

LES KURDES

*Ecrire l'histoire d'un peuple
aux temps pré-modernes*



N° 10 - avril 2009

Études kurdes
revue semestrielle de recherches

FONDATION
KURDE
DE PARIS

L'Harmattan

Études kurdes
revue semestrielle de recherches

LES KURDES

*Écrire l'histoire d'un peuple
aux temps pré-modernes*

N° 10 - octobre 2009

Sous la direction de
Boris James

FONDATION-INSTITUT KURDE DE PARIS
106, rue La Fayette, F-75010 Paris
www.institutkurde.org

L'Harmattan

Conseil scientifique :

Martin van BRUINESSEN (Utrecht),
Kendal NEZAN (Paris),
Philip KREYENBROEK (Göttingen),
Siyamend OTHMAN (Bagdad),
Jean-François PEROUSE (Toulouse).

Comité de rédaction :

Nelida FUCCARO (Exeter),
Mirella GALLETTI (Rome),
Gülistan GÜRBEY (Berlin),
Fuad HUSSEIN (Hewlêr),
Hans-Lukas KIESER (Bâle),
Maria O'SHEA† (Londres),
Abbas VALI (Swansea).

Equipe éditoriale :

Salih AKIN, directeur de publication,
Sandrine ALEXIE,
Christine ALLISON,
Ali BABAKHAN†,
Joyce BLAU, rédactrice en chef,
Florence HELLOT,
Chirine MOHSENI,
Ephrem Isa YOUSIF,
Ibrahim AYDOGAN,
Sandrine TRAUDIA,
Boris JAMES.

La revue *Études Kurdes* est honorée d'une subvention du ministère de
l'Éducation nationale, de la Recherche et de la Technologie.

Éditeurs :

ÉDITIONS L'HARMATTAN
7, rue de l'École Polytechnique
F-75005 Paris
www.editions-harmattan.fr

FONDATION-INSTITUT KURDE DE PARIS
106, rue La Fayette
F-75010 Paris
www.institutkurde.org

Première de couverture : La bataille de Tchaldiran
Sherefname, Sherefaxanê Bedlîsî, éd. Avesta, Istanbul, 2007

Mise-en-page & conception : Sacha Ilitch / fikp

Introduction

- *De la kurdologie à l'histoire médiévale des Kurdes*
Boris James 5

Études

- *Invisibles ou absents ? Questions sur la présence kurde à Bagdad aux V^e-VI^e / XI^e-XII^e siècles*
Vanessa Van Renterghem 21
- *Peuple, ethnie ou tribu ? Les Kurdes du point de vue mamelouk*
Stephan Conermann 53
- *Le développement de l'usage du terme «Kurdistan» comme description géographique et l'intégration de cette région dans l'Empire ottoman au XVI^e siècle*
Baki Tezcan 95
- *Les Kurdes de Syrie dans les archives ottomanes (XVIII^e s.)*
Stefan Winter 125
- *Des Kurdes dans la Cité : Civitas bagdadienne et assignations identitaires. Aperçus historiques sur la présence kurde à Bagdad*
Édouard Méténier 157

Comptes rendus

- *Kurdish Notables and the Ottoman State. Hakan Özoglu*
- *Saladin, Anne-Marie Éddé*
- *Kurdistan : Cucina e tradizioni del popolo curdo. Mirella Galletti & Fuad Rahman*
Sandrine Alexie 185

De la kurdologie à l'histoire médiévale des Kurdes

Que l'on conteste cet état de fait ou non, l'évocation des Kurdes, même pour la période médiévale, a acquis de nos jours une résonance politique réelle. C'est une évidence et pourtant il serait incomplet de traiter la question et les controverses qui la traversent sans présenter les enjeux idéologiques assumés ou inconscients de cette étude.

Au dix-neuvième siècle et sur toute la durée du vingtième siècle, l'histoire des Kurdes a suscité l'intérêt d'orientalistes. De Vladimir Minorsky à Basile Nikitine en passant par Cecil J. Edmonds ¹ ou Godfrey Rolles Driver ², sans oublier Thomas Bois ³, les Kurdes ont fait l'objet d'études « encyclopédiques » et transhistoriques. Alliant histoire, onomastique, linguistique, anthropométrie, ces auteurs de grand talent ont tenté de considérer le fait kurde dans son « essence ». C'est alors qu'apparut le terme « kurdologie », qui désignait toute étude ayant pour objet les Kurdes, à quelque époque que ce soit. Un mélange d'affection, de fas-

Boris JAMES
chercheur associé,
Institut français du
Proche Orient
(IFPO-Damas),
Département des
Etudes Médiévales,
Modernes et Arabes

cination et l'opportunisme diplomatique ⁴ contribua à la naissance de la « discipline ». À de rares exceptions près, leurs travaux étaient teintés d'une forte coloration culturaliste voire raciste (Ernest Chantre⁵). La participation de l'orientalisme, et en particulier de l'orientalisme français à la construction de l'identité nationale kurde, ou du *continuum* kurde n'est plus à prouver ⁶. En dehors du problème qu'il y a à faire d'un objet d'étude une discipline, il va sans dire que *l'a priori* substantialiste des « kurdo-logues » ne permet pas une appréhension parfaite des configurations sociales et politiques dans lesquelles évoluaient les Kurdes au Moyen-Âge ou à la période ottomane. La kurdologie contribua à l'émergence d'une histoire romantique ou folklorique des Kurdes. Il est certain que la « question kurde » a toujours sous-tendu ce type de production scientifique. Depuis les travaux d'Edward Said, on a tendance à considérer ce genre de productions comme extrêmement suspectes : sont-elles racistes en fixant une image stéréotypée des Kurdes ? Sont-elles pro-kurdes et tendent-elles à contribuer à l'établissement d'un nationalisme kurde fort et unifié propice aux projets stratégiques des grandes puissances ? La réalité semble bien plus compliquée. On ne peut réduire l'identité et l'imaginaire national kurde aujourd'hui à ce que ces auteurs ont produit, et on ne doit pas considérer la « kurdologie », étant donné sa diversité, comme une simple amicale pluridisciplinaire visant à la constitution ou à l'instrumentalisation du nationalisme kurde. De plus, on peut dire que l'ensemble des productions scientifiques sur les Kurdes sont sous-tendues par le politique et par la « question kurde », qu'elles soient le fait des kurdologues ou non. Ainsi, sans jeter l'anathème sur les travaux des kurdologues, il convient de les considérer comme une étape nécessaire et bénéfique dans la constitution de cet objet d'étude. Une étape à reconnaître et à dépasser.

Plus récemment, la « question kurde », c'est-à-dire les conditions de l'émergence du mouvement national kurde, a suscité l'intérêt par trop central de chercheurs tels que Gérard Chaliand⁷, Chris Kutschera⁸, Wadie Jwaydeh⁹, Hamit Bozarslan¹⁰, Martin van Bruinessen¹¹ et d'autres.

L'aspect encyclopédiste et le parti pris substantialiste furent délaissés. Cependant, la focalisation sur le mouvement national kurde a contribué à ancrer définitivement l'histoire des Kurdes dans la « question kurde », et donc dans des considérations bien contemporaines.

Par ailleurs, certains auteurs médiévistes, ou ottomanistes, ont pu s'intéresser aux Kurdes ou simplement les évoquer en marge de leurs traditions académiques (études iraniennes, études turques, études arabes). Leurs oeuvres se caractérisent par leur qualité scientifique et la place importante faite à certains concepts des sciences sociales (ethnicité, constructionnisme ...). De manière générale, elles battent en brèche le présupposé essentialiste des kurdologues. Elles sont perçues comme moins suspectes par les épigones d'Edward Said. On verra cependant qu'elles sont tout autant traversées par le politique.

Une production scientifique traversée par le politique

Toutes les études présentées ci-dessus se heurtent à des problèmes qui rendent encore aujourd'hui difficile la compréhension du « fait » kurde au Moyen-Âge et à la période ottomane.

En premier lieu, concernant la question de la définition de « l'identité kurde », il faut noter, comme Clémence Scalbert-Yücel, une distinction délicate entre « jeu politique » et « questionnement scientifique »¹². « L'affirmation et l'élaboration par les acteurs politiques d'une identité (nationale) kurde, doublées de l'absence d'un État kurde qui offrirait une définition stable et légitime de la nationalité ou de la citoyenneté kurde, de ce que c'est qu'être kurde, sont certainement deux raisons principales de l'apparition de travaux qui, s'ouvrant à des disciplines diverses (anthropologie, sociologie, géographie, histoire, etc.), traitent de l'identité (ethnique et/ou nationale) kurde et cherchent à répondre à cette question apparemment simple : « qui sont les Kurdes ? ». Les études médiévales et ottomanes, elles aussi, restent traversées par la question

du nationalisme, que ce soit par la perpétuation du schéma substantialiste ou, au contraire, par le rejet de ce schéma et/ou la négation du caractère « ethnonymique » du terme « *kurd* »¹³. La « bataille » qui semble se livrer dans les études médiévales se situe autour de la question : « Qui sont les Kurdes au Moyen-Âge? », ou plus exactement : « Les Kurdes existent-ils 'en tant que tels' (en tant que 'peuple') au Moyen-Âge? ».

La question est susceptible d'être posée. Cependant, comme indiqué précédemment, elle trouve souvent son origine dans le problème de la définition des Kurdes aujourd'hui, et les réponses données manifestent la manière dont les auteurs ont pris position par rapport à la question contemporaine. Ainsi, suivant que l'on soit influencé par la mouvance du nationalisme kurde, par celle des nationalismes concurrents (turc, arabe, iranien), par celle du républicanisme français¹⁴ ou par toute autre vision politique s'opposant aux nationalismes ethniques en général, on insistera sur les aspects susceptibles de construire ou non un ensemble kurde cohérent (caractérisé par l'action collective et l'unité culturelle). Evidemment, les travaux « pro-kurdes » auront tendance à insister sur la tangibilité et l'immutabilité de cette identité. Quant aux autres, ils auront tendance à insister sur l'aspect volatil de l'identité kurde. Certains verront dans cette inconsistance un signe de l'exception de l'identité kurde parmi les autres formations identitaires (nationalismes concurrents), la marque d'une identité (d'un nationalisme) défailante. Dans les deux cas l'erreur sera de penser qu'il puisse exister des identités palpables ou articulées autour d'un centre. Alors qu'il s'agit bien de processus de rassemblement et de singularisation/différenciation des groupes et des individus qui ne nécessitent ni absolue cohésion sociale des groupes, ni absolue cohérence des marqueurs culturels.

Les études médiévales et ottomanes s'intéressant aux Kurdes

Mon propos n'a pas pour but d'éveiller la suspicion systématique envers toutes les études sur les Kurdes au Moyen-Âge ou à la période ottoma-

ne. Au contraire, les études qui se sont départies du biais idéologique substantialiste jouissent d'une certaine supériorité sur le plan scientifique. De manière générale, les études médiévales et ottomanes ont une attitude positiviste par rapport à l'objet « *kurd* » et ne cherche pas à répondre à une question. Cependant, lorsqu'elles le font, elles ont tendance à mettre en avant les aspects lâches et changeants de l'identité kurde au Moyen-Âge et à négliger les aspects signalant une certaine unité du fait kurde. Trois éléments reviennent de manière assez systématique : le déni de « l'ethnonymie » du terme « *kurd* » (le terme « *kurd* » est un synonyme de « nomade », il a un sens figé)¹⁵, le déni de la subjectivité des acteurs (le terme « *kurd* » n'est qu'un exonyme, il a été attribué de l'extérieur à un ensemble socialement et culturellement disparate)¹⁶, le déni de la teneur politique du terme « *kurd* » (« *kurd* » n'est pas un groupe, encore moins un peuple, il n'a pas d'unité politique et les membres du « groupe » n'agissent pas de manière collective)¹⁷. Ces assertions ne sont pas dénuées de fondement, mais devraient rester des questions ouvertes, des façons de faire apparaître un problème car, bien souvent, les sources viennent corroborer des thèses opposées. Ainsi, on peut tout autant répondre : oui, le terme « *kurd* » au Moyen-Âge est un ethnonyme ; oui, les acteurs sociaux contribuent à la construction de cette catégorie ; et oui, il existe un sentiment d'appartenance à une entité kurde qui peut donner lieu à des actions collectives. De par la systématisme de la réponse négative, les raisonnements et conclusions de ces auteurs brillants ne peuvent s'expliquer que par une posture « politiquement correcte », ou par l'inscription dans la logique de nationalismes concurrents¹⁸. Elles sont des discours en réaction au nationalisme substantialiste et oublient l'essentiel, à savoir que le terme « *kurd* » apparaît dans des sources, que de ce fait il a une réalité (tout au moins dans les représentations) et qu'il serait important de chercher ce qu'il est plutôt que ce qu'il n'est pas. On sait, depuis les travaux de Ian Hacking, que l'expression 'construction sociale de ...' prend différents sens suivant les travaux scientifiques concernés. L'idée de construit social et historique, comme l'indique Hacking, peut impliquer la négation d'une telle réalité ou le souhait qu'elle

disparaisse. L'attitude post-moderne qui consiste à présenter la kurdité comme un construit social, et non pas comme une essence immuable, peut être, d'une part, une attitude bénéfique pour se départir d'une analyse historique faussée et source d'intransigeance politique contre des populations perçues comme une menace pour cette essence, à l'intérieur et à l'extérieur du groupe ; et d'autre part, l'outil de formations politiques visant à démontrer que l'identité kurde est une identité défaillante (une formation « nationale » composite et instable) par rapport aux autres formations nationales (avérées historiquement et socialement) ou qu'elle est : « une idéologie, construite par la seule action des minoritaires englués dans la pré-modernité »¹⁹ comme l'indique Danielle Juteau. C'est ce qui apparaît lorsque, à la marge de démonstration tout à fait acceptable, tel article ou tel ouvrage témoigne par de petites phrases de cette attitude et de la force de naturalisation des formations politiques nationales et étatiques.

Le mépris de la période médiévale

D'un autre point de vue, toutes les études sur les Kurdes au Moyen-Âge semblent indiquer qu'il est impossible ou qu'il n'est pas pertinent de vouloir traiter des Kurdes à cette période. Ainsi, certaines approches essentialistes pro-kurdes accréditent cette thèse, arguant que cette période était marquée par la subordination de la destinée nationale kurde à l'islam. Les autres approches laissent penser qu'au mieux il n'est pas possible de répondre à la question posée (« qui sont les Kurdes au Moyen-Âge? ») et qu'au pire il n'y a pas d'intérêt à vouloir traiter une période où le terme « *kurd* » est tout au plus un synonyme de « nomade ».

Ce peu d'intérêt porté à la période médiévale est renforcé et justifié par quatre problèmes interdépendants : **1)** L'éparpillement des informations et la rareté supposée des sources médiévales arabes sur les Kurdes **2)** Le fait que les sources soient écrites par des non-kurdes et le problème de l'imputation de la désignation « *kurd* » à des individus ou à des groupes sur la base de critères difficiles à identifier et à définir **3)** Le fait que ces

sources ne mettent pas, ou très rarement en avant, les critères qui, aujourd'hui, sont les plus communément acceptés comme étant les seuls constitutifs de l'identité, à savoir le critère linguistique (il n'y a pas de littérature kurde au Moyen-Âge et il n'existe que peu d'attestations de la langue parlée à cette période par les Kurdes) et le critère subjectif, l'autodéfinition des Kurdes par les Kurdes⁴) Il faut aussi garder en tête l'idée que ces critères de l'appartenance sont, de manière générale, mouvants et difficiles à identifier, au-delà du problème du filtre de la source textuelle.

C'est pour ces raisons que les études sur les Kurdes à cette période n'ont pas connu le développement qu'elles auraient peut-être mérité. On ne peut alors que se réjouir aujourd'hui de la multiplication de ces travaux porteurs de nouveaux questionnements et donnant accès à des informations éparpillées.

Vers les études kurdes

Les études que nous proposons ici sont représentatives de ce regain d'intérêt pour les études kurdes. Toutes s'intéressent à des périodes et des régions différentes mettant en scène des Kurdes. Elles traitent des sources diverses de natures (archives, chroniques, dictionnaires biographiques, récits de voyage ...) et de langues (arabe, persane, turque ottomane ...) différentes. Certaines sont, en quelque sorte, des inventaires généraux de sources, d'autres se focalisent sur une problématique spécifique. Elles prennent en compte les deux contextes et les deux types d'insertions sociales non exclusifs des Kurdes dans le Moyen-Orient pré-moderne : d'une part, le contexte rural et tribal, celui qui est le plus présent dans les imaginaires – Kurdes pastoraux transhumants, paysans, montagnards et guerriers tribaux habitent nos esprits orientalistes et orientés –, d'autre part, l'insertion des Kurdes dans les grandes métropoles de l'Orient dès le X^e siècle. Artisans, commerçants, ulémas, soldats, ces « acculturés » sont les oubliés d'une certaine historiographie. Ces quelques articles tendent à leur rendre justice.

Deux articles s'intéressent à la période médiévale. Vanessa Van Renterghem présente une étude méthodique sur les Kurdes dans la Bagdad des XI^e et XII^e siècles. Le but est d'identifier les Kurdes. La tâche est peu aisée et n'est réalisée que grâce à une analyse parcimonieuse de l'onomastique des habitants et des visiteurs de la capitale du 'Iraq' à travers les sources historiographiques arabes. L'auteure expose un problème assez récurrent dans les sources médiévales : l'impression d'une forte présence des Kurdes dans les milieux urbains à cette époque et l'impossibilité de la confirmer par des éléments solides. Peut-être s'agit-il d'une conséquence de l'image exclusivement tribale et rurale de tout temps attachée aux Kurdes ? C'est pourquoi cet article pose aussi la question de ce que c'est qu'être kurde à cette période. Entre autres phénomènes intéressants, il montre aussi, à partir de données statistiques, le renforcement du lien entre la capitale abbasside et les régions situées au nord de Mossoul au XII^e siècle. Un phénomène que l'on avait pu constater dans une autre étude ²⁰.

Qui sont les Kurdes pour les auteurs mamelouks (XIII^e-XIV^e siècles) ? Telle est la question que pose Stephan Connermann qui ne remet pas en cause la forte présence des Kurdes dans les armées d'Égypte et de Syrie à une époque qui a vu le triomphe de la dynastie kurde des Ayyoubides. En revanche il questionne la nature de cet ensemble (groupe social, ethnie, peuple ...) à travers la présentation d'une grande quantité de données tirées de sources diversifiées. L'un des grands mérites de cette étude érudite est de montrer la difficulté qu'il y a à définir les identités pré-nationalistes du fait qu'elles sont plus mouvantes, moins identifiables par leur environnement social et ne donnent pas naissance à une organisation sociale et politique spécifique.

Ce numéro d'*Études Kurdes* présente aussi deux articles sur les Kurdes aux premiers temps de la domination ottomane. Baki Tezcan, représentant d'une école historique turque post-moderne, déconstruit la catégorie territoriale « Kurdistan » employée dans les archives ottomanes au

XVI^e siècle. Il apporte une description brillante et originale du processus qui a conduit les Ottomans à accorder une certaine autonomie aux principautés kurdes et il nous permet d'appréhender l'évolution de la catégorie Kurdistan résultant de ce processus. On peut regretter que l'auteur fasse de cette phase historique l'origine absolue de la catégorie Kurdistan en escamotant quelque peu la prospection aux périodes précédentes qui ont vu apparaître les noms *Bilâd al-Akrâd* (pays des Kurdes) et *Zûzân al-Akrâd* dans les sources arabes. Il se pourrait bien que le nom Kurdistan ne soit pas seulement lié à des considérations politiques et administratives bien qu'il soit évident que l'officialisation ottomane a constitué un facteur important de sa postérité.

