



## Archives de sciences sociales des religions

125 | janvier - mars 2004  
Autorités religieuses en islam

---

# L'Autorité religieuse dans l'islam ottoman sous le contrôle de l'État ?

Nathalie Clayer

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/2158>

DOI : 10.4000/assr.2158

ISSN : 1777-5825

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2004

Pagination : 45-62

ISBN : 2-222-96741-4

ISSN : 0335-5985

### Référence électronique

Nathalie Clayer, « L'Autorité religieuse dans l'islam ottoman sous le contrôle de l'État ? », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 125 | janvier - mars 2004, mis en ligne le 22 février 2007, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/2158> ; DOI : 10.4000/assr.2158

---

## L'AUTORITÉ RELIGIEUSE DANS L'ISLAM OTTOMAN SOUS LE CONTRÔLE DE L'ÉTAT ?

Dans son ouvrage bio-hagiographique (*menâkib-nâme*) rédigé au tout début du XVII<sup>e</sup> siècle, le mufti de Belgrade, Münîrî Belgrâdî, évoquait différentes personnalités religieuses qui avaient marqué la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle dans l'Empire ottoman et, notamment, dans les régions frontalières des Balkans. L'un de ces personnages, Muslihuddîn Nûreddînzâde, originaire de Filibe/Plovdiv (aujourd'hui en Bulgarie), avait été un grand *shaykh* de la confrérie des Halvetis/Khalwatis dans la partie orientale de la Péninsule balkanique, puis à Istanbul. D'après Münîrî, les fondements de son autorité religieuse avaient été sa connaissance des sciences religieuses, sa défense acharnée de la *sharî'a*, ses qualités de sermonnaire, son affiliation auprès d'un grand maître soufi, en l'occurrence Sofyalî Bâlî efendi, la capacité qu'il avait eue à défendre sur le plan théologique ce dernier lorsqu'il fut attaqué pour avoir commenté le célèbre ouvrage d'Ibn Arabî intitulé *Fusûs al-Hikam*, le fait qu'il avait été choisi par le sultan Soliman pour l'accompagner lors de la campagne de Sigetvar et pour le conseiller dans le domaine du *jihâd*, ainsi que sa sainteté/proximité de Dieu (*wilâya*) et ses pouvoirs miraculeux (*karâmat*) (1).

Les fondements de l'autorité religieuse de ce personnage étaient donc de natures très diverses. Bien qu'il s'agisse d'un *shaykh*, elle était d'abord liée à sa maîtrise de la loi sacrée et des sciences religieuses. Ses qualités de sermonnaire avaient joué un rôle dans la fabrication de son renom. Son appartenance à une lignée spirituelle soufie et sa sainteté avaient contribué à augmenter son aura. Enfin, ses liens avec le sultan, ainsi qu'avec de grands personnages comme le grand vizir, s'ils étaient dus à son autorité religieuse, avaient très certainement aidé à renforcer celle-ci. Cette autorité avait été largement reconnue par de simples fidèles de province et de la capitale, par des notables et des hauts personnages de l'État ottoman, y compris par le sultan. Il avait eu de nombreux *halîfe* (en arabe *khalîfa*, successeurs dans la voie soufie) et disciples, à tel point que, d'après Münîrî, la voie ou confrérie (*tarîqa*) rattachée à lui fut appelée « *tarîqa* de Nûreddînzâde ». Il avait

---

(1) Münîrî BELGRÂDÎ, *Silsilat al-mukarrabîn wa manâkib al-muttakîn* (« La chaîne des rapprochés [de Dieu] et les *vîta* des hommes pieux »), Istanbul, Bibliothèque Süleymaniye, Şehid Ali Paşa 2819, f<sup>o</sup> 21-139, cf. f<sup>o</sup> 113a-114a.

été prié par de grands personnages de la capitale de s'installer à Istanbul et avait été appelé à diriger le *tekke* nouvellement fondé par le grand vizir, Sokollu Mehmed Pasha. À son époque, il était l'un de ceux qui brandissaient « l'épée de la *shari'a* » contre les derviches hétérodoxes (2).

Le *shaykh* Muslihuddîn n'avait pourtant pas fait partie de ce qu'on appelle l'*'ilmiyye*, c'est-à-dire le corps des oulémas, censé rassembler à cette époque les « plus hautes autorités religieuses ». Dans l'Empire ottoman, du moins dans les provinces centrales (Anatolie et Roumélie) (3), depuis la fin du XV<sup>e</sup> siècle, une catégorie spécifique de hauts dignitaires religieux – les oulémas officiels –, à laquelle n'accédaient que ceux qui avaient suivi un *cursus honorum* strictement défini et contrôlé par le pouvoir, avait en effet commencé à se former. Le contrôle de l'autorité religieuse était l'un des soucis majeurs du pouvoir politique ottoman. Il aboutit, avec le temps, à une sorte de « fonctionnarisation » des cadres religieux, qui servira de modèle à certains États-nations au XX<sup>e</sup> siècle. Néanmoins, le cœur du système de contrôle, l'institution de l'*'ilmiyye*, ne concerna jamais qu'une partie des hommes de religion, comme le montre le cas de Muslihuddîn Nûreddinzâde, et le champ religieux ne fut jamais entièrement subordonné à l'État. Le contrôle de l'autorité religieuse n'a jamais impliqué une totale dépendance vis-à-vis de l'autorité politique, car la légitimation de l'autorité religieuse ne fut jamais totalement du ressort du politique.

## La hiérarchie officielle des Oulémas

Dans l'Empire ottoman, une relation particulière s'établit entre le sultan et les oulémas. Le système politique de cet État musulman qui s'étendit sur trois continents était avant tout un ordre autocratique, fondé sur un consensus autour de l'autorité du sultan et de l'obéissance envers lui. Mais le souverain tirait sa légitimité de la loi sacrée, dont les « gardiens » étaient les oulémas. Ceux-ci servaient donc, indirectement, à légitimer le pouvoir de la dynastie des « fils d'Osman ». Cette relation particulière se traduisit par l'instauration d'une hiérarchie officielle comprenant les postes supérieurs du corps des oulémas, ceux de *qâdî* (juges de la *shari'a*) et de *müderris* (professeurs de sciences religieuses), auxquels il n'était possible d'accéder qu'à travers un *cursus honorum* rigoureusement déterminé par l'État. On a parlé à ce propos de « clergé ». La terminologie chrétienne ne convient cependant que partiellement, puisque les fonctions exercées par les membres de cette hiérarchie consistaient avant tout à appliquer et à enseigner la loi sacrée de l'islam et non à délivrer des sacrements.

(2) CLAYER, 1994, pp. 81-90.

(3) L'Anatolie correspond aux provinces centrales de l'Empire ottoman, situées en Asie, tandis que la Roumélie recouvre la partie européenne des possessions ottomanes.

### Le corps des oulémas officiels (*'ilmiyye*)

Comme l'a souligné Gilles Veinstein, ce système particulier ne s'est constitué que progressivement et n'est pas resté figé (4). Le « modèle ottoman » de l'époque classique (XVI<sup>e</sup> siècle) pourrait être décrit de la façon suivante. Les *madrassa* (en turc *medrese*) de l'Empire, établissements d'enseignement de la loi sacrée, avaient été classées en différentes catégories (onze en tout, à partir de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle). Plus l'on montait dans la hiérarchie, plus les professeurs (*müderris*) y étaient réputés et plus le niveau d'enseignement y était élevé. Le critère de classement, lié au niveau du professeur et de l'enseignement, était défini par le salaire du *müderris*. Les étudiants, qui avaient suivi les cours de différents professeurs dans des *madrassa* de niveaux variés, se destinaient, pour les meilleurs, aux carrières de *qâdî* ou de *müderris*, les autres pouvant devenir des hommes de religion de second rang et exercer les fonctions de *vâ'iz* (sermonnaires), de *müezzîn* (chargés de l'appel à la prière), d'*imâm* guidant la prière des fidèles, de *khatîb* (prêcheurs chargés de prononcer le sermon de la prière du vendredi) ou autres.

