* ; vient ensuite le *semah* des quarante, dansés par tous, autour de la salle de rituel ; enfin, après les derniers *semah*, la phase conclusive du rituel, évocation de Kerbela, et office du *saki*, où l'assistance boit l'eau en mémoire de la soif de l'imam Hüseyin au moment de son martyre. Généralement, tout le monde rentre chez soi vers 2 heures du matin.

209-230_Clayer et al_F11.indd 213 12/11/2012 4:26:43 PM

Évidemment, nous étions comblés : les jeunes nous avaient déclaré qu'il n'y avait pas d'*aşık*, et nous nous étions retrouvés dans un *cem* où pas moins de six hommes chantaient en chœur, à l'unisson, s'accompagnant de quatre *saz*. Mais c'était l'appellation d'*aşık* qui ne convenait pas, car pour eux elle évoquait les chanteurs alévis « à succès » comme Arif Sağ, Musa Eroğlu. Au village, plus modestement, on parlait de *güvende babalar* (littéralement *baba* musiciens, le mot *güvende*, construit sur l'idée de confiance, n'étant pas traduisible tel quel).

Nous pouvions également constater que ce rituel ne ressemblait nullement à ceux auxquels nous avions pu assister à Istanbul : pas de récit du *miraç* (ascension du Prophète), sauf par allusions dans certains *nefes*, et une forte note « régionale » dans le répertoire musical, sans emprunt aux grands standards musicaux de l'alévisme tel qu'ils s'étaient répandus à travers la Turquie. À réécouter par la suite les chants, je me rendis compte qu'ils étaient soit attribués à Abdal Musa et Kaygusuz Abdal, soit l'œuvre de poètes moins connus, comme Derviş Kemal, poète vivant en Thrace, ou des poètes du village même. Nous étions bien en présence d'une tradition autochtone, forte, et irréductible à la grande tendance unificatrice du rituel de *cem* si caractéristique dans les grandes villes.

Enfin, cette forte insistance sur l'identité bektashie, et non alévie du village, contredisait le cliché, ou la leçon que j'avais apprise, selon laquelle le bektashisme était plutôt une tradition urbaine, alors qu'on réservait le nom d'alévisme au monde rural.

Après ce premier court séjour, je ne retournai pas tout de suite à Abdal Musa, ayant encore beaucoup à faire chez mes amis *yörük* sunnites de la région de Denizli. Puis en 2003, je repris le chemin des « Bektashis de la campagne », par une première visite en été, en pleine saison des moissons, puis l'hiver suivant : chaque hiver, vers février-mars, je me rendis au village, en pleine « saison de rituels » : de plus, durant ces années, les célébrations de *Muharrem* avaient lieu au cœur de l'hiver, début mars puis février. Je venais donc toujours dans une période intense.

Les dualités inclusives

La famille qui allait toujours m'héberger, après le premier contact de décembre 1996, était très impliquée dans l'ordre : le père était *gözcü* lors de notre premier rituel, et j'allais le retrouver dans cette fonction en 2003. À chaque fois que nous abordions la question religieuse, mes hôtes insistaient d'abord sur leur identité de « Bektashis », et non pas Alévis, souli-

209-230_Clayer et al_F11.indd 214 12/11/2012 4:26:43 PM

gnant que chez eux le *baba* était élu chaque année par le peuple, alors que chez les Alévis, les *dede*, officiant à vie, et par la transmission héréditaire, étaient surtout intéressés – ce qu'ils résumaient dans cet insolent raccourci : « *elimi öp parayı ver* (baise ma main et donne l'argent) ». Chez eux les Bektashis, concluaient-ils, la fonction de *baba* était un service désintéressé rendu à la communauté, et une charge spirituelle. Tout le monde autour de moi n'était pas aussi catégorique à propos des « Alévis », mais l'affirmation d'une identité bektashie était bien partagée par tous.

À chaque fois que j'arrivais au village, je ne manquais pas de demander s'il y aurait bientôt un *cem* ; la première réponse était toujours négative, et étrangement, le lendemain ou le surlendemain, le père de famille me disait « tu as de la chance, ce soir il y aura un *birlik*, tu pourras venir » ; le premier refus était aussi systématique que l'invitation qui s'ensuivait le lendemain, et je ne parviendrai jamais à savoir pourquoi il en était ainsi. Il me fut expliqué également que chaque *birlik* est une prestation offerte par deux *talip* (disciples) du *baba*, et qu'on n'y invitait qu'un certain cercle de la parenté. De sorte qu'il y avait un rituel presque tous les soirs pendant la période hivernale.

Durant l'hiver 2004 il en fut bien ainsi : j'arrivai courant février, puis après l'habituel « *birlik yok bu günlerde* (il n'y a pas de *birlik* ces jours-ci) », le lendemain j'étais invité à participer au rituel qui aurait lieu deux jours plus tard… Or la belle-fille de mon hôte était originaire d'un autre quartier de ce grand village, non loin du *türbe*, et m'avait fait connaître son père, Süleyman, un berger philosophe et bon narrateur auquel je m'étais attaché, aimant à parler avec lui, d'autant qu'il était tout autant passionné de botanique que moi, et aimait les grands espaces… Ce jour-là, je le croisai dans la rue, et il me dit : « alors, tu viens au *birlik* de ce soir ? », je lui répondis que je pensais qu'il s'agissait du lendemain soir, mais il insista : « non, *chez nous*, il y en a un ce soir ». Je lui demandai, très étonné, ce que signifiait « chez nous », et il me dit : « dans notre *birlik evi* [maison de rituel], au bout du village ». Je fus stupéfait d'apprendre, après déjà trois séjours dans ce village, qu'il y avait une autre maison de rituel. Je posai donc quelques questions à Süleyman qui m'expliqua : « nous avons en tout quatre groupes, un dans la maison de *birlik* de Ismet Baba [celle où j'allais habituellement], deux dans la nôtre, et un, celui des *çaycı* [qui ont remplacé le *rakı* rituel par du thé], officie au domicile de son *baba* ».

Pour moi c'était bien sûr une grande leçon d'ethnologie : il m'avait fallu trois visites dans ce village, pour découvrir ce fait structurel, à savoir la coexistence de plusieurs groupes. L'explication était assez simple : comme je vivais dans une famille fort pieuse, qui m'invitait toujours dans son

209-230_Clayer et al_F11.indd 215 12/11/2012 4:26:43 PM

groupe de rattachement, personne ne tenait à m'expliquer qu'il en existait d'autres.

J'appris ainsi que le groupe dont j'avais déjà fréquenté les rituels était le plus ancien, et que sa maison était la « maison-mère » dans le village. Les autres groupes s'étaient créés par des scissions successives, à cause de la croissance démographique du village (« *çok kalabalık olduğu için* », parce qu'il y avait trop de monde, me disait-on). Devais-je me contenter de cette explication ? Comme au détour d'une conversation, quelques jours auparavant, des paysans avaient fait allusion à d'anciens conflits dans le village, au point de provoquer des *vendettas* dans les années 1960, je pouvais soupçonner que les divisions n'étaient pas seulement dues au nombre, mais à des tensions plus profondes, entre des groupes de parenté du village. Mais cela, nul ne me le précisa d'emblée, il fallut attendre encore trois ans pour qu'on me le confirmât.

Ce soir-là je me rendis donc, sous la protection du berger Süleyman, dans le *birlik* de l'autre groupe, que dirigeait un autre *baba* du village, Kâzım Baba. Le rituel était absolument identique dans son déroulement comme dans ses chants, mais je sentis cependant une autre ambiance, que révélaient quelques détails : sur le plan purement musical, un tempo légèrement plus rapide, une énergie plus vive, alors que dans l'autre maison de *birlik*, l'expressivité propre à la musique tendait davantage au recueillement. Du reste, le chœur était plus fourni, jusqu'à dix chanteurs, et la puissance du chant contribuait à ce sentiment d'une énergie distribuée autrement. La présence de nombreux enfants et adolescents me frappait également, alors que chez l'autre *baba*, Ismet, seuls participent des couples mariés, et deux ou trois enfants qui sont là, m'avait-on expliqué, parce qu'ils ne peuvent être séparés de leurs parents pour diverses raisons, le soir de rituel : mais ces derniers ne restaient pas jusqu'au bout, tandis que chez Kâzim Baba, la jeune génération n'avait pas quitté le rituel en cours de route…

La manière de partager le *dem* était également très différente dans les deux cas : dans la maison-mère, une chaîne continue de répartition, depuis la bassine « mère » répartie dans d'autres bassines plus petites, jusqu'aux tasses qui circulent ensuite entre les membres de chaque *sofra* ; là, dans « l'autre » maison, une bassine, certes, mais ensuite un verre individuel pour chaque participant.

Enfin, lors du *semah* des Quarante, pendant que dans la « maison-mère », les hommes dansent tous ensemble en file, suivis des femmes ; dans l'autre maison hommes et femmes dansent les uns après les autres, selon un principe de séparation des sexes plus affirmé.

209-230_Clayer et al_F11.indd 216 12/11/2012 4:26:43 PM

Le lendemain, mes hôtes me demandèrent mon avis : « alors, lequel des rituels est le meilleur, d'après toi ? » Je détaillai mes impressions, en tentant de ne pas émettre de jugement de valeur, sauf peut-être pour la musique, car j'avais aimé cette énergie du chœur de dix hommes, et la tonalité plus vive de leur chant. Ils soulignèrent quant à eux ce qui les choquaient, à savoir que le *dem* n'était pas distribué par répartition communautaire, mais consommé de façon individualiste, – comme dans un *meyhane* (taverne), en somme – les accusant de prendre prétexte du rituel de *birlik* pour s'enivrer purement et simplement[5]… La conversation en resta là, et le soir même j'allai assister au rituel de la « maison-mère », comme par le passé. Durant mes séjours ultérieurs, j'eus ainsi l'occasion d'assister aux rituels tantôt chez les uns, tantôt chez les autres, mais sous l'obédience de deux *baba* seulement (jamais je n'eus la possibilité de me rendre chez les *çaycı* « buveurs de thé », ou chez le quatrième *baba*, sans doute parce que je ne connaissais personne de cette communauté).

L'hiver 2005, j'arrivai au village, et fus comme toujours accueilli par la même famille. Mais à peine étais-je arrivé que mes hôtes m'emmenèrent dans le village voisin, Akçaeniş, pour une veillée funèbre, chez un de leurs parents. Je m'en étonnai en mon for intérieur, car ils n'avaient cessé de me répéter que ceux d'Akçaeniş étaient des Alévis, qu'ils n'avaient rien à voir avec eux. Mais je commençai par me taire, et me fondre dans l'assemblée d'hommes tous assis dans la même pièce et buvant le thé, attendant que la nuit tombe, et espérant que nous allions bientôt rentrer à Tekke Köyü, car, il faut bien l'avouer, je m'ennuyais… J'avais passé trop d'heures assis dans le bus – Istanbul-Antalya, Antalya-Elmalı puis Elmalı-Tekke Köyü – pour ne pas avoir envie de me dégourdir les jambes, ce que je fis, me levant pour m'approcher de la porte d'entrée : un jeune homme aussitôt se leva pour me tenir compagnie, et je prétextai l'envie de fumer une cigarette pour prendre l'air, et rester debout avec lui sur le seuil de la maison. J'en profitai pour poser quelques questions : qui était le défunt ? Pourquoi habitait-il là, s'il était un parent ? Je lui demandai s'il y avait des familles « mixtes » alévi-bektashi ; le jeune homme me répondit aussitôt qu'à Akçaeniş, « *iki kısım var* », il y a deux groupes, deux ensembles : les Alévis proprement dit, et les Bektashis. Et il me montra le *birlik evi* : là aussi, il y avait un *baba*, avec ses propres *talip*. Et donc, dans le village *tahtacı* alévi,

[5] Cette discussion reprit d'ailleurs le lendemain, avec « les autres », qui avancèrent l'argument qu'au contraire ils avaient un plus grand souci de l'hygiène, puisque chez eux au moins une même tasse ne servaient pas à cinq personnes et que la consommation individuelle n'en restait pas moins très contrôlée et modérée…

209-230_Clayer et al_F11.indd 217 12/11/2012 4:26:43 PM

il y avait bien un *mahalle* (quartier) bektashi… Bien sûr, il me précisa que dans ce village ils étaient minoritaires… Mais moi, de mon côté, je me prenais à méditer sur ces « *iki kısım* », comme s'il s'agissait d'une sorte de mot d'ordre. « *Iki kısım var* » : deux catégories, « eux » et « nous » ; les « Alévis » et les « Bektashis » ; « notre *birlik evi*, celle des autres », « notre groupe et le leur » ; comme si de séjour en séjour le paysage ne cessait de se dédoubler, et qu'à l'intérieur de l'unité hautement professée se cachait toujours une dualité que seules la patience, et ma persévérance d'ethnologue me permettaient de découvrir…

« *Neden bu ikilik ?* » déplorait un homme âgé du village :

> Pourquoi cette dualité ? Auparavant tous étaient unis, et maintenant, nous ne cessons de nous diviser. C'est comme la Turquie, du temps d'Atatürk, il n'y avait qu'un parti, tout allait bien, puis un autre parti est apparu, et la division n'a cessé de se produire (*sic !*)

Le monde ne cessait de se dédoubler devant moi, tout au long de ma démarche d'ethnomusicologue : comme c'était le fait musical qui m'avait d'abord intéressé en ce lieu, l'organisation sociale ne se révélait à moi que peu à peu, puisque je n'y concentrais pas mon attention. J'étais frappé par l'inclusion successive de ces dualités :

- d'abord, entre les sunnites, et les « Alévis-Bektashis » en général ;
- puis, au sein de ces derniers, entre les Alévis et les Bektashis ;
- puis, au sein de ces derniers, entre les « anciens » et les « modernes » ;
- puis, au sein de ces derniers, entre les « *demli* » et les « *çaycı* », etc.

Ce dédoublement allait-il donc se poursuivre ? En 2008, retournant à Abdal Musa en compagnie de Catherine Pinguet, qui avait fréquenté le village dix années avant moi, et de Max Grèze, qui y avait été mon premier guide, nous apprîmes que le groupe de Kâzim Baba, celui des « modernes » dont j'avais assisté aux *birlik* plusieurs fois, et dont j'appréciais particulièrement la musique, s'était à son tour divisé. « *Yeni gurup kuruldu* (un nouveau groupe s'est formé) ». En réalité, interprété du point de vue de nos interlocuteurs, c'était le *baba*, le *muhtar* (le maire), et quelques autres, qui avaient fait sécession en prenant des décisions d'ordre politique, en liaison avec le Cem Vakfı, à Istanbul : ils auraient « vendu » les terres environnant le *türbe*, après avoir fondé un *vakf* (fondation) d'Abdal Musa, et s'être prévalu de la délégation de leurs signatures auprès des institutions d'Istanbul, que les villageois avaient toujours vues avec la plus grande méfiance… Ceux-ci me parlaient même, pire encore, de fausses signatures… Le *baba* et ses compagnons (six personnes au total, nous disait-on) se trouvaient ainsi

209-230_Clayer et al_F11.indd 218 12/11/2012 4:26:43 PM

isolés, désapprouvés par la majorité de la communauté villageoise. Mon ami Süleyman le berger, qui avait été longtemps *gözcü* de ce « groupe », nous expliqua qu'ils devaient attendre désormais les élections des *baba* (nous étions encore quelques semaines avant *Muharrem*), car eux-mêmes se trouvaient provisoirement sans *baba*, puisque le leur apparaissait illégitime désormais à leurs yeux. D'un point de vue strictement institutionnel, c'était « le peuple » qui avait fait sécession, désapprouvant son *baba* ; du point de vue de la légitimité, et des propos que nous entendions, c'était le *baba* qui s'était séparé de sa communauté, et s'isolait donc . . . Et Süleyman de nous expliquer que la division était entrée même dans la famille de ce *baba*, que son fils désapprouvait totalement.

Durant tous ces rituels auxquels j'assistais entre 2003 et 2008, un dignitaire religieux apparaisait souvent, assis toujours à gauche de la niche où brûlent les trois chandelles, et portant un bonnet vert, au lieu du blanc habituel. Un autre également, plus jeune, pouvait apparaître dans chaque *cem*, et, également coiffé de vert, s'asseyait à droite de la niche. Tous deux étaient d'excellents musiciens, toujours conviés à chanter des *nefes*, depuis leur place, durant chaque *cem* où ils se trouvaient. Le premier, âgé d'environ 70 ans, était Ali Baba, *mürşid*, et le second, la cinquantaine, Hüseyin Dede, désigné comme *halife*. J'appris au cours de mes séjours que Hüseyin Dede avait sous sa juridiction plusieurs villages des environs, et plus loin, comme à Korkuteli. Ali Baba, lui, restait rattaché au village, même s'il avait quelques *talip* (disciples) en divers lieux, comme à Fethiye.