Stefan Winter, quant à lui, ouvre de nouveaux horizons à la recherche sur les Kurdes au XVIII^e siècle. Cette étude inédite ne manquera pas de susciter l'intérêt des spécialistes de l'Ouest syro-libanais qui a vu depuis longtemps la disparition des Kurdes sur le terrain et sur le papier, alors que seules les historiographies nationales arabes syriennes, libanaises et turques s'y livrent bataille. Un autre aspect de l'article de S. Winter retient notre attention : c'est la mise en avant de l'importance des politiques ottomanes de sédentarisation et de déplacement des tribus kurdes. C'est ainsi que s'explique entre autres l'ancrage en Syrie de la confédération *Millî* originaire du Diyarbakir.

En marge de ces travaux, Édouard Méténier présente une étude qui pourrait nous rapprocher des problématiques ayant trait à la formation des nationalismes et de la « question kurde », en raison de la période qui en est le cadre et de son plaidoyer pour une ville multiculturelle. Alors que Vanessa Van Renterghem pose la question de la présence des Kurdes dans la Bagdad seldjoukide, Édouard Méténier affirme qu'ils sont partie prenante de la culture urbaine de la Bagdad du XIX^e siècle. C'est grâce à une approche subjective et en présentant l'ampleur et la qualité de l'insertion sociale bagdadienne des Kurdes à cette époque, que l'auteur montre le processus qui préfigure la totale intégration de cette commu-

nauté de plusieurs centaines de milliers d'individus aujourd'hui, à la Bagdad et à l'Irak contemporains. On pourra regretter de la part de l'auteur l'essentialisation d'une « irakité » (jacobine et républicaine !) pacifiée opposée à des nationalismes ethniques décrits comme trouvant leur origine uniquement dans une idéologie. Il faudra se demander si ces deux visions, qui sont toutes deux des construits, ne sont pas en fait consubstantielles : c'est-à-dire que l'universel irakien, qui ne s'appelle plus nationalisme irakien, est aussi producteur du nationalisme ethnique car il est producteur d'ethnicité, en tant que lieu du rapport social inégal et du combat pour la légitimité politique.

Cette série d'articles ne manquera pas de susciter des controverses. Ce qui est grandement souhaitable. Dans leur ensemble les articles ne constituent pas un bloc indissociable et pris un par un, ils ne sont ni des études exhaustives ni des visions totales sur les Kurdes. Il s'agit d'une suite de points de vue, d'un florilège des possibles dans les études kurdes à la période pré-moderne. Dans son ouvrage de référence sur les notables kurdes à la fin de l'Empire ottoman, Hakan Özoglu décrit sa démarche comme étant « une tentative ambitieuse pour libérer les études sur le nationalisme kurde de son actuelle position marginale et de les ramener au sein du courant général de la recherche sur le Moyen-Orient ». En ce qui concerne les études historiques sur les Kurdes au Moyen-Âge et à la période ottomane, l'ambition est la même et se double de la nécessité de rompre le lien avec la question kurde contemporaine et avec une tradition décrite par Amir Hassanpour comme encore « largement orientaliste et positiviste ». Ainsi pour transformer la bataille politique qui se joue dans les études en une bataille scientifique, peut-être faudrait-il modifier la question posée ? D'une question fermée à une question ouverte : de « les Kurdes existent-ils vraiment en tant que peuple au Moyen-Âge ? » à « comment les Kurdes existent-ils au Moyen-Âge ? ». Cela afin de se pencher enfin sur l'interaction des individus, des groupes et des mots et non plus sur leur ontologie. Cet objectif ne semble pas si lointain, comme en témoigne cet ouvrage, et passe évidemment par la mul-

tiplication et la diversification de travaux dénués de préjugés, à l'instar de ce qu'a pu faire Vladimir Minorsky à une époque antérieure. La solution se trouve peut-être dans l'exemple que donne l'Université d'Exeter en ouvrant un département d'Études Kurdes. C'est probablement le seul moyen de pérenniser la production scientifique sur cet objet.

Il ne me reste, ici, qu'à remercier l'ensemble des auteurs et des traducteurs ainsi que toutes les personnes qui ont contribué à la publication de ce numéro : toute l'équipe d'Études Kurdes, notamment Hamit Bozarslan, Sandrine Alexie, Florence Hellot et Joyce Blau. L'Institut kurde de Paris, et son directeur, M. Kendal Nezan sont à l'initiative de cette publication, qu'ils soient à nouveau remerciés pour leur mécénat scientifique.

NOTES :

- ¹- Edmonds, Cecil J., *Kurds, Turks and Arabs: Politics, Travel and Research in North-Eastern Iraq, 1919-1925*, London, 1957.
- ²- Driver, Godfrey.R., « Studies in Kurdish History », *BSOAS*, vol. 2, n° 3.
- ³- Bois, Thomas, *Connaissance des Kurdes*, Beyrouth, 1965.
- ⁴- Vladimir Minorsky, Cecil J. Edmonds et Pierre Rondot étaient respectivement agents de la Russie tsariste et de l'Union Soviétique, de l'Empire britannique et de la France mandataire.
- ⁵- Chantre, Ernest, *Recherches Anthropologiques dans le Caucase*, Paris & Lyon, 1885-1887. 4 vols.
- ⁶- Tejel Gorgas, J., *The Constructions of the Kurdish Identity under the Influence of Orientalism, 1920-1945*, communication au World Congress of Kurdish Studies Irbil 6-9 septembre 2006, publication électronique www.institutkurde.org/en/conferences/kurdish_studies_irbil_2006
- ⁷- Chaliand, Gérard, *Les Kurdes et le Kurdistan*, Paris, Maspéro, 1978.
- ⁸- Kutschera, Chris, *Le mouvement national kurde*, Paris, Flammarion, 1979.
- ⁹- Wadieh, Jwaydeh, *The Kurdish National Movement: its origin and development*, New York, Syracuse University Press, 2006..
- ¹⁰- Bozarslan, Hamit, « Un nationalisme kurde ? » in Elizabeth Picard (dir.), *La question kurde*, Bruxelles, Complexe, p. 97-113.
- ¹¹- Bruinessen, Martin van, *Agha, Shaykh and State ; The social and political structures of Kurdistan*, New Jersey, Zed Books Ltd, 1999.
- ¹²- Scalbert-Yücel, Clémence, *Conflit linguistique et champ littéraire kurde en Turquie*, Thèse de doctorat sous la direction de Michel Korinman (jury : Christine Allison, Mar-

cel Bazin, Hamit Bozarslan, Michel Carmona, Gilles Doronsoro), soutenue le 05/ 12/ 2005 à l'Université Paris IV, t. I, p. 10.

- 13- James, Boris, « Ethnonymes arabes (*'adjam, 'arab, badw, turk...*) ; le cas kurde comme paradigme des façons de penser la différence au Moyen Âge », in *Groupes sociaux et catégorisation sociale dans le dâr al-islâm médiévale (VII^{me}-XV^{me} siècles) Annales islamologiques* n° 42, 2009.
- 14- Cette mouvance n'est à l'origine d'aucun travail sur les Kurdes au Moyen-Âge. Cependant il est possible de percevoir, ici ou là dans le monde académique français, cette peur très républicaine de la fragmentation et de la différenciation ethniques, tout comme Catherine Quiminal perçoit la « sorte d'interdit » qui pèse sur les études des relations interethniques en France : « comme si travailler sur l'ethnisation des relations sociales produisait de l'ethnicité et, inversement, ignorer les processus d'ethnisation les annulait ». Cette dernière question reste posée et la performativité de l'énoncé de « l'identité » ou de « l'ethnicité » reste problématique. On ne peut cependant pas faire face au problème de « l'inflation identitaire » que connaît le monde aujourd'hui en rejetant de manière systématique ces notions car, au moins au Moyen-Âge, qu'on le regrette ou non, des hommes ont été à la recherche du « même » et ont identifié l'« autre ». Cf. Quiminal, Catherine, « Nouvelles mobilités et anciennes catégories », p.17-18. Pour une critique des notions d'« identité », d'« ethnicité » et de « représentation » voir François Laplantine, *Je, nous et les autres ; être humain au-delà des appartenances*, éd. Le Pommier, Le Mesnil-sur-l'Estrée, 1999.
- 15- Au-delà de ce que serait une définition de l'ethnie ou du peuple (ethnos) en tant que groupe d'appartenance, il semble que l'ethnonyme (littéralement « nom de peuple ») soit l'un des seuls types de catégories où le sens étymologique (sens en soi) du mot qui désigne la catégorie n'a aucun lien avec les critères supposés de l'appartenance à la catégorie. C'est un mot qui a une efficacité propre. C'est une catégorie qui ne peut être imputée et que l'on ne peut s'auto-attribuer que selon des critères difficilement définissables et mouvants. Contrairement aux catégories professionnelles, juridiques ou confessionnelles (telles que les catégories d'« immigré » ou de « musulman » par exemple, qui désignent d'un point de vue strictement linguistique des individus « qui se sont déplacés vers un endroit » ou qui « adhèrent à l'islam », sans que l'on s'attache à révéler les connotations et les dénotations de tels termes). Au Moyen-Âge les termes *'arab, turk, kurd* etc. sont des ethnonymes qui ne se situent pas sur le même plan, mais qui jouissent tous de cette autonomie vis-à-vis de la forme. Ils se situent dans divers registres, se modulent et se définissent les uns les autres. Faire de « kurd » le synonyme de nomade c'est lui dénier son autonomie sémantique et sa nature d'ethnonyme.
- 16- Hakan Özgülu écrit « The agency of local people in creating the term 'kurd' is unknown, however it seems very likely indeed that it was an outsider's term, and that as such it emerged as a result of monological process in which those so labeled adopted the term in the following periods ». Bien qu'affirmant cela H. Özgülu se heurte à la difficulté, voire l'impossibilité de vérifier une telle assertion. Ce terme n'est pas plus probablement un exonyme qu'un endonyme. Özgülu, *Kurdish Notables and the Ottoman State*, p. 27.
- 17- Tout comme Hakan Özgülu, Stefan Conermann soutient cette hypothèse. Ainsi pour lui l'unité « kurd » au Moyen-Âge recoupe la notion antique d'*ἔθνος*, un ensemble de personnes qui par « leur origine, leur langue, leurs mœurs et leurs spécificités ou

même par l'un ou l'autre de ces critères, notamment par un nom commun, sont désignées comme plus ou moins unies, indépendamment d'un lien politique ». De la même manière il accrédite l'idée selon laquelle chez les Ayyoubides « l'identité kurde des hommes de pouvoir avait plutôt un caractère privé et non ouvertement politique ». Stefan Connermann semble vouloir indiquer à juste titre qu'il ne s'agit pas là du fondement absolu de la légitimité politique des Ayyoubides. On ne peut, cependant, nier que l'identité kurde de la dynastie ayyoubide ait joué un rôle politique à cette époque. Elle avait une fonction de mobilisation et une dimension symbolique rétrospective marquant la dynastie ayyoubide comme la dynastie des Kurdes qui précède la dynastie des Turcs. Il est intéressant de constater que les deux éléments de la controverse (le terme kurde est politique/ non-politique) sont tout à fait interchangeables et susceptibles d'être nuancés (pas si peu politique / pas tant politique). Mais dans le contexte actuel des tensions dites identitaires, on opte plus facilement pour l'option qui ne sert pas le nationalisme (non-politique). Dans le cadre de la théorie de l'ethnicité de Frederik Barth, il est inconcevable qu'une identité ethnique soit de teneur privée puisqu'elle naît et se perpétue dans l'interaction sociale. Par ailleurs l'évocation, par des sources qui sélectionnent les informations qui font sens, de l'identité kurde de certains personnages est la preuve de l'importance sociale et politique de celle-ci. Connermann, Stephan, « Volk Ethnie oder Stamm », p. 40-1 & p. 53. Barth, Frederik (éd.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Oslo, 1969.

- 18- Que penser du titre que donne M. Van Bruinessen à une des parties de son ouvrage : « The Kurds : a Nation ? » ? Il semble indiquer que le terme « nation » ne prête pas à confusion ou à question, mais que le fait que les Kurdes en soient une est beaucoup plus problématique. De ce fait il s'inscrit (inconsciemment ?) dans la mouvance des nationalismes concurrents et non pas seulement dans celle de la déconstruction du nationalisme et du rejet de l'essentialisme. Bruinessen, Martin van, *Agha, Shaykh and State*.
- 19- Juteau, Danielle, *L'ethnicité et ses frontières*, Les Presses de L'université de Montréal, Montréal, 1999., p.22.
- 20- Boris James, « Le territoire tribal des Kurdes et l'aire iraquienne (X^e-XII^e siècles) : esquisse des recompositions spatiales », in *l'Irak en perspective*, n° 117-118, REMMM, édisud, Aix en Provence, p. 101-126.



études

Invisibles ou absents ?
**Questions sur la présence kurde
à Bagdad**
aux V^e-VI^e/XI^e-XII^e siècles

La proximité géographique de Bagdad avec la région de séjour des populations kurdes au Moyen-Âge fait de la capitale abbasside l'un des centres urbains où l'on peut s'attendre à rencontrer des Kurdes à cette époque. Depuis l'établissement par les émirs bouyides d'une tutelle sur le califat au milieu du IV^e/X^e siècle, Bagdad était intégrée à un ensemble politique tourné vers les espaces iraniens et comprenant une partie des régions de peuplement kurde. Cette tendance fut renforcée, un siècle plus tard, par l'établissement du pouvoir seldjoukide, lui aussi centré sur le plateau iranien, et intégrant dans ses franges nord-ouest certaines zones contrôlées au V^e/XI^e siècle par des dynasties ou tribus kurdes, entre le Djibâl et l'Azerbaïdjan. La situation de la Djézireh, à la même époque, était plus confuse, avec la domination sur Mossoul d'émirs bédouins,

**Vanessa VAN
RENTERGHEM**
Maître de conférence,
Institut National des
Langues et Civilisations
Orientales
(INALCO, Paris)

les ‘Uqaylides, au contact du territoire gouverné par les Kurdes marwânides ; la domination seldjoukide s’étendit à la région de Mossoul à la fin du V^e/XI^e siècle.

Bagdad se trouvait ainsi englobée dans un ensemble politiquement non homogène, où subsistaient un certain nombre de pouvoirs locaux tantôt soumis aux califes abbassides et à leur alliés seldjoukides et tantôt rebelles, comme les ‘Uqaylides de Mossoul ou les Mazyadites d’al-Hilla. Malgré la position marginale de la ville dans l’empire des Grands Seldjoukides et l’obstacle naturel constitué par la chaîne montagneuse du Zagros, un flux constant de lettrés, de mystiques, de gestionnaires et de militaires persans et turcs, provenant des régions orientales de l’empire seldjoukide, prit le chemin de la capitale abbasside entre la seconde moitié du V^e/XI^e siècle et la fin du VI^e/XII^e siècle, alors même que la domination effective des sultans turcomans sur la ville avait cessé depuis plusieurs décennies. On peut se demander ce qu’il en était, à la même période, des régions à fort peuplement kurde : fournissaient-elles également des visiteurs susceptibles de se fixer, de façon temporaire ou permanente, à Bagdad ? Plus encore, peut-on discerner, parmi ces éventuels migrants, des personnages dont l’appartenance kurde est signalée par leurs contemporains ou peut être déduite par d’autres biais ? La présente étude cherche à poser, à partir d’un corpus de sources historiographiques arabes – chroniques et dictionnaires biographiques ¹ – la question de la présence kurde à Bagdad au temps de la domination seldjoukide ².

À première lecture, les textes d’époque laissent penser que très peu de Kurdes résidaient à Bagdad à l’époque considérée. L’existence des Kurdes était pourtant connue des auteurs bagdadiens : la présence kurde est attestée dans l’armée, et certains grands émirs au service des sultans seldjoukides ou des califes abbassides portent la *nisba* ³ al-Kurdî. C’est dans le domaine civil que la présence de Kurdes à Bagdad est beaucoup plus difficile à attester : en l’absence de désignation directe

par cette *nisba*, l'étude onomastique permet de supposer kurde de certains lettrés ayant visité Bagdad, sans pour autant constituer une attestation certaine de leur kurdité. Les Kurdes étaient-ils absents des sphères lettrées de la Bagdad des V^e-VI^e/XI^e-XII^e siècles, ou bien le manque d'intérêt des auteurs arabes pour leur appartenance ethnique a-t-elle gommé celle-ci au point de les rendre invisibles, en tant que tels, au lecteur moderne ? C'est là la question majeure posée par la présente enquête.

L'étude se fonde sur le dépouillement de sources historiographiques en arabe qui ont permis la constitution d'une base de données prosopographique rassemblant des informations variées sur plusieurs centaines de personnages⁴ ayant vécu à Bagdad ou ayant visité la ville, et dont la date de décès est comprise entre les années 447/1055 et 600/1203⁵. Cette base de données regroupe donc des indications sur un ensemble de personnalités des champs intellectuel, politique et militaire essentiellement, ayant vécu au cours des V^e-VI^e/XI^e-XII^e siècles, à la fin de la période bouyide et sous la domination seldjoukide. En raison du volume des renseignements recueillis, elle se prête tout particulièrement à l'analyse quantitative. Les nombreuses informations concernant les lieux de naissance, de résidence et de décès des personnages recensés, par exemple, permettent d'étudier leur mobilité géographique.

Des déplacements attestés entre Bagdad et le Kurdistan géographique aux V^e-VI^e/XI^e-XII^e siècles

L'étude de la mobilité géographique permet d'aborder la question de la venue à Bagdad de personnages originaires des régions à fort peuplement kurde⁶. Ceux-ci sont repérables grâce à l'indication de leur ville de naissance ou de résidence, ou encore, bien que cela soit plus discutable, par le fait que les auteurs de dictionnaires biographiques leur décernent une *nisba* les rattachant à l'une des grandes villes de cette région. Les résultats obtenus sont exprimés dans le tableau suivant :

Ville ou région	dont la famille est originaire de	signalés pour...			portant la <i>nisba</i>
		être nés à	avoir vécu à	être morts à	
Âmid	0	1	4	5	al-Âmidî 6
Dînawar	6	1	1	0	al-Dînawarî 22
Diyarbakr	1	1	2	1	al-Diyârbakrî 2
Djazîrat ibn 'Umar	0	1	4	0	al-Djazarî 6
Hamadân	6	7	33	15	al-Hamadhânî 32
Hulwân	0	0	0	1	al-Hulwânî 9
Irbil	1	4	2	1	al-Irbilî 2
Kermanchah	0	0	0	1	(aucune occurrence)
Mayâfâriqîn	1	3	4	1	al-Fâriqî 6
Mossoul	2	13	47	34	al-Mawsilî 29
Nihâwand	0	0	3	4	al-Nihâwandî 2
Shahrazûr	0	0	0	0	al-Shahrazûrî 17
Sindjâr	0	0	3	0	al-Sindjârî 0
Suhraward	1	3	1	0	al-Suhrawardî 4

Ainsi, sur les 2 636 personnages de la base de données, 137 portent une *nisba* les rattachant aux principales villes ou régions du Kurdistan géographique de l'époque ⁷, soit 8 % des personnages dotés d'une *nisba* qui ne soit pas exclusivement bagdadienne, chiffre non négligeable qui atteste d'un lien entre cette région et la capitale abbasside.

La *nisba* est cependant d'un emploi malaisé en matière d'étude de la mobilité géographique, car elle peut renvoyer aussi bien à la région de naissance du personnage qui la porte qu'à celle de sa famille, voire à une simple visite occasionnelle dans la ville considérée. Il est donc plus prudent de se reporter aux mentions explicites faites, par les auteurs médiévaux, des villes et régions du Kurdistan géographique : 129 personnages sont signalés pour être nés, avoir vécu ou être décédés dans les lieux recensés dans le tableau ci-dessus ⁸. Bien plus sûrement que les *nisba*-s, ces sur Mossoul d'émirs bédouins, les 'Uqaylides,

au contact du territoire gouverné mentions précises attestent l'existence, à l'époque concernée, d'un flux de voyageurs circulant entre Bagdad et ces régions.