L'accès aux carrières les plus prestigieuses, et donc au groupe de l'*'ilmiyye*, fut réglementé à l'époque de Soliman le Magnifique (r. 1520-1566). Ceux des étudiants qui avaient acquis une connaissance suffisante et avaient reçu le titre de *dânishmend*, puis avaient poursuivi leurs études tout en étant devenus assistants d'un ouléma de haut rang, s'ils bénéficiaient des appuis nécessaires, étaient désignés par les quelques grands oulémas qui en avaient le droit. Ils étaient alors inscrits sur un registre par les *qâdî'asker* (juges suprêmes), en tant que *mülâzim*, candidats habilités à recevoir un poste. Lorsque des postes se libéraient, les nouveaux membres de l'*'ilmiyye* effectuaient une carrière soit en Anatolie, soit en Roumélie, selon qu'ils avaient été inscrits par le *qâdî'asker* d'Anatolie ou par son collègue de Roumélie. Deux options étaient alors possibles : la carrière de juge ou celle d'enseignant. Ceux qui optaient pour la carrière de juge (*tarîq-i qazâ*) voyaient leur promotion future limitée. Ils ne pouvaient en effet espérer occuper les postes de *qâdî* les plus prestigieux et les plus lucratifs, dans les villes les plus importantes de l'Empire. En revanche, la carrière de *müderris* (*tarîq-i tedris*) permettait non seulement de gravir les différents échelons dans la hiérarchie des *madrassa*, mais, pour certains, elle débouchait aussi sur les plus hauts postes de *qâdî* situés dans les plus grandes villes de l'Empire, et dont les détenteurs portaient le titre de *molla* ou *mawlâ* (pluriel : *mawâlî*).

Au sommet de la hiérarchie se trouvaient les « grands *molla* » : les deux *qâdî'asker* d'Anatolie et de Roumélie, et le *shaykh al-islam* (en turc *şeyhülislam*). Les deux juges suprêmes (*qâdî'asker*) siégeaient au divan impérial, conseil du gouvernement, et avaient autorité sur les oulémas de leur juridiction. Sous le règne de Soliman le Magnifique, le mufti d'Istanbul, qui était alors le célèbre Ebû Su'ûd, fut placé au sommet de la hiérarchie des oulémas, au-dessus des juges suprêmes donc, avec le titre de *shaykh al-islam*. Le titulaire de ce prestigieux poste devait donner des consultations sur des questions religieuses, mais aussi sur des affaires concernant le fonctionnement de l'État. Ebû Su'ûd émit ainsi une *fatwâ* autorisant

(4) VEINSTEIN, 1997, p. 73. Sur le système classique voir également UZUNÇARŞILI, 1965 ; İNALCIK, 1973 ; HEYD, 1973 ; REPP, 1986 ; ZILFI, 1988 ; VEINSTEIN, 2001 et les autres titres de la bibliographie en fin de volume.

la prise de Chypre (5). Il lui échut également la charge de proposer des noms pour les plus hauts rangs de l' *'ilmiyye*, ceux des *müderris* et des *qâdî* ayant un salaire d'au moins quarante aspres, les juges suprêmes proposant ceux de rang inférieur.

Dans ce système, tel qu'il fonctionna à partir de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, l'autorité religieuse des futurs oulémas relevait donc d'abord de leur niveau de connaissance de la loi sacrée et de leur capacité à appliquer ou à transmettre cette connaissance. Le savoir était défini à l'intérieur d'un cursus dont le contenu avait été strictement défini, et dans lequel étaient favorisées les sciences dogmatiques (*naklî*), tel le *fikh* (la jurisprudence) et le *kalam* (la théologie), au détriment des sciences rationnelles (*'aklî*), comme la logique, la philosophie ou les mathématiques (6). Le degré de connaissance devait être sanctionné par un diplôme délivré par un professeur faisant partie du système.

Le recrutement dans les rangs de l' *'ilmiyye* ne dépendait toutefois pas que du savoir des diplômés. L'autorité religieuse de ces oulémas ne se fondait pas uniquement sur des connaissances et des capacités. L'inflation du nombre d'étudiants donna une place centrale également aux liens de clientèle. C'est grâce à l'appui d'un « patron », membre de l' *'ilmiyye*, que l'on pouvait devenir candidat et espérer obtenir un poste, synonyme de reconnaissance d'une autorité en matière religieuse. En dernière instance, cette autorité devait être sanctionnée par le sultan lui-même qui était celui qui nommait les oulémas.

De fait – et c'était là le but du système – l'autorité religieuse des membres de ce corps des oulémas ottomans était tributaire du pouvoir politique, à la fois dans sa nature (contenu et fonctionnement des études, mode de recrutement) et dans la possibilité d'être exercée. Pourtant, dès sa constitution, le « modèle ottoman » connut des limites dans le contrôle de l'autorité religieuse par le pouvoir.

### Les limites du « modèle ottoman »

La constitution et l'évolution de l' *'ilmiyye* n'ont pas été liées qu'à la volonté politique. Elles ont aussi résulté, dans une certaine mesure, de dynamiques propres, de nature religieuse et sociale, échappant à une logique strictement politique. L'emprise du politique sur le religieux est, de toute évidence, sinon une spécificité, du moins une caractéristique du système ottoman. Faire du champ religieux un domaine totalement soumis au politique serait pourtant faux. Cela est évident dans le cas des soufis, comme nous le verrons. Mais même dans le cas d'une autorité fondée sur la connaissance de la loi sacrée, le champ religieux a toujours eu une relative autonomie.

Prenons l'exemple du célèbre Mehmed Birgivi (ou Birgili) (m. en 1573), inspirateur d'un mouvement fondamentaliste dans l'Empire ottoman. Né à Balikesir en Anatolie occidentale, fils d'un *müderris* local, ce personnage avait fait des études auprès de son père, avant de poursuivre dans la capitale, où son « patron » lui avait fait obtenir le statut de novice (*mülâzim*) et où il avait commencé à enseigner. Il avait ensuite travaillé à Edirne, au tribunal de la *shari'a*, pour le compte de son « patron ». Parallèlement, il avait commencé à suivre la voie soufie de la

(5) REPP, « Shaykh al-Islâm. In the Ottoman Empire », *EP*<sup>2</sup>, s.v.

(6) OCAK, 2001-2002.

Bayrâmiyya. Grâce à Ataullah Efendi, le tuteur du sultan Selim II (r. 1566-1574), lui aussi originaire d'Anatolie occidentale, il avait obtenu un poste de professeur dans la nouvelle *madrasa* que Ataullah venait de doter à Birgi, près d'Izmir. Malgré son éloignement de la capitale, il était devenu l'un des maîtres les plus en vue de son époque et de nombreux étudiants venaient à lui. Ses ouvrages – notamment une sorte de « catéchisme » en turc se voulant accessible aux simples fidèles, une compilation de ses prêches et sermons, rédigée en arabe, et des ouvrages concernant la grammaire de l'arabe – connaîtront une diffusion, à la fois importante et durable (7).

Même si elle dut beaucoup au système étatique et au patronage, l'autorité religieuse de Mehmed Birgivi reposait donc avant tout sur sa maîtrise et son interprétation personnelle de la loi sacrée. Demeuré jusqu'à la fin de sa vie dans une *madrasa* de province qui n'était pas parmi les plus prestigieuses, il n'en devint pas moins l'une des plus grandes autorités religieuses dans l'Empire ottoman de son temps. Des oulémas de la capitale s'opposèrent d'ailleurs à lui sur certains points et le *shaykh al-Islam* Ebû Su'ûd fut amené à émettre une *fatwâ* réfutant l'interdiction qu'il avait prononcée contre les donations en argent liquide. Cette polémique révélait les différents modes d'interprétations de la loi sacrée, selon que les oulémas étaient « incorporés à l'État » ou non, Mehmed Birgivi représentant les savants détachés de la sphère politique (8).