Mars 2011 : Nevruz à Abdal Musa

Trois ans s'écoulèrent ensuite sans que je rendisse visite à mes amis d'Abdal Musa ; jusqu'à cette année 2011, où je tenais à apprendre sur place quelle était la « suite des événements », et participer aux festivités de *Nevruz*, auxquelles mes hôtes, durant mes séjours précédents, m'avaient maintes fois recommandé de venir participer. Nous nous rendîmes « en équipe » de trois, Nicolas Elias, ethnomusicologue, Nikos Sigalas, historien, et moi. Nous arrivâmes le vendredi 18 mars au soir : Hüseyin Dede, le *halife*, m'avait prévenu qu'il y aurait un *cem* dans le groupe d'Ismet Baba « la maison mère ». Nous arrivâmes au moment du *sofra*, et eûmes droit tout de suite à notre part du festin. À la fin du *cem*, un homme s'avança vers nous et nous demanda de le suivre chez lui : c'est lui qui nous hébergerait. Il s'avéra que ce fut une « rencontre providentielle » : en effet, cet homme, Musa Kâzım, était un *dede*, villageois d'Abdal Musa, mais rattaché à Hacı Bektaş, de la lignée des Çelebi. Sa « paroisse » de *dede* était à Isparta, où il se rendait régulièrement. Nous étions donc reçus

209-230_Clayer et al_F11.indd 219 12/11/2012 4:26:44 PM

« en terrain neutre », puisque ce *dede* n'assistait aux *cem* que comme un invité, avec les égards dus à sa qualité de *dede*. Aussi, ne relevant cette fois d'aucun « parti », d'aucun groupe, nous pouvions auprès de notre hôte nous informer de ce qui se passait ou s'était passé dans le village ces dernières années, et des institutions.

En fait, entre 2008 et 2011, tout avait changé, – sauf la maison-mère : le groupe des *çaycı* s'était dissous, ses disciples réintégrant une maison « normale » ; le groupe « dissident » de Kâzım Baba, avec le *muhtar* et quelques autres, était un groupe *dedeiz*, sans *dede*, puisqu'ils avaient fait sécession, et étaient désavoués. À la place de Kâzım Baba avait été élu un nouveau *baba*, Nimet. Un ancien derviche, Hüseyin, était également devenu *baba* après 2008.

Le seul groupe qui semblait hors d'atteinte de tous ces changements, et continuait comme il l'avait toujours fait, était celui d'Ismet Baba, identifié à la « maison-mère », le tout premier groupe « historique » du village.

Les institutions anciennes et leur restauration

En 2005 et 2006, j'avais également assisté à des discussions animées entre différents membres de la confrérie, à propos des institutions du village : en fait, il est probable qu'à cette époque déjà ma présence n'empêchait plus que les sujets graves, ayant trait à la structure du village, et à ses divisions, fussent abordés devant moi. Il est tout aussi probable que ma qualité d'étranger me mettait comme à l'abri, soit que selon eux je ne pouvais pas tout comprendre – la preuve en était les questions, qu'ils devaient juger fort naïves, que je posais par moment en les écoutant, pour mieux suivre leurs débats – soit que, de toute façon, comme j'allais repartir dans mon pays, j'étais « hors-jeu » . . . Parmi les sujets les plus souvent abordés, deux ressortaient particulièrement : le rang du *halife* et le statut des derviches.

Il me faut évoquer ici la personnalité des deux dignitaires avec qui jusqu'alors je n'avais pas eu l'occasion d'échanger beaucoup : Ali Baba et Hüseyin Dede. D'Ali Baba, appartenant à « l'ancien monde », Catherine Pinguet a dressé un portrait attachant dans son livre *Les Alevis, bardes d'Anatolie*. Un soir, chez lui, un verre de *rakı* à la main, et son *saz* près de lui, il nous relata sa biographie de *baba*, de son initiation a son investiture. Il a des *talip* dans différents lieux des environs, comme Fethiye, Antalya, où il se rend régulièrement. Hüseyin Dede, la cinquantaine, non seulement est bien enraciné dans sa tradition villageoise, étant le fils d'un gardien du

209-230_Clayer et al_F11.indd 220 12/11/2012 4:26:44 PM

türbe (*türbedar*), mais a également l'expérience du monde urbain, et a étudié à l'université pour devenir professeur d'école, métier qu'il n'a pas exercé, se consacrant plutôt à son troupeau, car il est aussi berger, et surtout à sa charge de *dede*. Ses propos reflètent une vision ample du monde, une fine conscience politique, et une connaissance de la littérature universelle – car on peut parler avec lui de Victor Hugo et de Dostoïevski, « égaux à Halladj », dit-il. Par ailleurs, il se distingue par un jeu de *saz* très raffiné, et un style de chant plus « éduqué » que les officiants habituels des rituels. Il est *dede* et *halife*, responsable d'une juridiction de plusieurs villages, sur le plateau d'Abdal Musa, et dans les environs (jusqu'à Yeşilova, Denizli, et Korkuteli) ; son titre de *halife*, m'a-t-on dit, résulte d'une décision du peuple villageois. Il veille sur la bonne organisation des différents villages dont il a la charge, et qu'il « éduque » (*eğitiyor*).

Je croisais souvent Hüseyin Dede aux alentours du *türbe*, dont il s'occupait, et qu'il m'ouvrait parfois. Un jour, je le rencontrai par hasard alors que je contemplais les inscriptions ottomanes sur le linteau de la porte d'entrée du jardin entourant le *türbe*, ancienne porte du *tekke* disparu : il m'expliqua alors que son père défunt fut longtemps *türbedar* (gardien du *türbe*), et lisait l'ottoman. À une autre occasion, il me montra les actes publiés d'un grand colloque qui s'était tenu à l'université d'Isparta sur le bektashisme, dont il me fit cadeau : personne au village, avant lui, n'avait témoigné ainsi de l'intérêt pour la « science », le monde académique, et ne s'était rendu complice de ma propre qualité d'universitaire. Bref, cet homme se distinguait nettement des autres, mais ne le manifestait qu'avec la plus grande discrétion : au cours des *cem*, sa présence était silencieuse, sauf, à chaque nuit rituelle, pour chanter un *nefes*, et, très rarement, pour faire une annonce, ou un bref discours politique, comme le soir où il annonça, en janvier 2009, comme une décision de tout le village de rejeter l'offre d'un repas d'*iftar*, rupture du jeûne de *Muharrem*, proposé aux Alévis de Turquie par le Cem Vakfi et le ministère des Cultes : son allocution fut brève, mais très ferme, exprimée en termes concis.

Durant les hivers 2005 et 2006 le titre de *halife*, et le rôle de Hüseyin Dede étaient sujets à controverse dans le groupe qui allait devenir « dissident » deux annnées plus tard, et faire sécession. Ceux qui voulaient s'ouvrir aux instances « centrales » de l'alévisme officiel, Cem Vakfi et autres, voyaient dans le titre de *halife*, « restauré » quelques années plus tôt, un archaïsme « ottoman » : comme si ce village de conservateurs n'appartenaient toujours pas à la république moderne…

Quant à Ali Baba, m'expliquait-on, il est *mürşid* (guide spirituel), ou selon l'ancienne appellation, tombée en désuétude, *postnişin*. Sa légitimation

découle d'une lignée spirituelle et possède des *talip* dans différents lieux de la région. Son âge lui permet de dominer une longue période, où sans nul doute son rôle a été primordial dans l'organisation confrérique du village lui-même et dans la reconstruction des institutions. De fait, l'hospitalité chaleureuse de ces paysans n'exclut pas chez eux une grande réserve, une certaine timidité, de sorte que les conversations se font par approches successives, et que faire connaissance prend du temps : en ce qui concerne Ali Baba, cette prudente lenteur n'était pas étrangère à sa position d'autorité dans le village : ne pas trop en dévoiler, garder la distance nécessaire face à de non-initiés. Il m'avait bien invité un soir d'été, en 2003, chez lui, où il m'avait chanté de ses *nefes* favoris, et mis à l'épreuve mon propre talent de *saziste* . . . Mais nos relations sont restées réservées : chaque fois qu'il me voyait, il se bornait à me demander si je pouvais rapporter au village les manuscrits autographes d'Abdal Musa que « les Français avaient emportés chez eux après la guerre d'indépendance » . . . C'est plus tard, en 2008, quand je vins au village accompagné de Catherine Pinguet, qui le connaissait depuis presque vingt ans, qu'il s'ouvrit davantage, relatant les grandes étapes de sa vie, jusqu'à son investiture. Cette année-là, les tensions récentes, les divisions, l'avaient rendu très pessimiste, et il nous avait fait part de sa tristesse.

Le statut des « apprentis-*baba* », les derviches, posait également problème, pendant mes séjours de 2005-2006 : là encore, il m'était raconté que c'était une institution récente, et que le derviche était instruit directement par le *mürşid* et le *halife*, et rattaché à un groupe. En 2005-2006, le derviche de la maison-mère s'était de lui-même démis de sa fonction, mettant un terme au processus qui l'aurait conduit à l'investiture de *baba*. En fait, je constatais que les institutions était en permanence des sujets de discussion, et semblaient refléter un processus de création continuée, où les acquis peuvent toujours être remis en cause.

Interrogations, interprétations

Devenir mineur, résistance, réaction

J'ai essayé de décrire ailleurs[6], à partir du concept deleuzien de « devenir-mineur », comment ce village affirmait fortement sa singularité, pour-

[6] Jérôme Cler, « Musiques des minorités, musique mineure : l'exemple de la Turquie méridionale », *Cahiers d'ethnomusicologie* 20, 2007, p. 244-261.

209-230_Clayer et al_F11.indd 222 12/11/2012 4:26:44 PM

suivait sa vie quotidienne et rituelle en marge des grands mouvements alévis, tout en étant largement investi par ceux-ci, au moins une fois par an, lors du festival qui se tient en juin. Il existe donc de nombreux liens entre le village et les réseaux nationaux de l'alévisme. On parle d'achats de terrains ; une « *kültür evi* » (maison de la culture) a été construite au nom de l'association d'Abdal Musa (*Abdal Musa Kültürünü Yaşatma ve Tanıtma Derneği*), un parc orné d'une grande statue d'Abdal Musa a été aménagé, grâce à de généreux donateurs, etc. Les relations du village avec le monde extérieur et la « société globale » ne peuvent plus se limiter à la simple hospitalité prodiguée au pèlerin : il faut désormais composer avec la politique extérieure. Aussi, les débats ont-ils tendance à s'élever dans la même proportion, au sein du village. De sorte qu'il va se diviser naturellement en deux tendances, l'une « conservatrice » (autarcie villageoise, hospitalité traditionnelle, sauvegarde du rituel dans tous ses détails), l'autre « progressiste » (modernisation, ouverture à l'alévisme « global », etc.) Mais il faut bien mettre des guillemets partout, ici : le « progressisme » peut être interprété comme une trahison ou une régression, car l'alévisme représenté par le Cem Vakfı apparaît comme « sunnisé » (comme en témoignerait cette cérémonie d'*iftar*, rupture du jeûne, pour la fin du jeûne de *Muharrem*, annoncée en 2009 et refusée par le village). L'observateur extérieur doit faire preuve de prudence, s'il projette sur ces diverses factions les catégories de « conservateur », ou « progressiste », sachant que le conservateur est aussi bien le résistant, défendant une certaine valeur de la tradition, que le « progressiste » est tout aussi bien suspect de « vendre » son village à des instances aliénantes… On ne s'étonnera donc pas que les villageois restent très distants par rapport aux manifestations du festival, se bornant à accomplir leur devoir d'hospitalité, selon la tradition ancienne du couvent, qui accueillait, nourrissait, hébergeait les pèlerins à toute heure… Il faut dire que ces festivités de juin rassemblent des fidèles Alévis venus de toute la Turquie, et ne se présentent pas particulièrement comme un événement « bektashi » : ce qui ne peut qu'accentuer cette réserve de la part des villageois.

La présentation qui est faite de l'opposition entre les deux appartenances peut paraître simpliste. Il est en effet facile de dénigrer le comportement des *dede* alévis par la phrase : « *elimi öp, parayı ver* (baise ma main, et donne de l'argent) » et de vanter à l'inverse l'autarcie et le libre partage de la communauté rurale de Tekke, ainsi que le caractère « démocratique » de la hiérarchie, élue par le peuple. En fait, cette méfiance à l'égard des « Alévis » recoupe en grande partie celle du monde rural à l'égard de l'urbain : selon l'analyse de certains villageois, en ville, les Alévis regroupés

en associations, qui « envahissent » le territoire d'Abdal Musa quelques jours chaque année au moment du solstice d'été, perdent le sens de la communauté restreinte, endogame, centrée sur son territoire : aussi la dispersion aurait-elle « corrompu » la communauté, pervertissant les rapports sociaux en rapports vénaux. Du coup, le « clergé » est devenu intéressé : tel était le discours « conservateur », dans la « maison-mère ». Mais cette analyse pouvait devenir plus réactive encore, à lier cette vénalité au fonctionnement même des institutions des « Alévis » (forte critique de la transmission héréditaire du *dedelik*/fonction de *dede*).

Par ailleurs, cette méfiance peut relever également d'un regard sur l'altérité, à la simple échelle rurale, locale : les minorités de même credo qu'eux, autour d'eux, sont soit les Tahtacıs, désormais sédentaires, soit les Abdals, c'est-à-dire, pour les paysans du village, des tsiganes. Dans les deux cas, les propos sur les « Alévis » ne sont pas sans rappeler les clichés concernant le *çingenelik*[7] (« gitanité », qui désigne surtout, en Turquie, la relation à l'argent).

Retour sur les institutions

« Aşk olsun, babalar ! (*que l'amour soit, ô Baba*) *».*
Chaque groupe représente environ 80 fidèles, en d'autres termes 80 foyers, car n'entrent dans la maison de *cem* que des couples mariés. Outre les *baba*, nous trouvons les « douze services » (*hizmetler*) de chaque groupe, dont les fonctions se renouvellent chaque année. Il s'agit bien d'une « collectivité » des *baba*, comme le révèlent les interactions sociales : ils s'interpellent tous du titre de *baba,* et comme je l'ai observé quotidiennement, si un officiant rend visite au domicile d'un confrère, une fois franchi le seuil de la maison, les deux mettent leur bonnet de laine (*taç*) sur la tête, et le visiteur se prosterne en disant « *cümleden cümleye bir niyazim var* », avant d'aller donner à son hôte la triple accolade ; ensuite, chacun range son *taç* dans sa poche, et la conversation normale commence … La structure confrérique règle ainsi la vie quotidienne selon tous les codes de déférence et de respect d'un ordre omniprésent en arrière-plan de l'ordre économique, familial, comme le *batın* derrière le *zahir* …. Cette mise en forme confrérique du social, à l'égal des rituels de *birlik*, apparaît comme la garantie d'une union plus forte que la tendance à la dispersion, à la

[7] En Turquie, le *çingenelik* « gitanisme », pourrait-on traduire, désigne, en mauvaise part, le rapport à l'argent, la cupidité.

209-230_Clayer et al_F11.indd 224 12/11/2012 4:26:44 PM

division : et « division » se dit couramment *ikilik*, ce que je traduisais par « dualité ».

Le güvende baba *et les musiciens*

Il me faut bien sûr revenir au rituel, et surtout à la musique, car sans elle, rien n'aurait lieu pendant le *cem*. À travers les *nefes* (hymnes religieux) s'exprime le contenu même du credo, et les paysans du village sont imprégnés des hymnes couramment chantés, pour les entendre plusieurs fois par an. Certains d'entre eux sont poètes, et insèrent leurs propres chants dans l'ordo, en particulier lors du « banquet ». Par conséquent le *güvende baba*, et le chœur qu'il réunit, avec 2 ou 3 *saz*, parfois un violon, représentent la vie même du rituel, sa temporalité propre. Et dans cette expression religieuse pondérée, où les *semah* ne sont jamais très rapides, d'où est absente toute manifestation « désordonnée », tout excès, à part les larmes de Kerbela, c'est la musique qui porte en elle, avec le plus d'évidence, le contenu mystique. Le rituel entier est un *samâ'*, aux deux sens du mot : « audition » des *nefes*, au moment du *sofra*, quand tous sont assis ; mais aussi « danse », *samâ'/semah* : chaque *semah* dure environ quinze minutes, avec une première partie lente (*ağır*), une deuxième « rapide », (*kıvrak*) : en fait, cette deuxième partie module une tierce plus haut, mais n'est pas vraiment plus rapide que la première[8]. Au cours du *cem*, il s'en danse trois ou cinq, par deux couples à chaque fois, dont le *semah* des Quarante, à la fin du banquet, où c'est toute l'assistance qui se lève.