Il est possible de préciser la nature de ce flux : sur ces 129 personnes, 80 étaient de simples visiteurs, dans la grande majorité des cas des résidents des villes et régions du Kurdistan géographique qui se rendirent à Bagdad pour recevoir l'enseignement de maîtres réputés, en *hadîth* et en *fiqh* essentiellement. Bagdad était en effet le plus important centre local en matière de transmission du savoir traditionnel. Plus ponctuellement, certains personnages furent appelés à la cour abbasside afin d'y remplir des fonctions politiques ou administratives. Ces derniers se sont en général fixés dans la ville et sont ainsi à compter parmi les 21 personnages originaires du Kurdistan géographique s'étant durablement installés à Bagdad, où ils décédèrent. Enfin, 16 personnages sont, à l'inverse, des Bagdadiens d'origine ayant choisi de s'installer dans les régions citées plus haut, à Mossoul dans plus de la moitié des cas. Le Kurdistan géographique fournit ainsi 90 des 692 « simples visiteurs » recensés dans la base de données (soit 11,6 %).

On peut observer une nette fluctuation temporelle dans ce mouvement de visites et d'échanges de résidents entre Bagdad et les régions du Kurdistan géographique. Sur les 129 voyageurs, la date de décès de 121 est connue : 27 décédés entre 447/1055 et 500/1106, 36 entre 501/1107 et 550/1155 et 58 entre 551/1156 et 600/1203⁹. La circulation entre les deux régions était donc plus intense au VI^e/XII^e siècle qu'au siècle précédent. Un fait est particulièrement flagrant : il s'agit de l'accélération des départs de Bagdadiens pour la dynamique Mossoul, à la cour de l'atabeg Zankî et de ses successeurs. Ce mouvement ressort très nettement du VI^e/XII^e siècle, avec un seul Bagdadien émigré au cours de la première période, 3 dans la période suivante et 11 dans la seconde moitié de ce siècle. Le lien entre la capitale abbasside et les régions situées au nord de Mossoul s'est donc renforcé au

cours du VI^e/XII^e siècle. Ces chiffres attestent l'existence d'un flux de voyageurs entre Bagdad et les villes et régions du Kurdistan géographique, phénomène déjà solide au V^e/XI^e siècle et s'accroissant au cours du siècle suivant. Pour autant, rien ne permet d'affirmer que les visiteurs venus de ces régions étaient kurdes ; inversement, rien ne permet non plus d'exclure *a priori* que des Kurdes aient participé à ce mouvement. Reste à voir si les sources d'époque signalent ou non la présence de Kurdes parmi les lettrés ou les politiques venus des régions citées ci-dessus et ayant effectué un séjour, de courte ou de longue durée, à Bagdad.

La première remarque que l'on peut formuler à la lecture des sources d'époque est que les auteurs arabes des V^e-VI^e/XI^e-XII^e siècles connaissaient l'existence des Kurdes¹⁰. Dans les sources concernant la période seldjoukide, les Kurdes sont mentionnés ponctuellement, soit sous une désignation collective (terme arabe *al-Akrâd*, « les Kurdes », souvent associé aux termes *al-'Arab*, « les Arabes bédouins » et *al-Atrâk*, « les Turcs »), soit par l'utilisation de la *nisba* ethnique *al-Kurdî*, « le Kurde ». Mais l'étude de ces mentions montre qu'elles interviennent dans des contextes précis, les Kurdes étant habituellement associés à l'univers militaire, sous la forme de troupes ou d'émirs, ou bien constituant une forme d'alternative non arabe à la figure du bédouin de la steppe. La présence de Kurdes dans les milieux urbains (lettrés, mystiques, administrateurs ...) est plus difficile à établir car la désignation directe de tels personnages comme kurdes s'y fait rare, sans que l'on puisse exclure pour autant qu'il y ait eu des Kurdes parmi eux. L'existence à Bagdad, au V^e/XI^e siècle, d'un passage nommé *Darb al-Kurd*, « la ruelle des Kurdes¹¹ », témoigne en tout cas de la présence, au moins dans l'univers symbolique de la capitale abbasside, d'individus ou de groupes rattachés à ce groupe ethnique précis¹².

Les Kurdes dans l'armée : les soldats

Le milieu professionnel dans lequel les Kurdes sont le plus fréquemment mentionnés, dans l'Irak seldjoukide, est l'armée. Les auteurs médiévaux

y évoquent la présence de troupes kurdes mais aussi d'émirs kurdes influents, tantôt au sein de l'armée seldjoukide, tantôt parmi les troupes de l'armée nouvellement rassemblée par le calife al-Mustarshid (512-529/1118-1135) après plusieurs décennies au cours desquelles les Abbassides s'étaient vu interdire par leurs tuteurs bouyides puis seldjoukides d'enrôler des troupes, tantôt encore au service des dynasties indépendantes, kurdes ou non, du nord de l'Irak.

Il n'est rien d'étonnant au fait que l'on rencontre des troupes kurdes au service de souverains locaux des régions situées au nord de Mossoul. Lorsque le futur vizir du calife Ibn Djahîr (m. 483/1090) reçut du sultan seldjoukide Malik-Shâh le commandement de la ville de Diyarbakir, il s'y rendit accompagné de l'émir Artuq ibn Aksab, seigneur (*sâhib*) de Hulwân ¹³, ainsi que d'un groupe d'émirs, de Turcomans et de Kurdes (*Akrâd*) ¹⁴. En 531/1136, le seigneur (*sâhib*) turcoman d'Irbil, Zayn al-dîn Abû l-Fath 'Alî ibn Baktikîn, connu sous le nom de 'Alî Kûçûk ¹⁵, offrit sa protection au calife abbasside al-Râshid qui avait fui Bagdad, déposé par son ennemi, le sultan Mas'ûd. 'Alî Kûçûk fit escorter le calife déchu jusqu'à Marâgha par un groupe de soldats kurdes ¹⁶. En 552/1157, le prétendant seldjoukide au sultanat Muhammad Shâh s'allia à 'Alî Kûçûk, alors devenu chef des armées (*sâhib al-djaysh*) de Mossoul, afin d'assiéger Bagdad grâce aux nombreuses troupes turques et kurdes mobilisées par 'Alî Kûçûk ¹⁷.

Dans ce dernier cas, l'émir de Mossoul avait mis au service du prince seldjoukide les troupes kurdes recrutées dans sa région, ce qui ne semble pas avoir été une pratique exceptionnelle. En effet, l'armée au service des sultans seldjoukides était composée de troupes aux origines ethniques variées ; les contingents turcomans étaient les plus nombreux, mais on y rencontrait aussi des soldats daylamites, géorgiens, etc. Dans son ouvrage de conseils au souverain seldjoukide, le *Siyâset-nâme*, le vizir persan Nizâm al-mulk lui-même conseillait aux sultans de rassembler des troupes ethniquement diversifiées afin d'y éviter la création de factions ¹⁸.

De façon générale, des mercenaires kurdes pouvaient être recrutés par tous les pouvoirs régionaux et on en retrouve ainsi au service de la plupart des dynasties locales, même en dehors de leur région d'origine. En 512/1118, des Kurdes aussi bien que des Arabes bédouins étaient par exemple enrôlés parmi les troupes rassemblées par le Mazyadite d'al-Hilla, Dubays ibn Sadaqa¹⁹.

Les califes abbassides eux-mêmes avaient ponctuellement recours à des troupes kurdes, ce qui laisse supposer leur présence au moins épisodique à Bagdad. En 519/1125, le *shihna* Baranqush, fonctionnaire seldjoukide veillant aux intérêts du sultan Mahmûd à Bagdad, se rendit auprès de son maître pour l'avertir du danger que commençait à représenter le calife abbasside al-Mustarshid (512-529/1118-1135) qui, influencé par son vizir 'Alî ibn Sadaqa, semblait vouloir reprendre les rênes du pouvoir au détriment du sultan. A titre de preuve, il informait le sultan que le vizir du calife avait pris des contacts avec les chefs militaires des régions lointaines et rassemblé une troupe composée d'Arabes et de Kurdes²⁰. Cette nouvelle décida le sultan à marcher sur Bagdad.

En 547/1152, le calife al-Muqtafî apprenait l'arrivée imminente de troupes de Kurdes Djâwânî (*al-Akrâd al-Djâwâniyya*) dirigées par deux grands émirs : Muhalhal, *muqtâ'*²¹ d'al-Hilla, et Quwaydân. L'année suivante, au cours des violents affrontements entre l'ancien *shihna* de Bagdad, Mas'ûd al-Bilâlî, et le calife al-Muqtafî, le même Muhalhal dirigeait l'aile gauche (*al-maysara*) des armées califales, composée de Kurdes (*Akrâd*)²².

Les Kurdes dans l'armée : les émirs

Dans les cas évoqués ci-dessus, les soldats kurdes sont toujours mentionnés de façon anonyme et collective, tout comme leurs homologues arabes, turcs, daylamites, turcomans ou géorgiens. Mais certaines grandes figures d'émirs kurdes ayant officié à l'époque seldjoukide se rencontrent dans les sources arabes.

Dans les premières années de la domination seldjoukide sur l'Irak (447-452/1055-60) est fréquemment évoqué un puissant chef militaire kurde, l'émir Hazârasb ibn Bankîr, de son nom complet Tâdj al-mulûk Abû Kâlîdjâr Hazârasb ibn Bankîr ibn 'Ayâd al-Kurdî. Ayant à peine pris possession de l'Irak, le vizir du sultan Tughril Beg, 'Amîd al-mulk al-Kundurî, lui afferma le revenu fiscal de la région de Basra et d'Ahwaz, sur le golfe Persique, contre une garantie annuelle (*daman*) de 360 000 dinars. Il lui donna également en *iqta'* la région d'Arghân, et l'autorisa à y faire dire la *khutba* ²³ en son nom propre ²⁴; et ce, d'après Sibî ibn al-Djawzî, au grand mécontentement des émirs daylamites qui avaient jusqu'alors la charge de la région de Basra et du Khuzistân ²⁵. Hazârasb était un personnage important aux yeux de Tughril Beg, car on le rencontre parmi les émirs invités à la noce de la nièce du sultan avec le calife al-Qâ'im en 448/1056 ²⁶. En 451/1059, le vizir 'Amîd al-mulk prit en charge son équipement militaire ²⁷; il est encore cité parmi les émirs au service (*fi khidma*) du sultan Tughril Beg lors de son arrivée à Bagdad en 452/1060 ²⁸, et à nouveau en 455/1063 ²⁹. La même année, Hazârasb obtint du sultan Tughril Beg la permission, qu'il sollicitait depuis trois ans, de se rendre à Ahwaz, c'est-à-dire de quitter le service direct du sultan pour s'installer sur les terres dont il avait reçu la charge.

Ainsi, à première vue, la carrière de l'émir Hazârasb semble se dérouler entièrement hors de Bagdad ; cependant, dans son *Journal* rédigé dans les années 460-461/1068-1069, le lettré hanbalite Ibn al-Bannâ' (mort en 471/1079) note, parmi les événements du mois de *muharram* 461/novembre 1068, qu'un haut fonctionnaire califal, le chambellan (*hâdjib*) voulut acheter « le palais (*dâr*) de Hazârasb ³⁰ ». En vertu du caractère très fortement local de cette source, cela signifie que ce palais se trouvait à Bagdad, sans doute sur la rive orientale de la ville, où résidait Ibn al-Bannâ'. Il est en effet tout à fait plausible que Hazârasb se soit fait construire à Bagdad un palais sur les rives du Tigre, comme cela était en faveur parmi les élites politico-militaires de la période ³¹.

Deux remarques peuvent être faites sur la brièveté de la mention de son palais par Ibn al-Bannâ'. D'une part, le personnage (ou son palais) était apparemment suffisamment connu pour qu'il ne soit pas nécessaire de préciser qui il était, ni sa qualité d'émir – ce qui renforce la présomption de voisinage avec l'auteur du *Journal*. D'autre part, son origine ethnique n'est absolument pas rappelée ici, alors qu'elle est précisée par plusieurs auteurs lorsqu'ils placent Hazârasb dans un contexte militaire – sa kurdité prenant alors un sens, en le rattachant à l'un des peuples du Proche-Orient connus, à l'époque médiévale, pour leur valeur militaire et leur activité dans les armées. Cela confirme le fait que, en contexte civil, le caractère kurde d'un personnage pouvait être occulté car non pertinent pour les grilles d'analyse des auteurs de l'époque, ce qui rend difficile l'identification *a posteriori* des éventuels Kurdes présents dans les milieux non militaires.

Les sources mentionnent d'autres émirs kurdes ou placés à la tête de troupes kurdes. Certains sont désignés comme « émirs des Kurdes » (*umarâ' al-Akrâd*) sans pour autant recevoir la *nisba* al-Kurdî. On ne peut donc se prononcer de façon tranchée sur leur kurdité ; tout au plus comprend-on qu'ils commandaient à des troupes composées essentiellement de soldats kurdes. Lorsque Sibt ibn al-Djawzî dresse la liste des émirs convoqués par le calife al-Qâ'im afin qu'ils le conseillent après la mort du sultan Tughril Beg, en 455/1063 ³², outre Hazârasb, il cite trois de ces « émirs des Kurdes » : les Banû Warrâm (Abû l-Fath et Abû l-Nadjm), et Badr ibn Muhalhal. Ces trois personnages sont mentionnés parmi les « émirs des confins » (*ashâb al-atrâf* ou *umarâ' al-atrâf*), terme désignant habituellement les princes des dynasties locales de l'Irak qui se trouvaient à la limite de la zone de souveraineté du calife de Bagdad ³³. On doit ajouter à cette liste 'Alî, le fils de Hazârasb ³⁴ et Sarkhâb ibn Badr ³⁵, appartenant tous à la suite militaire (*mukhâlafa*) du sultan Tughril Beg.

D'autres émirs sont explicitement désignés comme kurdes par certaines sources : par exemple Abû 'Alî ibn Mûshak et Abû l-Husayn

ibn ʿĪsakân ibn Ghaymî, émissaires de Muslim ibn Quraysh auprès du calife en 456/1064, présentés comme kurdes (*al-Akrâd*) par Sibṭ ibn al-Djawzî ³⁶. Le cas le mieux documenté est celui de Salâr Kurd, à qui certains auteurs accordent la *nisba* al-Kurdî ³⁷. Cet émir fut en 542/1147 chargé par le sultan seldjoukide Masʿûd de combattre ʿAlî ibn Dubays, le prince mazyadite d'al-Hilla ³⁸. Salâr Kurd conquiert brièvement la région, que le sultan lui avait officiellement confiée en *iqṭâʿ*, mais al-Hilla ne tarda pas à repasser sous le contrôle de ʿAlî ibn Dubays. Le séjour à Bagdad de Salâr Kurd fut bref, car il se contenta d'y venir chercher l'appui du *shihna* seldjoukide, Masʿûd Bilâl, qui par la suite se retourna contre lui et le tua en 547/1152 ³⁹. Salâr Kurd s'était cependant entre-temps réfugié à Bagdad après avoir perdu al-Hilla ⁴⁰. Il ne semble pas avoir laissé de trace particulière dans l'histoire de la capitale abbasside ou dans son espace urbain.

Dans d'autres cas enfin, l'onomastique peut faire supposer l'appartenance kurde de certains émirs, tels qu'Abû Mansûr Farâmarz ibn Kâkawayh ⁴¹, qui accompagnait Tughril Beg dans ses déplacements à la même période, ou bien encore, un siècle plus tard, Sharaf al-dîn Kurdabâz, mentionné parmi les émirs de l'entourage du sultan seldjoukide Muhammad en 552/1157 ⁴². Dans ces derniers cas, la kurdité de ces émirs ne peut, cependant, être établie avec certitude. Le fait que les Kurdes adoptaient des *ism-s* aussi bien arabes qu'iraniens (comme Hazârasb ⁴³) rend hasardeuse toute identification basée sur des critères purement onomastiques.

La présence, dans l'entourage des sultans seldjoukides, d'émirs kurdes et d'émirs dirigeant des troupes kurdes est donc attestée. À partir du seul exemple de Hazârasb, il reste malgré tout difficile d'extrapoler sur le rapport à Bagdad de ces émirs, et sur leur éventuelle insertion dans la ville. On peut tout au plus constater qu'à la lecture des sources historiographiques de l'époque, ces personnages ne semblent pas avoir laissé de traces visibles dans l'espace urbain ; cependant ce serait aussi le cas pour Hazârasb si la conservation fortuite des fragments du *Journal*

d'Ibn al-Bannâ' ne nous avait permis d'entrevoir son implication dans la ville et son insertion physique dans les quartiers aristocratiques de la capitale.

Les Kurdes, Bédouins non arabes de la steppe

En dehors de l'armée, il est un autre milieu dans lequel les sources arabes médiévales situent volontiers les Kurdes : il s'agit de la steppe (*bâdiya*), territoire traditionnel des Arabes bédouins, auxquels les Kurdes semblent collectivement constituer une possible alternative ethnique. Arabes bédouins et Kurdes (*al-A'râb wa l-Akrâd*) sont d'ailleurs mentionnés conjointement en *dhû l-qa'da* 451/décembre 1059 pour avoir détroussé les partisans de l'émir pro-fatimide al-Basâsîrî, quittant la ville devant l'arrivée imminente du sultan Tughril Beg venu y rétablir l'autorité du calife abbasside ⁴⁴.

Quelques années plus tard, parmi les événements de l'année 456/1064, Ibn al-Djawzî relate une anecdote d'interprétation malaisée. Un groupe de Kurdes (*qawm min al-Akrâd*), dit-il, étant parti chasser dans la steppe, entendit des lamentations émanant d'une tente noire et déplorant la mort de « Saydûk, roi des Djinns ». Les participants endeuillés de cette cérémonie promettaient mort et destruction à tous ceux qui ne se lamenteraient pas de la même façon. L'histoire, poursuit Ibn al-Djawzî, ayant été connue à Bagdad, les femmes et les hommes de basse classe se livrèrent à des démonstrations de deuil condamnées par l'auteur hanbalite comme étant « une sottise sans nom » ; de pareils événements auraient également eu lieu à Wâsit et dans le Khuzistân ⁴⁵. Ibn al-Athîr rapporte la même anecdote en ajoutant que des événements du même type se déroulèrent à Mossoul en l'an 600/1203 ⁴⁶. De cette histoire peu claire, on peut malgré tout déduire quelques observations, et notamment le fait que l'association se fait de façon naturelle entre les Kurdes, la steppe et la chasse ; il s'agit encore ici d'un trait les rapprochant d'autres populations

d'origine nomade ou semi-nomade de l'époque, Arabes bédouins essentiellement. Enfin, il n'est pas évident que l'association entre des pratiques et croyances religieuses condamnées par les auteurs sunnites et les Kurdes cités comme étant à l'origine de cette histoire doive être systématiquement établie, mais cette hypothèse n'est pas totalement exclue pour autant. Il n'est pas non plus innocent que cette histoire se déroule dans la steppe, lieu traditionnel, pour les auteurs médiévaux écrivant depuis les grands centres urbains du *dâr al-islâm*, du désordre politique, de l'hétérodoxie et de l'hétéropraxie.

Une dernière anecdote met en scène un Kurde dans la steppe irakienne. En 513/1119, Abû l-Hasan ibn al-Mustazhir, le frère dissident du calife abbasside al-Mustarshid, fit faire la *khutba* en son nom propre à Wâsît et y perçut l'impôt. Al-Mustarshid envoya à ses trousses le mazyadite Dubays ibn Sadaqa, et Abû l-Hasan dut s'enfuir avec ses partisans dans la steppe où ils perdirent rapidement leur chemin. Comme tout cela se passait en plein mois de juillet, ils faillirent mourir de soif, et furent sauvés par un dénommé Nasr ibn Sa'd al-Kurdî, qui les abreuva avant de les dévaliser et de livrer Abû l-Hasan à Dubays, qui s'empressa de le remettre au calife contre la somme de 20 000 dinars ⁴⁷.

Des Kurdes dans la sphère civile ?