Plus généralement, l'instauration de l'*'ilmiyye* et l'évolution de cette institution durent aussi beaucoup aux hommes de religion eux-mêmes. Des grands oulémas du XVI<sup>e</sup> siècle comme Ebû Su'ûd (m. 1574) ont joué un rôle dans ce système qui se voulait aussi un moyen de contrôler le niveau et le nombre des hommes appelés à enseigner et à appliquer la loi sacrée. L'évolution de l'institution fut également liée à des dynamiques internes au monde des oulémas, en fonction d'un contexte politique, économique et social plus large. Ainsi la promotion par le mérite appuyée par des patronages, qui prévalait au XVI<sup>e</sup>, fut battue en brèche au XVII<sup>e</sup> siècle par une corruption galopante. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, le système fut restauré, mais cette fois le patronage tendit à se cantonner aux cercles familiaux, d'où la constitution d'une « aristocratie » d'oulémas, j'y reviendrai.

D'autre part, tous les hommes (et les femmes (9)) de religion ne faisaient pas partie du corps des oulémas, et les oulémas « officiels » ne détenaient pas le monopole de l'autorité religieuse, comme on l'a vu dans le cas de Muslihuddîn Nureddînzâde. En dehors de l'*'ilmiyye*, il y avait d'abord ceux qui frappaient à sa porte, les candidats en attente d'un poste, et ils étaient assez nombreux, ainsi que ceux qui n'avaient même pas pu y frapper et étaient devenus des hommes de religion de second rang. Parmi les membres de l'*'ilmiyye*, il y avait aussi ceux qui

(7) ZILFI, 1988, pp. 143-144) ; Emrullah YÜKSEL, „Birgivi“, *Diyanet Islam Ansiklopedisi*, Istanbul, Diyanet Vakfı, s.v.

(8) Kasim KUFREVI, “Birgivi”, *IEP*, s.v. ; OCAK, 2001-2002.

(9) Dans l'Empire ottoman, certaines femmes détenaient une autorité religieuse, mais en dehors des institutions comme les tribunaux et les *madrasa*, et même les mosquées. Leur domaine était celui de la sphère privée, des *tekke*, établissements de derviches, et des tombes de saints. Elles pouvaient diriger des cérémonies (par exemple, la récitation du *mevlud*, poème en l'honneur de la naissance du Prophète), comme elles le font encore aujourd'hui dans certaines régions des Balkans. Elles jouaient souvent le rôle de guérisseuses et intercédèrent auprès de Dieu pour les fidèles, particulièrement pour les femmes. Leur piété était l'un des fondements de leur autorité. Mais certaines femmes, souvent appartenant à des familles de lettrés ou de soufis, possédaient un savoir reconnu dans les sciences islamiques.

étaient mis en disponibilité du fait que le nombre de postes de *qâdî* et de *müderris* était inférieur, voire très inférieur selon les époques, au nombre de ceux qui appartenaient à l'institution. En outre, il ne faut pas oublier que, à côté des oulémas officiels de rite hanéfite, coexistaient dans certaines provinces des oulémas locaux, extérieurs au *cursus honorum*, sunnites mais de rite non-hanéfite, ainsi que des oulémas chiites dont les fondements de l'autorité religieuse étaient différents et, sur lesquels la sphère politique n'agissait pas de la même sorte (10). Enfin, il y avait des personnages dont la légitimité ne reposait pas sur la connaissance de la loi sacrée, mais sur une connaissance exotérique et mystique.

Il y avait donc, en réalité, différentes catégories de personnages détenant une autorité religieuse. Pour chacune d'elles, celle-ci prenait des formes diverses et était légitimée de diverses manières. En fonction du contexte politique et social, les relations entre ces catégories varièrent considérablement. La crise du XVII<sup>e</sup> siècle, qui sera aussi une crise de légitimité du sultanat et des oulémas, verra ainsi des hommes de religion de second rang et certains groupes soufis se faire les défenseurs de la loi sacrée, attaquant l'« hétérodoxie » de certains soufis, des oulémas et, en fin de compte, de cet État ottoman qui se faisait pourtant, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, le champion de l'orthodoxie.

## Des sources d'autorité religieuse en compétition

Pour schématiser, disons qu'il existait dans l'Empire ottoman trois groupes d'acteurs – pas toujours totalement disjoints – détenant une autorité religieuse : les membres de cette institution très spécifique qu'était l'*'ilmiyye*, les serviteurs religieux de second rang laissés en dehors de cette hiérarchie, et les soufis ou plutôt les hommes de religion dont l'autorité était d'abord de type soufi. Mais le sultan lui-même était également investi d'une autorité religieuse (11).

### Le sultan et les oulémas : contrôle versus légitimation

Le sultanat était en effet une institution divine. Le sultan était censé être l'ombre de Dieu sur terre, sous laquelle toutes les créatures pouvaient trouver refuge. Le souverain tirait sa légitimité de l'islam, ou plus exactement de l'islam sunnite hanéfite et de sa loi sacrée. Il portait d'ailleurs le titre de *Padishah-i islam*, « souverain de l'islam » (12).

---

(10) Il faut noter que l'usage du terme d'« ouléma », qui désignait le détenteur d'un savoir dans les sciences religieuses (*'ulûm*), pouvait être flou. En tous cas, il ne s'appliquait pas qu'aux membres de la hiérarchie officielle. Sur les oulémas chiites, voir la contribution de Sabrina Mervin dans le présent volume.

(11) Je laisse ici de côté le cas des oulémas n'appartenant pas au rite sunnite hanéfite.

(12) En dehors des titulatures officielles au caractère rhétorique, le titre de calife ne sera véritablement mis en avant par les sultans ottomans qu'à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Voir VEINSTEIN, 1994.

Ses relations avec les oulémas, « gardiens » de la loi sacrée, étaient donc cruciales pour sa légitimation. D'où l'instauration progressive du corps des oulémas placés sous son autorité. Ainsi contrôlés, les oulémas devinrent des rouages de premier plan dans l'organisation politique, administrative et légale de l'Empire. Ils occupaient une place centrale aussi bien dans la transmission de la loi sacrée et de l'éducation que dans la justice et l'administration provinciale. Les *qâdî* jugeaient non seulement en fonction de la *sharî'a*, mais aussi selon le *kânûn* (code de lois émis par le sultan lui-même). Leurs prérogatives dépassaient le simple cadre juridico-religieux, puisque, dans les provinces, ils étaient amenés à régler des affaires notariales, administratives, voire municipales. En conséquence, comme le souligne Gilles Veinstein, il y eut à la fois « fonctionnarisation » des oulémas et « cléricisation » de l'État (13).

Dans ce système, il est clair que les oulémas étaient, dans bien des domaines, les instruments du pouvoir politique. La plupart du temps, ils agissaient ou émettaient des opinions juridiques en fonction des intérêts de l'État. Au reste, les cas où ils participaient ouvertement aux rébellions étaient rares. Ils procédaient davantage par consultation, médiation et persuasion (14). Cependant, pour des raisons religieuses, ce lien de subordination n'était pas total. La *sharî'a*, qui s'imposait aussi au sultan, interdisait à celui-ci d'avoir sur les oulémas le pouvoir de vie et de mort qu'il possédait sur ses *kul* (esclaves). Contrairement aux membres de l'armée et de la bureaucratie ottomane, les oulémas ne pouvaient être soumis aux confiscations, ni aux exécutions ; du moins en fut-il ainsi à l'époque classique. Et si les sultans nommaient jusqu'au chef des oulémas, il arriva aussi, plus tardivement, qu'un *shaykh al-islam* participât au renversement d'un sultan, en l'occurrence Ibrahim Ier, en 1648 (15).

En outre, la mise en place d'une hiérarchie contrôlée par le pouvoir ne remit pas en cause l'impossibilité de casser le jugement d'un *qâdî* par celle d'un de ses collègues, même de rang supérieur. Il n'y avait pas de jugement en appel. Chaque *qâdî* n'était responsable que devant le sultan auquel les plaignants pouvaient s'adresser en cas d'injustice. Financièrement, bien qu'il existât un système de gratifications, les oulémas ne dépendaient pas directement de l'État, puisqu'ils étaient généralement rémunérés sur les revenus de fondations pieuses (*wakf*) en ce qui concerne les *müderris*. Quant aux *qâdî*, ils bénéficiaient de revenus casuels. Enfin, à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, les membres de l'*'ilmiyye* avaient fini par former un groupe social au statut spécifique. Ceux qui étudiaient dans les *madrasa* ne se destinaient pratiquement plus qu'à la carrière d'ouléma. La promotion se faisait par le mérite, mais devait être patronnée. Il arrivait que les meilleurs étudiants deviennent les gendres de leur professeur. Un système de reproduction du groupe commençait donc à se mettre en place.