Or je fus témoin d'un événement singulier, révélateur du sens et de la valeur de la musique dans le rituel : un soir, les musiciens commencèrent à jouer le rythme du *semah*, comme ils font toujours pendant la longue série de gestes rituels précédant la danse proprement dite : prosternations devant les *baba*, prières, ceinture. Les *saz* répètent alors longtemps la cellule rythmique, sans mélodie, jusqu'au moment où les danseurs sont prêts. Alors le *gözcü* dit « *Şah* », et les pas de danse commencent, exactement en même temps que le chant du poème : le rythme syllabique doit coïncider parfaitement avec les pas de la danse. Or ce soir-là, les chanteurs « manquèrent la marche » et ne surent pas accrocher la 1ère syllabe au bon moment du mètre. Aussitôt les musiciens se levèrent, posant leur *saz*, et sortirent de la salle l'air honteux. Un *baba* âgé se leva alors, vint s'asseoir

[8] À la différence des *semah* des « Alévis » (Tahtacıs, ou Abdals des environs), d'une structure identique à ceux d'Abdal Musa, mais nettement accélérés en deuxième partie : comme si à Tekke Köyü ce type de *semah* régional s'était assagi…

209-230_Clayer et al_F11.indd 225 12/11/2012 4:26:44 PM

à leur place, prit un *saz*, et tout se passa très bien. Après le quart d'heure que dura le *semah*, le *baba* officiant du rituel s'adressa à la communauté : « et eux, dehors, qu'en faisons-nous ? », parlant des musiciens et chanteurs qui attendaient dehors, par -10°. Les fidèles et les *baba* échangèrent quelques plaisanteries, les musiciens furent défendus : « ils font très bien leur travail, en général ». Et ils furent invités à rentrer dans la salle. Ils approchèrent donc, face aux *baba*, ôtèrent leur chaussettes, et se tinrent pieds nus, tête baissée, attendant le verdict. Ils eurent droit à un discours : « mais enfin, c'est vous qui avez le travail le plus facile ! Vous êtes assis, vous chantez, on vous sert le *dem*, comment pouvez-vous vous tromper ainsi ? Regardez le *kurbancı*, qui travaille debout depuis ce matin tôt, pour préparer le sacrifice et la viande, son travail est bien plus dur que le vôtre, et il ne se trompe jamais… etc. » Chacun reçut une amende, et retourna s'asseoir à sa place pour finir d'accompagner le rituel.

Il s'agit bien de cela : l'ordre rituel doit être d'une précision scrupuleusement respectée. Unité de la communauté réconciliée, le *birlik* est également l'installation dans un monde parfaitement ordonné, et sa confirmation. La « faute de rythme » est donc particulièrement emblématique de cette transgression d'un ordre qui s'inscrit dans une durée mesurée… En cela la musique et ses officiants ont la plus grande responsabilité : ils sont les premiers *garants* du rituel, au sens où par eux celui-ci s'inscrit dans le temps, tout en créant son temps ; être « garant », *auctor*, c'est bien le sens premier de l'autorité. Non seulement tout *baba* est garant du bon ordre du monde, auquel il contribue par son office propre, mais encore, dans l'ordre temporel des choses, l'inscription de l'unité dans un devenir (le rituel) relève de l'indispensable musique, garante de la tenue du rituel.

Il y a donc bien là une intrication profonde des différents aspects du système confrérique : le fait que les deux « supérieurs », le *mürşid* et le *halife*, soient également à la place d'honneur pour l'interprétation musicale des *nefes* nous incite à revenir à la citation initiale de Claude Lévi-Strauss. Ce lien profond, ici, entre le charisme du chef spirituel, et l'expression musicale, est sans nul doute une piste importante à suivre pour des recherches ultérieures dans cette communauté.

Au fond, la vie confrérique, ici, est tendue entre deux pôles : d'un côté la perfection de l'acte rituel, qui crée l'ordre du monde, l'affirme, et le confirme ; de l'autre, les divisions, la discorde, la dualité, la multiplication des groupes. Un fidèle scandalisé me parlait de ces discordes en les rapportant à la réconciliation qui précède le début de tout *birlik*, où le

209-230_Clayer et al_F11.indd 226 12/11/2012 4:26:45 PM

gözcü fait appel à la communauté en disant « si quelqu'un a une querelle, qu'il se réconcilie ». Ce fidèle insistait sur le fait qu'au sein de son groupe, plusieurs rituels avaient eu lieu alors que les tensions restaient présentes, ce qui pour lui représentait le plus grand scandale. Le rapport entre le caché et l'apparent est inversé. Dans le même ordre d'idées, le dernier séjour dans ce village, à l'occasion du nouvel an 2008, a révélé les constats pessimistes de l'autorité religieuse la plus respectée du village, Ali Baba. Il pourfendait devant nous, visiteurs et hôtes étrangers, la prétention de certains *baba* (« il n'a même pas son certificat d'études, et il raconte que ses textes sont étudiés à l'université ! »), et constatait que le monde s'était « satanisé » (*şeytanlaşmış*). Les *baba*, derviches, *talip* d'aujourd'hui, disait-il, ne font plus de hautes actions, comme mettre les mains dans la braise sans être brûlé, etc. L'*inanç* (croyance) a considérablement faibli. Il était impressionnant de voir se dévoiler le pessimisme profond d'un grand *mürşid*, à l'aube de la nouvelle année civile… La question qui affleurait, derrière ces constats pessimistes, était celle du contenu proprement spirituel de cette vie rituelle et confrérique. Au-delà de la connaissance, qui se fait à la fois à travers tous les *semah* et *nefes* chantés pendant le *cem*, et par les enseignements des maîtres, et des livres, quel est le fondement ultime du charisme d'un *baba* ou d'un *mürşid* ? Au-delà du bon ordre dans la vie sociale, de la rigueur morale, et d'une répartition des rôles dont la vérité se révélait dans le présent du rituel, dans l'acte même (dimension performative), quel est le « coeur de l'amande »? Dans le rituel, le contenu spirituel repose essentiellement dans les chants, dans leur texte.

Ne pourrait-on alors penser que finalement, c'est bien là, dans la dimension musicale/poétique, que se trouve le fondement « spirituel » de l'organisation confrérique et de ses hiérarchies ? Un signe majeur en serait alors que les deux plus grandes autorités, le *halife* et le *mürşid* Ali Baba, sont justement reconnus comme musiciens hors-pairs. Encore une fois, la musique se révèle un objet ethnographique à la fois omniprésent et discret, et ses « médiateurs », au fondement d'un rituel qui lui-même fonde la vie confrérique.

Un tel village mériterait sans doute une approche ethnomusicologique comparable à celle de Bernard Lortat-Jacob dans le village sarde de Castelsardo, au sein d'une confrérie de chanteurs de la semaine sainte[9] : dans son ethnographie, aucun aspect des divisions de la communauté, de ses

[9] Bernard Lortat-Jacob, *Chants de Passion, au coeur d'une confrérie de Sardaigne*, Paris, Le Cerf, 1998.

209-230_Clayer et al_F11.indd 227 12/11/2012 4:26:45 PM

fortes tensions internes, du rôle politique du prieur élu chaque année par les confrères, ne saurait être négligé, car tout cela concourt à un seul événement, le rituel par et pour lequel existe la confrérie.

Tel est le point auquel je suis arrivé, ce printemps 2011. Mais les données recueillies en mars 2011 sont en cours de dépouillement, et je n'avais d'autre propos ici que de faire état d'un *work in progress*, dont les dernières étapes donneront lieu à nouvelles études.

Bibliographie

Cler, Jérôme, « Musiques des minorités, musique mineure : l'exemple de la Turquie méridionale », *Cahiers d'ethnomusicologie* 20, 2007, p. 244-261.
Faroqhi, Suraiya, *Anadolu'da Bektaşilik*, Istanbul, Simurg, 2003.
Köprülü, M. Fuad, « Abdal Musa », *Türk Kültürü* 9/4/124, 1973, p. 198-207.
Lévi-Strauss, Claude, *Mythologiques 1, Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 26
Lortat-Jacob, Bernard, *Chants de Passion, au cœur d'une confrérie de Sardaigne*, Paris, Cerf, 1998.
Olsson, Tord, Özdalga, Elisabeth et Raudvere, Catharina éds, *Alevi Identity, Cultural, Religious and Social Perspectives*, Istanbul-Londres, Swedish Research Institute in Istanbul, « Transactions ; vol. 8 », 1998.
Pinguet, Catherine, « Abdal Musa », traduction de l'article de F. Köprülü, introduit et annoté, *Journal d'histoire du soufisme* 3, 2000-2001, p. 325-347.
Pinguet, Catherine, *Les Alevis, bardes d'Anatolie*, Paris, Koutoubia, 2009.
Seyirci, Musa, *Abdal Musa sultan*, Istanbul, Der Yayınları, 1999.

CD audio

Cérémonie du djem bektashi : la tradition d'Abdal Musa, OCORA-Radio-France, Paris, à paraître fin 2012.
Turquie : Chants sacrés d'Anatolie. Ashik Feyzullah Tchinar, OCORA-Radio-France, Paris, Ref. C580057.
Turquie : Cérémonie de « Djem » alevi, OCORA-Radio-France, Paris, Ref. C560125.
Voyages d'*Alain Gheerbrant en Anatolie, 1956-1957*, OCORA-Radio-France, Paris, Ref. 558634.

209-230_Clayer et al_F11.indd 228 12/11/2012 4:26:45 PM

Fig. 8 : Les musiciens du rituel, dans la deuxième maison de *cem*. Février 2005 (photographie de Jérôme Cler)

Fig. 9 : Dans la « maison-mère » : le *halife* dit les prières après la danse du *semah* (photographie de Jérôme Cler)

Fig. 10 : La simplicité de la transmission : un grand-père et son petit-fils (photographie de Jérôme Cler)

209-230_Clayer et al_F11.indd 230 12/11/2012 4:26:46 PM

CHAPITRE 10

L'AUTORITÉ RELIGIEUSE FÉMININE DANS LE SOUFISME CONTEMPORAIN À ISTANBUL

Anna Neubauer

> Un beau jour, Hasan al-Basri vit Rabia en train de méditer au bord de la rivière. Il déploya son tapis de prière sur la surface de l'eau et l'invita à venir prier avec lui. Comprenant qu'il avait envie de l'impressionner avec ses pouvoirs spirituels, Rabia étendit son propre tapis dans les airs, s'envola pour s'asseoir dessus et dit : « Ô, Hasan, viens ici, que les gens puissent mieux nous voir. » Hasan resta silencieux car il n'avait pas le pouvoir de voler. « Ô Hasan, lui dit Rabia, ce que tu as fait, un poisson peut le faire et ce que j'ai fait, une mouche peut le faire. Notre vrai travail se situe au-delà de celui des poissons et des mouches[1]. »

Cette anecdote, une des nombreuses mettant en scène la célèbre sainte du VIII^e^ siècle, dépeint Rabia discutant d'égale à égal avec un des plus grands maîtres soufis de son temps, lui faisant même la leçon lorsqu'il se montre particulièrement vaniteux. Les biographes ont transmis ces histoires à la postérité[2], admettant ainsi qu'une femme pouvait surpasser ses collègues masculins par sa droiture et ses pouvoirs spirituels. Qu'en est-il de l'héritage de Rabia dans le soufisme d'aujourd'hui, existe-t-il des femmes qui, à son instar, sont considérées comme des figures d'autorité par leurs pairs, hommes et femmes ? En partant de l'exemple de Cemalnur Sargut, guide spirituelle féminine d'un groupe de Rifai à Istanbul, j'aimerais m'interroger sur les possibilités pour des femmes d'occuper une position de maîtrise spirituelle à l'heure actuelle dans le soufisme[3].

---

[1] Margaret Smith, *Rabi'a. The Life and Work of Rabi'a and Other Women Mystics in Islam*, Oxford, Oneworld, 1994, p. 56 (ma traduction).

[2] Voir notamment les notices d'as-Sulami et d'al-Jawzi (traduites en anglais dans Abu 'Abd ar-Rahman as-Sulami, *Early Sufi Women*, edited and translated by Rkia E. Cornell, Louiseville, Fons Vitae, 1999), d'Attar (disponible en français dans Farid al-Din Attar, *Le mémorial des saints*, Paris, Seuil, 1976) et d'al-Munawi (traduite en français dans Nelly Amri et Laroussi Amri, *Les femmes soufies ou la passion de Dieu*, St-Jean-de-Braye, Dangles, 1992). Margaret Smith présente de nombreux extraits de textes d'auteurs arabes et persans consacrés à Rabia dans sa biographie de la sainte (M. Smith, *Rabi'a, op. cit.*, 1994).

[3] Les descriptions et analyses présentées dans cette étude se fondent sur une enquête de terrain de sept mois, entre mars 2005 et septembre 2007, effectuée dans le cadre d'une thèse de doctorat en ethnologie soutenue en mai 2009 à l'université de Neuchâtel, en Suisse.

231-258_Clayer et al_F12.indd 231 12/11/2012 4:27:11 PM

Cemalnur Sargut est une personnalité relativement connue du paysage soufi stambouliote. Elle est à la tête d'un petit groupe d'une centaine de disciples, qui la reconnaissent comme leur *mürşid*, c'est-à-dire leur maître spirituelle. Le groupe se compose surtout de femmes, mais il compte aussi un bon nombre d'hommes. La majorité de ces personnes proviennent des classes aisées ou moyennes et sont pour la plupart hautement qualifiées. Depuis quelques années, la guide commence par ailleurs à être connue d'un public plus large, puisqu'elle passe régulièrement à la radio et à la télévision dans le cadre de diverses émissions à contenu religieux. Elle se rend aussi souvent à l'étranger, par exemple aux États-Unis, en Allemagne et au Pakistan, où elle est invitée pour donner des conférences.

Les activités du groupe de disciples prennent la forme, d'une part, de différents types d'enseignements ayant lieu dans des maisons privées, comme des cours de Coran. Plus souvent, ces réunions donnent lieu à des *sohbet*, forme d'enseignement caractéristique du soufisme, qui consiste en discussions durant lesquelles les maîtres passent d'un sujet à l'autre en fonction des questions ou de leurs réflexions du moment. Cemalnur Sargut et ses disciples sont, d'autre part, très actifs au sein de la branche stambouliote de l'association TÜRKKAD (*Türk Kadınlar Kültür Derneği*, « Association culturelle des femmes turques »), dont la guide est la présidente[4]. Dans ce cadre, ils organisent des colloques sur divers thèmes touchant au soufisme, des grandes soirées pour l'anniversaire du Prophète et des expositions sur des sujets liés à l'islam.

La guide se rattache à une branche de la Rifaiyya fondée au début du XX^e^ siècle à Istanbul par Kenan Rifai Büyükaksoy (1867-1950). Ce dernier est mentionné par Thierry Zarcone dans sa typologie du soufisme turc du XX^e^ siècle. Le chercheur distingue tout d'abord les confréries (*tarikat*) – dont certaines ont disparu lors de la période de forte répression à l'encontre du soufisme entre 1925 et 1950 tandis que d'autres ont continué à exister dans la clandestinité – des communautés (*cemaat*), d'origine confrérique mais qui se donnent une nouvelle structure. Il range à part le soufisme non confrérique, déjà présent à l'époque ottomane, qui trouve un terrain favorable sous la République depuis que les *tarikat* sont interdites. C'est dans cette dernière catégorie, parmi les soufis marginaux, héritiers des

[4] En Turquie, les groupes soufis sont souvent constitués en association, ce qui leur permet d'avoir une existence légale officielle, puisque les confréries sont interdites depuis 1925. TÜRKKAD a été fondée en 1966 sous le nom de *Türk Ev Hamınları Derneği* (« Association des femmes au foyer turques »). Le siège de l'association, qui compte plusieurs branches dans le pays, est situé à Ankara.

231-258_Clayer et al_F12.indd 232 12/11/2012 4:27:11 PM

docteurs-philosophes, dont l'islam se caractérise par une grande souplesse et liberté de penser que Zarcone classe Kenan Rifai[5]. Le maître s'était en effet entouré d'un cercle de personnes cultivées, des intellectuels, des poètes, des artistes et faisait preuve d'une grande tolérance religieuse. Il n'était pas rare que des chrétiens, notamment des prêtres, soient présents lors des réunions et même le représentant du patriarcat chaldéen fréquentait parfois cette assemblée[6]. Bien que le groupe se définisse comme « *rifai* », l'accent n'était pas mis particulièrement sur les enseignements d'Ahmad Rifai, qui a fondé cette confrérie au XII^e^ siècle, mais plutôt sur d'autres auteurs comme Celaleddin Rumi et Ibn Arabi[7].