La mention individuelle ou collective de Kurdes dans les milieux de l'armée et de la steppe est donc fréquente dans les sources historiographiques arabes de l'époque. Pour les raisons évoquées plus haut, il est plus malaisé de partir à la recherche de Kurdes impliqués dans les sphères civiles. Il est cependant possible d'identifier quelques personnages de ce type dans la société bagdadienne des ^{v^e}-^{vi^e}/^{xⁱ}-^{xii^e} siècles.

Plusieurs lettrés et juristes de l'époque seldjoukide portent le nom d'Ibn Kurdî. Parmi eux, on peut citer Abû 'Abdallâh Ahmad ibn Muhammad ibn 'Alî ibn Kurdî, qui ne fait pas l'objet d'une notice

dans les dictionnaires biographiques mais est cité à deux reprises par Ibn al-Nadjdjâr en tant que maître de *hadîth* de *muhaddithûn* bagdadiens dont il brosse le portrait, à savoir Abû Tâhir ‘Abd al-Malik al-Suyûrî (mort en 481/1088)⁴⁸ et Abû ‘Abdallâh al-Fadl al-Mutawashshî (mort en 498/1104)⁴⁹. On ne connaît pas la date de décès d’Abû ‘Abdallâh ibn Kurdî, mais vu les dates de mort de ses disciples, on peut le situer dans la première moitié du V^e/XI^e siècle. On peut aussi supposer qu’il délivrait son enseignement à Bagdad car les autres maîtres de *hadîth* de ses disciples étaient tous des Bagdadiens⁵⁰.

Les autres personnages portant le nom d’Ibn Kurdî se rencontrent, eux, dans le champ du droit musulman (*fiqh*). Le mieux connu est un dénommé Abû l-Sa‘âdât Muhammad ibn al-Hasan ibn Kurdî, juriste hanafite mort en 518/1124 et faisant l’objet de deux notices dans les sources biographiques⁵¹. On se sait pas s’il était ou non natif de Bagdad, mais c’est visiblement dans la capitale abbasside qu’il fit ses études de *fiqh* et de *hadîth*. Il fut officiellement reçu comme témoin instrumentaire (*shâhid*) par le juge en chef (*qâdî l-qudât*) de Bagdad, Abû ‘Abdallâh al-Dâmaghânî, en 472/1079 et fut par la suite nommé juge (*qâdî*) de la circonscription de Ba‘qûbâ, à une cinquantaine de kilomètres au nord-est de Bagdad.

Ibn Kurdî fut visiblement à l’origine d’une lignée familiale de juges dans cette circonscription, car on retrouve dans la fonction des personnages portant le même *nasab* tout au long du VI^e/XII^e siècle. Les chroniques mentionnent ainsi, en 529/1134, à l’avènement du calife al-Râshid, la plainte déposée par un dénommé Ibn Kurdî (peut-être le fils du précédent), *qâdî* de Ba‘qûbâ, contre un haut fonctionnaire abbasside. Le *qâdî*, ayant eu la maladresse de se plaindre en présence du chef du renseignement (*sâhib al-khabar*), fut démis le lendemain⁵². Il prit sa revanche deux ans plus tard, en 531/1136. Le calife al-Râshid avait entre-temps été destitué à l’instigation du sultan Mas‘ûd, et le serment d’allégeance (*bay‘a*) fait au nom de son successeur al-Muqtafî (530-555/1136-1160).

Ibn al-Djawzî met en scène le *hâdjib al-bâb* ⁵⁸ et le *qâdî* Ibn Kurdî (probablement le même que dans la mention précédente, remis en fonction par le nouveau calife) lisant publiquement au palais califal un décret (*manshûr*) du calife ordonnant de mentionner les noms de l'Abbasside al-Muqtafi et du Seldjoukide Mas'ûd dans le sermon du vendredi (*khutba*) ⁵⁴.

Un autre juriste de la même famille est mentionné à plusieurs reprises dans la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle : il s'agit d'Abû l-Baqâ' Ahmad ibn 'Alî ibn Kurdî, peut-être un neveu d'Abû l-Sa'âdât Muhammad. Abû l-Baqâ' est signalé pour avoir été l'un des deux garants de la *shahâda* ⁵⁵ du *faqîh* Abû 'Alî Muhammad ibn al-Hadîthî, fils d'un ancien *qâdî l-qudât*, en 577/1181 ⁵⁶, aux côtés du *sharîf* Abû Dja'far Hârûn ibn Muhammad ibn al-Muhtadî billâh. Il fut également *qâdî* de Ba'qûbâ des années 560/1160 à sa mort en 615/1218 ⁵⁷. En 588/1192, il fut mêlé à une histoire de document falsifié qui provoqua la chute du *qâdî l-qudât* en titre, Abû l-Hasan Muhammad ibn Dja'far al-'Abbâsî ⁵⁸. Ce dernier avait jugé authentique un document (sans doute une reconnaissance de dette) en faveur d'un commerçant du nom d'al-Hasan ibn Zarakmal al-Istarâbâdhî et au détriment de la femme du vizir, Fâtima bint Muhammad ibn Hudayda, sur le double témoignage d'Ibn 'Alî ibn Kurdî et de Muhammad ibn Muhammad ibn al-Muhtadî ⁵⁹. Ces deux derniers, interrogés, nièrent avoir témoigné dans cette affaire et le *qâdî l-qudât* fut destitué. L'intérêt de cette anecdote est que l'on retrouve l'association entre Ibn Kurdî et la famille des Banû l-Muhtadî, lignage de notables hashémites bien connus à Bagdad pour leur contrôle du poste de prédicateur (*khatîb*) de la principale mosquée de la rive occidentale de la ville, Djâmi' al-Mansûr, et dont certains membres officiaient également dans le champ judiciaire en tant que *shâhid* ou *qâdî*. Ces indices laissent ainsi supposer une bonne insertion d'Ibn 'Alî ibn Kurdî dans les milieux juridico-religieux de Bagdad, au contact de membres de ce prestigieux lignage. Par ailleurs Ibn Kurdî s'illustra aussi dans la transmission du *hadîth*, et al-Safadî cite les noms de deux de ses maîtres bagdadiens ⁶⁰.

Il y avait donc à Bagdad et dans les circonscriptions environnantes, au cours des V^e-VI^e/XI^e-XII^e siècles, plusieurs personnages dénommés Ibn Kurdî et investis dans le domaine de la transmission du *hadîth*, du droit et de la judicature. Pour autant, rien n'éclaire nettement la nature de leur lien à la kurdité : étaient-ils véritablement descendants de Kurdes ⁶¹, et si oui, dans quelle mesure cette ascendance ethnique était-elle prise en considération par leurs contemporains ? Les brèves mentions consacrées à ces trois personnages dans les sources historiographiques ne permettent en aucun cas de conclure sur ces points.

Un autre lettré, engagé, lui, dans le champ du droit shâfi'ite, se voit ouvertement décerner la *nisba* al-Kurdî. Il s'agit d'Abû l-'Abbâs Ahmad ibn 'Umar ibn al-Hasan al-Kurdî, surnommé al-Wadjîh ; ses biographes précisent qu'il avait étudié à Tabriz et s'installa définitivement à Bagdad, où il officiait comme répétiteur (*mu'îd*) à la prestigieuse madrasa Nizâmiyya. Il mourut dans la capitale abbasside en 591/1194 ⁶².

Ce personnage est le seul, dans le champ lettré bagdadien, à porter cette *nisba* al-Kurdî ; cependant on peut lui adjoindre un autre juriste shâfi'ite, Abû Sa'îd Muhammad ibn 'Alî ibn 'Abdallâh ibn Ahmad ibn Hamdân, à qui était décernée la quadruple *nisba* al-Djâwânî al-Hillawî al-'Irâqî al-Baghdâdî. Or la *nisba* al-Djâwânî indique son appartenance à la tribu kurde des Banû Djâwân d'al-Hilla, comme le rappelle al-Subkî lui-même ⁶³.

Sans doute originaire d'al-Hilla, Abû Sa'îd al-Djâwânî arriva enfant à Bagdad, dans le dernier tiers du V^e/XI^e siècle ⁶⁴. Il y suivit l'enseignement de prestigieux maîtres de *fiqh* comme al-Ghazâlî et Ilkÿâ al-Harrâsî et se forma également en *hadîth*, mais par la suite s'illustra plus particulièrement dans le domaine littéraire. Ses biographes le créditent de plusieurs ouvrages de prose et poésie, dont un commentaire des *Maqâmât* d'al-Harîrî. Al-Djâwânî mourut en 561/1165 ⁶⁵.

Une autre *nisba* tribale, celle d'al-Hakkârî, est décernée à deux personnages des V^e-VI^e/XI^e-XII^e siècles s'étant illustrés dans le domaine de la mystique et ayant visité Bagdad. L'un d'entre eux n'était absolument pas kurde : originaire du littoral syrien, il ne portait la *nisba* al-Hakkârî qu'en raison du fait qu'il s'était installé dans la région du Djabal Hakkâriyya, voisine de Mossoul, où il avait fondé un lieu de vie pour les soufis (*ribât*)⁶⁶. L'autre, lui, était bien originaire de cette région montagneuse : Abû l-Hasan 'Alî ibn Ahmad al-Hakkârî, connu sous le titre honorifique de Shaykh al-islâm, est évoqué par de nombreuses sources biographiques parmi les grandes figures de mystiques du V^e/XI^e siècle⁶⁷. Au cours de ses voyages en quête de *hadîth*, qui le menèrent notamment en Djézireh, en Syrie-Palestine et dans la péninsule Arabique, il se rendit à Bagdad où il résida dans l'un des plus fameux établissements soufis de la ville, le *ribât* al-Zawzanî, sur la rive occidentale. Rien ne prouve son appartenance kurde ; ses biographes arabes le rattachent même à un lignage qurayshite remontant à Umayya ibn 'Abd al-Shâms, et lui attribuent en conséquence la double *nisba* al-Qurashî al-Umawî. Il semble cependant que l'attribution de *nisba*-s tribales arabes ne puisse être considérée comme définitivement discriminante en matière d'appartenance ethnique, car elle peut procéder d'une reconstruction de la part de biographes postérieurs, ou témoigner d'une indétermination quant à l'origine d'un personnage⁶⁸. On se trouve ici confronté une fois de plus à l'impossibilité de déduire, à partir d'une seule *nisba* géographique, l'ethnicité d'un personnage, et à l'ambiguïté des *nisba*-s tribales mêmes.

Le cas des mystiques : les Suhrawardî

Les mêmes questions se posent lorsque l'on s'intéresse à l'appartenance ethnique de deux célèbres lignages de mystiques installés à Bagdad au cours des V^e-VI^e/XI^e-XII^e siècles et provenant de régions à fort peuplement kurde : les Shahrazûrî et les Suhrawardî.

Du lignage des Suhrawardî, trois illustres représentants sont connus à Bagdad pour la période : le soufi Abû Hafṣ ‘Umar (m. 532/1137), maître (*shaykh*) du *ribât* de Sa‘âda le *khâdim* ⁶⁹; son neveu, le célèbre prédicateur populaire (*wâ‘iz*) Diyâ’ al-dîn Abû l-Nadjîb ‘Abd al-Qâhir (m. 563/1168), *faqîh* shâfi‘ite et *mudarris* à la madrasa Nizâmiyya, reconverti dans le soufisme à la fin de son existence ⁷⁰; et enfin le neveu de ce dernier, Shihâb al-dîn Abû Hafṣ ‘Umar, lui aussi *faqîh*, *wâ‘iz* et mystique, qui parvint à prendre la direction de quatre des plus importants *ribât*-s bagdadiens : le *ribât* al-Nâsirî à al-Marzibâniyya, le *ribât* al-Zawzanî, le *ribât* al-Bistâmî et le *ribât* al-Ma’mûniyya ⁷¹. Les trois personnages avaient en commun d’être nés à Suhraward, au nord-ouest du Djibâl iranien, et de s’être installés à Bagdad où ils firent carrière et moururent. Abû l-Nadjîb était venu à Bagdad au début du VI^e/XII^e siècle, alors qu’il avait une vingtaine d’années, pour étudier le *fiqh* shâfi‘ite à la madrasa Nizâmiyya. Dans le second tiers du siècle, il devint le professeur de *fiqh* (*mudarris*) de cette même madrasa, grâce à l’appui du sultan Mas‘ûd ⁷². Son oncle et son neveu s’étaient eux aussi fixés à Bagdad dans leur jeunesse.

Les Suhrawardî étaient-ils kurdes ? Tout comme pour al-Hakkârî, précédemment cité, certains biographes accordent à Abû l-Nadjîb une ascendance qurayshite et lui accolent la triple *nisba* al-Qurashî al-Tamîmî al-Bakrî. Cependant, ces *nisba*-s, décernées par le seul Ibn ‘Asâkir ⁷³, ne sont pas accordées aux deux autres membres du lignage. D’autre part, leur *nasab* rattache les trois Suhrawardî à un dénommé Muhammad ibn ‘Amawayh, nom de forme iranienne éventuellement susceptible d’être celui d’un Kurde mais bien plus difficile à rattacher à un lignage qurayshite. Enfin, un événement situe très clairement Abû l-Nadjîb dans un univers culturel non arabe (quoique non forcément kurde pour autant) : en 547/1152, suite à une émeute opposant les *fuqahâ’* de la madrasa Nizâmiyya aux forces de l’ordre abbassides, Abû l-Nadjîb, alors détenteur de la chaire de *fiqh* de l’établissement, dut présenter ses excuses au calife qui l’assigna à domicile dans sa *zâwiya*,

ce qui impliquait sans doute qu'il ne puisse plus tenir de séance publique en attendant que les événements s'apaisent. Avec l'appui militaire du *shihna* seldjoukide de Bagdad, Mas'ûd Bilâl, Abû l-Nadjîb et ses disciples de *fiqh* revinrent malgré tout à la madrasa Nizâmiyya où le maître tint une séance mêlant prédication populaire (*wa'z*) et enseignement du droit (*tadrîs*) en langue non arabe (*bi l-'adjamiyya*). Ibn al-Djawzî, qui rapporte l'anecdote, ne précise pas de quelle langue non arabe il s'agissait, mais déplore que « seuls les non Arabes (*a'djami*) la comprennent »⁷⁴. Le terme *'adjamî* (employé dans le texte sous sa forme plurielle) désignait en effet de façon générale tous ceux qui, ethniquement et linguistiquement, n'appartenaient pas au domaine de l'arabité, d'où une adaptation du sens du terme en fonction du contexte, pour désigner aussi bien les langues latines en al-Andalus que le berbère au Maghreb, etc. À Bagdad, aux ^v^e-^{vi}^e/^x^e-^{xii}^e siècles, le terme pouvait désigner les langues turques, parlées notamment par les militaires seldjoukides, tout comme les langues iraniennes pratiquées par leur personnel administratif et politique. Dans le contexte d'une séance de *wa'z* et *fiqh* à la madrasa Nizâmiyya, tenue par un prédicateur oriental, il s'agit plus probablement d'une langue iranienne. Quoi qu'il en soit, la maîtrise de cette langue *'adjamiyya* par Abû l-Nadjîb tranche en faveur de sa non-arabité et donc du caractère artificiel de son rattachement à un lignage qurayshite par Ibn 'Asâkir – ce qui ne prouve pas son appartenance kurde pour autant, mais la rend à nouveau envisageable.

Les Sahrazûrî, deux lignages inégalement représentés à Bagdad

Dix-sept personnages de la base de données portent la *nisba* al-Shahrazûrî les rattachant au Shahrazûr, autre région à fort peuplement kurde située au sud du Djibâl et au nord-est de Takrît. Ces personnages se répartissent en deux lignages : une famille de *qâdî*-s de Mossoul et de la Djézireh dont les membres se rendaient périodiquement à Bagdad, notamment pour y suivre des enseignements de *fiqh* et *hadîth*,

et un lignage de *muhaddithûn* bagdadiens sans doute originaires de cette région.

Dix membres du premier de ces deux groupes, les Banû al-Shahrazûrî de Mossoul, sont identifiés pour s'être, régulièrement ou non, rendus à Bagdad au cours de la période seldjoukide. Ils descendaient en ligne directe d'un dénommé Abû Ahmad al-Qâsim ibn al-Muzaffar al-Shahrazûrî, *qâdî* d'Irbil et de Sindjâr, qui mourut en 489/1096 ⁷⁵. Un certain nombre de ses fils et petits-fils sont connus ; tous étaient versés en *fiqh* shâfi'ite et plusieurs officièrent comme *qâdî*-s de villes de la Djézireh (Mossoul, Sindjâr), de la Syrie (Damas) ou de l'Irak (Bagdad, Wâsit). La bonne fortune du lignage provenait en grande partie de l'association de ses membres avec Nûr al-din ibn Zankî.

Quatre au moins des fils d'Abû Ahmad al-Qâsim visitèrent Bagdad. L'un d'eux, Abû Bakr Muhammad, vint à Bagdad étudier le *fiqh* comme plusieurs autres membres de sa famille, mais contrairement à eux il se fixa dans la capitale abbasside ; il fut notamment l'envoyé du calife auprès du mazaydite Dubays en *dhû l-hidjja* 516/février 1123, et mourut en 538/1143 ⁷⁶. Son neveu Abû 'Abdallâh al-Husayn s'installa lui aussi à Bagdad, où il fut même nommé *qâdî* du *harîm* des palais califaux (Dâr al-Khilâfa), circonscription-clé de la capitale abbasside ; il mourut en 557/1162 ⁷⁷. À la quatrième génération, son petit-cousin Abû l-Fadâ'il al-Qâsim ibn Yahyâ, dont une partie de la carrière se déroula à Damas, obtint le poste de *qâdî l-qudât* de Bagdad pendant deux ans et quatre mois ; l'entregent de son épouse Sitt al-mulûk et l'influence qu'elle exerçait sur la mère du calife abbasside lui permit d'être nommé *qâdî* de Hamâ, ville où il trouva la mort en 599/1203 ⁷⁸.

Du second lignage, d'envergure plus modeste, six membres décédés entre 477/1084 et 550/1155 sont évoqués par les sources biographiques ; tous habitaient Bagdad. Trois étaient connus pour leurs activités dans le champ de la transmission du *hadîth*, deux en tant que spécialistes de

la lecture du Coran, et le dernier pour sa connaissance de la science de la détermination des parts d'héritage selon la loi musulmane (*farâ'id*). Tous étaient les descendants d'Abû Bakr Ahmad ibn 'Alî ibn Fathân ibn Mansûr al-Shahrazûrî ; les sources biographiques offrent les notices de deux de ses fils, trois de ses petits-fils et un arrière-petit-fils. Les cinq premiers passèrent l'ensemble de leur vie à Bagdad, et furent tous enterrés dans le principal cimetière de la ville, celui de Bâb Harb, sur la rive occidentale. Par contre, le dernier à être signalé, Abû l-Muzâffar Muhammad ibn al-Shahrazûrî, également connu sous le nom d'Ibn al-Dahhâk, quitta Bagdad où il était poursuivi pour dettes pour s'établir à Mossoul puis en Azerbaïdjan, où il mourut en 550/1155 ⁷⁹. Il est probable que les membres de cette famille étaient de condition modeste, car outre leurs activités dans le champ de la transmission du savoir traditionnel, les sources signalent que l'un d'entre eux, Abû l-Hasan 'Alî ⁸⁰, était épiciier (*baqqâl*), tandis qu'Abû l-Muzaffar vendait parfums et médicaments au Marché des plantes aromatiques (*Sûq al-Rîhâniyyîn*) ; il enseignait par ailleurs dans sa boutique, où ses disciples venaient l'écouter. Le personnage le plus célèbre de cette famille fut sans doute Abû l-Karam al-Mubârak ibn al-Hasan, le neveu d'Abû l-Hasan 'Alî, qui enseignait la lecture coranique et mourut en 550/1156 ; plusieurs de ses élèves sont connus, et un nombre plus important de notices biographiques lui est consacré ⁸¹.