Il y a aussi le cas particulier d'une fonction qui ne faisait pas partie des charges officiellement attribuées à l'*'ilmiyye*, sauf, à partir de Soliman, dans le cas du mufti d'Istanbul devenu *shaykh al-islam* : la fonction de mufti. Il semble toutefois qu'elle allait souvent de pair avec celle de *müderris* et revenait donc alors à des membres de l'*'ilmiyye*. Comme l'a souligné Brinkley Messik, la fonction de mufti, qui

(13) VEINSTEIN, 2003.

(14) ZILFI, 1988, pp. 83 ; 211.

(15) VEINSTEIN, 2003, p. 199.



consistait à délivrer des *fatwâ* (consultations juridiques), était intermédiaire entre celle de *müderris* et celle de *qâdî*. Elle se situait entre la sphère de la *madrassa* et celle du tribunal (*mahkama*). Elle concernait les affaires de la communauté, mais n'avait pas l'ambivalence de la fonction de *qâdî* à laquelle étaient attachées les idées de corruption, de coercition et d'erreur (16).

Le mode de nomination des muftis dans l'Empire ottoman n'a pas encore été suffisamment étudié. La connaissance de la loi sacrée et de la jurisprudence, nécessaire à leur autorité, semble avoir été la plupart du temps garantie par la fonction de *müderris* qu'ils exerçaient parallèlement. La reconnaissance de l'autorité spirituelle, éventuellement de la piété et de la probité, par la communauté musulmane locale semble aussi avoir joué dans la nomination des muftis qui deviendront ses « chefs spirituels » au niveau local. En tous cas, l'autorité religieuse d'un mufti était importante, si l'on en juge par le fait qu'une partie présentant une *fatwâ* au tribunal l'emportait automatiquement sur la partie adverse.

De façon générale, vis-à-vis de la population, l'autorité des membres de l'*'ilmiyye* dérivait non seulement de leur connaissance de l'islam, mais surtout de leur piété et de leur comportement moral. Ils étaient censés être des exemples en matière de conformité envers la loi sacrée. Mais ils étaient devenus des « agents » de l'État et faisaient partie de l'élite. Surtout, des problèmes se posaient s'agissant de l'autorité des *qâdî*. Accusés de corruption ou perçus comme les instruments de l'État, leur prestige et leur autorité religieuse en souffrit parfois très sérieusement.

La crise politique, militaire et financière que l'Empire connut au XVII<sup>e</sup> siècle entraîna la remise en question de l'autorité non seulement des *qâdî*, mais aussi des membres de l'*'ilmiyye* en général (17). Cette remise en question fut d'abord le fait du pouvoir politique. L'immunité dont jouissaient les oulémas fut violée ou contournée à de nombreuses reprises. Ils étaient démis de leur statut, puis exécutés en tant que simples sujets. Trois *shaykh al-islam* furent même condamnés à mort – en 1634, 1656 et 1703 – pour s'être mêlés de politique. Le sultan et son entourage leur avaient préféré des hommes de religion qui n'étaient pas issus de leurs rangs. Plus généralement, les membres de l'*'ilmiyye* pâtaient, au moins jusqu'au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, d'une relative dévalorisation de l'éducation et de la primauté des hommes de l'épée. En ces périodes troubles, la population aussi était plus sensible aux prêches des sermonnaires et au charisme des soufis.

Le statut des membres de l'*'ilmiyye* était par ailleurs menacé à la fois par l'appauvrissement et la corruption. Celle-ci eut tendance à se généraliser et des fils de commerçants purent accéder, dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, à la fonction suprême de *shaykh al-islam*, ce qui n'avait jamais été le cas auparavant et qui ne se reproduira plus par la suite. L'accès à l'*'ilmiyye* n'était plus totalement contrôlé par les oulémas, puisque le patronage par des membres de la bureaucratie le rendait aussi possible. En outre, la légitimité et l'autorité des oulémas furent alors sérieusement ébranlées par le mouvement des Kadizadelis, un mouvement né dans le milieu des serviteurs religieux de second rang, j'y reviendrai.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, avec la restauration du pouvoir du sultan, une nouvelle alliance fut nouée entre le souverain et l'*'ilmiyye* qui redevint l'institution religieuse centrale, capitalisant sa capacité légitimante, pour reprendre l'expression de

(16) MESSICK, 1993, p. 142.

(17) Au sujet des évolutions des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles, voir principalement ZILFI, 1988.

Madeline Zilfi (18). Le système de patronage tel qu'il avait évolué au XVII<sup>e</sup> siècle était en effet devenu trop incontrôlé et potentiellement explosif pour le pouvoir, comme pour les oulémas eux-mêmes. D'autre part, la fondation de nombreuses *madrasa* (souvent afin d'échapper à la confiscation), qui s'était produite au cours de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, avait contribué à revaloriser l'étude de la loi sacrée et à augmenter le nombre de postes de professeurs (*müderris*). Pour l'*'ilmiyye*, la « nouvelle alliance » avec les autorités politiques eut pour conséquences plusieurs phénomènes. Le droit d'échapper aux exécutions et aux confiscations dont jouissaient théoriquement les membres de l'*'ilmiyye* fut à nouveau plus strictement respecté. Surtout, les familles des grands oulémas se virent accorder des privilèges qui leur permirent de constituer peu à peu une sorte d'aristocratie.

La formation d'une aristocratie d'oulémas – considérée d'ailleurs comme un facteur de stabilité à la fois pour les oulémas et pour l'Empire – s'est faite principalement par la garantie donnée aux grands oulémas de voir leurs fils accéder aux mêmes rangs et privilèges qu'eux et par le confinement du patronage au sein même des familles. À partir de 1715, les fils des grands oulémas n'eurent plus besoin de respecter les conditions d'âge ni de niveau d'étude pour obtenir des diplômes. Un quota fut également instauré afin de permettre aux fils de *molla* de recevoir des diplômes sans passer d'examen. L'exemple du jeune Mustafa, à peine âgé de six ans, qui reçut un diplôme l'autorisant à enseigner, des mains du *shaykh al-islam*, son grand-père, est édifiant. Les enfants d'oulémas avaient toujours constitué le groupe le plus important du terreau de recrutement de l'*'ilmiyye*. Mais, la reproduction de l'élite religieuse devint telle au XVIII<sup>e</sup> siècle que, selon les calculs de Madeline Zilfi, entre 1709 et 1839, 60 % des plus hauts postes de la hiérarchie furent occupés par des personnages issus de quelques familles de grands *molla* (19). Cette « aristocratisation » de l'*'ilmiyye*, ou pour le moins de ses plus hauts postes, constitue une exception notable à l'idée, généralement vérifiée, que, chez les musulmans sunnites, contrairement au cas des chiïtes (20), l'enseignement religieux ait été plus un moyen d'ascension sociale qu'un outil de reproduction d'une élite religieuse. La reproduction héréditaire du corps des oulémas entraîna-t-elle un changement dans le mode de légitimation de ces hauts dignitaires religieux ? Invoquait-on la légitimité par le sang qui pouvait avoir pour modèle la famille du Prophète ?

Quoi qu'il en soit, à travers la constitution de cette aristocratie, il se produisit également une certaine monopolisation des plus hauts postes de la hiérarchie par l'élite religieuse de la capitale, au détriment des oulémas de province. Les grandes familles de *molla* qui émergèrent étaient en effet installées à Istanbul. Par ailleurs, seuls les grands oulémas de la capitale avaient désormais la prérogative de désigner des candidats. Les meilleurs postes de *qâdî* provinciaux furent donnés à titre de rente (*arपालik*) aux grands *molla*, n'exerçant plus. Pour les oulémas de province, la mobilité sociale s'en trouva donc réduite. Il était néanmoins toujours possible aux provinciaux d'arriver au sommet. Mais pour cela, leur autorité religieuse devait être

(18) ZILFI, 1988, p. 56.