Née trois ans après la mort de Kenan Rifai, Cemalnur Sargut a reçu son éducation spirituelle de Samiha Ayverdi, une des disciples les plus proches du maître, considérée comme la personne qui a pris la succession du maître à la tête du groupe de disciples. On notera d'emblée que le groupe qui fait l'objet de cet article, les disciples de Cemalnur Sargut, présente une forme assez particulière de soufisme, très libérale et typiquement urbaine, dont certaines caractéristiques étaient déjà présentes à l'époque de Kenan Rifai. Tout d'abord, la sociabilité de ce groupe et ses activités divergent en plusieurs points de celles des confréries (*tarikat*), cadre institutionnel dans lequel le soufisme est le plus souvent organisé depuis le XII^e^ siècle. L'absence de *zikr*, rituel essentiel dans le soufisme, servant de support à l'expérience mystique et, à ce titre, partie importante de

[5] Thierry Zarcone, « Soufisme et confréries en Turquie au XX^e^ siècle », communication présentée au colloque international « Le rôle du soufisme et des confréries musulmanes dans l'islam contemporain. Une alternative à l'islam politique ? », Turin, 20-22 novembre 2002 (http://www.fga.it/fileadmin/storico/UPLOAD/ALL/CEA/46.pdf) et *idem, La Turquie moderne et l'islam*, Paris, Flammarion, 2004, p. 294. La classification de Zarcone est très utile pour comprendre la particularité du groupe dont il est question ici, mais il existe toutefois un point sur lequel je m'écarte de son interprétation. Il semble en effet penser que le groupe de Kenan Rifai n'a jamais pris la forme d'une confrérie et que celui-ci n'a jamais eu le rôle de cheikh. Les personnes que j'ai interrogées disent plutôt que Kenan Rifai avait bel et bien fondé une *tarikat* et porté le titre de cheikh, mais que ces éléments ont été abandonnés en 1925 pour la sociabilité décrite par Zarcone.

[6] Samiha Ayverdi *et al., Ken'an Rifai ve yirminci asrın ışığında müsülmanlık*, Istanbul, Hülbe, 1983, p. 91.

[7] Celaleddin Rumi, inspirateur de la confrérie Mevleviyye est né dans une petite ville dans l'actuel Afghanistan au début du XIII^e^ siècle. Lorsqu'il était enfant, il fuit l'invasion mongole avec son père, un éminent théologien, et s'installa à Konya, où il a vécu jusqu'à sa mort en 1273. Ibn Arabi quant à lui est né à Murcie en 1165, dans le Sud de l'Espagne musulmane. Après des études à Séville, ce grand théoricien du soufisme séjourne à La Mecque, au Caire et à Konya, pour s'installer finalement à Damas, où il meurt en 1240.

231-258_Clayer et al_F12.indd 233 12/11/2012 4:27:11 PM

l'éducation spirituelle, est remarquable[8]. Par ailleurs, la présence de deux femmes, Samiha Ayverdi et Cemalnur Sargut, dans la lignée des maîtres telle qu'elle est présentée par les disciples actuels est un fait très rare dans le soufisme quels que soient le lieu et l'époque pris en considération. C'est sur ce dernier point que porte la réflexion dans la suite de ce texte.

Les sources d'autorité dans le soufisme

Dans la plupart des groupes soufis, une personne ne peut enseigner légitimement que lorsqu'elle a été reconnue apte à cette tâche par son maître[9], qui lui-même avait été reconnu apte par son propre maître. Se forment ainsi des chaînes initiatiques – appelées *silsile* – qui remontent idéalement jusqu'au prophète Muhammad. En règle générale, lorsqu'un maître estime qu'un de ses disciples a acquis les compétences nécessaires pour exercer la fonction de cheikh, il lui donne une sorte de diplôme, appelé *icazet*, sur laquelle la *silsile* est inscrite. Les disciples ayant reçu une *icazet* sont habilités à fonder de nouveaux *tekke* (lieux de rencontre) ou sous-groupe de la confrérie dans d'autres localités. Bien souvent, ils restent aussi sur place, et servent d'adjoints et de représentants (*halife*) de leur maître, le remplaçant lorsqu'il est absent.

Ces chaînes initiatiques tiennent une place très importante dans la plupart des confréries. Nombre de cheikhs connaissent au moins partiellement leur *silsile* par cœur, avec les noms des maîtres qui en forment les maillons, jusqu'au Prophète. Des représentations graphiques de la lignée sont parfois affichées dans les lieux de rencontre des soufis et elles sont récitées collectivement lors de rituels. Cette chaîne initiatique et le document qui en contient la description font office de légitimation pour les maîtres, puisqu'ils attestent de leur capacité spirituelle reconnue par une lignée de transmetteurs autorisés. Il a été souligné que les *silsile* sont bien souvent des constructions a posteriori[10] ou que les *icazet* sont parfois

---

[8] L'interprétation de cette absence apparente de *zikr* est relativement complexe et se situe au-delà des buts de cet article. Pour plus d'explications à ce sujet, voir Anna Neubauer, *Celle qui n'existe pas : soufisme et autorité féminine à Istanbul* [Ressource électronique], 2009 (http://doc.rero.ch/record/12708?ln=fr).

[9] Ce passage est écrit au masculin, puisqu'il présente des faits s'appliquant au soufisme en général, où le rôle de maître est, dans l'immense majorité des cas, tenu par un homme.

[10] Carl W. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism. An Essential Introduction to the Philosophy and the Practice of the Mystical Tradition of Islam*. Boston – Londres, Shambhala, 1997, p. 132.

231-258_Clayer et al_F12.indd 234 12/11/2012 4:27:11 PM

conférées avec une « libéralité inquiétante »[11]. Il n'en reste pas moins que de nombreux soufis considèrent l'exigence de ce type de légitimation comme le meilleur moyen d'éviter l'accession de charlatans et autres maîtres autoproclamés à une fonction pourvue d'un très grand pouvoir et d'une influence importante sur la vie des disciples.

Les questions liées à la succession se posent surtout lors du décès d'un maître, qui représente souvent un moment critique[12]. Il existe deux modes principaux de succession au sein des communautés soufies. La transmission se fait soit de manière héréditaire et passe de père en fils, soit selon une lignée spirituelle, auquel cas la fonction est reprise par un disciple proche, le plus souvent un *halife*. Zarcone a montré que dans l'Empire ottoman, bien que la succession héréditaire était la règle de base, souvent stipulée dans les actes de fondation des *tekke* (*vakfiye*), la transmission spirituelle était respectée par un nombre important d'entre elles. De nombreux *tekke* ont oscillé entre les deux principes dans le cours des siècles[13]. On considère en général que la succession héréditaire permet de limiter les querelles qui pourraient amener à un éclatement de la confrérie en plusieurs branches et d'éviter la dispersion de son patrimoine foncier. En contrepartie, elle présente le danger d'installer la routine et d'affaiblir la teneur initiatique[14].

Cependant, de telles légitimations, découlant en premier lieu de la référence à ceux qui précèdent dans la lignée spirituelle, sont rarement suffisantes ; le futur maître doit aussi être perçu comme ayant des qualités personnelles exceptionnelles, tels que des pouvoirs spirituels ou une piété exemplaire.

Ainsi, les anthropologues et les sociologues considèrent que l'autorité des maîtres soufis repose sur une combinaison d'autorité traditionnelle et charismatique, suivant la typologie de Max Weber[15]. Selon le célèbre

---

[11] Michel Chodkiewicz, « Le soufisme au XXI^e siècle », dans Alexandre Popovic et Gilles Veinstein éds, *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, p. 542.

[12] Pour un traitement récent de ces questions, voir les contributions du numéro spécial de *Asian and African Area Studies* 7/1 (2007), disponible en ligne : http://www.asafas.kyoto-u.ac.jp/en/publications/2007_1.html.

[13] Voir Thierry Zarcone, « Shaykh Succession in Turkish Sufi Lineages (19th and 20th Centuries): Conflicts, Reforms and Transmission of Spiritual Enlightment », *Asian and African Area Studies* 7/1, 2007, p. 19 (http://www.asafas.kyoto-u.ac.jp/en/publications/2007_1.html).

[14] Voir Éric Geoffroy, *Initiation au soufisme*, Paris, Fayard, 2003, p. 227-229.

[15] Voir Martin Van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State. The Social and Political Structures of Kurdistan*, Londres – New Jersey, Zed Books Ltd., 1992 et Mohamed Kerrou éd.,

231-258_Clayer et al_F12.indd 235 12/11/2012 4:27:11 PM

sociologue allemand, l'autorité traditionnelle est fondée sur les coutumes et soutenue par une croyance en la valeur de la tradition. On obéit au chef en vertu de la dignité personnelle qui lui est conférée par la tradition. La référence à des chaînes de transmission au sein de lignées biologiques ou spirituelles telle qu'elle est présente dans le soufisme est une légitimation typiquement traditionnelle. Le concept de charisme est quant à lui utilisé par Weber pour décrire les formes d'autorité qui se basent sur l'attribution de qualités extraordinaires ou surhumaines, voire divines, à un individu par ses adeptes[16].

Ces quelques précisions seront utiles pour comprendre à quel point deux particularités de Cemalnur Sargut constituent des handicaps pour imposer son autorité. En effet, la guide d'Istanbul ne dispose pas d'*icazet*. Elle est considérée par ses disciples comme ayant succédé à Samiha Ayverdi, mais n'a pas reçu de diplôme d'investiture de cette dernière – qui elle-même n'en avait pas non plus d'ailleurs. Deuxièmement, elle est une femme, ce qui nous amène à nous interroger sur l'autorité féminine dans le soufisme.

Soufisme et autorité féminine

La plupart des études s'accordent sur le fait que le statut des femmes dans le soufisme est meilleur que dans l'islam exotérique[17]. S'il est bien vrai que l'islam mystique leur offre plus de possibilités en termes d'épanouissement spirituel et d'accès à des positions de pouvoir, il n'en reste pas moins que leur statut n'est en rien comparable à celui des hommes. Pour y voir

---

L'autorité des saints : perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale, Paris, Recherche sur les civilisations, 1998.

16 Max Weber, *Economie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 249.

17 Voir Christian Coulon, « Women, Islam and *Baraka* », dans Donald B. Cruise O'Brien et Christian Coulon éds, *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford, Clarendon, 1988, p. 113-133 ; Carl W. Ernst, « Beauty and the Feminine Element of Spirituality », dans TÜRKKAD éd., *Kadın ve Tasavvuf. Woman and Tasawwuf*, Istanbul, Nefes, 2008, p. 147-154 ; Valérie J. Hoffman, *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt*, Columbia, University of South Carolina Press, 1995 ; Hilary Kalmbach, « Social and Religious Change in Damascus: One Case of Female Islamic Religious Authority », *British Journal of Middle Eastern Studies* 35/1, 2008, p. 37-57 ; Nikki Keddie et Beth Baron éds, *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, New Haven-Londres, Yale Univ. Press, 1991 ; Samuli Schielke, « Mystic States, Motherly Virtues: Female Participation and Leadership in an Egyptian Sufi Milieu », *Journal for Islamic Studies* 28, 2008, p. 94-126 ; Annemarie Schimmel, *L'Islam au féminin. La femme dans la spiritualité musulmane*, Paris, Albin Michel, 2000. Pour une appréciation plus critique, concernant le Sénégal, voir Codou Bop, « Roles and the Position of Women in Sufi Brotherhoods in Senegal », *Journal of the American Academy of Religion* 73/4, 2005, p. 1099-1119.

231-258_Clayer et al_F12.indd 236 12/11/2012 4:27:11 PM

plus clair, il s'agit de distinguer différents domaines et de préciser quelles sont exactement les possibilités offertes aux femmes et comment elles se traduisent effectivement en termes d'autorité.

Depuis les débuts de l'islam, il a été admis que les femmes pouvaient, au même titre que les hommes, accéder à la sainteté. Bien que le nombre des saintes soit moins élevé que celui des saints dans les annales du soufisme, leur présence est relativement importante[18]. Rabia, mentionnée en introduction de cet article, en est l'exemple le plus célèbre et le plus souvent cité. Or, dans le soufisme, l'autorité se fonde en grande partie sur la notion de sainteté, que celle-ci soit héritée ou acquise grâce à une piété personnelle particulière. Ainsi, les femmes mystiques ont effectivement pu jouer un rôle de guide spirituelle, mais uniquement dans des situations informelles. Nous touchons ici à un élément essentiel : l'autorité féminine, si elle existe, s'exerce surtout dans le domaine informel. Un examen de la littérature traitant de la place des femmes dans le soufisme révèle en effet que c'est en marge du soufisme institutionnel, dominé par les hommes, que les femmes ont réussi à rassembler des petits groupes de disciples autour d'elles. Leur autorité peine à être reconnue et traduite dans des titres ou des fonctions officielles au sein des confréries. Plusieurs auteures ayant travaillé dans diverses régions du monde[19] relèvent des cas dans lesquels les femmes remplissent *de facto* des fonctions semblables à celles des hommes, mais le titre qui leur est généralement associé ne leur sont pas attribués et la fonction officielle remplie par un autre[20]. Valérie Hoffman a observé, lors de son enquête sur le soufisme en Égypte, les cas de deux femmes dont tous les disciples reconnaissent qu'elles avaient hérité des pouvoirs spirituels de leurs pères, mais la direction officielle de la confrérie avait été reprise par leurs frères. Dans les deux cas, bien que

[18] Voir C. W. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism, op. cit.*, p. 67. Sur la sainteté féminine islamique, voir en particulier l'article de M. Chodkiewicz, « La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique », dans Denise Aigle éd., *Saint orientaux*, Paris, De Boccard, 1995, p. 99-115.

[19] Kelly Pemberton, « Women *Pirs*, Saintly Succession, and Spiritual Guidance in South Asian Sufism », *The Muslim World* 96, 2006, p. 61-87.

[20] Daisy Hilse Dwyer, « Women, Sufism, and Decision-Making in Moroccan Islam », dans Lois Beck et Nikki Keddie éds, *Women in the Muslim World*, Cambridge (Massachusetts)-Londres, Harvard University Press, 1978, p. 585-598 ; Alaine S. Hutson, « Women, Men, and Patriarchal Bargaining in an Islamic Sufi Order: The Tijaniyya in Kano, Nigeria, 1937 to the Present », *Gender and Society* 15/5, 2001, p. 734-753 et Kelly Pemberton, « Women *Pirs*, Saintly Succession, and Spiritual Guidance in South Asian Sufism », *The Muslim World* 96, 2006, p. 61-87.

231-258_Clayer et al_F12.indd 237 12/11/2012 4:27:12 PM

les frères assument les responsabilités officielles, dans les faits, l'autorité spirituelle revenait à leurs sœurs[21].

En fait, il y a une réticence très forte dans le soufisme à admettre que des femmes peuvent être cheikh ou *mürşid* pour des disciples hommes et femmes. Les femmes sont par exemple totalement absentes des *silsile* des principales confréries. Il existe certes quelques cas de femmes ayant pu prendre la succession d'un homme à la tête d'une confrérie, comme ceux décrits respectivement par J. Clancy-Smith[22], C. Coulon[23] et N. Grandin[24]. Toutefois, ces exemples restent rares. Ils représentent des exceptions liées à des circonstances particulières plutôt que le signe d'une transmission de la fonction de maître spirituelle indifférente au genre de la personne qui succède. S'il existe des femmes dans les hiérarchies de certaines confréries, elles enseignent uniquement à des consœurs et sont à la tête de sous-branches exclusivement féminines, comme par exemple les *cheikha* de la Kaftâriyya de Damas présentées par Annabelle Boettcher[25].

Ainsi, on peut dire que, même si les capacités spirituelles et la sainteté potentielle des femmes sont en général admises, elles ne se traduisent que très rarement en positions d'autorité officiellement reconnues. Ces quelques phrases d'Ian Dengler sur le statut des femmes dans l'Empire ottoman illustrent parfaitement la situation qui prévaut encore de nos jours dans la plupart des pays musulmans:

> Turkish women most certainly had some role among the various heterodox Islamic groups, but never one comparable with that of males [...]. On an individual basis, some even raised to the status of a local saint, they were very much present. However, there existed few institutionalized mechanism offering a permanent life option in the religious world[26].

---

[21] V. J. Hoffman, *Sufism, Mystics, and Saints, op. cit.*, p. 129.

[22] Julia Clancy-Smith, « The House of Zainab: Female Authority and Saintly Succession in Colonial Algeria, dans Nikki Keddie et Beth Baron éds, *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender*, New Haven – Londres, Yale Univ. Press, 1991, p. 254-274.

[23] Christian Coulon, « Women, Islam and *Baraka* », *art. cit.*

[24] Nicole Grandin, « La Sharifa Myriam Bint Al-Hashim Al-Mirghani », *Islam et société au Sud du Sahara* 2, 1988, p. 122-128.

[25] Annabelle Boettcher, « L'élite féminine kurde de la Kaftâriyya, une confrérie naqshbandi damascène », *Les Annales de l'autre Islam* 5, 1998, p. 125-139 et *idem*, « Portraits of Kurdish Women in Contemporary Sufism », dans Shahrzad Mojab éd., *Women of a Non-State Nation: The Kurds*, Costa Mesa (CA), Mazda, 2001, p. 195-208.

[26] Ian C. Dengler, « Turkish Women in the Ottoman Empire: The Classical Age », dans Lois Beck et Nikki Keddie éds, *Women in the Muslim World*, *op. cit.*, p. 231.

231-258_Clayer et al_F12.indd 238 12/11/2012 4:27:12 PM

Tandis que sainteté et pouvoirs spirituels forment en général un fondement de l'autorité dans le soufisme, dans le cas des femmes, ces caractéristiques peuvent tout au plus leur garantir l'accès à une autorité informelle, soit située en marge du soufisme confrérique soit reconnue à demi-mots par certains disciples mais pas sanctionnée par l'octroi d'un titre précis.