De même que pour les Suhrawardî, rien n'indique que ces deux lignages aient été kurdes, mais rien ne l'interdit non plus. Leur présence à Bagdad prouve en tout cas l'installation dans la capitale abbasside de familles provenant de ces régions à fort peuplement kurde ; une enquête de même type pourrait être menée sur les 137 personnages portant une *nisba* les rattachant aux villes et régions du Kurdistan géographique, dont 56 (plus de 40 %) étaient des Bagdadiens de naissance et de résidence, investis dans la transmission du *hadîth*, du *fiqh* et du Coran, mais aussi dans des professions judiciaires (témoin instrumentaire, *qâdî*, *mufî* ...) ou dans des activités littéraires et poé-

tiques. Il est tout à fait probable que certains de ces personnages portant des *nisba*-s telles qu'al-Âmidî, al-Haskafî, al-Fâriqî ou al-Diyârbakrî aient été d'ascendance kurde ; on peut penser qu'en général les auteurs médiévaux de dictionnaires biographiques ne leur décernaient pas la *nisba* al-Kurdî car celle-ci n'apportait un surcroît de sens que dans certains contextes, notamment dans celui de l'armée, tandis que cette information était d'une pertinence restreinte pour qualifier un personnage investi dans le champ du savoir, où la composante cruciale de l'identité était l'appartenance religieuse et non ethnique.

On peut confirmer cela par une étude onomastique à partir de la base de données. Sur les 2 636 personnages qui y sont recensés, 47 comptent, dans leur *nasab*, un nom à consonnance iranienne, avec une terminaison en *-awayh/-ûyeh* (du type Sa'dawayh/Sa'dûyeh, Mahmayeh/Mahmûyeh, Rizqawayh/Rizqûyeh, etc.), exprimant leurs origines persanes, daylamites ou kurdes (pour citer les principaux groupes susceptibles d'avoir un *nasab* comportant des noms à consonnance iranienne). Or, sur ces 47 personnages, seuls 4 portent des *nisba*-s ethniques : trois sont désignés comme Daylamites (al-Daylamî), et un comme Ibn al-'Adjamî, « le fils du non Arabe ». Par contre, 34 de ces 47 personnes portent une ou plusieurs *nisba*-s géographiques les rattachant à des régions ou villes iraniennes. De fait, tout se passe comme si une chaîne onomastique comportant un élément à consonnance iranienne, assorti d'une *nisba* géographique rattachant le personnage à une région précise, suffisait à exprimer son appartenance ethnique de façon immédiatement repérable pour ses contemporains – pour peu que cette information leur eût semblé digne d'intérêt. On peut donc supputer que la *nisba* ethnique al-Kurdî n'était pas nécessaire après celle, géographique, d'al-Suhrawardî ou al-Shahrazûrî ; à moins que tout simplement l'appartenance kurde, persane, daylamite, arabe ou autre n'ait été dépourvue d'importance ou de pertinence dans certains contextes, urbains et lettrés notamment.

Conclusion : une image incertaine

Pour toutes ces raisons, il est difficile de se faire une idée nette de l'ampleur de la présence kurde à Bagdad aux V^e-VI^e/XI^e-XII^e siècles. La présence des Kurdes est attestée dans les troupes s'affrontant en Irak à l'époque, y compris au sein de l'armée du calife abbasside, et l'existence de grands émirs kurdes officiant au service tantôt des sultans seldjoukides, tantôt des souverains locaux de l'Irak et de la Djézireh, ou parfois encore ralliant la cause califale, est bien documentée. Le cas de l'émir Hazârasb et de son palais permet de plus de penser que certains de ces émirs pouvaient élire résidence, au moins de façon temporaire, à Bagdad.

C'est au sein des sphères civiles qu'il est plus difficile de distinguer d'éventuels personnages kurdes. Il a été possible d'en identifier un petit nombre dans les milieux de la transmission du savoir traditionnel (*hadîth*, droit shâfi'ite ou hanafite) et des professions judiciaires comme témoin instrumentaire (*shâhid*) ou juge (*qâdî*) ; pour certains, en nombre encore plus réduit, on a pu supposer leur insertion dans le milieu de la notabilité bagdadienne, au contact de personnalités hashémites et de dignitaires des sphères sultaniennes et califales. La désignation par la *nisba* ethnique al-Kurdí restant rare, l'étude des *nisba*-s géographiques et des régions d'origine attestées des personnages ayant visité Bagdad ou y ayant résidé au cours de cette période laisse supposer un nombre plus important qu'il ne semble à première vue de Kurdes impliqués dans les sphères civiles et intellectuelles. Mais en l'état de la documentation, il est absolument impossible de se prononcer sur la kurdité de ces personnages, ou sur la signification de leur éventuelle appartenance kurde aux yeux de leurs contemporains.

Et c'est sans doute sur cette question qu'il convient de conclure : que signifiait, pour les auteurs arabes de la seconde partie du Moyen-Âge, d'assigner à un personnage l'identité ethnique « kurde », et cette dési-

gnation avait-elle pour eux encore un sens en dehors de certains contextes comme l'armée et la vie semi-nomade dans le Kurdistan géographique ?

Liste des principales sources utilisées :

‘Alî ibn Nâsir al-Husaynî (deuxième moitié du VII^e/XIII^e siècle), *Zubdat al-tawârîkh (Akhbâr dawlat Âl Saldjûq)*, éd. Muhammad Iqbâl, Lahore, University of Panjab, 1933.

Al-Bundârî (milieu du VII^e/XIII^e siècle), *Zubdat al-nusra wa nukhbat al-‘usra (Ta’rîkh dawlat Âl Saldjûq)*, éd. Ladjnat ihyâ’ al-turâth al-‘arabî, Beyrouth, Dâr al-âfâq al-djadîda, 1980 (3^e éd.).

Al-Bundârî (milieu du VII^e/XIII^e siècle), *Ta’rîkh Baghdâd*, ms Paris BnF Arabe 6152.

Ibn ‘Aqîl (m. 513/1119), *Kitâb al-funûn*, édition du texte arabe par George Makdisi, *The Notebooks of Ibn ‘Aqîl : Kitâb al-funûn*, Beyrouth, Dar el-machreq, 1970.

Ibn ‘Asâkir (m.571/1176), *Ta’rîkh madînat Dimashq*, plusieurs éditeurs, Damas, Matbû‘ât madjma’ li l-lugha al-‘arabiyya bi Dimashq, 1371-1416/1951-1996, 54 vol.

Ibn al-Athîr (m. 630/1232), *al-Kâmil fî l-ta’rîkh*, éd. Muhammad Yûsuf al-Daqqâq, Beyrouth, Dâr al-kutub al-‘ilmiyya, 1418/1998, vol. 8 à 10.

Trad. angl. partielle in D. S. Richards, *The Annals of the Saljuq Turks: selections from al-Kâmil fî l-Ta’rîkh of ‘Izz al-Dîn Ibn al-Athîr*, Londres, Routledge Curzon, coll. « Studies in the History of Iran and Turkey », 2, 2002.

Ibn al-Bannâ’ (m. 471/1079), « Journal », éd. du texte arabe et trad. angl. par George Makdisi, « Autograph diary of an eleventh-century historian of Baghdâd », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Londres, XVIII, 1956, p. 9-31 et 239-260 ; XIX, 1957, p. 13-48, 281-303, 426-443 ; reprint in *History and politics in eleventh-century Baghdâd*, Londres, Variorum Reprint, 1990.

Ibn Dihya (m. 633/1235), *Kitâb al-Nabrâs fî ta’rîkh khulafâ’ Banî l-‘Abbâs*, éd. ‘Abbâs al-Ghizâwî, Bagdad, Matba‘at al-ma‘ârif, 1365/1946.

Ibn al-Dimyâtî (m. 749/1348), *al-Mustafâd min dhayl ta’rîkh Baghdâd*, éd. Mustafâ ‘Abd al-Qâdir ‘Atâ, Beyrouth, Dâr al-kutub al-‘ilmiyya, 1997 (*Dhuyûl Ta’rîkh Baghdâd*, vol. 21).

Ibn al-Djawzî (m. 597/1201), *Kitâb al-Muntazam fî ta’rîkh al-umam wa l-mulûk*, éd. Muhammad et Mustafâ ‘Abd al-Qâdir ‘Atâ, Beyrouth, Dâr al-kutub al-‘ilmiyya, 1412/1992, vol. 15 à 18.

Ibn al-Dubaythî (m. 637/1239), *Dhayl ta’rîkh madînat al-salâm Baghdâd*, éd. Bashshâr ‘Awwâd Ma’rûf, Bagdad, Manshûrât wizârat al-‘ilâm, 1974, 2 vol.

Ibn al-‘Imâd (m. 1089/1678), *Shadharât al-dhahab fî akhbâr man dhahab*, éd. ‘Abd al-Qâdir et Mahmûd al-Arnâ‘ût, Damas-Beyrouth, Dâr Ibn Kathîr, 1410/1989, 10 vol.

- Ibn Kathîr (m. 774/1373), *al-Bidâya wa l-nihâya*, éd. Ahmad 'Abd al-Wahhâb Fatîh, Le Caire, Dâr al-hadîth, 1414-1994, vol. 12.
- Ibn Khallikân (m. 681/1282), *Wafayât al-a'yân wa anbâ' abnâ' al-zamân*, éd. Ihsân 'Abbâs, Beyrouth, Dâr al-Thaqâfa, s. d. [1968], 8 vol.
- Trad. angl. Mac Guckin De Slane, *Kitâb Wafayât al-a'yân : Ibn Khallikân's biographical dictionary*, Paris, 1843-1871, 4 vol. ; reprint Beyrouth, 1970.
- Ibn al-Nadjdjâr (m. 643/1245), *Dhayl ta'rîkh Baghdâd (al-Ta'rîkh al-mudjaddad li Madînat al-salâm wa akhbâr fadâ'ilihâ al-a'lâm wa man waradahâ min al-a'lâm)*, éd. Mustafâ 'Abd al-Qâdir 'Atâ, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1997, 5 vol. (*Dhuyûl Ta'rîkh Baghdâd*, vol. 16-20).
- Al-Munâwî (m. 1031/1621), *al-Kawâkib al-durriyya fî tarâdjim al-sâdat al-sûfiyya*, éd. 'Abd al-Hamîd Sâlih Hamdân, s. l. [Le Caire], Maktabat al-Azhariyya li-l-turâth, s. d. (1994 ?), 4 vol.
- Nizâm al-mulk (m. 485/1092), *Siyâset-Nâmeh*, trad. fr. Ch. Schefer, *Siasset-Namèh, traité de gouvernement composé pour le sultan Melik-Châh par le vizir Nizam-oul-mouk*, Paris, Ernest Leroux, 1893.
- Al-Qurashî (m. 775/1375), *al-Djawâhir al-mudiyya fî tabaqât al-hanafiyya*, éd. Hyderabad, Dairu'l maarif l-osmania, Osmania Oriental Publications Series (Old Series), DN 7, 1332/1914, 2 tomes en 1 vol.
- Al-Safadî (m. 764/1363), *al-Wâfi bi l-wafâyât*, éd. H. Ritter ed alii, *Das Biographische Lexikon des Salâhaddîn ibn Aibak as-Safadî*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 30 vol. parus, 1962-2004.
- Sibt ibn al-Djawzî (m. 654/1256), *Mir'ât al-zamân fî ta'rîkh al-a'yân* ; éditions utilisées :
- Belgeler* : éd. Ali Sevim, « Mir'âtü'z-Zaman Fî Tarihi'l-Âyan (Kayip Uyûnüt-Tevvârih'ten Naklen Selçuklularla ilgili Bölümler) Sibt Ibnü'l-Cevzî », in *Belgeler*, XIV/18 (1989-1992), p. 1-260 (années 448-480/1056-1087).
- Al-Ghâmîrî : éd. Musfir ibn Sâlim ibn 'Arîdj al-Ghâmîrî, La Mecque, Djâmi'at Umm al-qurrâ, 1407/1987, 2 vol. (années 481-517/1088-1123).
- Al-Subkî (m. 771/1369), *Tabaqât al-shâfi'iyya al-kubrâ*, éd. Mahmûd Muhammad al-Tanâhî, 'Abd al-Fattâh Muhammad al-Halû, s. l., Matba'at 'Îsâ al-Bâbâ al-Halabî wa shurakâ'ihî, 1386/1967, 10 vol.
- Yâqût (m. 626/1229), *Mu'djam al-udabâ' aw irshâd al-arîb ilâ ma'rifat al-adîb*, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1411/1991, 5 vol.

Bibliographie indicative (études) :

- J.A. Boyle (dir), *The Cambridge History of Iran*, vol V : *The Saljuk and Mongol periods*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.
- Richard Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval period: an essay in quantitative history*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.

- Claude Cahen, « L'évolution de l'iqtâ' du IX^e au XIII^e siècle - Contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales », *Annales ESC*, IV/1, janvier-mars 1953, p. 25-52.
- Claude Cahen, « The Turkish Invasion: The Selchûkids », in K. M. Setton (dir.), *A History of the Crusades*, vol. 1, *The first hundred years*, ed. Marshall W. Baldwin, University of Philadelphia Press, 1955, p. 135-176.
- Claude Cahen, « Bagdad au temps de ses derniers califes », *Baghdâd, volume spécial d'Arabica, publié à l'occasion du 1200^e anniversaire de la fondation*, 1962, p. 289-302.
- Claude Cahen, article « Iktâ' », EI 2, t. III, 1971.
- Claude Cahen, « Nomades et sédentaires dans le monde musulman du milieu du Moyen-Âge », in D. S. Richards (éd.), *Islamic Civilization 950-1150*, Actes du colloque, Londres, Cassirer, Papers on Islamic History, III, 1973, p. 93-104.
- Jean-Claude Garcin, « Les Seldjukides et leurs héritiers », in *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval, X^e-XV^e siècle*, t. 1 - L'évolution politique et sociale, Paris, PUF, coll. « Nouvelle Clio », 1995, p. 123-149.
- Carole Hillenbrand, *A Muslim Principality in Crusaders Times - The Early Artuqid State*, Istanbul, Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais, XVI, 1990.
- P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis, *The Cambridge History of Islam*. Volume 1: The Central Islamic Lands, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- Boris James, « Le territoire tribal des Kurdes », in *L'Irak en perspective, REMMM*, n° 117-118, juin 2007, p. 101-126.
- Boris James, *Saladin et les Kurdes – Perception d'un groupe au temps des Croisades*, Paris, L'Harmattan, *Études kurdes*, Hors-série II, mars 2006.
- Guy Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate. Mesopotamia, Persia and Central Asia from the Moslem Conquest to the Time of Timur*, Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge Geographical Series, 1905 ; reprint Fuat Sezgin (éd.), Francfort, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, *Islamic Geography*, vol. 85, 1993.
- George Makdisi, *Ibn 'Aqil et la résurgence de l'islam traditionaliste au XI^e siècle* (V^e siècle de l'Hégire), Damas, PIFD, 1963.
- George Makdisi, *History and Politics in Eleventh Century Baghdad*, Londres, Variorum Reprints, Londres, 1990.
- Vladimir Minorsky, article « Les Kurdes et le Kurdistan », EI2, t. V, 1986 (1927).
- Jacqueline Sublet, *Le voile du nom, étude sur le nom propre arabe*, Paris, PUF, 1991.
- Houari Touati, *Islam et voyage au Moyen Age : histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*, Paris, Seuil, coll. « l'Univers historique », 2000.
- Vanessa Van Renterghem, *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*, Paris, Les Indes Savantes, à paraître, 2010.

Notes :

- 1- On trouvera en annexe la liste des principales sources citées dans l'article.
- 2- La période étudiée ici est plus large que les années de domination effective des sultans seldjoukides sur Bagdad et le califat abbasside ; elle comprend la seconde moitié du V^e/XI^e et l'ensemble du VI^e/XII^e siècle.
- 3- La chaîne onomastique arabe, généralement longue, se compose de plusieurs éléments de natures diverses parmi lesquels : l'*ism*, équivalent d'un prénom (Ahmad, Muhammad...), la *kunya*, formé du terme Abû (« père de ») suivi d'un *ism* (en théorie celui du fils aîné), le *nasab*, chaîne généalogique rattachant l'individu aux générations précédentes par l'intermédiaire du terme *ibn* (« fils de »), la *nisba* ou « nom de relation » qui établit un lien entre la personne et un ou plusieurs noms de lieux, de groupes ethniques ou de tribus (*nisba* géographique, ethnique, tribale), le *laqab* (surnom), honorifique ou professionnel. Pour une analyse détaillée de l'onomastique arabe, voir Jacqueline Sublet, *Le voile du nom, étude sur le nom propre arabe*, Paris, PUF, 1991.
- 4- 2 636 en l'état actuel du dépouillement.
- 5- Les années du calendrier chrétien correspondent à l'année en cours au premier *muharram* de l'année de l'hégire considérée, sauf dans le cas d'une précision plus grande permettant de dater exactement l'événement évoqué.
- 6- Pour une définition de ce territoire et sur son évolution à l'époque médiévale, voir Boris James, « Le territoire tribal des Kurdes », in *L'Irak en perspective*, REMMM, n° 117-118, juin 2007, p. 101-126.
- 7- Le fait qu'un personnage porte une *nisba* géographique ne signifie pas systématiquement qu'il ait vécu dans la ville ou la région concernée ou en soit originaire, mais indique simplement l'existence d'un lien entre le personnage et cette région, la nature de ce lien restant non explicite.
- 8- Ce chiffre est inférieur au total du nombre de mentions de chaque ville ou région en raison de nombreuses mentions multiples, une même personne pouvant par exemple être née à Irbil, avoir résidé à Mossoul et être décédée à Hamadân. Nous avons écarté les personnages dont la présence dans les régions du Kurdistan géographique était visiblement fortuite, comme dans le cas d'émissaires diplomatiques morts en mission, pour ne conserver que les personnages fortement reliés à cette région.
- 9- Et ce, alors que le nombre de personnages recensés par la base de données ne connaît pas de variation temporelle notable.
- 10- Les populations kurdes sont en effet mentionnées dans les ouvrages géographiques et historiques arabes dès le III^e/IX^e siècle ; voir V. Minorsky, article « Les Kurdes et le Kurdistan », EI2, vol. V, 1986 (1927).
- 11- Sous cette forme, le terme *al-Kurd* est un collectif que l'on peut rapprocher de son homologue *al-'Arab* pour désigner les Arabes bédouins.
- 12- Le Darb al-Kurd est mentionné par Ibn 'Aqîl, lettré hanbalite mort en 513/1119, qui y tenait un cercle (*madjlis*) d'enseignement du droit musulman (*fiqh*) dans la seconde moitié du V^e/XI^e siècle (Ibn 'Aqîl, *Kitâb al-funûn*, folio 123 recto).