(19) ZILFI, 1983, p. 326. Parmi les plus célèbres familles figuraient celles des Dürri-zâde, des Ebû Ishak-zâde et des Feyzullah-zâde. Les autres grands *molla* étaient généralement issus de familles d'oulémas de rang inférieur ou de familles appartenant à l'élite du palais et à l'élite militaire (*ibid.*)

(20) À ce sujet, voir le texte de Sabrina Mervin dans le présent volume.

renforcée par certains critères. Il semble notamment que le fait de se réclamer de la descendance du Prophète, d'être *sayyid*, était important. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, sur les 237 *qâdi-asker* et *shaykh al-islam* qui se succédèrent, ceux qui se disaient *sayyid* étaient presque tous nés en province et ne disposaient pas de forts appuis (21).

### Le terreau de la contestation : les serviteurs religieux de second rang

Penchons-nous sur la catégorie des serviteurs religieux de second rang dans laquelle prit naissance le mouvement des Kadizadelis, qui ébranla l'autorité des oulémas au XVII<sup>e</sup> siècle. Il s'agit d'un groupe d'hommes de religion qui étaient, dans l'ensemble, davantage attachés à la province et aux fonctions religieuses liées à la mosquée.

Très sélectif, le système de formation et de recrutement de l'*'ilmiyye* laissait sur le chemin un certain nombre d'étudiants. Après plusieurs années d'études et après avoir acquis un bagage dans les sciences religieuses plus ou moins complet, dans des *madrassa* qui n'étaient pas des plus prestigieuses, ils devenaient des hommes de religion sans avoir obtenu de diplôme (*ijâza*) et/ou sans avoir eu la possibilité d'accéder au statut de candidat (*mülâzim*). Ils devenaient *imâm*, *müezzin*, *khatîb*, *vâ'iz*. Certains étaient nommés *nâ'ib*, substituts de *qâdi*. Beaucoup étaient des provinciaux qui servaient dans leur région natale. S'agissant des sermonnaires (*vâ'iz*), il existait un groupe particulier, indépendant du corps de l'*'ilmiyye*, dont les membres se voyaient confier le devoir de prononcer les prêches du vendredi (*khutba*) dans les mosquées impériales d'Istanbul, la capitale ottomane.

Comme dans le cas des oulémas, l'autorité religieuse de tous ces hommes de religion était fondée sur leur savoir dans les sciences religieuses (*'ulûm*) et, certainement aussi, sur des relations patrons/clients avec d'autres hommes de religion. Pour certains, ils n'étaient pas moins compétents dans le domaine de la loi sacrée que les membres de l'*'ilmiyye*, mais ils n'avaient pas étudié dans les meilleures *madrassa* de la capitale ou n'avaient pas bénéficié des appuis nécessaires à l'entrée dans les rangs des oulémas. La plupart avait une maîtrise plus limitée des sciences religieuses. Exercées dans des institutions (mosquées, *madrassa*) faisant partie de *wakf*, fondations pieuses établies par des personnages plus ou moins importants et gérées par des administrateurs appelés *mütevelli*, leur nomination pouvait, au niveau local, dépendre de mécanismes de patronage comparables à ceux qui prévalaient, au niveau central, pour les membres de l'*'ilmiyye*.

La reconnaissance par la population d'une autorité religieuse fondée sur la maîtrise de la loi sacrée, mais aussi sur la piété et l'intégrité, voire sur un certain charisme, devait également être importante. Exerçant dans les mosquées, ils étaient plus proches de la population et avaient affaire à un public beaucoup plus large que les oulémas. Les mosquées étaient en effet des lieux de sociabilité beaucoup plus ouverts que les *madrassa* ou les tribunaux de la *shari'a*. Leur autorité religieuse était donc davantage légitimée par leur succès auprès du public. L'autorité des prédicateurs et des sermonnaires en particulier, dépendait autant sinon plus de qualités d'orateur et de charisme, que de la maîtrise des sciences religieuses. Leur tâche était d'ailleurs d'admonester plutôt que d'expliquer. Dans le cas particulier des

(21) ZILFI, 1983, p. 343.

sermonnaires affectés aux mosquées impériales d'Istanbul, les faveurs reçues du palais n'étaient pas sans contribuer à augmenter un prestige déjà acquis par la *vox populi*.

La crise du XVII<sup>e</sup> siècle provoqua un affrontement entre ces hommes de religion de second rang et les soufis proches de l'État, deux groupes dont l'autorité avaient augmenté à la faveur des dérèglements du système et de la perte de prestige des oulémas accablés par la corruption et le trop plein de candidats. Se réclamant de Mehmed Birgivi, dont j'ai évoqué l'autorité religieuse très importante, ces sermonnaires se firent les défenseurs de la vraie religion. Dans leurs prêches, ils développèrent une rhétorique fondamentaliste. Ils condamnèrent les innovations. À plusieurs reprises, ils dénoncèrent la consommation d'alcool et de tabac et parvinrent à obtenir son interdiction. À l'époque du grand-vizir Fazil Ahmed Pasha Köprülü, ils s'attaquèrent aux non-musulmans et provoquèrent des conversions à l'islam. Surtout, ils s'attaquèrent aux soufis et à leurs pratiques. Ils dénoncèrent les partisans de Ibn Arabî. Deux de leurs chefs réussirent à faire détruire des *tekke*. L'un d'eux, Vani Mehmed Efendi (m. 1685), obtint aussi l'interdiction de la danse et de l'audition de musique dans les établissements soufis. Se posant en défenseur de la vraie religion, les sermonnaires concurrençaient directement l'*'ilmiyye*. Il leur arriva même d'attaquer les oulémas, soit parce qu'ils avaient abandonné leur voie et agi pour l'appât du gain, soit parce qu'ils avaient été trop favorables au soufisme, voire même parce qu'ils en avaient fait la promotion.

Mais l'affrontement entre les Kadizadelis, d'un côté, et les soufis et les oulémas, de l'autre, présente également un volet social et politique. Les Kadizadelis représentaient en effet d'abord un groupe d'hommes de religion qui essayaient de gravir les échelons de la hiérarchie des sermonnaires dans les grandes mosquées de la capitale. Or, ceux-ci furent soumis à une compétition de plus en plus forte de la part des soufis qui étaient eux aussi nommés à ces postes, bénéficiant d'une grande autorité, tant auprès de la population que des cercles du pouvoir. Sans affiliation mystique, leur promotion était devenue difficile (22).

Par ailleurs, les Kadizadelis connurent leurs jours de gloire lorsqu'ils jouirent d'appuis très forts au palais, à une époque où l'autorité religieuse de l'*'ilmiyye* était remise en cause et l'autorité du sultan considérablement affaiblie. Leurs victoires passagères sur les soufis et les oulémas avaient donc été plus politiques que théologiques. Leurs attaques allaient d'ailleurs à l'encontre de conceptions fortement ancrées dans la société ottomane, jusque dans l'entourage du sultan. La fin du dernier grand chef du mouvement, Vani Mehmed Efendi, fut précipitée par une succession de défaites militaires et par l'échec des armées ottomanes devant Vienne (en 1683), dont il fut tenu pour responsable. Après son bannissement, le prestige de l'*'ilmiyye* fut peu à peu restauré et les soufis eurent à nouveau le droit de pratiquer danse et audition de musique.

---

(22) ZILFI, 1988, pp. 129 ss.

### Les soufis : un charisme et une capacité mobilisatrice partiellement contrôlés

La cible principale des Kadizadelis au XVII<sup>e</sup> siècle avait été les soufis, ou plus exactement les soufis proches du pouvoir. Les membres des confréries mystiques musulmanes (*tariqa*, pluriel *туруq*) avaient en effet toujours constitué un pôle très important de la scène religieuse ottomane. Or, ils formaient une catégorie d'hommes de religion dont l'autorité était fondée sur des critères totalement différents de celle des oulémas et des petits serviteurs religieux.