Cemalnur Sargut se trouve confrontée aux mêmes types de difficultés que toutes les femmes qui aspirent à une position d'autorité dans le soufisme. Même au sein de sa propre famille spirituelle, c'est-à-dire parmi les personnes qui se réclament de l'héritage de Kenan Rifai, elle n'est pas reconnue comme *mürşid* par tout le monde. Son exemple suscite par ailleurs l'incompréhension, le mépris ou le rejet parmi toutes sortes de soufis et de musulman(e)s en Turquie. Cependant, elle a réussi à rassembler autour d'elle un groupe de disciples, relativement peu nombreux mais disposant d'un capital social élevé, et à se faire reconnaître comme figure publique à succès, quoique contestée, dans le milieu du soufisme stambouliote.

Dans les pages qui suivent, je vais montrer la manière dont Cemalnur Sargut s'y prend pour contrebalancer ses handicaps de départ et légitimer sa position d'autorité. Nous verrons tout d'abord, à un niveau général, qu'une part non négligeable de son enseignement s'efforce de montrer une image positive de la place des femmes dans l'islam et dans le soufisme tout en affirmant que les femmes peuvent pleinement remplir la fonction de *mürşid* au même titre que les hommes. Ensuite, au niveau de son cas particulier, j'analyserai sa manière de fonder son autorité, d'une part, sur une légitimation traditionnelle par la chaîne initiatique, et d'autre part, sur une légitimation charismatique.

La place des femmes dans l'histoire de l'islam et du soufisme selon Cemalnur Sargut

Dans ses enseignements et ses conférences, Cemalnur Sargut s'efforce de démontrer que les femmes ont les mêmes capacités intellectuelles et spirituelles que les hommes – voire des capacités spirituelles plus élevées – et peuvent aussi occuper des positions de pouvoir dans la hiérarchie religieuse. Selon elle, cela a été le cas depuis les débuts l'islam, même si certains ont tendance à l'oublier.

La guide présente l'époque de Muhammad comme l'âge d'or de l'islam en général et de la situation des femmes en particulier. Elle décrit celui-ci

231-258_Clayer et al_F12.indd 239 12/11/2012 4:27:12 PM

comme le prophète d'une religion révolutionnant les droits des femmes et comme exemple de la manière de se comporter envers elles. Cette théorie de l'âge d'or des droits des femmes est très répandue et peut être professée par des musulman(e)s de tendances très diverses[27]. Cemalnur Sargut pousse toutefois cette vision très loin et défend une conception peu courante de la place des personnalités féminines dans l'histoire de l'islam. Elle souligne en effet souvent que tous les rôles importants du début de l'islam, en dehors de celui de prophète, ont été tenus par des femmes:

> Imaginez-vous une religion dont la première croyante était une femme. Imaginez-vous une religion dont le premier enseignant, le premier *mürşid*, était une femme, Fatima. Imaginez-vous une religion dont le premier juriste était une femme, Ayşe. Imaginez-vous une religion dont le premier martyr était une femme. Je parle d'une religion où tout est femme[28].

Lorsqu'elle parle de la première croyante, elle fait référence à Hatice, l'épouse de Muhammad, qui fut la première à avoir foi en sa mission d'envoyé de Dieu. Selon la tradition islamique, c'est elle qui persuada Muhammad que les apparitions dont il était coutumier n'étaient pas d'origine démoniaque mais divine[29]. En affirmant qu'Ayşe, la troisième épouse du Prophète, est la première juriste de l'islam, Cemalnur Sargut souligne son rôle important dans la transmission de nombreuses traditions et paroles du Prophète (hadiths), qui ont servi de base au droit musulman, et son érudition dans ce domaine. Une affirmation remarquable de la guide est l'idée que le premier *mürşid* dans l'histoire de l'islam est une femme. Elle explique cette interprétation par le fait que le Prophète aurait conseillé à Ali de demander à Fatima de lui livrer l'interprétation de la sourate de Kadir (Qadr), qui venait d'être révélée. Ali, un grand savant dans le domaine de la religion, aurait donc eu besoin de la direction spirituelle de son épouse pour interpréter correctement le Coran. Enfin, la première martyre de l'islam à laquelle Cemalnur Sargut fait référence est Sumayya, esclave tuée par son maître à l'époque où les musulman(e)s faisaient face à l'hostilité de la tribu de Muhammad à La Mecque.

En ce qui concerne plus particulièrement le soufisme, Cemalnur Sargut défend l'idée que les femmes peuvent être des derviches au même titre que les hommes et atteindre la perfection spirituelle tout comme eux. Dans

---

[27] Nilüfer Göle, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte, 2003, p. 114.

[28] Conférence de Cemalnur Sargut à Francfort, 10.11.2006.

[29] A. Schimmel, *L'Islam au féminin, op. cit.*, p. 29.

231-258_Clayer et al_F12.indd 240 12/11/2012 4:27:12 PM

ce cadre, elle fait souvent référence à Rabia, figure la plus déterminante des débuts de l'histoire du soufisme, comme exemple de femme dont la piété et l'élévation spirituelle ont été reconnues par tous[30]. Elle considère même que les femmes ont un certain avantage dans ce domaine, parce que les qualités qui sont perçues comme étant importantes sur le chemin – la patience, l'amour, la miséricorde, la générosité – sont aussi, selon elle, typiquement féminines. Ceci est parfaitement illustré par ce passage d'un de ses textes :

> Ils disent que les hommes sont dotés de plus de raison que les femmes. Admettons un instant que ce soit le cas, que ceci soit vrai. Mais l'intellect (*akıl*) est-il suffisant pour trouver Dieu, pour L'atteindre, pour avoir connaissance des secrets divins ? L'intellect a-t-il ce pouvoir ? Tous les soufis disent que l'intellect n'est pas suffisant ni compétent à ce sujet. Rumi dit «L'intellect est aussi impuissant dans ce domaine qu'un âne empêtré dans la boue» et il ajoute «sacrifie ton intellect en la présence de Muhammad». Dans un domaine où l'intellect est impuissant, quelle différence cela fait-il que l'intellect soit complet ou défectueux. Alors qu'on parle d'un domaine où l'intellect de l'homme que l'on prétend complet ne sert à rien, pourquoi le fait que les femmes soient incomplètes au niveau de l'intellect serait-il une tare ? Si le chemin pour atteindre les secrets et les vérités divines passe par la passion, la gaieté, l'extase, l'aide, l'amour, l'intuition et l'inspiration, ces propriétés sont plus fortes chez les femmes[31].

Toutefois, le cheval de bataille principal de la guide est l'idée que les femmes peuvent remplir le rôle de *mürşid*, qu'elles sont qualifiées à prendre en charge la direction spirituelle des disciples femmes et hommes. Faire accepter le droit des femmes d'accéder à la fonction de *mürşid* est un de ses objectifs principaux. Cette conviction est un des éléments sur lesquels elle est le plus souvent attaquée mais aussi celui pour lequel elle est le plus admirée, suivant les personnes et les milieux concernés. Son argument principal est relativement simple : il y a toujours eu des femmes *mürşid*. Selon elle, les plus grands soufis ont eu des femmes pour maître et ont reconnu leurs mérites :

> Il y a des gens qui disent qu'une femme ne peut pas être *mürşid*, vous avez déjà entendu quelque chose d'aussi bizarre, pour l'amour de Dieu ! Cela

[30] Pour un bon aperçu récent sur Rabia, voir Rkia E. Cornell, « Rabiah al-Adawiyyah », dans Michael Cooperson et Shawkat M. Toorawa éds, *Arabic Literary Culture: 500-925*, Detroit [etc.], Thomson-Gale, 2005, p. 292-298. L'ouvrage de M. Smith (*Rabi'a, op. cit.*) constitue une bonne référence sur Rabia intégrant les diverses sources disponibles, même s'il date un peu.

[31] Cemalnur Sargut, manuscrit non publié (ma traduction).

231-258_Clayer et al_F12.indd 241 12/11/2012 4:27:12 PM

> fait des siècles que des femmes deviennent *mürşid*. La *mürşid* d'Ibn Arabi était une femme et celle de Beyazıd Bestami aussi. Rabia est une femme. La *mürşid* de Nizameddin [Awliya] en Inde est une femme. Partout où il y a un grand homme, il y a une femme *mürşid* derrière[32].

Elle évoque le fait qu'Ibn Arabi, le grand théosophe andalou du XIII^e^ siècle, avait deux femmes parmi ses *mürşid*, Fatima Bint et Şems de Séville, preuve qu'il estimait qu'une femme pouvait être pleinement maître spirituelle. Ibn Arabi est en effet un des auteurs qui a défendu le plus explicitement les aptitudes intellectuelles et spirituelles des femmes, affirmant qu'elles avaient accès à tous les niveaux de la vie spirituelle et qu'elles pouvaient occuper tous les rangs dans la hiérarchie des saints[33]. Selon Cemalnur Sargut, les femmes *mürşid* ont été nombreuses dans l'histoire du soufisme mais elles sont méconnues du fait qu'elles sont restées dans l'ombre des grands hommes. La guide juge que le monde est enfin prêt à accepter cette réalité.

Ainsi, tandis qu'on observe un décalage entre les capacités spirituelles que certains ou certaines sont disposés à reconnaître aux femmes et l'absence de ces dernières dans les *silsile* de la grande majorité des confréries, pour Cemalnur Sargut, la conséquence logique de l'égalité spirituelle entre hommes et femmes est la présence de ces dernières dans les chaînes de transmission, en tant que *mürşid* de plein droit.

Au-delà de ce discours général, nous allons maintenant voir comment elle fait appel aux deux sources classiques d'autorité dans le soufisme, présentées plus haut, pour légitimer son autorité personnelle. Je montrerai d'abord la manière dont elle se réfère à une chaîne de prédécesseurs, en insistant sur le fait que celles-ci comprend d'autres femmes. Dans un deuxième temps, je mettrai en évidence la mise en récit de sa vie par ses proches dans le but de souligner ses qualités extraordinaires qui en font un être doté d'autorité charismatique.

---

[32] Cemalnur Sargut, entretien du 21.04.2007.

[33] A. Schimmel, *L'Islam au féminin, op. cit.*, p. 52. Sur la conception des femmes et du féminin d'Ibn Arabi, voir le remarquable article de Suad Al-Hakim (« Ibn Arabi's Twofold Perception of Woman: Woman as Human Being and Cosmic Principle », dans TÜRKKAD éd., *Kadın ve Tasavvuf, op. cit.*, p. 106-118) et M. Chodkiewicz, « La sainteté féminine », *art. cit.*

231-258_Clayer et al_F12.indd 242 12/11/2012 4:27:12 PM

Émergence de femmes dans la chaîne de transmission

Il est important de préciser d'emblée que dans le cas du groupe étudié ici, la chaîne de transmission est remarquablement courte et n'est pas exactement assimilable aux *silsile* que l'on trouve dans certaines confréries. La référence à un ou des maîtres précédents reste essentielle mais cette chaîne de transmission n'est pas formalisée dans une longue *silsile* dont tous les maillons sont connus et qui serait apprise par cœur, récitée et représentée graphiquement sur des supports affichés dans les lieux de rencontre. Dans ses interactions quotidiennes avec ses disciples, Cemalnur Sargut se réfère essentiellement à deux maîtres antérieurs à elle, Kenan Rifai et Samiha Ayverdi. Comme nous le verrons plus loin, il est rarement fait référence à une *silsile* avant Kenan Rifai et un certain flou règne à ce sujet. J'éviterai donc de parler de *silsile* pour ce groupe, mais garderai le terme de «chaîne de transmission», car l'idée d'être l'héritier ou l'héritière d'un ou de plusieurs maîtres reconnus reste déterminante.

Dans sa volonté de faire référence à ses prédécesseurs dans la chaîne initiatique pour légitimer son autorité et pour affirmer son droit à être reconnue pleinement comme une *mürşid*, Cemalnur Sargut met en avant une conception particulière de la transmission, qui favorise la présence de femmes dans sa chaîne initiatique. Elle a la chance de pouvoir se fonder pour cela sur une tradition existante dans le groupe, qu'elle contribue à inventer et reformuler. La guide présente en effet ses idées comme étant celles que défendait déjà Kenan Rifai à son époque et ayant permis la reconnaissance d'une femme *mürşid* avant elle. Cemalnur Sargut évite donc une impression de rupture et souligne la continuité, en utilisant la référence au passé pour se légitimer en tant que femme *mürşid*. Trois caractéristiques principales peuvent être mises en évidence dans la conception de la chaîne de transmission défendue par la guide : l'accent sur la succession spirituelle au détriment de la succession biologique, l'absence d'*icazet* et l'importance de la désignation implicite de la personne appelée à reprendre la fonction du maître défunt.

La guide actuelle affirme que Kenan Rifai s'élevait contre l'idée de la succession par lignée biologique, parce que celle-ci installe la routine et affaiblit la teneur initiatique. Il est probable que telle fut effectivement la position du maître. Thierry Zarcone a présenté la vive contestation du principe de succession héréditaire par des soufis ouverts d'esprits et réformateurs qui a pu être observée à la fin du XIX^e^ et surtout au début du XX^e^

231-258_Clayer et al_F12.indd 243 12/11/2012 4:27:12 PM

siècle dans l'Empire ottoman[34]. Les arguments des soufis mettant en cause les dynasties de cheikhs responsables, selon eux, du déclin du soufisme et de la perte de son influence sociale, religieuse, morale et artistique dans la société ottomane correspondent parfaitement à ce que l'on connaît par ailleurs des positions de Kenan Rifai. Quoi qu'il en soit, comme ni Cemalnur Sargut ni Samiha Ayverdi ne sont des descendantes du maître, elles ont tout intérêt à présenter l'histoire sous cet angle.

Il est intéressant de noter que, contrairement à ce qu'on observe ici, la succession biologique favorise en général les femmes. Dans les rares cas où une femme reprend la direction d'une confrérie après la mort d'un cheikh, il s'agit le plus souvent de sa fille ayant pu s'imposer en l'absence d'héritier mâle[35]. Comme le souligne Christian Coulon à partir de l'exemple des Mourides du Sénégal, c'est surtout au sein des confréries insistant sur l'importance du sang dans la transmission que des femmes ont pu prendre la tête de confréries[36].

Pour expliquer l'absence d'*icazet* de Samiha Ayverdi – et la sienne par la même occasion –, la guide actuelle insiste sur le fait que cette pratique n'existe plus dans le groupe. Selon elle, les diplômes font partie d'un système lié au soufisme institutionnalisé sous forme de confréries qui a disparu avec l'interdiction de celles-ci en 1925. Kenan Rifai, qui fut un des rares cheikhs de l'époque à approuver cette interdiction, aurait renoncé à donner des *icazet* après 1925. Elle ajoute, nous y reviendrons plus loin, que le maître ne jugeait pas opportun de désigner explicitement la personne qui devait lui succéder.

Succession de Kenan Rifai

Selon Cemalnur Sargut, à la mort du maître en 1950, c'est une femme, Samiha Ayverdi, une des personnes les plus proches de Kenan Rifai, qui a pris en main l'éducation spirituelle des disciples dont il avait la charge, assumant le rôle de *mürşid*.

Née à Istanbul en 1905, Samiha Ayverdi est la fille d'un lieutenant-colonel de l'armée impériale ottomane. Connue pour ses romans et ses livres historiques, elle est une figure importante de la littérature turque.

---

[34] T. Zarcone, « Shaykh Succession », *art. cit.*, p. 27.

[35] On se référera par exemple aux trois femmes décrites respectivement par J. Clancy-Smith, « The House of Zainab », *art. cit.* ; C. Coulon, « Women, Islam and *Baraka* », *art. cit.* et M. Grandin, « La Sharifa Myriam Bint Al-Hashim Al-Mirghani », *art. cit*.

[36] C. Coulon, « Women, Islam and *Baraka* », *art. cit.,* p. 128.

231-258_Clayer et al_F12.indd 244 12/11/2012 4:27:12 PM

Fig. 11 : Kenan Rifai et Samiha Ayverdi

231-258_Clayer et al_F12.indd 245 12/11/2012 4:27:13 PM

Elle s'est très tôt mise à noter les enseignements et les événements qui se passaient dans l'entourage de son maître, avec pour but de publier et transmettre ses idées. À la mort du maître, elle prit sa succession, reconnue par une grande part des disciples. Elle a adopté un style de direction spirituelle qui divergeait du sien par l'importance qu'y prenait l'écrit. Elle entretenait en effet une correspondance importante avec nombre de ses disciples et déléguait le soin de donner des *sohbet* à d'autres.

Ses prétentions à la succession n'ont toutefois pas été reconnues par tou(te)s les disciples de Kenan Rifai, dont certain(e)s ont gardé leurs distances par rapport à elle. Se fondant sur la conception de la *silsile* mise en lumière plus haut, Cemalnur Sargut affirme que l'accession de Samiha Ayverdi à la fonction de *mürşid* n'est pas due à d'habiles manoeuvres de disciples féminines après la mort de Kenan Rifai, mais qu'elle correspondait bien à la volonté du maître lui-même.