- 13- Éponyme de la dynastie artuqide qui régna en Haute-Mésopotamie de la fin du V^e/XI^e au début du VII^e/XIV^e siècle. Voir Carole Hillenbrand, *A Muslim Principality in Crusader Times – The Early Artuqid State*, Istanbul, Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais, XVI, 1990.
- 14- Ibn Khallikân, *Wafayât al-a'yan*, t. 5, p. 128; al-Safadî, *al-Wâfi bi l-wafâyât*, t. 1, p. 122.
- 15- « 'Alî le jeune » ou « 'Alî le petit », en turc (vocalisation arabe : 'Alî Kûdjak).
- 16- Ibn Dihya, *Kitâb al-Nabrâs*, p. 155.
- 17- 'Alî ibn Nâsir, *Zubdat al-tawârîkh*, p. 134.
- 18- Nizâm al-mulk, *Siyâset-Nâme*, trad. Schefer, chapitre 24.
- 19- Ibn al-Athîr, *al-Kâmil*, t. 9, p. 175.
- 20- Ibn al-Djawzî, *al-Muntazam*, t. 17, p. 229.
- 21- Le terme *muqtâ'* désigne une personne ayant reçu du souverain, en rémunération d'un service (en général militaire), un *iqtâ'*, c'est-à-dire l'autorisation révocable de percevoir taxes et impôts sur un territoire précis. À l'époque seldjoukide, la dévolution de l'*iqtâ'* se pérennise, le rôle du *muqtâ'* excède le domaine fiscal et inclut parfois l'exercice de fonctions de gouvernement sur le territoire en question. Voir Claude Cahen, « L'évolution de l'*iqta'* du IX^e au XIII^e siècle - Contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales », *Annales ESC*, IV/1, janvier-mars 1953, p. 25-52, et article « Iktâ' », *EI2*, t. III, 1971.
- 22- Al-Bundârî, *Zubdat al-nusra*, p. 219.
- 23- La *khutba*, prêche précédant la prière collective du vendredi, incluait la mention du nom du souverain régnant sur un territoire donné ; elle était ainsi, avec la frappe monétaire, l'une des manifestations tangibles de la souveraineté.
- 24- Ibn al-Athîr place l'événement en 447/1055 (*al-Kâmil*, t. 8, p. 325), les autres auteurs l'année suivante. Ibn al-Djawzî, lui, indique la somme de 300 000 dinars sultaniens (*al-Muntazam*, t. 16, p. 3).
- 25- Sibî ibn al-Djawzî, *Mir'ât al-zamân*, *Belgeler*, p. 25.
- 26- Ibn al-Athîr, *al-Kâmil*, t. 8, p. 325.
- 27- Al-Bundârî, *Zubdat al-nusra*, p. 18.
- 28- Sibî ibn al-Djawzî, *Mir'ât al-zamân*, *Belgeler*, p. 87.
- 29- Ibn al-Athîr, *al-Kâmil*, t. 8, p. 360.
- 30- Ibn al-Bannâ', « Journal », § 40. Il n'est pas de confusion possible sur l'identification de ce Hazârasb comme étant l'émir kurde au service de Tughril Beg, car le seul autre personnage portant le même nom (*ism*) identifié pour la période est un transmetteur de *hadîth* nommé Hazârasb ibn 'Awd al-Harawî, qui mourut en 515/1121, « trop jeune pour transmettre le *hadîth* » d'après son biographe Ibn al-'Imâd (c'est-à-dire ayant probablement moins d'une cinquantaine d'années), ce qui exclut qu'il ait pu posséder un palais à l'époque de rédaction du « Journal » d'Ibn al-Bannâ'. Sur

- Hazârasb al-Harawî, voir Ibn al-Djawzî, *al-Muntazam*, t. 17, p. 202, notice n° 3908, et Ibn al-'Imâd, *Shadharât al-dhahab*, t. 6, p. 78.
- 31- Sur les choix résidentiels des élites dans la Bagdad seldjokide, voir Vanessa Van Renterghem, *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjokides*, Paris, Les Indes Savantes, à paraître, 2010, chapitre 13.
- 32- Sibt ibn al-Djawzî, *Mir'ât al-zamân*, *Belgeler*, p. 121.
- 33- Dans ce cas précis, les autres « émirs des confins » signalés par Sibt ibn al-Djawzî sont l'émir 'uqaylide Muslim ibn Quraysh et l'émir asadî Dubays ibn Mazyad (*ibid.*).
- 34- *Ibid.*, p. 116. Ibn al-Athîr, lui, nomme ce personnage Abû 'Alî et non 'Alî (*al-Kâmil*, t. 8, p. 360).
- 35- Évoqué par exemple en 455/1063 par al-Bundârî, *Zubdat al-nusra*, p. 26.
- 36- Sibt ibn al-Djawzî, *Mir'ât al-zamân*, *Belgeler*, p. 123.
- 37- Sous la plume de 'Alî ibn Nâsir, qui le désigne sous le nom légèrement différent de Sallârdjûr ibn al-Zahîrî al-Kurdî et précise qu'il était « l'un des plus importants émirs au service du sultan seldjokide » (*min kibâr umarâ' al-sultâniyya*, *Zubdat al-tawârîkh*, p. 130). Il n'y a pas d'ambiguïté sur l'identification du personnage puisque les événements décrits sont ceux attribués à Salâr Kurd par les autres sources. La différence de nom peut s'expliquer par la proximité graphique, dans les langues iraniennes, du *kaf* et du *gaf*, cette dernière lettre étant également susceptible d'être notée par un *djim* dans les textes arabes. Aujourd'hui, Salâr signifie « lion » en kurde.
- 38- Ibn al-Djawzî, *al-Muntazam*, t. 18, p. 56 ; Ibn al-Athîr, *al-Kâmil*, t. 9, p. 347.
- 39- Al-Bundârî, *Zubdat al-nusra*, p. 217 ; 'Alî ibn Nâsir, *Zubdat al-tawârîkh*, p. 129-130 ; Ibn al-Djawzî, *al-Muntazam*, t. 18, p. 84.
- 40- Ibn al-Athîr, *Kâmil*, t. 9, p. 347.
- 41- Ibn al-Athîr, *al-Kâmil*, t. 8, p. 360 ; al-Bundârî, *Zubdat al-nusra*, p. 26. Quelques pages plus haut, al-Bundârî cite Farâmarz ibn Kâkawayh comme l'un des « grands Daylamites » (*min 'uzamâ' al-Daylam*) chargés par le sultan Tughril Beg d'escorter sa nièce Arslân Khâtûn, épouse du calife, jusqu'à Bagdad (*ibid.*, p. 21). Cependant, al-Bundârî peut désigner par là l'origine géographique, et non pas forcément ethnique, du personnage, par ailleurs systématiquement associé aux « émirs des Kurdes » énumérés plus haut.
- 42- Al-Bundârî, *Zubdat al-nusra*, p. 233.
- 43- Dans les langues iraniennes, *hezâr asp* signifie « cent chevaux ».
- 44- Ibn al-Djawzî, *al-Muntazam*, t. 16, p. 48.
- 45- *Ibid.*, p. 87.
- 46- Ibn al-Athîr, *al-Kâmil*, t. 8, p. 370.
- 47- Ibn al-Djawzî, *al-Muntazam*, t. 17, p. 172 ; Sibt ibn al-Djawzî, *Mir'ât al-zamân*, éd. al-Ghâmirî, t. 2, p. 674. Je n'ai pas pu trouver d'autre information sur ce dénommé Nasr ibn Sa'd.

- 48- Ibn al-Nadjdâr, *Dhayl ta'rikh Baghdâd*, t. 16, p. 9, notice n° 4. Sur ce personnage, voir aussi Ibn al-Djawzî, *al-Muntazam*, t. 16, p. 279, notice n° 3589.
- 49- Ibn al-Nadjdâr, *Dhayl ta'rikh Baghdâd*, t. 20, p. 165, notice n° 1345.
- 50- 15 autres maîtres de *hadîth* sont cités pour al-Suyûrî, un seulement pour al-Mutawashshî, mais il ne semble pas que ce dernier ait jamais quitté Bagdad, où il résidait à Dâr al-Qutn, sur la rive occidentale.
- 51- Voir Ibn al-Djawzî, *al-Muntazam*, t. 17, p. 227, notice n° 3934, et al-Qurashî, *al-Djawâhir al-mudiyya*, t. 2, p. 41, notice n° 137.
- 52- Ibn al-Djawzî, *al-Muntazam*, t. 17, p. 301.
- 53- Le *hâdjib al-bâb* ou *hâdjib* de Bâb al-Nûbî était le chambellan du calife abbasside, également chargé de fonctions de contrôle urbain. En 531/1136, le *hâdjib al-bâb* en poste était Abû l-Qâsim 'Alî ibn al-Sâhib (m. 564/1169) ; voir la brève notice biographique que lui consacre Ibn al-Nadjdâr, *Dhayl ta'rikh Baghdâd*, t. 19, p. 178, notice n° 1020.
- 54- Ibn al-Djawzî, *al-Muntazam*, t. 17, p. 323.
- 55- Le terme *shahâda* ne désigne pas ici la profession de foi musulmane, mais la cérémonie au cours de laquelle un juriste était reçu parmi les rangs des témoins instrumentaires (*shâhid*, pl. *shuhûd*) par le *qâdî l-qudât*. Cette cérémonie impliquait la présence de deux garants attestant de la bonne moralité du candidat au titre de témoin instrumentaire.
- 56- Information livrée dans la notice consacrée à Ibn al-Hadhîthî, mort en 578/1183, par Ibn al-Dubaythî, *Dhayl ta'rikh Baghdâd*, t. 1, p. 272, notice n° 180.
- 57- Sur Abû l-Baqâ' ibn Kurdî, voir al-Safadî, *al-Wâfi bi l-wafâyât*, t. 7, p. 201, notice n° 3142.
- 58- Sur ce personnage, mort en 595/1199, voir Ibn al-Dubaythî, *Dhayl ta'rikh Baghdâd*, t. 1, p. 196, notice n° 100 ; Ibn Kathîr, *al-Bidâya wa l-nihâya*, t. 13, p. 27. L'affaire impliquant Ibn Kurdî est rapportée par Ibn al-Dubaythî.
- 59- Peut-être le frère de Hârûn ibn Muhammad ibn al-Muhtadî, mentionné précédemment.
- 60- Il s'agit Muhammad ibn 'Ubayd Allâh ibn Salâma al-Karkhî, mort en 551/1156, et de Muhammad ibn 'Abd al-Bâqî ibn Ahmad ibn Salmân.
- 61- Il n'est pas totalement exclu que leur *nasab* Ibn Kurdî soit une déformation d'un *nasab* plus répandu, Ibn al-Karkhî ou Ibn al-Karadjî par exemple ; mais on peut aussi penser qu'au contraire, le *nasab* plus rare Ibn Kurdî ait pu dans certains cas être déformé (ou lu par les éditeurs des manuscrits) en Ibn al-Karkhî, plus « bagdadien ». Resterait à résoudre, dans l'un ou l'autre cas, la question de l'article *al-*, omis pour Ibn Kurdî, précisé pour Ibn al-Karkhî. Un *qâdî* du nom d'Ibn al-Karkhî est connu dans la première moitié du VI^e/XII^e siècle : Abû Tâhir Muhammad ibn al-Karkhî, m. 556/1161, qui fut *cadi* de Bâb al-Azadj, de Wâsit et du Harîm (voir Ibn al-Djawzî, *al-Muntazam*, t. 18, p. 151, notice n° 4243, et al-Subkî, *Tabaqât al-shâfi'iyya al-kubrâ*, t. 6, p. 86, notice n° 611) ; il fit partie des *qâdî*-s qui déclarent légal la destitution du calife al-Râshid en 530/1135.

- 62- Deux notices biographiques sont consacrées à ce personnage : al-Subkî, *Tabaqât al-shâfi'iyya al-kubrâ*, t. 6, p. 31, notice n° 582, et al-Safadî, *al-Wâfi bi l-wafayât*, t. 7, p. 259, notice n° 3220.
- 63- Al-Subkî, *Tabaqât al-shâfi'iyya al-kubrâ*, t. 6, p. 152, notice n° 666, et al-Safadî, *al-Wâfi bi l-wafayât*, t. 4, p. 155. Bien que la date de naissance soit différente, il faut l'identifier avec le personnage évoqué par al-Bundârî, *Ta'rikh Baghdâd*, folio 30 verso.
- 64- Ses biographes divergent sur sa date de naissance : 468/1075 d'après al-Subkî, 480/1087 d'après al-Bundârî.
- 65- Anne-Marie Eddé a également pu l'identifier comme étant l'auteur d'un ouvrage intitulé *al-Hamâsa al-'Irâqiyya*, utilisé par la suite par Ibn al-'Adîm (m. 660/1262) dans la rédaction de son grand dictionnaire biographique consacré à la ville d'Alep (« Les sources d'Ibn al-'Adîm sur le règne de Sayf al-dawla en Syrie du Nord (333-256/944-967) », in Chase F. Robinson (éd.), *Texts, Documents and Artefacts. Islamic Studies in Honour of D.S. Richards*, Leyde, Brill, 2003, p. 121-156, p. 150).
- 66- Il s'agit de 'Adî ibn Musâfir ibn Ismâ'îl al-Hakkârî al-Shâmî, mort vers 555-558/1160-63, et qui avant de s'installer dans la région du Djabal Hakkâriyya avait dispensé un enseignement soufi à Bagdad lors de son passage dans la ville. Voir les notices que lui consacrent Ibn al-Athîr, *al-Kâmil*, t. 9, p. 459 ; Ibn Kathîr, *al-Bidâya wa l-nihâya*, t. 12, p. 262 ; al-Munâwî, *al-Kawâkib al-durriyya*, t. 1, p. 687, notice n° 429 ; et Ibn al-'Imâd, *Shadharât al-dhahab*, t. 6, p. 300. Ce mystique est l'éponyme de la confrérie soufie 'Adawiyya, embryon de la future religion yézidie.
- 67- Sur ce personnage mort en 486/1093, voir Ibn al-Djawzî, *al-Muntazam*, t. 17, p. 7, notice n° 3639 ; Ibn al-Athîr, *al-Kâmil*, t. 8, p. 491 ; Ibn al-Nadjdjâr, *Dhayl ta'rikh Baghdâd*, t. 18, p. 119, notice n° 651 ; Sibî ibn al-Djawzî, *Mir'ât al-zamân*, éd. al-Ghâmîrî, t. 1, p. 207 ; Ibn al-Dimyâti, *al-Mustafâd*, t. 21, p. 135, notice n° 138 ; Ibn Kathîr, *al-Bidâya wa l-nihâya*, t. 12, p. 156 ; Ibn al-'Imâd, *Shadharât al-dhahab*, t. 5, p. 370.
- 68- Pour des exemples d'attribution de *nisba*-s tribales arabes (comme al-Shaybânî ou al-Tamîmî) à des individus provenant de la région du Shahrazûr, mais dont l'appartenance ethnique reste difficile à trancher, voir Boris James, *Saladin et les Kurdes – Perception d'un groupe au temps des Croisades*, Paris, L'Harmattan, Études kurdes, Hors-série II, mars 2006.
- 69- Le terme *khâdim*, « serviteur », désignait en un tel contexte un membre influent de l'entourage domestique du calife abbasside. Sur Abû Hafs 'Umar al-Suhrawardî, voir Ibn al-Djawzî, *al-Muntazam*, t. 17, p. 331, notice n° 4040, et Ibn al-Nadjdjâr, *Dhayl ta'rikh Baghdâd*, t. 20, p. 116, notice n° 1268.
- 70- Voir notamment Ibn al-Djawzî, *al-Muntazam*, t. 18, p. 180, notice n° 4270 ; Ibn al-Athîr, *al-Kâmil*, t. 10, p. 10 ; Ibn Khallikân, *Wafayât al-a'yân*, t. 3, p. 204, notice n° 393 ; al-Subkî, *Tabaqât al-shâfi'iyya al-kubrâ*, t. 7, p. 173, notice n° 881 ; Ibn Kathîr, *al-Bidâya wa l-nihâya*, t. 12, p. 274 ; al-Munâwî, *al-Kawâkib al-durriyya*, t. 1, p. 674, notice n° 423 ; Ibn al-'Imâd, *Shadharât al-dhahab*, t. 6, p. 346.

- 71- Sur Abû Hafs ‘Umar, mort en 632/1234, voir entre autres Ibn al-Nadjjâr, *Dhayl ta’rîkh Baghdâd*, t. 20, p. 111, notice n° 1260 (Ibn al-Nadjjâr donne pour ce personnage une *kunya* erronée en Abû Muhammad).
- 72- Sur sa nomination au poste de *mudarris* de la Nizâmiyya en 545/1050, voir Ibn al-Djawzî, *al-Muntazam*, t. 18, p. 77.
- 73- Ibn ‘Asâkir, *Ta’rîkh madînat Dimashq*, t. 43, p. 71, notice n° 58.
- 74- Ibn al-Djawzî, *al-Muntazam*, t. 18, p. 83. Pour une autre version des mêmes événements, voir Ibn al-Athîr, *al-Kâmil*, t. 9, p. 382.
- 75- Ibn al-‘Imâd, *Shadharât al-dhahab*, t. 6, p. 201.
- 76- Sur ce personnage, voir Ibn al-Djawzî, *al-Muntazam*, t. 18, p. 37, notice n° 4103 ; al-Subkî, *Tabaqât al-shâfi‘iyya al-kubrâ*, t. 6, p. 174, notice n° 682 ; Ibn al-‘Imâd, *Shadharât al-dhahab*, t. 6, p. 202.
- 77- Voir al-Subkî, *Tabaqât al-shâfi‘iyya al-kubrâ*, t. 7, p. 75, notice n° 766.
- 78- Voir sur lui Ibn Kathîr, *al-Bidâya wa l-nihâya*, t. 13, p. 43 ; al-Subkî, *Tabaqât al-shâfi‘iyya al-kubrâ*, t. 7, p. 272, notice n° 970 ; Ibn al-‘Imâd, *Shadharât al-dhahab*, t. 6, p. 556.
- 79- Sur Abû l-Muzâffâr ibn al-Dahhâk, voir Ibn al-Djawzî, *al-Muntazam*, t. 18, p. 104, notice n° 4202 ; al-Bundârî, *Ta’rîkh Baghdâd*, folio 32 recto ; al-Subkî, *Tabaqât al-shâfi‘iyya al-kubrâ*, t. 6, p. 150, notice n° 664.
- 80- Sur ce *muhaddîth* décédé en 508/1114, voir Ibn al-Djawzî, *al-Muntazam*, t. 17, p. 141, notice n° 3826, et Ibn al-Nadjjâr, *Dhayl ta’rîkh Baghdâd*, t. 18, p. 73, notice n° 596.
- 81- Voir notamment Ibn al-Djawzî, *al-Muntazam*, t. 18, p. 104, notice n° 4203 ; Yâqût, *Mu‘djam al-udabâ’*, t. 5, p. 37, notice n° 748 ; Ibn al-Dimyâtî, *Dhayl ta’rîkh Baghdâd*, t. 21, p. 168, notice n° 170 ; Ibn al-‘Imâd, *Shadharât al-dhahab*, t. 6, p. 258.

Peuple, ethnie ou tribu ?

Les Kurdes du point de vue mamelouk ¹

Nous savons malheureusement très peu de choses sur les Kurdes aux premiers siècles de la domination musulmane au Moyen-Orient et en Anatolie. Certes, il est possible de constituer un certain échafaudage de faits dans les œuvres historiques et géographiques, mais, si on veut le dépasser, on en atteint rapidement les limites. Nous n'avons aucun « auto-témoignage » de Kurde avant le XVI^e/X^e siècle et nous ne pouvons donc faire que des constatations très limitées sur l'auto-représentation de ce groupe.

La seule source cohérente sur l'histoire des tribus kurdes aux premiers siècles de l'Islam est celle de Sharaf ad-Dîn Khân Bidlîsî (mort en 1012/1603-04) ², le tardif *Sharaf-nâma*. Bidlîsî grandit dans l'Empire safavide et bénéficia, avec les rejetons de Shâh Tahmâsb (qui a régné entre 930-984/1524-76), à Qazvin, d'une éducation de cour urbaine et exigeante. Après le décès du monarque, Bidlîsî, qui entre-temps était devenu émir suprême de toutes les tribus kurdes d'Iran, changea de camp et se mit au service du sultan ottoman Murâd III (reg. 982-

Stephan

CONERMANN

professeur, Université
de Bonn, Institut des
études orientales et
asiatiques, département
des études islamiques
(trad. G. KOULLEN)

1003/1574-1595). Pour le remercier, celui-ci lui décerna d'abord le titre de *khân* et ensuite lui accorda le territoire autour de la ville de Bidlîs en prébende héréditaire (*iqtâ*).

Plus tard, le monde oriental se souvint de Bidlîsî, moins comme chef de tribu, que comme auteur de la présentation historique précitée. L'œuvre se compose de deux tomes indépendants : le premier tome traite des différentes dynasties kurdes, alors que le deuxième énumère chronologiquement les événements les plus importants du règne des souverains musulmans d'Iran et de Turan. Dans cette deuxième partie, l'auteur a également inséré des remarques sur sa propre expérience en tant qu'émir. Après lecture rigoureuse de son texte, on s'aperçoit que Bidlîsî est tiraillé intérieurement entre, d'une part, sa sympathie pour l'organisation rigoureuse et centrale des Ottomans et d'autre part, sa proximité sociale et filiale des tribus kurdes, souvent divisées et politiquement instables. De façon visible, au cours du récit, le modèle identitaire de son appartenance héréditaire au groupe kurde entre en conflit avec la culture de cour urbaine dans laquelle il a été élevé.