Dans son *menâkib-nâme*, Münîrî Belgrâdî mentionne par exemple, un certain Velî Dede (m. 1586), ayant vécu aux marges septentrionales de l'Empire, à Temesvar, en Hongrie. Son autorité spirituelle avait été essentiellement fondée sur ses qualités morales, sur le fait qu'il appartenait à une certaine lignée spirituelle reliant des maîtres soufis successifs, sur ces états mystiques élevés et sur le respect des règles de la confrérie à laquelle il appartenait, la Khalwatiyya. Cette autorité avait été même reconnue, d'après Münîrî, par des chrétiens à son service, qui s'étaient, en conséquence, convertis à l'islam (23). Ici, aucune référence donc à la connaissance des sciences religieuses exotériques. C'est la connaissance intime de Dieu qui prévaut, une connaissance ésotérique. Celle-ci n'a pas été acquise dans les *madrasa*, mais auprès de maîtres soufis. C'est la proximité de Dieu et la sainteté qui sont les fondements de l'autorité mystique (24).

En réalité, beaucoup de personnages, à l'instar de Muslihuddîn Nûreddîn-zâde et de Münîrî Belgrâdî lui-même (25), combinaient les deux types d'autorité : celles de *'âlim* (savant dans les sciences exotériques) et de soufi. Des membres de l'*'ilmiyye* et des hommes de religion de second rang avaient même reçu une initiation mystique, et pour certains étaient devenus des *shaykh*. Il n'y avait pas de totale dichotomie. Il n'était pas rare non plus que le sultan ottoman fût lui aussi affilié à une confrérie. Bayezid II (r. 1480-1512) sera surnommé Velî, le « proche de Dieu », le « saint ».

En outre, certains soufis tel Muslihuddîn Nûreddîn-zâde avaient fini par recevoir le soutien des autorités politiques, centrales ou locales. S'il s'agissait pour les autorités politiques de tirer profit – tant personnellement que politiquement – de l'autorité religieuse de ces personnages, il ne fait aucun doute qu'un tel soutien permettait en retour à ces mêmes autorités politiques d'exercer une sorte de contrôle de cette autorité religieuse qui sortait du cadre officiel de l'*'ilmiyye* et était capable de mobiliser les foules – beaucoup de soufis animèrent en effet des mouvements que les autorités politiques qualifièrent d'opposition, comme nous le verrons plus loin. Il n'était pas rare qu'un sultan, alerté par le prestige grandissant d'un *shaykh* de province, le fasse venir dans la capitale ottomane et lui offre ses faveurs.

Mais l'autorité religieuse soufie en tant que telle, fondée principalement sur la sainteté, le charisme et le lien maître/disciple, donnait à ses détenteurs une plus grande capacité mobilisatrice dans la population que les autres types d'autorité

(23) Münîrî BELGRÂDÎ *Silsilat al-mukarrabîn wa manâkib al-muttakîn*, Istanbul (Bibliothèque Süleymaniye, Şehid Ali Paşa 2819, f° 21-139, cf. f° 101b-103a.

(24) Sur les fondements de l'autorité soufie, voir la contribution de Rachidah ЧИИ dans le présent volume.

(25) Münîrî Belgrâdî était, à la fin de sa vie, à la fois *müderris* et mufti, et *shaykh* de la Khalwatiyya. CLAYER, 2002.

religieuse. Les sultans surent canaliser et contrôler ce type d'autorité religieuse et cette capacité mobilisatrice en offrant un soutien et une protection aux *shaykh* de différentes confréries. Au XVI<sup>e</sup> siècle, la confrérie des Bektachis, structurée par les autorités, permit de contrôler des groupes de tendance hétérodoxe (26). Diverses branches de la Halvetiyye/Khalwatiyya devinrent de la même façon des instruments politico-religieux des autorités ottomanes. Examinons par exemple comment se développa la branche Shemsiyye-Sivasiyye qui, au XVII<sup>e</sup> siècle, bénéficiait des faveurs du pouvoir et fut opposée aux Kadizadelis.

Ce rameau de la Halvetiyye était né en Anatolie dans les dernières décennies du XVI<sup>e</sup> siècle. Son saint fondateur, Kara Ahmed Shemseddîn Sivasî, avait vu le jour dans la petite ville de Zile, en Anatolie orientale, en 1520. À la demande de Hasan Pasha, gouverneur de Sivas, il avait pris la direction d'un établissement de derviches (*zâviye*) que celui-ci avait fait édifier en 1564 à Sivas. Il avait enseigné là jusqu'à la fin de ses jours, en 1597. Trois éléments influèrent dans la naissance de la voie mystique à laquelle Kara Ahmed Shemseddîn donna son empreinte : son importante production dans le domaine de la littérature religieuse, le nombre et la dispersion de ses successeurs (*halife*), et sa participation, en 1596, à la campagne d'Eger en Hongrie, qui marqua l'établissement de liens entre le réseau confrérique naissant et le sultan. De fait, Mehmed III (r. 1595-1603) invita Shemseddîn à s'installer dans la capitale afin de le récompenser du soutien qu'il avait apporté lors de la campagne victorieuse. Le *shaykh*, trop âgé, ayant refusé, le souverain ottoman réitéra quelques années plus tard son offre à son neveu et successeur, 'Abdülmejid Sivasî (m. en 1639-1640). Ce dernier ayant accepté l'invitation, le centre du réseau de la Shemsiyye se déplaça de Sivas à Istanbul où la confrérie tendit à supplanter partiellement d'autres branches de la Halvetiyye. C'est elle qui bénéficia désormais des faveurs du sultan et des grands personnages de l'Empire et occupa, tout au long de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, le devant de la scène religieuse. Les *shaykh* de ce réseau occupaient de nombreux postes de sermonnaires (*vâ'iz*), en particulier dans les plus prestigieuses mosquées. Ils se faisaient les champions de la lutte contre l'hétérodoxie de certains *shaykh*, tout en étant les porte-parole des soufis dans l'âpre bataille qui les opposait aux Kadizadelis. Cette place prépondérante des successeurs de Kara Ahmed Shemseddîn dans la capitale ottomane favorisa l'expansion du réseau de la Shemsiyye dans tout l'Empire, notamment par l'intermédiaire des jeunes étudiants qui venaient poursuivre leurs études dans les grandes *madrassa* stambouliotes, avant de rentrer dans leur région natale (27).

Comme on le voit à travers cet exemple, la catégorie des soufis était loin d'être homogène, puisque ces *shaykh* attaquaient d'autres *shaykh* à cause de leur hétérodoxie, comme l'avait fait Muslihuddîn Nureddîn-zâde en son temps. Tout au long des XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles, des soufis s'étaient en effet placés à la tête de mouvements hétérodoxes à caractère messianique, menaçant l'autorité du sultan dans certaines provinces (28).

Aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles, un courant *malâmi* s'était également développé, dont plusieurs leaders furent exécutés par les autorités ottomanes : Oglan Shaykh (1528-1529), Husameddîn Ankaravî (1556-1557), Hamza Bâlî (1573) et Sütçü

(26) POPOVIC, VEINSTEIN, 1995.

(27) CLAYER, 1994, pp. 100 *ss.* ; 169-170.

(28) OCAK, 1998.

Beshir Aga (1662-1663). Il s'agissait d'une voie de réaction aux autres *tariqa*, fondée sur l'amour (*mahabbet*), la liaison du cœur (*kalbî rabita*) avec le maître spirituel, encore plus forte que dans les autres confréries, et l'entretien spirituel (*sohbet*). Cette voie évitait la lente progression habituelle du derviche vers l'unification, obtenue à la suite d'une longue période d'effort et d'astreinte. Un simple souffle du maître spirituel suffisait à amener les derviches à l'extase mystique. Le courant *malâmi* avait également incorporé dans sa doctrine des croyances chiïtes, ce qui le rendait suspect aux yeux du pouvoir ottoman dont l'un des objectifs légitimant était la lutte contre le chiïsme safavide. Surtout, il donnait une place centrale à la notion de « pôle » (*kutb*), qualité attribuée au chef spirituel du mouvement, qui faisait de celui-ci l'autorité spirituelle régissant le monde. Pour cette croyance, certains *shaykh malâmi* qui avaient su s'attirer de nombreux disciples furent condamnés par les sultans qui voyaient en eux des rivaux potentiels. Les disciples du *shaykh* Hamza Bâlî furent ainsi accusés d'avoir mis sur pied en Bosnie un gouvernement autour d'un « sultan ». Les *malâmi* étaient également adeptes de la dissimulation de leurs états mystiques, pour des raisons doctrinales, mais aussi certainement pour des raisons politiques, afin d'échapper aux éventuelles poursuites (29). Ainsi, ils se singularisaient des autres soufis, puisqu'ils refusaient de fonder leur autorité religieuse, auprès de la population, sur leur charisme et leur sainteté.