À ma connaissance, il n'existe pas de passage dans les écrits de Kenan Rifai où il s'exprime expressément au sujet du droit des femmes à occuper la fonction de *mürşid*, mais Cemalnur Sargut le déduit de son attitude générale envers les femmes. Elle se fonde pour ce faire sur la biographie de Kenan Rifai écrite par Samiha Ayverdi et trois autres disciples féminines, qui affirme que le maître avait développé une conception originale des femmes et de leurs capacités spirituelles. Elles le dépeignent comme persuadé que les femmes sont de meilleures intermédiaires pour transmettre les émotions et la foi que les hommes[37]. Cemalnur Sargut ajoute que le maître a consacré des efforts particuliers à former les femmes parmi ses disciples car il les considérait plus à même de comprendre le soufisme et de créer une proximité avec les gens[38].

Non seulement Samiha Ayverdi était une femme, mais le moyen de justification le plus courant lui faisait aussi défaut, puisqu'elle n'avait pas reçu de diplôme de la main du maître et que celui-ci ne l'avait pas expressément désignée comme devant lui succéder. Or, Samiha Ayverdi est devenue la disciple de Kenan Rifai en 1927, à l'âge de 22 ans[39]. Dans son argumentation en faveur de la guide, Cemalnur Sargut prend comme référence les années après l'interdiction des confréries en 1925. Elle insiste sur le fait que le maître ne donnait plus d'*icazet* à cette époque. Les adversaires de Samiha Ayverdi, quant à eux, mettent l'accent sur la

---

37 S. Ayverdi *et al.* éds, *Ken'an Rifai, op. cit.*, p. 244.

38 Conférence de Cemalnur Sargut à Neuchâtel, 26.04.2005.

39 Voir Altan Deliorman, *Işıklı Hayatlar. Nihad Sâmi Banarlı- Ekrem Hakkı Ayverdi-Sâmiha Ayverdi*, Istanbul, Kubbealtı, 2004.

231-258_Clayer et al_F12.indd 246 12/11/2012 4:27:13 PM

désignation de *halife* par le maître avant 1925. Kenan Rifai avait en effet nommé plusieurs personnes comme ses représentants et potentiels successeurs et lui avait remis, semble-t-il, des *icazet* en bonne et due forme. Ces hommes sont tous décédés avant lui et il n'a jamais officiellement désigné quelqu'un d'autre pour les remplacer. Donc, dans cette optique, la chaîne de transmission est coupée et personne ne peut prétendre succéder à Kenan Rifai.

Cemalnur Sargut a toutefois sa propre interprétation de ces événements. Pour elle, il ne fait aucun doute que le maître a nommé des hommes comme *halife* uniquement pour la forme – car la désignation d'une femme ne serait pas acceptée – tout en sachant qu'aucun d'eux ne lui survivrait :

> Efendi [Kenan Rifia] savait que cette histoire fonctionnerait grâce aux femmes, il savait tout. Quand je dis ceci, on se moque de moi [...]. Il savait tout ceci mais pour ne pas aller à l'encontre des règles de son époque, il a choisi cinq représentants (*vekil*) masculins qui allaient mourir pour que personne ne puisse dire qu'il avait choisi un représentant de sexe féminin. Parce qu'à son époque, il s'est fait accuser de séduire les femmes, de donner trop de valeur aux femmes, il n'a pas voulu donner encore une occasion de faire parler de lui, mais il a laissé sa place de manière très claire à Samiha Anne. Il a dit: « Eh, grande Samiha, tu as rouvert mon *tekke* avec tes livres. »[40]

Kenan Rifai aurait donc, selon l'interprétation de Cemalnur Sargut, signifié de manière subtile que son choix se portait sur sa disciple la plus proche, destinée à transmettre ses enseignements aux travers de ses écrits. On retrouve ici l'importance de la désignation implicite par des allusions.

Une histoire de rêve la concernant contribue à la légitimer Samiha Ayverdi dans sa position. En effet, selon Meşküre Sargut, lors de l'enterrement du grand-maître, un cheikh kadiri renommé lui a confié avoir vu en rêve que Samiha Ayverdi était l'héritière de Kenan Rifai :

> En 1950, lorsque mon maître Kenan Rifâî est décédé, l'ancien parlementaire de la ville d'Erzurum, Monsieur Sâlih Yeşil, me dit : « Ma fille, la grande dame dont tu me parlais, Sâmiha Ayverdi, quel être exceptionnel ! Je l'ai vue cette nuit dans mes rêves ; l'héritage spirituel de son maître lui a été attribué et les anges ont été témoins de cet événement. »[41]

---

[40] Cemalnur Sargut, entretien du 06.09.2007.

[41] Meşküre Sargut, « Insân-i-kâmil », *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 2/3, 1993, p. 21. Ce texte a aussi été reproduit sur le site de Cemalnur Sargut, http://cemalnur.org/content/view/25/38/lang,tr/, page consultée le 08.03.2009.

231-258_Clayer et al_F12.indd 247 12/11/2012 4:27:13 PM

Le fait que le récit de ce rêve figure sur la première page d'un article que Meşküre Sargut a dédié à Samiha Ayverdi après sa mort témoigne de son importance pour la légitimité de celle-ci.

Une femme dans la chaîne de transmission avant Kenan Rifai ?

Cependant, Cemalnur Sargut ne se contente pas de justifier la place de femmes dans la chaîne initiatique après la mort du maître. De manière très discrète, elle défend une idée encore plus subversive : et si une femme s'y trouvait en amont de Kenan Rifai ?

Cette idée n'est pas exprimée ouvertement ainsi, mais on peut la déduire d'une analyse précise des propos de Cemalnur Sargut sur le rôle de Hatice Cenan, la mère de Kenan Rifai. Pour bien comprendre la position particulière de Cemalnur sur ce point, il faut comparer plusieurs récits de la vie du maître[42].

Ces récits mentionnent trois personnages ayant eu un rôle déterminant dans l'éducation spirituelle de Kenan Rifai. Ils évoquent tout d'abord sa mère et s'accordent pour dire qu'elle fut une femme très pieuse qui influença beaucoup la vie spirituelle de son fils. Toujours selon ces récits, elle a ensuite confié son fils à son propre maître spirituel, Edhem Efendi pour qu'il complète son éducation. Edhem Efendi était un personnage mystérieux, une sorte de derviche errant, apparaissant et disparaissant au gré de ses tribulations, disant qu'il était venu au monde dans le seul but de former deux personnes, Kenan et sa mère. Il rendit visite à son disciple à plusieurs reprises dans les diverses villes où celui-ci travaillait pour parfaire son éducation spirituelle. Peu de temps après une de ses visites, il apparut en rêve à Kenan et l'informa qu'il était décédé et qu'il le désignait comme son successeur. Edhem Efendi a inspiré l'amour du Divin à Kenan et l'a amené à la perfection spirituelle mais, comme il n'était pas lui-même le cheikh d'un groupe de disciples établi, il ne lui a pas transmis de savoir formel, notamment concernant les rituels et le protocole. Ainsi, Kenan compléta sa formation auprès d'un troisième personnage, le cheikh Hamza Rifai, pendant la période où il travaillait à Médine. Après quatre

[42] Voir Cemalnur Sargut, *Kenan Rıfâî ile aşka yolculuk*, Istanbul, Sufi, 2006 ; S. Ayverdi et *al.*, *Ken'an Rifai*, *op. cit.* ; S. Ayverdi, *Dost*, Istanbul, Kubbealtı, 1999 ; Mehmet Demirci, « Kenan Rifai ve çevresi », *Demokrasi Platformu* 6, 2006 ; Mustafa Tahralı, « Kenan Rifâî », dans *TDV Islâm Ansiklopedisi*, Istanbul, TDV Yayınları, 1995 et un texte de Sofi Huri, disponible online, http://www.kenanrifai.com/fikirleri/index.html, page consultée le 11.09.2006.

231-258_Clayer et al_F12.indd 248 12/11/2012 4:27:13 PM

ans, il reçut des mains du cheikh médinois une *icazet*, correspondant à une permission d'enseigner à son tour, et il prit le nom de Kenan Rifai.

Dans les récits de Demirci et Tahralı, le rôle qui est réservé à Hatice Cenan ressemble à celui de mères d'autres grands saints, comme par exemple Mama Diarra Bousso, la mère d'Amadou Bamba, fondateur de la confrérie mouride au Sénégal. L'image de la mère en tant que personne pieuse dont l'influence permet à son fils de devenir un grand saint est très importante dans le soufisme[43]. Ces mères sont reconnues comme des personnalités au rôle essentiel, comme des grandes saintes. Mais Cemalnur va un pas plus loin que cela. Elle ne dit pas simplement que la mère de Kenan Rifai a influencé celui-ci ou qu'elle a participé à son éducation spirituelle, elle utilise le terme de *mürşid* pour la qualifier. À ma connaissance, les seuls textes employant explicitement le terme *mürşid* pour désigner la mère de Kenan Rifai sont la biographie écrite par ses quatre disciples, toutes des femmes[44], et le livre de Cemalnur Sargut[45] (2006). Bien que les autres textes se fondent tous directement sur la biographie de 1983, ils ne la suivent pas sur ce point. Voici les passages du livre de Cemalnur Sargut :

> Le premier *mürşid* de son fils fut sa mère. Hatice Cenan, qui lui a ouvert les portes du monde spirituel, du chemin de Dieu, puis l'a confié à son propre *mürşid* cheikh Edhem Efendi, ainsi la personnalité spirituelle de Kenan Rifai a pris forme avec ces deux *mürşid* et a atteint la perfection.

Elle revient à la charge quelques lignes plus loin : « Il faut accepter que le premier *mürşid* de Kenan fut Hatice Cenan[46] ».

---

[43] L'importance des mères pour la carrière de saint de leur fils a été soulignée par Eva Eevers Rosander (« Women and Muridism in Senegal: The Case of the Mame Diarra Bousso Daira in Mbacké », dans Karin Ask et Marit Tjomsland éds, *Women and Islamization. Contemporary Dimensions of Discourse on Gendered Relations*, Oxford-New York, Berg, 1998, p. 147) en particulier pour l'Afrique de l'Ouest. Manuela Marin, qui a étudié les images de mères et d'épouses de saints dans les sources hagiographiques maghrébines, donne une image différente. Elle remarque que les mères ne figurent pas toujours sous une lumière favorable. Elles sont souvent présentées comme obstacles au progrès spirituel de leurs fils, images même des contraintes du monde qu'il faut dominer et réduire si l'on veut avancer sur le chemin de la sainteté (Manuela Marin, « Images de femmes dans les sources hagiographiques maghrébines : les mères et les épouses du saint », dans Nelly Amri et Denis Gril éds, *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme,* Paris, Maisonneuve et Larose, 2007, p. 236).

[44] S. Ayverdi *et alii* éds, *Ken'an Rifai, op. cit.*

[45] C. Sargut, *Kenan Rıfâî, op. cit.*

[46] *Ibid.*, p. 149-150 (ma traduction).

De fait, bien qu'elle ne le dise pas explicitement ainsi, elle place une femme dans la chaîne de transmission avant même Kenan Rifai. En l'interrogeant, j'ai pu clarifier la position de Cemalnur Sargut par rapport à cette question. Dans sa vision, ce n'est pas juste un savoir, une fonction ou un statut qui est transmis, mais la lumière (*nur*) muhammadienne. Or elle affirme que Kenan Rifai n'a pas reçu cette lumière d'Edhem Efendi, encore moins de Hamza Rifai, mais bien de sa mère :

> – Edhem Efendi a vu cette lumière chez Valide Sultan [la mère de Kenan Rifai]. […] Elle était chez Valide Sultan et elle l'a passé à Kenan Rifai […].
> – Et elle l'a reçue d'où?
> – *Ezeli nur* [une lumière de la préétemité]. On ne sait pas d'où elle venait, probablement d'Ahmed Rifai. C'est mon idée personnelle, ne l'écris pas[47].

Le fait qu'elle me précise que c'est une idée personnelle, qui n'engage qu'elle, et me demande de ne pas l'écrire montre qu'elle sait que c'est une idée qui soulèverait la controverse si elle était diffusée. Elle est toutefois assez importante pour qu'elle me la livre, en sachant que c'était précisément pour l'écrire que je lui posais la question[48].

Ainsi, nous pouvons constater que Cemalnur Sargut utilise habilement le principe de légitimation par les maîtres l'ayant précédée, un des fondements de l'autorité dans le soufisme, en le repensant à son avantage. Elle remet en question une certaine idée de *silsile* classique, justement parce que celle-ci représente le côté institutionnel des confréries, fermé aux femmes, mais sans en rejeter entièrement le principe. En insistant sur une conception liant transmission par les disciples et désignation implicite, elle permet l'émergence des femmes dans sa chaîne de transmission.

Construction du charisme de Cemalnur Sargut

Nous avons mentionné qu'en sociologie et en anthropologie, les recherches sur la relation maître-disciples ont souvent pris comme point de départ la théorie du charisme de Max Weber. Le sociologue souligne que, si l'autorité charismatique repose sur des qualités personnelles, c'est la volonté d'autrui de créditer une personne de charisme qui en détermine la validité. L'adhésion des disciples à l'existence de qualités extraordinaires

---

47 Cemalnur Sargut, entretien du 21.04.2007.
48 Cemalnur Sargut a donné son accord à la publication de cet article.

231-258_Clayer et al_F12.indd 250 12/11/2012 4:27:13 PM

d'un maître est souvent assurée par des récits concernant ses faits et gestes, véhiculés et répétés dans son entourage[49]. Dans le cas de Cemalnur Sargut, une grande part de son charisme provient de la mise en récit de divers éléments de sa biographie par sa mère et ses disciples.

Selon sa mère : le récit d'une naissance miraculeuse

Un rôle important est joué dans ce processus par sa mère, Meşküre Sargut, femme très respectée dans le groupe. Elle est en effet une des rares personnes ayant suivi un enseignement individualisé avec le grand maître Kenan Rifai qui soit encore vivante aujourd'hui. Un des récits favoris de Meşküre Sargut est celui qui raconte la naissance inespérée de sa fille Cemalnur. En voici un résumé.

Durant les huit années qui ont suivi son mariage, Meşküre Sargut n'a pas pu avoir d'enfant. Les médecins disaient qu'elle ne pourrait pas en avoir à moins de tenter une opération dangereuse. Un jour, un homme de leur parenté se retrouva sans emploi et dans une situation financière très difficile. Sa femme décida de parler de leurs difficultés à Nazlı Anne, une femme très respectée de l'entourage de Kenan Rifai. Nazlı Anne demanda à Meşküre de parler à son mari afin que celui-ci se rende le soir même à Ankara y chercher du travail pour l'infortuné parent. Elle ajouta qu'il ne devait pas revenir avant d'en avoir trouvé un, même si cela lui prenait plusieurs semaines. Or le mari de Meşküre venait d'ouvrir un cabinet médical. S'il restait ne serait-ce qu'un jour fermé, des pertes importantes s'en suivraient. Néanmoins, son mari écouta la requête, dit « si elle l'ordonne » et partit immédiatement pour Ankara. Il revint le lendemain avec un bon emploi à proposer à son parent. Ainsi, sa femme alla embrasser la main de Nazlı Anne pour lui annoncer la bonne nouvelle. Les yeux de celles-ci se remplirent de larmes et elle fit une prière pour que Dieu donne un enfant au couple. Le même mois, Meşküre tomba enceinte de Cemalnur.

Meşküre Sargut m'a raconté cette histoire spontanément au début de notre premier entretien, alors que j'étais en train de lui poser des questions sur un tout autre sujet. Ce même récit m'a été livré encore une fois, toujours de manière non sollicitée, lors de notre deuxième rencontre, en présence d'une invitée d'une université américaine. Tout semble indiquer

[49] Pour un excellent exemple de la manière dont les histoires racontées à propos d'un cheikh participent à la construction de sa réputation de sainteté, voir le chapitre 4 de l'ouvrage de Pnina Werbner, *Pilgrims of Love. The Anthropology of a Global Sufi Cult*, Londres, Hurst & Compagny, 2003.

231-258_Clayer et al_F12.indd 251 12/11/2012 4:27:13 PM

que chaque nouvelle visiteuse l'entend au moins une fois. Selon ce récit, Cemalnur Sargut a pu naître grâce aux prières faites pour récompenser le dévouement de ses parents, en particulier de son père, qui s'est soumis à la volonté d'une personne respectée de la communauté, au risque de mettre ses propres intérêts en danger. Cette histoire de naissance « miraculeuse » participe clairement de la construction de la guide actuelle comme personne exceptionnelle, destinée dès le départ à jouer un rôle important.

Selon ses disciples : une force extraordinaire

Les disciples participent eux-aussi à ce phénomène en passant énormément de temps à se raconter différents faits et gestes de la guide qui démontrent, selon eux, qu'elle détient des pouvoirs particuliers. Chaque fois qu'une telle histoire est racontée, répétée, échangée, le caractère exceptionnel de la guide est réaffirmé, son autorité légitimée et les disciples confirmés dans leur décision de se lier à elle. Un des sujets qui se prêtent bien à cette mise en récit est la santé physique de Cemalnur Sargut.