Si, par conséquent, nous ne sommes pas en mesure de répondre de façon satisfaisante à la question de l'identité kurde entre le XI^e et le XVII^e siècles, j'essaierai néanmoins d'esquisser la perception qu'avaient les autres groupes des Kurdes³. Cependant, il convient d'être prudent quant aux termes utilisés dans la littérature moderne pour parler de « peuple, tribu, nations ou ethnie » puisque, de nos jours, ils sont associés à des idées qui étaient étrangères à l'époque qui nous intéresse. Ceci est évidemment en rapport avec notre propre histoire. Dans toute l'Europe, les formes de conscience nationale et de patriotisme connues jusque-là cédèrent la place, à la fin du XVIII^e siècle, à l'idée moderne supérieure d'un État-Nation transcendant, dans le sens d'une association humaine libre et souveraine, jouissant d'une totale indépendance juridique, politique et d'organisation interne. Ni la position hiérarchique ni la confession, ni la religion ni la tribu (ni non plus le lien à une dynastie), ni même la classe ni l'idéologie politique, ne déterminent dorénavant

l'appartenance à un ensemble supra-personnel, sinon la Nation ⁴. Celle-ci doit correspondre à une communauté politique dans un territoire limité, juridiquement souveraine et définie comme « groupement de camarades qui se ressemblent ».

Au bout du compte, les nations modernes sont, si on veut, un genre spécifique de *pathos* qui associe des personnes en groupes, liées par la langue, la confession et le destin, à quoi s'ajoute l'idée d'une organisation du pouvoir politique propre, souhaitée et préexistante⁵. Pour mieux comprendre la nature du groupe désigné comme « kurde » à la période pré-moderne, on doit écarter cette idée, associée depuis le XIX^e siècle aux termes nation, peuple, tribu » etc ⁶.

C'est exactement ce que nous essayons de faire ici. Il s'agit de considérer les Kurdes par le détour de la perception historique. Nous avons choisi la perception des Kurdes par l'élite intellectuelle pendant le règne mamlouk en Égypte et en Syrie (648/1250-923/1517), non seulement parce que nous étudions actuellement cette période, mais aussi parce que leurs prédécesseurs, les Ayyoubides (564/1169-648/1250 en Égypte et jusqu'à 658/1260 en Syrie) d'Égypte sont d'origine kurde, et parce que le sultan Saladin (Salâh ad-Dîn, m. 589/1193) est, et était reconnu par les nationalistes kurdes, avant tout comme un héros kurde ⁷. Enfin il s'agira, d'une part, de préciser le sens de quelques termes, tout en présentant trois modèles-types de société par lesquels les Mamelouks exprimaient leur identité propre, mais aussi celles de « groupes étrangers », et, d'autre part, de voir où les Kurdes se situaient, s'il y a lieu, dans ce système indigène.

Modèle 1 : La société mamelouke comme ensemble constitué de communautés

Certains érudits de l'élite mamelouke nous ont laissé des écrits, dans lesquels ils présentent à leurs lecteurs une catégorisation, vraisemblablement courante à l'époque, de la population de la Syrie et de l'Égypte.

dépendent, dans une certaine mesure, directement les uns des autres :

1° Un premier opuscule – présenté comme *un miroir des princes* – se retrouve sous la plume du savant shafiite Ibn Raf'a (mort en 710/1310)¹⁰, qui était employé comme *muhtasib* et juge suppléant au Caire. Ibn Raf'a était connu comme un très important *'âlim*. Il n'écrivit pas seulement un livre sur les connaissances indispensables à sa profession quant aux mesures et aux poids courants sur le marché (*al-Îdâh wat-tibyân fî ma'rîfat al-mikyâl wal-mîzân*), mais commenta aussi le *K. at-Tanbîh fî'l-fiqh*¹¹ d'ash-Shirâzî (mort en 476/1083)¹² (*Sharh at-Tanbîh li-sh-Shirâzî*) et le *K. al-Wasît al-muhît bi-âthâr al-Basît*¹³ d'al-Ghazâlî (mort en 505/1111)¹⁴ (*Shârh al-Wasît al-Ghazâlî*). Toutefois, pour nous, plus importante que ces deux livres juridiques, est une oeuvre modeste intitulée « Propositions de conseils selon la Shari'a, aux hommes de pouvoir, aux autres personnalités qui comptent et au reste de la population » (*Badhl an-nasâ'ih ash-shar'îya fî-mâ 'alâ s-sultân wa-wulât al-umûr wa-sâ'ir ar-ra'îya*).

Au premier chapitre (*bâb*) du manuscrit en cinq parties de la bibliothèque du Gotha, l'auteur présente le Sultan et ses fonctionnaires¹⁵. Au total, l'écrivain décrit plus de vingt types de dignitaires, des détenteurs de fonctions élevées à la cour (vice-roi, intendant, vizir, trésorier) jusqu'aux simples soldats et agents de la cour. Ici, nous apprenons aussi en quoi consistait la fonction de chambellan à qui incombait, entre autres, la juridiction très controversée, en vigueur entre les mamelouks, régie par des normes mongoles et orientales.

La deuxième *bâb* du *Badhl an-nasâ'ih* concerne les juges et savants, de qui dépendaient en premier lieu la mise en place, l'interprétation et la transposition de la Shari'a et l'interprétation de la *shahâda*¹⁶.

Le troisième paragraphe est consacré aux fonctionnaires responsables du maintien des mœurs et de l'ordre (*hisba*) en général, dont fait partie aussi

le contrôleur du marché¹⁷. Il s'agit ici avant tout des compétences et connaissances dont a besoin le fonctionnaire d'une chancellerie pour sa profession.

Dans la quatrième partie de son texte, Ibn Raf'a maltraite les artisans, entrepreneurs et commerçants¹⁸. En totalité, il mentionne plus de cinquante professions différentes, comme les portiers, les préparateurs funéraires ou les mendiants.

L'auteur lie le cinquième et dernier chapitre de son ouvrage aux troisième et quatrième chapitres, en décrivant précisément les règles de la *hisba* auxquelles les différentes professions étaient obligées de se tenir¹⁹.

2° Tâj ad-Dîn as-Subkî (né en 770/1370)²⁰, prédicateur à la mosquée omeyyade de Damas, présente un modèle similaire dans son livre, qui avait pour but de « ramener les bienfaits perdus et détruire les fléaux actuels » (*K. Mu'îd an-ni'am wa-mubîd an-niqam*). En fin de compte, l'ouvrage d'as-Subkî est religieux. Il s'agit pour lui de montrer à chaque croyant que nous pouvons tout autant exprimer notre reconnaissance envers Dieu par des actes. Comme la bienveillance divine englobe tout ce que le musulman possède et représente ici-bas, tous les fonctionnaires des pays musulmans se doivent d'accumuler les bons points par une vision et une pratique droite de leur métier en prévision du jour « où il faut rendre des comptes ». Grâce à la présentation de 114 groupes de professions, allant du Calife au mendiant, as-Subkî propose à ses lecteurs des modèles-types idéals de tâches et de comportements, devant être exécutés par les fonctionnaires des administrations respectives. En même temps, il présente une société trifonctionnelle : Si l'exercice du pouvoir incombe au Sultan et à ses fonctionnaires (# 3-35)²¹, les actes religieux sont du ressort d'une part, des juges et des savants (# 36-66)²², d'autre part des hommes pieux et des soufis (# 67-71)²³. En dessous de ces deux groupes, se trouve le peuple, composé d'artisans, entrepreneurs, commerçants et mendiants etc. (# 72-114)²⁴.

3° On trouve, avec *al-Burhân fî fadl as-sultân* de Ahmad Tûghân al-Muhammad al-Ashrafî al-Hanafî (m. env. 880/1475)²⁵, un autre ouvrage, qui, au début, lie également l'enseignement du devoir religieux à des professions solides, mais dévie ensuite largement du sujet initial. Le livre rédigé sur commande du Sultan Khushqadam (reg. 865-872/1461-1467), en 872/1467, se divise en une introduction, dix chapitres et une courte conclusion :

Introduction

(incluant une longue Qasîda en hommage à l'ouvrage et à son auteur)²⁶

- Chapitre 1: De l'excellence du souverain et ce qui apparaît à son sujet dans le Coran et la tradition (*fî fadli s-sultâni wa-mâ warada fîhi mina l-kitâbi wa-s-sunnati*).²⁷
- Chapitre 2: De la confiance en Dieu (au jour du Jugement dernier), de la prédestination et de la recherche de la connaissance exacte. (*fî t-tawakkuli wa-l-qadâ'i wa-l-qadri wa-t-talabi*).²⁸
- Chapitre 3: De la dissimulation rusée des secrets du souverain et de l'interdiction de la calomnie et de la diffamation. (*fî katmi asrâri l-mulûki wa-n-nahyi 'ani l-ghîbati wa-n-namîmati*).²⁹
- Chapitre 4: De la prohibition de la calomnie et de la diffamation, à savoir ce qui est permis et interdit en cela. (*fî n-nahyi 'ani l-ghîbati wa-n-namîmati wa-mâ yubâhu minhâ wa-mâ yahramu*).³⁰
- Chapitre 5: De ce qui lie les vivants aux morts, de leurs bonnes actions, de l'aumône, de la prière individuelle, de la récitation du Coran du jeûne, et d'autres accomplissements semblables. (*fî mâ yasîlu 'an-i a'mâli l-ahyâ'i ilâ l-amwât-i mina s-sadaqati wa-d-du'â'i wa-qir'âti l-qur'âni wa-s-salâti wa-s-sawmi wa-nahwa dhâlîka min af'âli l-qurbi*).³¹
- Chapitre 6: Des âmes et de leur lieu d'établissement après la mort. Sont-elles créées ou non ? Sont-elles tourmentées avec ou sans leur corps en enfer ? (*fî l-arwâhi – ayna mustaqarruhâ ba'da l-mawti wa-hal-i hiya makhlûqatun am-i lâ wa-hal-i tuadhhibu ma'a l-jasadi am-i lâ*).³²
- Chapitre 7: Un court paragraphe sur ce qui indique la plénitude de la charité divine et de sa grâce. (*fî nubdhati mimmâ yadullu 'alâ si'ati rahmati llâhi wa-fadlihî*).³³
- Chapitre 8: Récits de femmes particulièrement dévotes et croyantes, mais aussi d'autres femmes, dans lesquelles elles racontent leurs vies, leurs qualités et leurs comportements moraux. (*fî hikâyati n-nisâ'i s-sâlihâti l-mu'minâti minhunna wa-ghayrihunna wa-akhbârihunna wa-sifâtihunna wa-akhlâqihunna*).³⁴
- Chapitre 9: Quelques questions et leurs réponses. (*fî dhikri masâ'ili wa-ajwibatihâ*).³⁵
- Chapitre 10: Quelques traditions concernant le prophète que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui. (*fî dhikri ahâdîthin-i wâridatin-i 'ani n-nabîyi – sallâ llâhû 'alayhi wa-salama*).³⁶

L'étude d'Ahmad Tûghân, dans laquelle on trouve un commentaire du *K. al-Ahkâm as-sultânîya*³⁸ (*Manhaj as-sulûk fî sîrat al-mulûk*)³⁹ d'al-Mâwardî (m. 450/1058)⁴⁰, ainsi qu'un aperçu de l'histoire des Mamelouks jusqu'au règne de Qâ'itbây (qui a régné entre 872-901 et 1468-1496) (*al-Muqaddîma as-sultânîya fî s-siyâsa ash-shar'îya*)⁴¹, a, comme nous l'avons déjà écrit, une teneur pieuse et édifiante. Cet auteur, qui ne prend pour modèle ni Ibn Raf'a ni as-Subkî, essaie d'expliquer au lecteur que tous ceux qui occupent une fonction, ou exercent une profession, doivent se conformer aux règles de la *shari'a*. En fin de compte, ce qui importe pour le croyant, c'est que toutes les bonnes actions qu'il accomplit dans sa vie professionnelle aient une influence non négligeable sur son bonheur éternel.

4° Un autre texte, dans lequel la société mamelouke est divisée en groupes professionnels, a été écrit par Abû Hâmid al-Qudsî (mort en 888/1483)⁴², dépeint comme auteur de second rang par les érudits de son époque⁴³. Les reproches de ses collègues n'étaient pas totalement infondés, en raison du peu de scrupules qu'il a eu à insérer mot à mot de larges passages du livre susmentionné d'Ibn Raf'a dans sa propre œuvre⁴⁴. En outre, Abû Hâmid donna à son livre le même titre (*Badhl an-nasâ'ih ash-shar'îya fî mâ 'alâ s-sultân wa-wulât al-umûr wa-sâ'ir ar-ra'îya*) et reprit intégralement la structure de l'œuvre présentée ci-dessus⁴⁵. Ici et là, il semble que le *K. Mu'îd an-ni'am* de Tâj ad-Dîn as-Subkî a servi de modèle. Abû Hâmid ne donne à ses lecteurs que peu d'informations de première main.

Pour avoir au moins un aperçu de ce que pouvaient être le contenu et la composition d'un tel ouvrage politico-religieux – traitant des corps de métiers –, nous résumons ici le premier chapitre du *Badhl an-nasâ'ih* d'Abû Hâmid, où il est question du Sultan et de ses employés :

La tâche la plus importante du Sultan, commence l'auteur, est de protéger la population (*ra'îya*) de toute injustice (*zulm*). En même temps, il doit aider à la victoire de la religion de l'Islam. Pour cela, il doit mener

une vie impeccable, ce qui implique de ne s'adonner ni à l'alcool, ni à la beuverie, ni à la prodigalité ⁴⁶. [Sur ce point, il instaura, suite à la demande d'Abû Hâmid, des fondations d'utilité publique et construisit pour le reste avec modération et sans faste.] Le souverain n'a pas le droit de privilégier les maçons et autres artisans du bâtiment ⁴⁷. En règle générale, il fait partie de ses tâches de se soucier activement de la *ra'ÿya*. Ceci lui demande toute sa force, de sorte qu'il peut renoncer aux exercices nocturnes et aux jeûnes sans modération ⁴⁸. Comme les revenus de l'État appartiennent à la collectivité, et surtout aux militaires et aux '*ulamâ*', le sultan doit veiller à ce qu'ils reçoivent tous leur dû ⁴⁹. Et enfin, bien que le souverain ne doive pas consulter ⁵⁰ les juifs et les chrétiens, très souvent, il ne tenait pas compte de ce principe au grand mécontentement de l'auteur ⁵¹. Ainsi, globalement, selon Abû Hâmid, il y a, au sein de l'élite régnante, deux groupes de *ulû l-amr*, de personnes qui « gèrent les besoins des gens », à savoir les sultans et les émirs. À ceux-ci incombe la tâche de protéger les musulmans des innovations blâmables (*bida'*) ⁵². Dans le doute, on doit suivre l'avis de celui dont le savoir et la religiosité donnent satisfaction ⁵³. Les plaintes peuvent être déposées auprès de l'*ustâdâr* ⁵⁴, et c'est le rôle du *kâtib as-sirr* de faire suivre la pétition avec parcimonie ⁵⁵. L'*ustâdâr*, comme le Vizir, doit donner de bons conseils au Sultan et préserver la population de toute injustice ⁵⁶. Ici, Abû Hâmid dénonce les nombreuses taxes et impôts illégaux (*mukûs*) qui auraient été imposés à la population au fil des ans ⁵⁷. De la même manière, le luxe ostentatoire dans les *dîwân-s* – les encriers en or par exemple – déplaisent fortement à l'auteur du *Bâdhl an-nasâ'ih* ⁵⁸. En outre, l'inspecteur de l'armée (*nâzir al-jaysh*) ne devrait pas prendre de l'argent pour dispenser un simple soldat (*jundî*) de faire campagne ⁵⁹. De plus, Abû Hâmid appelle à ce que les paysans cultivant la terre d'une *iqtâ'* ne soit pas considérés légalement comme appartenant à celle-ci. Les paysans doivent nécessairement rester maîtres d'eux-mêmes. C'est à eux que doit incomber la décision de semer quand et où ils le souhaitent. En Égypte, justement, le harcèlement et l'exploitation des paysans par les émirs (*amîr*), était un mal particulièrement important. Il s'agissait

d'une stupidité, comme le rappelle Abû Hâmid car, après tout, on vivait grâce à ces cultivateurs ⁶⁰.

Les fonctionnaires de *dîwân*, c'est à dire le groupe le plus proche de l'entourage du souverain, justifient leurs travers, selon Abû Hâmid, en arguant que ceci et cela est la loi du *dîwân* (*shar' ad-dîwân*). Mais on ne peut pas accepter ce principe car, au final, seul la loi de Dieu (*shar' Allâh*) compte ⁶¹. Beaucoup de fonctionnaires utilisent, en plus, le service de la poste et des messageries de façon illégale pour acheter de belles mameloukes et pour l'importation de ravissantes concubines ⁶². Une question est posée par notre auteur dans ce contexte : Est-ce que les eunuques ont le droit de voir leurs maîtresses ? Il nous donne sa réponse : non, particulièrement, comme il l'écrit, en ces temps étranges, où les femmes manquent de raison et de religion. Pourquoi auraient-elles le droit de voir des mamelouks virils qui envoûtent par leur beauté ⁶³? En même temps, Abû Hâmid se rend compte des dangers moraux de la vie des mamelouks en casernes : pour des raisons évidentes, il est strictement interdit au *muqaddam al-mamâlik*, responsable de l'hébergement des mamelouks imberbes du sultan, de laisser dormir les jeunes gens dans un même lit. Il doit plutôt leur enseigner de façon approfondie les sciences islamiques et la *shari'a* ⁶⁴. De toute façon, la *shari'a* suffit pour l'éclaircissement de toutes les questions dans les diverses situations de la vie. Selon notre auteur, celui qui croit pouvoir gérer les choses avec sa seule raison et diriger le pays comme bon lui semble, et en même temps ignorer les lois de Dieu, se trompe gravement ⁶⁵. Si quelqu'un vient et dit : « Comment voulez-vous que je sache, je suis un simple Turc (*'âmmî turkî*), qui ne connaît ni le Coran ni la Sunna ? », on devrait lui répondre : « Cela ne sert à rien. Tu as quand même des yeux, une langue, des lèvres pour reconnaître. Et si tu ne comprends rien, demande aux savants (*ahl adh-dhikr*). Et si tu ne les comprends pas, que fais-tu à ce poste ⁶⁶? » À la fin, Abû Hâmid évoque à nouveau le groupe des émirs. Ils doivent s'occuper correctement de leurs mamelouks, des simples soldats (*ajnâd*) et des autres personnes de leur suite. Une de leurs tâches est de leur apprendre les *âdâb ash-shar'îya*,

dont font partie l'exégèse du Coran, la connaissance du *Hadith*, l'art de la récitation et la doctrine des devoirs. S'ajoutent à cela, bien sûr, des compétences militaires telles que le tir à l'arc, les jeux de javelot, polo et les tournois à cheval, à l'exclusion des jeux de chance. Selon Abû Hâmid, les émirs ont, comme autres mauvaises habitudes, de ne pas respecter les instructeurs en religion et de ne pas leur donner leur dû ⁶⁷.