Dans le contexte de crise de la fin du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle, il est vrai que le mouvement *malâmi* eut une composante, sinon d'opposition, du moins de distanciation vis-à-vis de l'État. Plutôt que d'accepter le soutien de notables et de hauts responsables de l'État accusés de corruption, certains soufis optèrent dorénavant pour une indépendance financière et morale. Ils préférèrent se consacrer à l'accomplissement d'un métier plus ou moins rémunérateur – commerce, artisanat ou petites fonctions religieuses d'*imam*, de *müezzin* et de *khatib* – assurant leur indépendance. Ils rejetaient la vie de derviche en *tekke*, ou seulement dans les *tekke* fonctionnant à la charge de l'État. Au sujet du célèbre Küçük Emîr (m. 1596-1597), Münîrî Belgrâdî écrivait :

« Emîr se fixa à Kasimpasha et y fonda une *zâviye*. Avec de nombreux soufis sans poste [officiel] et sans support extérieur, il arrivait à vivre sans problème. [À cette époque, en effet, il y avait] ceux qui étaient d'accord avec le principe d'accepter une protection, et ceux qui préféraient refuser et rejeter un poste. Et même, [Emîr] vilipendait ceux [des derviches] qui faisaient des fêtes pour les circoncisions et invitaient les grands (*ekâbir*) et les notables (*a'yân*) d'Istanbul. Et, lorsque ceux-ci organisaient des litanies (*wird*), des remémorations (*dhikr*) et des réunions de *sema* (audition de musique), ils les accusaient pour leurs excès » (30).

Ce courant soufi rejoignait donc celui des Kadizadelis dans sa condamnation de certaines pratiques soufies. Comme le mouvement des Kadizadelis, il disparut d'ailleurs du devant de la scène au XVIII<sup>e</sup> siècle, pour ne réapparaître qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, sous une forme légèrement différente et dans un autre contexte de crise.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'autorité soufie connut une évolution assez similaire à celle des grands oulémas. Alors que l'*'ilmiyye* s'aristocratisait, des « dynasties » de

(29) ABDÛLBÂKÎ Gölpinarlı, 1931, pp. 192 ss. ; 199-201 ; 204-205 ; CLAYER, 1998 ; et plus généralement CLAYER, POPOVIC, ZARCONE, 1998.

(30) CLAYER, 1998.

*shaykh* firent leur apparition. Ce phénomène remonte à la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, lorsque la fonction de guide spirituel et de direction des *tekke* (établissements de derviches) fut de plus en plus souvent héréditaire, la *baraka* (grâce divine) étant censée se transmettre par voie charnelle. L'autorité religieuse du *shaykh* rejaillissait donc, du fait des liens de parenté, sur toute sa famille et sur ses descendants. Elle était encore renforcée par le truchement d'alliances matrimoniales avec d'autres familles de *shaykh* (31).

## Conclusions

Dans les provinces centrales de l'Empire ottoman, la nature divine du sultanat et sa légitimation par la loi sacrée conduisirent à la constitution d'un corps d'oulémas sunnites de rite hanéfite, relativement unique dans le monde musulman jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, au moins dans sa systématisation. On pourrait identifier ce corps à un « clergé » soumis à l'autorité suprême du souverain ottoman. Or, lorsqu'on se penche sur le fonctionnement d'une telle institution dans le temps, et qu'on l'examine plus particulièrement sous l'angle de l'autorité religieuse, on est amené à tirer plusieurs types de conclusions.

L'institution de l'*'ilmiyye* n'a jamais englobé l'ensemble du champ religieux. Néanmoins, la logique de contrôle et d'instrumentalisation de l'autorité religieuse qui conduisit à la création de cette institution spécifique fut constante chez les souverains et hommes d'État ottomans. Les sultans l'appliquèrent aussi, quoique de façon différente, aux milieux soufis. Dans ce cas cependant, il n'y eût pas institutionnalisation, mais soutiens ponctuels et mouvants à des chefs spirituels et à leurs réseaux, d'où la nature beaucoup plus partielle de ce contrôle.

La mise en place d'une telle institution n'a jamais totalement rendu l'autorité religieuse des oulémas dépendante de l'autorité politique. La logique de contrôle et d'instrumentalisation se doublait d'une dynamique inverse, de légitimation du politique par le religieux. Tant les fondements de l'autorité religieuse que son exercice restaient, sur certains plans, propre aux logiques du champ religieux. L'institution de l'*'ilmiyye*, les rapports qu'elle impliquait entre autorité religieuse et autorité politique, ainsi que la nature de l'autorité religieuse qu'elle forgeait ont d'ailleurs considérablement évolué en fonction du temps et du contexte politique et social. La crise du XVII<sup>e</sup> siècle affaiblit à la fois l'autorité du sultan et celle des oulémas. Elle mit au premier plan des soufis et des sermonnaires. Surtout, elle montra que, dans l'Empire ottoman comme dans les autres États islamiques, la légitimité religieuse du sultan et des oulémas pouvaient être contestée par des groupes plus orthodoxes. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'ascendance charnelle devint une composante importante de toute autorité religieuse (32). Reste à savoir en quel terme elle fut légitimée, le cas échéant, sur le plan religieux. En outre, les principes de centralisation et de

(31) Voir CLAYER, VATIN, 1997.

(32) Au XIX<sup>e</sup> siècle, dans la nouvelle école fondée pour la formation des *qâdî* en 1855, une classe finit par être réservée, jusqu'en 1908, aux *zâde-gân*, issus des grandes familles d'oulémas. Voir AKIBA (à paraître).



patronage entraînent des modes différents de légitimation des hommes de religion de province et de ceux de la capitale. Pour des provinciaux, il était plus important d'avoir du charisme ou d'être descendants du Prophète.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, la situation évoluera encore. Les réformes entreprises par le pouvoir ottoman entraîneront une fonctionnarisation encore plus poussée des oulémas. Les *qâdî* seront intégrés dans une grille de postes, de salaires et de grades. Leurs prérogatives seront réduites. Ils devront utiliser un code civil dérivé de la *shari'a* (*Mejelle*), rédigé en turc ottoman, afin d'être accessible à tout le monde, et proclamé par le sultan. Ils verront donc leur statut, défini par leur connaissance de la loi sacrée, mis en péril. Un ministère des *wakf* sera mis en place afin de contrôler davantage la gestion des fondations pieuses. Une Assemblée des *shaykh* (*mejlis-i meshâyikh*) sera constituée dans le but de structurer les milieux confrériques. Des mouvements soufis rejetant le soufisme institutionnel referont leur apparition. À l'époque d'Abdulhamid (r. 1876-1909), l'autorité religieuse du sultan sera par ailleurs renforcée à travers la valorisation de son statut de calife. Pourtant, là encore, l'autorité religieuse ne sera jamais totalement subordonnée à l'autorité politique (33).

Enfin, si la distinction entre autorité religieuse de type exotérique, fondée sur la connaissance de la loi sacrée, et l'autorité religieuse de type ésotérique/soufi, fondée sur le charisme et la sainteté, est justifiée, il se trouve que ces deux types d'autorité religieuse ont souvent été combinés chez un même personnage, comme chez Muslihuddîn Nûreddînzâde. Plus que les catégories d'hommes de religion (sultan, oulémas, soufis ou hommes de religion de second rang), ce qui entre en jeu dans un contexte politique et social donné, ce sont davantage les types d'autorités religieuses et de légitimations mises en avant par les personnages, d'où les divergences et oppositions au sein même de chacune des catégories.