Les disciples contrastent en effet très fréquemment la santé visiblement fragile de la guide, relativement petite, extrêmement mince et d'aspect frêle, avec la grande énergie qu'elle dégage et son activité incessante. Pour ces hommes et ces femmes, cette force immense ne peut trouver son origine dans ce corps si fragile et a forcément une source extraordinaire. Les énoncés des disciples à ce sujet présentent des caractéristiques du récit de type hagiographique, laissant entendre que le fait même que la guide soit en vie relève du prodige. Voici ce qu'en dit une de ses disciples, médecin :

> Son métabolisme ne travaille pas comme le nôtre, selon ce que j'ai pu constater en tout cas. Elle a une très grande énergie. Son corps essaye de s'y adapter. Ce n'est pas quelque chose que l'on peut vraiment comprendre d'un point de vue médical. Par exemple, quand elle a une chute de calcium, elle prend des médicaments très dangereux. Normalement, on amène le patient à l'hôpital, on le connecte au moniteur et on donne le médicament très lentement parce que cela peut provoquer un arrêt cardiaque. Il m'est arrivé une fois de le lui donner, par manque de temps, dans la voiture, directement avec une seule piqure. Son taux de calcium était tellement bas que c'était dangereux, normalement, elle aurait dû être dans le coma. Je l'ai amenée pour des examens et ils m'ont dit: « Votre malade est certainement aux soins intensifs. » J'ai dit non [rires]. Des fois, cela ne correspond pas vraiment à la médecine.[50]

[50] Cemalnur Sargut, entretien du 23.09.2006.

Nous voyons ici comment l'entourage contribue à la légitimation de l'autorité de la guide, en particulier dans le domaine de la légitimation charismatique. En diffusant des histoires, des anecdotes et des témoignages qui illustrent d'une manière ou d'une autre un trait exceptionnel de la guide, sa mère et ses disciples affirment son caractère extraordinaire, qui justifie sa position de maître.

Possibilités pour les femmes de détenir des positions de pouvoir dans le soufisme

Le travail d'interprétation et de réinterprétation mené par Cemalnur Sargut et ses disciples a pour but de justifier qu'elle puisse pleinement occuper sa position en tant que femme, dépourvue d'une *icazet* de surcroît. La *mürşid* stambouliote prend place dans une chaîne de transmission, même si celle-ci fonctionne sans *icazet* et différemment des *silsile* classiques. Bien que son autorité ne soit pas reconnue par tout le monde, elle réussit à convaincre des hommes et des femmes, si l'on en croit son succès grandissant. Son cercle de disciples s'agrandit de jours en jours, de même que sa notoriété en Turquie et dans le monde.

J'ai tâché de montrer tout au long de cet article que ce qui relève du charisme et de la sainteté était accessible aux femmes et que leur pouvoir se déployait dans le domaine informel. En revanche, dès que l'on touche au domaine plus formel et institutionnalisé des confréries, elles ne peuvent le plus souvent espérer occuper des positions d'autorité que dans des circonstances exceptionnelles, faute d'hommes pouvant exercer cette fonction. Comment expliquer cette barrière quasi infranchissable dans le soufisme pourtant réputé favorable aux femmes ? Le caractère extraordinaire du charisme, tel qu'il est mis en lumière par Weber, fournit une explication possible. On accorde volontiers une autorité de type charismatique à une femme car le charisme est par définition exceptionnel et lié à un individu. En acceptant que certaines femmes particulières aient parfois, dans des circonstances inhabituelles, un certain pouvoir, on ne remet pas en cause le système qui les en exclut. Par contre, les *silsile*, qui représentent la forme routinisée du charisme, une normalisation, une inscription dans une mémoire destinée à être transmise aux générations futures, sont interdites aux femmes. Car en accédant à la *silsile*, une femme passe du statut d'individu exceptionnel, différent de tous les autres de son genre, qui pourra être oublié facilement, à un élément institutionnalisé dont la trace sera conservée. Dans le soufisme, une femme peut avoir du pouvoir,

231-258_Clayer et al_F12.indd 253 12/11/2012 4:27:14 PM

mais tout est fait pour que cela soit limité dans le temps, pour que cela ne soit pas institutionnalisé.

Dans le cas du groupe qui fait l'objet de cet article, Cemalnur Sargut est le deuxième maillon féminin de suite dans la chaîne de transmission, ce qui représente déjà une persistance remarquable des femmes, presque une norme si on compte également Hatice Cenan. Cette remarquable endurance des femmes à la tête de ce groupe s'explique probablement par le fait qu'il s'agit d'une forme de soufisme qui n'est pas institutionnalisé sous forme de confrérie, où les *silsile* et les *icazet* ont perdu de leur importance. Il semblerait bien que c'est avec le passage à un soufisme qui n'est plus le soufisme des cheikhs, des *tekke* et des *icazet*, que les femmes peuvent accéder au pouvoir.

Bibliographie

Al-Hakim, Suad, « Ibn Arabi's Twofold Perception of Woman: Woman as Human Being and Cosmic Principle », dans TÜRKKAD éd., *Kadın ve Tasavvuf. Woman and Tasawwuf*, Istanbul, Nefes, 2008, p. 106-118.

Amri, Nelly et Amri, Laroussi, *Les femmes soufies ou la passion de Dieu,* St-Jean-de-Braye, Dangles, 1992.

As-Sulami, Abu 'Abd ar-Rahman, *Early Sufi Women* (edited and translated by Rkia E. Cornell), Louiseville, Fons Vitae, 1999.

Attar, Farid al-Din, *Le mémorial des saints,* Paris, Seuil, 1976.

Ayverdi, Samiha et *alii* éds, *Ken'an Rifai ve yirminci asrın ışığında müsülmanlık*, Istanbul, Hülbe, 1983.

Ayverdi, Samiha, *Dost*, Istanbul, Kubbealtı, 1999.

Boettcher, Annabelle, « L'élite féminine kurde de la Kaftâriyya, une confrérie naqshbandi damascène », *Les Annales de l'autre Islam* 5, 1998, p. 125-139.

Boettcher, Annabelle, « Portraits of Kurdish Women in Contemporary Sufism », dans Shahrzad Mojab éd., *Women of a Non-State Nation: The Kurds*, Costa Mesa (CA), Mazda, 2001, p. 195-208.

Bop, Codou, « Roles and the Position of Women in Sufi Brotherhoods in Senegal », *Journal of the American Academy of Religion* 73/4, 2005, p. 1099-1119.

Bruinessen, Martin Van, *Agha, Shaikh and State. The Social and Political Structures of Kurdistan*, Londres – New Jersey, Zed Books Ltd., 1992.

Chodkiewicz, Michel, « La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique », dans Denise Aigle éd., *Saint orientaux*, Paris, De Boccard, 1995, p. 99-115.

Chodkiewicz, Michel, « Le soufisme au XXI^e^ siècle », dans Alexandre Popovic et Gilles Veinstein éds, *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, p. 532-543.

Cimino, Richard, « Judaism: Orthodox Jewish Women as Rabbis? It's All in the Name », *Religion Watch*, 13 mai 2010.

Clancy-Smith, Julia, « The House of Zainab: Female Authority and Saintly Succession in Colonial Algeria », dans Nikki Keddie et Beth Baron éds, *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender*, New Haven – Londres, Yale Univ. Press, 1991, p. 254-274.

Cornell, Rkia E., « Rabiah al-Adawiyyah », dans Michael Cooperson et Shawkat M. Toorawa éds, *Arabic Literary Culture: 500-925,* Detroit [etc.], Thomson – Gale, 2005, p. 292-298.

Coulon, Christian, « Women, Islam and *Baraka* », dans Donald B. Cruise O'Brien et Christian Coulon éds, *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford, Clarendon, 1988, p. 113-133.
Deliorman, Altan, *Işıklı Hayatlar. Nihad Sâmi Banarlı- Ekrem Hakkı Ayverdi- Sâmiha Ayverdi*, Istanbul, Kubbealtı, 2004.
Demirci, Mehmet, « Kenan Rifai ve Çevresi », *Demokrasi Platformu* 6, 2006.
Dengler, Ian C., « Turkish Women in the Ottoman Empire: The Classical Age », dans Lois Beck et Nikki Keddie éds, *Women in the Muslim World*, Cambridge (Massachusetts)-Londres, Harvard University Press, 1978, p. 229-244.
Dwyer, Daisy Hilse, « Women, Sufism, and Decision-Making in Moroccan Islam », dans Lois Beck et Nikki Keddie éds, *Women in the Muslim World, op. cit.*, p. 585-598.
Ernst, Carl W., *The Shambhala Guide to Sufism. An Essential Introduction to the Philosophy and the Practice of the Mystical Tradition of Islam*. Boston – Londres, Shambhala, 1997.
Ernst, Carl W., « Beauty and the Feminine Element of Spirituality », dans TÜRKKAD éd., *Kadın ve Tasavvuf, op. cit.*, p. 147-154.
Geoffroy, Éric, *Initiation au soufisme*, Paris, Fayard, 2003.
Göle, Nilüfer, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte, 2003.
Grandin, Nicole, « La Sharifa Myriam Bint Al-Hashim Al-Mirghani », *Islam et société au Sud du Sahara* 2, 1988, p. 122-128.
Hoffman, Valérie J., *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt*, Columbia, University of South Carolina Press, 1995.
Hutson, Alaine S., « Women, Men, and Patriarchal Bargaining in an Islamic Sufi Order: The Tijaniyya in Kano, Nigeria, 1937 to the Present », *Gender and Society* 15/5, 2001, p. 734-753.
Kalmbach, Hilary, « Social and Religious Change in Damascus: One Case of Female Islamic Religious Authority », *British Journal of Middle Eastern Studies* 35/1, 2008, p. 37-57.
Keddie, Nikki et Baron, Beth éds, *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, New Haven-Londres, Yale Univ. Press, 1991.
Kerrou, Mohamed éd., *L'autorité des saints : perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, Recherche sur les civilisations, 1998.
Marin, Manuela, « Images de femmes dans les sources hagiographiques maghrébines : les mères et les épouses du saint », dans Nelly Amri et Denis Gril éds, *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme,* Paris, Maisonneuve et Larose, 2007, p. 255-247.
Neubauer, Anna, *Celle qui n'existe pas : soufisme et autorité féminine à Istanbul* [Ressource électronique], 2009 (http://doc.rero.ch/record/12708?ln=fr).
Pemberton, Kelly, « Women *Pirs*, Saintly Succession, and Spiritual Guidance in South Asian Sufism », *The Muslim World* 96, 2006, p. 61-87.
Rosander, Eva Eevers, « Women and Muridism in Senegal: The Case of the Mame Diarra Bousso Daira in Mbacké », dans Karin Ask et Marit Tjomsland éds, *Women and Islamization. Contemporary Dimensions of Discourse on Gendered Relations*, Oxford-New York, Berg, 1998, p. 147-175.
Sargut, Cemalnur, *Kenan Rıfâî ile aşka yolculuk*, Istanbul, Sufi, 2006.
Sargut, Meşküre, « Insân-i-kâmil », *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 2/3, 1993, p. 21-22.
Schielke, Samuli, « Mystic States, Motherly Virtues: Female Participation and Leadership in an Egyptian Sufi Milieu », *Journal for Islamic Studies* 28, 2008, p. 94-126.
Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill (North Carolina), The University of North Carolina Press, 1975.
Schimmel, Annemarie, *L'Islam au féminin. La femme dans la spiritualité musulmane*, Paris, Albin Michel, 2000.
Smith, Margaret, *Rabi'a. The Life and Work of Rabi'a and Other Women Mystics in Islam*, Oxford, Oneworld, 1994.
Tahralı, Mustafa, « Kenan Rifâî », dans *TDV Islâm Ansiklopedisi*, Istanbul, TDV Yayınları, 1995.

231-258_Clayer et al_F12.indd 255 12/11/2012 4:27:14 PM

The Tariqa's Cohesional Power and the Shaykhhood Succession Question, Asian and African Area Studies 7/1, n.s., 2007, disponible en ligne : http://www.asafas.kyoto-u.ac.jp/en/publications/2007_1.html.

Weber, Max, *Economie et société*, Paris, Plon, 1971.

Werbner, Pnina, *Pilgrims of Love. The Anthropology of a Global Sufi Cult*, Londres, Hurst & Compagny, 2003.

Zarcone, Thierry, « Soufisme et confréries en Turquie au XX^e^ siècle », communication présentée au colloque international « Le rôle du soufisme et des confréries musulmanes dans l'islam contemporain. Une alternative à l'islam politique ? », Turin, 20-22 novembre 2002. (http://www.fga.it/fileadmin/storico/UPLOAD/ALL/CEA/46.pdf).

Zarcone, Thierry, *La Turquie moderne et l'islam*, Paris, Flammarion, 2004.

Zarcone, Thierry, « Shaykh Succession in Turkish Sufi Lineages (19th and 20th Centuries): Conflicts, Reforms and Transmission of Spiritual Enlightment », *Asian and African Area Studies* 7/1, 2007, p. 18-35 (http://www.asafas.kyoto-u.ac.jp/en/publications/2007_1.html).

231-258_Clayer et al_F12.indd 256 12/11/2012 4:27:14 PM

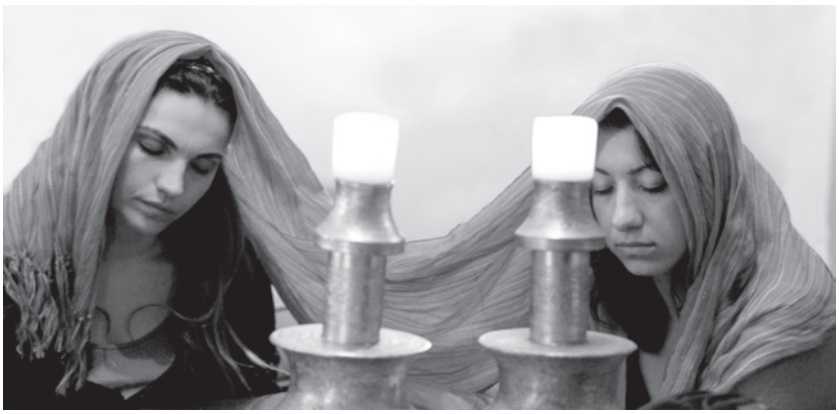

Fig. 12 : Deux disciples en prière (www.okutan.com)

Fig. 13 : Cemalnur Sargut donnant une interview à Konya (www.okutan.com)

Fig. 14 : La guide et quelques disciples préparent une conférence (photographie d'Anne Neubauer)

Fig. 15 : Enseignement hebdomadaire de la guide ouvert au public (photographie d'Anne Neubauer)

LISTE DES RÉSUMÉS

Alexandre Papas (chap. 1)

The present article analyses the relationships between religious authority and political power through the examination of a specific example of such interaction in 16th Century Central Asia. Following medieval practices of court patronage and reciprocal legitimation, "politico-religious couples" composed of sultans and Sufi shaykhs emerged at this time. The "couple" under examination here is the Shaybanid ruler, 'Ubayd Allâh (d. 1540), and the Naqshbandî master, Ahmad Kâsânî (d. 1542). Among the numerous writings ascribed to the latter, it is a mirror for princes, entitled, Treatise of Advices to the Sultans, that best helps us understand this conception of political power based on religious authority. From the treatise, it would appear that Kâsânî, the Sufi master, whose interest it was to defend the Naqshbandiyya in particular and Islam in general, encouraged 'Ubayd Allâh, the sultan, to become himself a Sufi.

Rachida Chih (chap. 2)

Through a look at the career of the celebrated 18th century Egyptian religious scholar, Ahmad al-Dardîr (d. 1786), this article aims to analyse the factors that contributed to his rise to the higher positions at al-Azhar University. It considers, among these factors, the relationships that Ahmad al-Dardîr, from a poor family of Upper Egypt, built or may have built during his studies, and examines the interaction inside al-Azhar of multiple networks based on identity, ethnicity, geography, schools of law (madhhab) or Sufi affiliation. Once Ahmad al-Dardîr had reached the top of the university hierarchy he, in turn, built up his own network and joined the networks of the political elite of the country.

Gilles Veinstein (chap. 3)

In spite of the difference and the strong antagonism between their religions, the Ottoman Empire and the Western States, in particular France, have maintained close diplomatic relationships along the times. Except for some symbolic limitations, ulamas and especially the first of them, the

sheykh ul-islâm, plaid an important role in these relations. We give several exemples of it, in different historical contexts of the 16th-18th centuries. This apparent paradox can be explained by the very nature of the sheykh ul-islâm's authority which is not oly a spiritual one but encompasses various competencies in law, administration and politics which every ambassador in Istanbul had to take into account with the greatest care.

Nicolas Vatin (chap. 4)

Based on the rich Ottoman documentation preserved in the convent of Saint John in Patmos, this paper tries to define what was the Porte's attitude towards the abbot of this Monastery. It appears that his position as a chief of a small tributary state, which was apparently recognised him at the beginning of Mehmed II's reign, had quickly been forgotten. The local Ottoman officials, or those (working for example in the kapudan paşa's services) who had direct relations with the Patmiots, knew how influential was the abbot. They knew that his impressive convent was a castle useful for the security of all, that he was an important intelligence agent, that he was rich, and that he could be an efficient link with the population. At this level, the Ottoman administration did use him as a local agent who deserved marks of respect. But in the capital, for the spiritual as for the temporal aspects, the hegumen (who was not appointed by a Sultanic berât) was within the Patriarch's competence. As for the Sultan, he now just ignored the hegumen of Patmos, who once had been his vassal.

Elisabetta Borromeo (chap. 5)

Based on the analyses of the 'ahdnâme (capitulations) granted to the Catholic community of the Empire and to the European Catholic States as well as the peace treaties between them and the Porte, the present chapter tries to define the authority of the Roman Catholic clergy upon the Ottoman Latin population by questioning in particular to which extent the Catholic religious authorities in the Ottoman Empire from the 15th to the 18th century were subservient to the European States. Apparently the priests' authority did not depend directly on Western Powers, but rather on the central power of the sultan. Nevertheless, the support of the European States for any request of the Church to the sultan revealed a competition between them to represent Catholic interests, and to interfere in

259-270_Clayer et al_F13.indd 260 12/11/2012 4:13:27 PM

the internal affairs of the Empire. Notably, by the 18th century, the Latin clergy had slipped inexorably into the European Powers' sphere of influence and the Catholic religious authority became an instrument of the European States.

Xavier Bougarel (chap. 6)

In 1928 in Bosnia-Herzegovina, a violent controversy broke out following statements of the Reis-ul-ulema Džemaludin Čaušević in favour of the unveiling of Muslim women and in support to Kemalist Turkey. This controversy pitted the secular Muslim intelligentsia against the majority of the ulamas, and reflected opposite attitudes towards Western modernity. It raised also important questions about religious authority, regarding among others the legal status of the Reis-ul-ulema, the legitimate sources for the interpretation of Islam or the conditions for practicing ijtihâd (free interpretative effort). In order to resist his adversaries, Čaušević was compelled to put forward his rights as a simple believer, and contributed in this way to the paradoxical promotion of a modern religious Self.

Nathalie Clayer (chap. 7)

In this study, based on the analysis of a conflict over the succession to the head of the Bektashi tekke of Melçan, in the Korçë region – conflict which lasted more than twenty years –, I explore how religious authority was defined by different actors. Then I look at how the question of the relationship between local authority and supra-local authority arose within the brotherhood which experienced at that time a process of institutionalization. The conflict of Melçan shows that the supra-local dimension, as a result primarily of spiritual bonds, remains mostly regional, while the legitimacy of the new national, supra-local authority was often contested and non-effective, because of political factors, but also because the local authority remained fundamental in the life of the brotherhood's members. Indeed the attraction of sympathizers and the recruiting of disciples and dervishes were essentially dependent on the charisma of the baba – the local spiritual master –, that is to say, on his relationship with the faithful, as well as on the economic, social and political resources he had at the local level.

259-270_Clayer et al_F13.indd 261 12/11/2012 4:13:27 PM

Benoît Fliche (chap. 8)

Although there are many differences between Alevi groups, there is a consistency on religious authority: in the past forty years, it has changed considerably. The traditional system of dedelik does not escape unscathed major changes in Turkish society in recent decades. "Sacrifice for" or "consequence of" the modernity, the result is the considerable weakening of the power and autonomy of dedes. Chains of authority have considerably changed, resulting in the dedes being reduced to the role of liturgical "experts". This transformation of authority can be understood as the result of secularization, social and economical changes, such as a need to access the modern Republic. These factors are important, but they also combine with other, more discreet factors, that take to the disintegration of the traditional chains of authority.

Jérôme Cler (chap. 9)

In the mountains of western Taurus, the village of Tekke Köyü (Elmalı, Antalya) is an historical center of Bektashism, due to the presence of Abdal Musa's grave. As an ethnomusicologist, the author, since 1997, visits this place nearly each year, fascinated by the high quality of its musical traditions. The music is thus the key that allowed the researcher to penetrate the ritual intimacy of the community and its institutions, re-founded after a period of clandestinity (from the 30's to the 60's). This article proposes a simple ethnography, showing how the "duality" (ikilik) revealed itself step by step along the years: Sunni/Alevi, Alevi/Bektashi, and in the community itself, divisions producing new groups, with a final interrogation about the status of the musicians, main customers and transmitters or tradition's contents.

Anna Neubauer (chap. 10)

This paper reflects on women's access to positions of authority in contemporary Turkish Sufism, based on several months of ethnographic fieldwork amongst the disciples of Cemalnur Sargut. This female spiritual guide is the head of a branch of the Rifaiyya founded at the beginning of the 20st century in Istanbul. It shows how, on a general level, the master constructs in her teachings a positive image of the role of women in

259-270_Clayer et al_F13.indd 262 12/11/2012 4:13:27 PM

Islam, while underscoring that women can fully access the function of mürşid just as their male counterparts. In the second part, I analyse how she establishes her own authority, on a traditional legitimisation through a chain of initiation on the one hand and on a charismatic legitimisation on the other hand.

259-270_Clayer et al_F13.indd 263 12/11/2012 4:13:27 PM

LISTE DES ILLUSTRATIONS

1. Le port de Patmos (Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant fait par ordre du Roy*, Lyon, Anisson et osuel, 1727, t. II, p. 141) 69
2. Le *Reis-ul-ulema* Džemaludin Čaušević (1870-1938) 155
3. Fête champêtre (*teferič*) de la société culturelle musulmane *Gajret* à Sarajevo en 1928 (*Gajret* 10, 1928, p. 280) 156
4. Sous-comité féminin de la société culturelle musulmane *Gajret* à Bihać (Hamza Humo, *Gajret* 1903-1928, *Sarajevo*, Glavni odbor, 1928) 156
5. Femmes musulmanes assistant à l'enterrement de Džemaludin Čaušević en 1938 (fonds photographique de la bibliothèque Gazi Husrev-beg à Sarajevo) 157
6. Baba Zylfo 161
7. Les participants au congrès bektashi de Turan en 1929 184
8. Les musiciens du rituel, dans la deuxième maison de *cem*. Février 2005 (photographie de Jérôme Cler) 229
9. Dans la « maison-mère » : le *halife* dit les prières après la danse du *semah* (photographie de Jérôme Cler) 229
10. La simplicité de la transmission : un grand-père et son petit-fils (photographie de Jérôme Cler) 230
11. Kenan Rifai et Samiha Ayverdi 245
12. Deux disciples en prière (www.okutan.com) 257
13. Cemalnur Sargut donnant une interview à Konya (www.okutan.com) 257
14. La guide et quelques disciples préparent une conférence (photographie d'Anna Neubauer) 258
15. Enseignement hebdomadaire de la guide ouvert au public (photographie d'Anna Neubauer) 258

259-270_Clayer et al_F13.indd 265 12/11/2012 4:13:27 PM

LISTE DES AUTEURS

Elisabetta Borromeo est ingénieur d'études au CNRS, membre du Cetobac (CNRS-ÉHÉSS-Collège de France, Paris). Spécialiste de l'histoire du voyage au Levant, elle est l'auteur de l'ouvrage, *Voyageurs occidentaux dans l'Empire ottoman* (*1600-1644*), Maisonneuve & Larose – IFEA, Paris, 2007, ainsi que de plusieurs articles sur la représentation du « Turc » en Europe. Ses dernières études portent sur les minorités catholiques dans l'Empire ottoman : « Le clergé catholique face au pouvoir ottoman : les brevets de nomination (*berât*) des évêques et des archevêques (XVII^e^ siècle) », dans C. Adang, S. Schmidtke éds, *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*, Wuerzburg, 2010, p. 207-222 ; « Conversions intra chrétiennes dans l'Empire ottoman au XVII^e^ s. Le cas des passages du catholicisme à l'orthodoxie. Quelques réflexions », *Études Balkaniques* 16, 2009, p. 61-76.

Xavier Bougarel est chercheur au Centre d'études turques, ottomans, balkaniques et centrasiatiques (Cetobac). Ses principales publications sont : *Bosnie. Anatomie d'un conflit*, Paris, La Découverte, 1996 ; *Le nouvel Islam balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme* (*1990-2000*), Paris, Maisonneuve & Larose, 2001, co-dirigé avec Nathalie Clayer ; *The New Bosnian Mosaic. Identities, Memories and Moral Claims in a Post-War Society*, Aldershot, Ashgate, 2007, co-dirigé avec Elissa Helms et Ger Duijzings ; *Investigating Srebrenica. Institutions, Facts, Responsibilities*, New York, Berghahn, 2012, co-dirigé avec Isabelle Delpla et Jean-Louis Fournel.

Rachida Chih est chercheur au CNRS, membre du Cetobac (Centre d'études turques, ottomanes, balkaniques et centrasiatiques), à Paris. Historienne arabisante, spécialiste de l'histoire du soufisme du XVI^e^ siècle à nos jours, elle est l'auteur de l'ouvrage *Le soufisme au quotidien. Confréries d'Egypte au XX^e^ siècle*, Paris, Sindbad, 2000. Elle a, en outre, édité plusieurs volumes collectifs : avec Denis Gril, *Le saint et son milieu*, Le Caire, IFAO, 2000 ; avec Muhammad Afifi *et alii, Sociétés rurales ottomans,* Le Caire, IFAO, 2005 ; avec Catherine Mayeur-Jaouen, *Le soufisme à l'époque ottomane*, Le Caire, IFAO, 2010 ; avec Catherine Mayeur-Jaouen et Rüdiger Seesemann, *Sufism, Literary Production and Printing in the 19th century,* Würzburg, Ergon Verlag, (sous presse).

259-270_Clayer et al_F13.indd 267 12/11/2012 4:13:27 PM

Nathalie Clayer est directrice d'études à l'ÉHÉSS (Paris) et directrice de recherche au CNRS, au Cetobac (CNRS-ÉHÉSS-Collège de France, Paris). Ses principaux thèmes de recherche sont la religion, le nationalisme et le processus de construction étatique dans les Balkans, en particulier chez les Albanais. Parmi ses publications récentes figurent : *Aux origines du nationalisme Albanais. La naissance d'une nation musulmane majoritairement en Europe* (Paris, Karthala, 2007), *Islam in Inter-War Europe* (Londres, Hurst, 2008), co-edité avec Eric Germain et *Conflicting Loyalties in the Balkans. The Great Powers, the Ottoman Empire and Nation-Building* (Londres, Tauris, 2011), co-édité avec Hannes Grandits et Robert Pichler.

Jérôme Cler, ancien élève de l'École normale supérieure de la rue d'Ulm. Après des études de lettres classiques et une première spécialisation dans le Moyen-Âge byzantin et la mystique hésychaste, l'apprentissage du luth saz auprès du maître Talip Özkan l'a orienté vers l'ethnomusicologie, qu'il enseigne comme maître de conférences à l'université Paris-Sorbonne depuis 2000. Parmi ses publications récentes figurent : *Musiques de Turquie*, Actes Sud/Cité de la Musique, Arles-Paris, 2000 ; *YAYLA, musique et musiciens de villages en Turquie méridionale*, Paris, Geuthner, 2011.

Benoît Fliche est anthropologue (Cetobac, UMR 8032 CNRS-ÉHÉSS-Collège de France). Il travaille actuellement sur le rapport à la différence et à l'autre en Turquie et sur les relations entre anthropologie et psychanalyse. Il est membre-fondateur du comité de rédaction de la revue *European Journal of Turkish Studies* et membre du comité de rédaction du *Journal des anthropologues*. Il est l'auteur de l'ouvrage *Odyssées Turques. Les migrations d'un village anatolien*, Paris, CNRS Editions, 2007, 236 p. ; éditeur scientifique du numéro special du *European Journal of Turkish Studies*, *The social practices of kinship. A comparative study*, thematic issue n° 4, 2006, http://www.ejts.org/sommaire515.html.

Anna Neubauer est chercheuse post-doc au laboratoire d'Études transnationales de l'université de Neuchâtel, en Suisse. Pour sa thèse en anthropologie, elle a travaillé sur l'autorité religieuse féminine dans le soufisme turc contemporain. Elle a également travaillé au Forum Suisse pour l'étude des migrations sur plusieurs projets de recherche abordant des questions liées aux migrations, à l'intégration et au transnationalisme (2002-2006). Elle a publié notamment : « Methodological Implications of the Researcher's Gender and Religion: Reflections on Fieldwork with Sufi Women in Istanbul », dans Pedram Khosronejad éd., *Women Rituals and Ceremonies*,

259-270_Clayer et al_F13.indd 268 12/11/2012 4:13:27 PM

Londres, IB Tauris, (à paraître) ; *Celle qui n'existe pas. Soufisme et autorité féminine à Istanbul*, thèse publiée en *open access* http://doc.rero.ch/lm.php?url=1000,40,4,20090930121207-ZF/th_NeubauerA.pdf, 2009 ; *Le monde turco-iranien en question*. Genève-Paris, Institut de hautes études internationales et du développement – Karthala, 2008 (avec Mohammad-Reza Djalili et Alessandro Monsutti) ; « Le rôle des *dede*, dignitaires religieux, dans l'alévisme kurde contemporain en Turquie », *Études kurdes* 8, 2006, p. 97-120.

Alexandre Papas est chargé de recherche au CNRS, membre du Cetobac. Il est historien de l'islam et de l'Asie centrale du XVI^e^ siècle à nos jours. Ses principales publications comptent quatre ouvrages : *Soufisme et politique entre Chine, Tibet et Turkestan*, Paris, Jean Maisonneuve, 2005 ; *Mystiques et vagabonds en islam. Portraits de trois soufis qalandar*, Paris, Editions du Cerf, 2010 ; *Voyage au pays des Salars* (*Tibet oriental, début du XXI^e^ siècle*), Paris, Cartouche, 2011 ; *Central Asian Pilgrims. Hajj Routes and Pious Visits between Central Asia and the Hijaz*, Berlin, Klaus Schwarz-Iféac, 2011 (éd. en coll. avec Th. Welsford et Th. Zarcone). Il prépare un livre sur l'islam des Ouigours au Xinjiang ainsi que l'édition, avec C. Mayeur-Jaouen, d'un volume collectif intitulé *Family Portrait with Saints. Hagiography, Sanctity and Family in the Muslim World*, Berlin, Klaus Schwarz-Ehess.

Nicolas Vatin est directeur de recherche au CNRS (Cetobac, Paris) et directeur d'études à l'École pratique des hautes études, IV^e^ section (Paris). Historien de l'Empire ottoman (XV^e^-XVII^e^ siècles) a récemment publié : *L'épitaphe ottomane musulmane. Contribution à une histoire de la culture ottomane*, Paris-Louvain, Peeters, 2007 (avec Edhem Eldem) ; *Ferîdûn Bey. Les plaisants secrets de la campagne de Szigetvar. Édition, traduction et commentaire des folios 1 à 147 du Nüzhetü-l-esrâri-l-ahbâr der sefer-i Sigetvâr* (*ms. H 1339 de la Bibliothèque du Musée de Topkapı Sarayı*), Vienne-Munster, LIT Verlag, 2010 ; *Catalogue du fonds ottoman des archives du Monastère de Saint-Jean à Patmos. Les vingt-deux premiers dossiers*, Athènes, Fondation nationale de la recherche scientifique, Institut d'études byzantines, 2011 (avec Gilles Veinstein et Elizabeth Zachariadou).

Gilles Veinstein est historien, spécialiste de l'Empire ottoman. Il est professeur au Collège de France et directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales. Né en 1945, il a accompli ses études supérieures à l'École normale supérieure, à la Sorbonne et à l'Institut national des langues et civilisations orientales. Il est l'auteur de nombreux articles et

259-270_Clayer et al_F13.indd 269 12/11/2012 4:13:27 PM

de plusieurs ouvrages dont *Mehmed efendi. Le Paradis des Infidèles. Un ambassadeur ottoman en France sous la Régence,* Paris, François Maspero, Collection « La découverte », 1981 ; *L'Empire ottoman et les Pays roumains, 1544-1545*, Paris-Cambridge (Mass.), Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales et Harvard Ukrainian Research Institute, 1987 (avec M. Berindei) ; *Le sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans* (*XIV^e^-XIX^e^ siècles*), Paris, Fayard, 2003 (avec N. Vatin) ; *L'Europe et l'islam. Quinze siècles d'histoire*, Paris, Odile Jacob, 2009 (avec Henry Laurens et John Tolan) ; *État et société dans l'Empire ottoman. La terre, la guerre, les communautés*, Londres, Variorum, 1994, XII+299 p ; *Autoportrait du sultan ottoman en conquérant*, Istanbul, Isis, Analecta Isisiana, CXI. Il est directeur de la revue *Turcica.*

259-270_Clayer et al_F13.indd 270 12/11/2012 4:13:27 PM