Nathalie CLAYER  
CNRS – Paris

---

(33) MESSICK, 1993, pp. 54-57 ; KUSHNER, 1987.

#### BIBLIOGRAPHIE

- ABDÛLBAKÎ Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Istanbul, Devlet Matbaası, 1931.
- AKGÜNDÜZ Murat, *XIX. Asir Başlarına Kadar Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlik*, Istanbul, Beyan, 2002.
- AKIBA Jun, « The new school for qâdis: education of the sharia judges in the late Ootoman Empire », à paraître dans *Turcica*.
- ATAY Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Egitimi*, Istanbul, Dergâh Yayınları, 1983.
- BALTACI Cahid, *XV-XVI asırlar Osmanlı Medreseleri*, Istanbul, İrfan Matbaası, 1976.
- CLAYER Nathalie, *Mystiques, État et société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XV<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Leyde, Brill, 1994.

- CLAYER Nathalie, « L'œil d'un savant de Belgrade sur les Melâmis-Bayrâmis à la fin du XVI<sup>e</sup>-début du XVII<sup>e</sup> siècle », in Nathalie CLAYER, Alexandre POPOVIC et Thierry ZARCONI, *Melâmis-Bayrâmis. Études sur trois mouvements mystiques musulmans*, Istanbul, Isis, 1998, pp. 153-176.
- CLAYER Nathalie, « Münîri Belgrâdî : un représentant de la 'ilmîyye dans la région de Belgrade, fin XVI<sup>e</sup> siècle-début XVII<sup>e</sup> siècle », *Frauen, Bilder und Gelehrte. Studien zu Gesellschaft und Künsten im Osmanischen Reich, Festschrift Hans Georg Majer*, herausgegeben von Sabine Prätör & Christoph K. Neumann, Istanbul, Simurg, 2002, pp. 549-568.
- CLAYER Nathalie, POPOVIC Alexandre, ZARCONI Thierry, éd.s., *Melâmis-Bayrâmis. Études sur trois mouvements mystiques musulmans*, Istanbul, Isis, 1998.
- CLAYER Nathalie, VATIN Nicolas, « Un établissement de derviches stambouliote. Le *tekke* d'Imrahor » (*Anatolia Moderna/Yeni Anadolu*, VI, Istanbul-Paris, IFEA-Librairie d'Amérique et d'Orient, 1997, pp. 31-82).
- HEYD Uriel, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford, V.L. Ménage, 1973.
- IMBER Colin, *Ebu's-Su'ud. The Islamic Legal Tradition*, Stanford, Stanford University Press, 1997.
- INALCIK Halil, *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1973.
- IZGI Cevat, *Osmanli Medreselerinde Ilim*, 2 vols, Istanbul, Iz Yayincilik, 1997.
- KUSHNER David, « The place of the Ulema in the Ottoman Empire during the age of reform (1839-1918) », *Turcica*, XIX, 1987, pp. 51-74.
- KÛTÜKOĞLU Mübahat S., *XX. Asra erisen Istanbul Medreseleri*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2000.
- MESSICK Brinkley, *The Calligraphic State. Textual Domination and History in a Muslim Society*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- OCAK Ahmet Yaşar, *Osmanli Toplumunda Zindıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyillar)*, Istanbul, Tarih Vakfı, 1998.
- OCAK Ahmet Yaşar, « The Ottoman Empire and Islam. Framework for a new interpretation », The 2001-2002 Sawyer Seminar at the University of Chicago, [http : //humanities.uchicago.edu/sawyer/islam/ocak.html](http://humanities.uchicago.edu/sawyer/islam/ocak.html).
- ORTAYLI İlber, *Hukuk ve Idare Adami Olarak Osmanli Devletinde Kadi*, Ankara, Turhan, 1994.
- POPOVIC Alexandre, VEINSTEIN Gilles, éd.s., *Bektachîyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul, Isis, 1995.
- REPP Richard C., *The Müftî of Istanbul*, Londres, Ithaca Press, 1986.
- UZUNÇARSILI İsmail Hakki, *Osmanli devletinin ilmiye teşkilâtı*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1965.
- VEINSTEIN Gilles, « Les origines du Califat ottoman », *La question du Califat, Les Annales de l'Autre islam*, n° 2, 1994, pp. 25-36.
- VEINSTEIN Gilles, « Le modèle ottoman », in Nicole GRANDIN, Marc GABORIEAU, éd.s., *Madrasa. La transmission du savoir dans le monde musulman*, Paris, Éditions Arguments, 1997, pp. 73-83.
- VEINSTEIN Gilles, « Sur les *nâ'ib* ottomans (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles) », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 25, 2001, pp. 247-267.
- VEINSTEIN Gilles, « Les Ottomans : fonctionnarisation des clercs, cléricisation de l'État ? », in Dominique IOGNA-PRAT, Gilles VEINSTEIN, éd.s., *Histoire des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, Paris, Flammarion, 2003, pp. 179-202.
- ZILFI Madeline C., « Elite circulation in the Ottoman Empire: Great Mollas of the eighteenth century », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. XXVI, Part III, 1983, pp. 318-364.
- ZILFI Madeline C., *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Post-classical Age (1600-1800)*, Minneapolis, Biblioteca Islamica, 1988.

*Résumé*

*Dans l'Empire ottoman, à partir de la fin du XV<sup>e</sup> siècle, se forma sous le nom de 'ilmiyye une catégorie spécifique de hauts dignitaires religieux – ou oulémas –, à laquelle n'accédaient que ceux qui avaient suivi un cursus honorum strictement défini et contrôlé par le pouvoir. Le contrôle de l'autorité religieuse était l'un des soucis majeurs du pouvoir politique ottoman. Il aboutit, avec le temps, à une sorte de « fonctionnarisation » des cadres religieux, qui servira de modèle à certains États-nations au XX<sup>e</sup> siècle. Néanmoins, le cœur du système de contrôle, l'institution de l' 'ilmiyye, ne concerna jamais qu'une partie des hommes de religion. C'est ainsi que leur autorité religieuse sera en compétition avec celle du sultan et celle d'autres hommes de religion, les serviteurs religieux de second rang et les soufis. Selon les époques et les circonstances politiques, les relations entre ces différentes catégories varièrent et le « modèle » de l'époque classique connut d'importantes transformations.*

*Abstract*

*In the Ottoman Empire, from the end of the 15<sup>th</sup> century onwards, a special category of high religious dignitaries (ulamâ) was formed under the name of 'ilmiyye. It was accessible only to those who had followed a cursus honorum strictly defined and controlled by the administration. The control of religious authority was one of the main concerns of the Ottoman political power. In course of time, this control induced the quasi transformation of the religious staff into civil servants ; this institution was later used as a model by the nation-states in the 20<sup>th</sup> century. However, the heart of the system, the 'ilmiyye institution, never encompassed all the men of religion. The religious authority of the ilmiyye was in competition with that of the sultan and that of other men of religion, i. e. the religious servants of lower rank and the Sufis. According to the periods and the political circumstances, the relations between these categories changed and the classical "model" underwent significant transformations.*

*Resumen*

*En el Imperio otomano, a partir de fines del siglo XV, se forma bajo el nombre de 'ilmiyye una categoría específica de altos dignatarios religiosos – o ulemas –, a la cual solo accedían aquellos que habían seguido un cursus honorum estrictamente definido y controlado por el poder. El control de la autoridad religiosa era una de las preocupaciones mayores del poder político otomano. Se llega, con el tiempo, a una especie de « funcionarización » de los cuadros religiosos, que servirá de modelo a ciertos Estados-naciones durante el siglo XX. Sin embargo, el corazón del sistema de control, la institución de la 'ilmiyye, siempre implicó una parte de los hombres de religión. Así su autoridad religiosa entrará en competencia con la del sultán y la de los otros hombres de religión, los servidores religiosos de segundo grado y los sufis. Según las épocas y las circunstancias políticas, las relaciones entre estas diferentes categorías variaron y el « modelo » de la época clásica conoció importantes transformaciones.*