Finalement, les quatre auteurs nous proposent dans leurs écrits, une structure fondamentale de la société mamelouke, composée d'une aristocratie militaire, du groupe des savants et du peuple. Il est évidemment très séduisant de comparer cette répartition trifonctionnelle au schéma occidental des trois états ⁶⁸. Mais on ne doit pas oublier que cette division tripartite ne s'est affirmée que partiellement dans l'Occident médiéval. Il y a toujours eu des modèles d'interprétation concurrentiels : tout d'abord, des modèles binaires (répartition en clercs et laïcs, maîtres et sujets, etc.) ensuite ternaires (répartition selon les degrés de pureté sexuelle en hommes ou femmes vierges, abstinents et mariés) et enfin de nombreux modèles, diversement divisés (la répartition en diverses « catégories » sociales, avec des catégorisations par corps de métiers, dans lesquelles le roi et l'évêque figuraient en deuxième position après l'empereur et le pape, était une représentation très populaire au XIII^e siècle). Comme l'a démontré Georges Dumézil ⁶⁹, on peut ajouter que la Bible, qui constitue le grand cadre de références de la doctrine chrétienne, est étrangère à un raisonnement en termes trifonctionnels. Les clercs du Moyen-Âge ont rencontré quelques difficultés à y introduire ce raisonnement. Cela a mené, par exemple au XII^e siècle, à identifier les trois fils de Noé, Sem, Japhet et Ham avec les trois fonctions, ou plutôt les trois groupes sociaux, représentant les trois fonctions : les clercs, les guerriers et les valets de ferme, en précisant que les deux derniers devaient obéissance au premier. Néanmoins, à la fin du XIII^e siècle, c'était, à l'inverse, le schéma trifonctionnel qui décidait plus ou moins explicitement, plus ou moins clairement, du regard que les clercs posaient sur la société de leur temps.

Quelle signification a le modèle présenté de la société des Mamelouks, dans ses différentes variantes, pour la question de la perception des Kurdes sous leur règne ? Il faut se rendre à l'évidence que même un *argumentum e silentio* peut avoir du poids : les Kurdes ne sont pas mentionnés dans ce schéma parce qu'ils n'y ont pas de place. Les Mamelouks ont développé des modèles-types de société dans lesquels les ethnies manquent totalement. L'absence de différenciation claire entre les « groupes raciaux » n'apparaît pas uniquement dans les ouvrages susmentionnés, mais est valable aussi pour la totalité des écrits historiographiques.

La notion d'ἔθνος ou de race (*jîns*) apparaît uniquement en relation avec des groupes rivaux au sein de la caste militaire mamelouke. Il est même parfois difficile de dire si l'expression utilisée se réfère à des différences ethniques ou géographiques. *Jîns* et *asl* ne sont pas rigoureusement différents, et *asl* est souvent un synonyme de *watan*⁷⁰ (patrie, centre de vie). Mais les auteurs mamelouks désignent par l'expression *asl* le milieu ethnique d'une personne⁷¹.

Ainsi, al-Maqrîzî, dans son ouvrage, *Sulûk li-ma'rîfat al-mulûk*, complet panorama de l'ère ayyoubide-mamelouke, évoque la décision du souverain zangide Nûr ad-Dîn Mahmûd b. Zankî (mort en 569/1174)⁷² d'envoyer son général d'origine kurde Shîrkûh (mort en 564/1169)⁷³ avec des troupes turques en Égypte : « Ensuite il [Nûr ad-Dîn] l'envoya [Shîrkûh] en Égypte en tant que commandant en chef de l'armée des Ghuzz. Ce Shîrkûh et son frère Najm ad-Dîn venaient de Dwîn, une localité en Azerbaïdjan. Ils étaient tous les deux Kurdes (*wa-asluhûmâ mina l-Akrâd*)⁷⁴ ».

Et l'historien Abû Shâma (mort en 665/1268)⁷⁵ raconte, dans sa chronique sur le passage du règne des Fatimides à celui des Ayyoubides, que la raison la plus importante du choix de Saladin comme successeur de Shîrkûh était, « qu'il [Saladin] était Kurde (*inna aslahû mina l-Akrâd*) et qu'ainsi le pouvoir ne devait pas passer aux Turcs⁷⁶ ».

Modèle 2 : Tableaux géographiques

Quand le moine dominicain originaire de Florence, Ricold de Montecroce (1243-1320)⁷⁷, arriva en territoire anatolien, venant de Mossoul où il s'était rendu pour ramener sur le chemin de la vraie foi la multitude des Nestoriens, Jacobites et Maronites⁷⁸, il entra en contact avec un certain nombre de tribus kurdes. Dans l'ouvrage écrit après son retour, *Liber peregrinationis*, il nous donne un rapport relatant ses impressions :

„De Gente Curtorum

Inde progredientes ad meridiem venimus ad monstruosam et rabiosam gentem Curtorum qui excedunt in malitia et feritate omnes barbaras nationes quas inuenimus. Habitant autem in montibus et prruptis locis sicut capere ilustres. Vnde et Tartari qui subiugauerunt omnes alias nationes orientales illos non potuerunt subicere. Dicuntur autem Curti non quia sint brevis stature – sunt enim ualde magni in corpore – sed Curti in lingua persica sonat lupi.⁷⁹ Incedunt autem quasi nudi et discrinati cum longis capillis et longa barba et in capite ferunt quasdam cristas rubeas in signum superbie et dominii, et nisi Curtus faciat aliquod magnum malum et aliqua magna proditione uel deperadatione uel de magna occisione non habet inter eos honorem nec audet portare aliquid in capite nec inuenit uxorem. Postquam uero fecerit aliquid notabile malum dant ei uxorem magnam et potentem secundum malum quod fecit: si paruum, paruam, si magnum, magnam. Isti sunt Sarraceni et recipiunt alcoranum, et multum odiunt Christianos, magis autem Francos, maxime religiosos, in quorum occisione maxime crassantur. Horum rabiem conuertit Deus nobis in mansuetudinem et multam humanitatem prestiterunt nobis querentes socios nostros per desertum errantes et extraherunt eos de niuibus et fecerunt nobis magnos ignes et presentaerunt nobis mel siluestre et mana celi quod ibi < in deserto > eorum copiose descendit. Isti primo fuerunt Caldei et secundo fuerunt Christiani, et postea tertio facti sunt Sarraceni propter largam legem. In eis Maxime uigent tria peccata, scilicet homicidium, latrocinium et proditio, nam nullo modo potest homo confidere de promissione et iuramento eorum. Habent insuper predicti Curti multas alias bestialitates quas longum esset enarrare. Nam quando aliquis eorum suffocatur in flumine puniunt ipsum flumen mittentes aquam in utribus et percutientes fortiter super utres, et ipsum fluiuum diidentes in multas diuisiones, et diuertentes eum et prolongantes ei uiam ut faciant eum amplius laborare in cursu.⁸⁰

Ricold de Montecroce, dont la polémique didactique *Contra legem Sarracenorum*⁸¹ nous est parvenue ainsi que son manuel missionnaire *Ad nationes orientales*⁸², utilise dans son court compte-rendu, comme on

peut le voir, en rapport avec les Kurdes, les termes courants de *gens* et *natio* pour « peuple » dans un sens large et non politique.

Il perpétue ainsi une tradition datant de l'Antiquité. Les Grecs, déjà, comprenaient *ἔθνος*, en général, comme un groupe de personnes qui se sentaient plus ou moins unies par leur origine, leur langue, leurs mœurs et par leurs spécificités, ou même seulement par un ou deux de ces critères, notamment par un nom commun, indépendamment du fait qu'ils étaient liés ou non politiquement, et coupés ou non du monde extérieur. Chez eux, un groupe qui avait perdu depuis longtemps son unité politique restait pourtant un *ἔθνος*. Au-delà, les Grecs, comme les Romains, considéraient les grandes familles de peuples tels les Indiens, les Germains ou les Celtes comme des « peuples » *ἔθνος*, *gens*, *natio*) qui pouvaient, en retour, se partager en nombreuses *ἔθνος*, *gentes* ou *nationes*, comme des associations politiques ou non⁸³. Il est intéressant de voir que les musulmans, à la fin du III^e/IX^e siècle, ont repris ces termes antiques, avec leurs connotations. Les géographes musulmans ont surtout utilisé les traductions arabes du *Γεωγραφικὴ ὑφήγησις* (le Manuel de géographie) de Ptolémée (vivant ca. 100-170) ou la *Géographie* de Marin de Tyr (vivant ca. A.D. 70-130), pour s'aider dans la composition de leurs oeuvres, et ils ont remplacé les termes antiques par l'expression arabe *umma*⁸⁴, la rendant ainsi ambiguë car normalement utilisée par leurs contemporains pour désigner en premier lieu le peuple supra-ethnique des fidèles musulmans⁸⁵.

Dans une étude pionnière, Ulrich Haarmann a analysé en détail le terme médiéval de *umma*, et il a pu traiter, en tout, trois niveaux de significations⁸⁶:

1° *Umma*, dans le sens de *la umma*, la communauté musulmane dans son ensemble. Cette signification prévalait sur toute autre connotation, et forme la base de la conception musulmane du monde. À l'époque pré-moderne, l'homme se comprend, de part et d'autre de la Méditerranée, en Occident latin comme en Orient musulman, d'abord tout naturellement, et sans réflexion, comme membre de la communauté des fidèles

fondée par Dieu, la *universitas populi Christiani*, ou la *jamâ'at al-mu'minîn*.

2° L'expression *umma* renvoyait, de façon presque antithétique, à d'autres groupes de personnes, non définies par leur confession, mais par leur polythéisme et leur barbarie. Pour cette raison, ce groupe de personnes ne peut qu'être limité.

3° Enfin, *umma* désignait, comme on a pu le constater, d'un point de vue non religieux, une ethnie ou, plus précisément, un peuple. De nombreux auteurs l'ont utilisée dans ce sens pendant toute la période médiévale. Des peuplades pré-islamiques, islamiques et non-islamiques étaient désignées de la même manière, par le terme *umam*.

Le texte clé pour la compréhension du concept d'*umma* est présenté par Abû Hayyân at-Tawhîdî (m. 414/1023)⁸⁷, dans un paragraphe remarquable de son *K. al-Imtâ' wal-mu'ânasa*. Abû Hayyân, qui était issu d'une famille de la classe moyenne, avait gravi les échelons en tant que secrétaire et scribe à la cour des Bouyides à Bagdad, et avait acquis, avec le temps, des connaissances encyclopédiques. Comme il lui manquait une formation étendue dans les sciences religieuses, il était taxé d'auteur polyvalent et dilettante. Pour nous, sans prêter attention à ces critiques, son œuvre représente une source intarissable quant à la description de l'atmosphère intellectuelle de ces cercles de cour auxquels il avait accès. Critique reconnu, satirique et pessimiste, il nous fournit des informations détaillées sur les ragots et commérages de l'époque dans la capitale du royaume abbasside. Hormis cela, il faut le compter parmi les auteurs les plus profonds, les mieux informés et les plus savants de son temps.

Étant attiré aussi bien par le soufisme que par le néoplatonisme et le néo-aristotélisme que propageaient Abû Sulaymân as-Sijistânî (m. 375/985)⁸⁸ et ses « propagateurs »⁸⁹, Georges C. Anawati et Louis Gardet l'ont qualifié – certainement avec raison – de philosophe mystique »⁹⁰.

Parmi ses nombreux écrits, nous attirons ici l'attention sur trois ouvrages en particulier : après avoir terminé, entre 350/961 et 365/975, une antho-

logie d'*Adab* ('al-Basâ'ir wadh-dhakhâ'ir')⁹¹, il créa, probablement à Rayy, où il était obligé de se rendre de temps en temps, avec Miskawayh (mort en 421/1030)⁹², un ouvrage à la fois divertissant et très profond : dans les *Hawâmil wash-shawâmil* ⁹³, les deux intellectuels abordent, dans une sorte de jeu de question-réponse philosophique, toutes les questions qui leur semblent brûlantes pour leur époque.

Le *Kitâb al-Imtâ' wal-mu'ânasa* d'Abû Hayyân at-Tawhîdî est d'une originalité semblable. Abû Hayyân avait rejoint le cercle des nombreux savants de Bagdad, qui tenaient séance régulièrement, selon l'esprit du temps qui régnait dans la capitale califale sous contrôle bouyide. Le patron du cercle qu'il fréquentait n'était autre que Abû 'Abdallâh b. Sa'dân (mort en 374/984) ⁹⁴, le vizir de l'émir Bouyide, Samsâm ad-Dawla (mort en 388/998) ⁹⁵. Dans son livre, l'auteur relate le déroulement de 37 de ces assemblées de discussions du soir. Pendant la sixième soirée (dont la date n'est pas connue), on discute en détail de savoir s'il existe un peuple (*umma*) qui serait, de manière générale, supérieur aux autres. Abû Hayyân, à qui cette question est posée par Abû 'Abdallâh b. Sa'dân, se réfère, pour sa réponse, à l'exposé du célèbre savant universel et traducteur perse Ibn Muqaffa' (mort en 139/756) ⁹⁶. Celui-ci aurait expliqué, selon Abû Hayyân, dans une situation semblable et de manière convaincante et raisonnablement concise, que les peuples arabes surpassaient largement, en potentiel intellectuel, les Indiens, les Grecs, les Chinois, les Turcs et même les Persans. Lui-même regrettait évidemment beaucoup d'être obligé d'admettre ceci, mais les Arabes auraient été les seuls à développer leurs excellentes connaissances sans être contraints à se référer à des pensées déjà acquises par d'autres peuples. Le terme *umma* est utilisé par Abû Hayyân, comme on le constate, en référence à l'ancienne tradition, dans un sens clairement et totalement apolitique, pour désigner une communauté plus large, composée de plusieurs peuples.

Ce constat est, bien sûr, valable avant tout pour un texte du IV^e/X^e siècle. Mais qu'en était-il à la période mamelouke ? Si, au début du IX^e/XV^e siècle, un Mamelouk ou un Égyptien cultivé voulait se renseigner sur d'autres pays ou peuples (par ex. les Kurdes), il se procurait, au mieux, une copie de l'encyclopédie spécialisée la plus importante et la plus volumineuse de l'époque, c'est-à-dire le *Subh al-a'shâ fi sinâ'at al-inshâ'* de Qalqashandî (mort en 823/1418) ⁹⁷. Al-Qalqashandî avait écrit son manuel en sept volumes pour les secrétaires employés dans la chancellerie mamelouke. Ils devaient pouvoir s'informer sur les connaissances théoriques et pratiques dont ils avaient besoin dans leur travail quotidien. Al-Qalqashandî a lui aussi utilisé le mot *umma* vingt et une fois dans *Subh al-a'shâ*, la plupart du temps au sens profane ⁹⁸. À côté de l'*ummat al-Yûnân*, le peuple des Grecs ⁹⁹, et des *umam as-sûdân*, les « peuples des noirs » ¹⁰⁰, se trouvent, par exemple, les Hongrois et les Serbes ¹⁰¹, c'est à dire les peuplades slaves et turques ¹⁰². Quelquefois, al-Qalqashandî combine les connotations attachées au concept d'ethnie. De cette façon, concernant les nations des Balkans, il parle de *ajnâs mukhtalifa min umam al-kufr*, soit de « différentes races des peuples incroyants » ¹⁰³, et au sujet des ethnies du Tûrân, des *tawâ'if al-umam al-mukhtalifa sukkân ash-shimâl*, c'est-à-dire « des groupes de différents peuples qui habitent le Nord » ¹⁰⁴.

À l'époque qui nous intéresse, donc entre le VIII^e/XIV^e et le IX^e/XV^e siècles, le terme apolitique *umma* était commun. Il faut noter que, vraisemblablement, le mot *tâ'ifa*, qu'utilisait déjà al-Qalqashandî dans l'expression *tawâ'if al-umam al-mukhtalifa*, était synonyme de *umma* dans le sens non-religieux d'ethnie (c'est-à-dire : peuple), du moins au sein du royaume mamelouk.

À ce même sujet, un autre exemple est parlant : c'est l'opuscule d'Abû Hâmid al-Qudsî, mentionné auparavant. Il porte le titre significatif de « Livre sur les nobles et somptueux royaumes musulmans, et étude de ma réalisation sur les bienfaits cachés de Dieu par l'envoi du peuple turc

en l'Égypte » (*Duwal al-islâm ash-sharîfa al-bahîya wa-dhikr mâ zahara lî min hikam Allâh al-khafîya fî jalb tâ'ifat al-atrâk (!) ilâ d-diyâr al-misrîya*)¹⁰⁵. D'autres auteurs, néanmoins, ont préféré la terminologie traditionnelle : une *umma* pouvait se composer de nombreuses *tawâ'if* (ou *aqwâm*), qui ne devaient pas forcément former une unité politique. Ce que l'on peut trouver dans « Panorama des royaumes des différentes régions du monde » (*Masâlik al-absâr fî mamâlik al-amsâr*) d'Ibn Fadl Allâh al-'Umarî (mort en 749/1349)¹⁰⁶ qui servait le Sultan an-Nâsir Muhammad b. Qalâwûn (qui a régné entre 684-741 et 1285-1341) au sein de l'administration du Caire et de Damas, qui s'adressait aux lecteurs cultivés de son temps, dans un ouvrage de référence historique, géographique et littéraire. Son œuvre se compose de deux parties (*qism*). Al-'Umarî a fait de la deuxième section, qui est principalement constituée d'une série de biographies, une partie beaucoup plus importante que la première. La première partie politico-géographique est aussi divisée en deux sous-sections (*naw'*) : *an-naw' al-awwal* porte le titre d'*al-masâlik* et contient la géographie générale et ce qui en fait partie selon les géographes du Moyen-Âge ; *an-naw' ath-thânî*, que l'auteur appelle *al-mamâlik*, est un abrégé de la description des différents pays, qui sont traités dans les quatorze chapitres (*abwâb*). Dans le quatrième chapitre de cette description des pays, notre auteur se livre à un cours sur les Kurdes :

« Les Kurdes – écrit-il – sont un peuple à part (*jînsun khâssun min-i naw'in 'âmmîn*) qui vit à proximité de l'Iraq et du Diyâr al-'Arab. Plusieurs de leurs tribus sont parties vers la Syrie et le Yémen. Leurs principaux pâturages sont pourtant les territoires à proximité du Iraq et du Diyâr al-'Arab »¹⁰⁷.

Suit une liste détaillée de toutes les tribus kurdes connues par l'auteur, qu'il décrit à tour de rôle comme *tâ'ifa* ou *qawm*.

« Nous commençons [notre description] dans les montagnes de Hamadhân, du Shahrazâr et Irbil et terminons au Tigre, dans la partie de la Jazîra, qui se trouve entre Kawâr et Mossoul. Nous ignorons tout ce

qui se trouve sur l'autre rive du Tigre jusqu'à l'Euphrate, étant donné son peu d'importance et j'ai déjà tout raconté sur ce qui a une réelle importance. Il reste donc uniquement les Kurdes de la Jazīra et des villages de Mârdîn. Ils sont pour leurs voisins, qui comptent parmi les ennemis de Mârdîn, une proie facile, car leurs colonies ne sont pas fortifiées et leurs localités en conséquence inadaptées pour un soulèvement.

Dans les montagnes de Hamadhân et du Shahrazûr on trouve une tribu (*tâ'ifa*) kurde puissante et guerrière du nom de Kurânî, qui se compose essentiellement de soldats et de paysans. Après eux viennent les Kalâlî (*al-Kalâlîya*), une tribu grande et courageuse, connue sous le nom de la bande de Sayf ad-Dîn Sabûr. Dans le voisinage des Kallâlî vit dans les montagnes de Hamadhân une autre tribu, les Rankâlîya. Ses membres – environ deux mille hommes – sont également courageux et pleins de ruses »¹⁰⁸.

Quelques-unes de ces tribus – selon al-'Umarî – avaient une loyauté qui variait selon les saisons, après l'invasion mongole des pays du « bloc » musulman au milieu du VI^e/XII^e siècle.

« Non loin de là existe une région appelée 'Entre les deux montagnes' (*bayn al-jabalayn*) et qui se trouve près d'Irbil. La tribu (*qawm*) qui y vit sert alternativement les deux grands royaumes. Pendant l'hiver ils recherchent la bienveillance des Mongols (*at-Tatar*) et au printemps ils soutiennent les invasions des troupes syriennes »¹¹⁰.

Cet événement a conduit d'autres groupes à quitter leurs pâturages et à se réfugier en Syrie mamelouke :

« La région du Shahrazûr était habitée, avant que les peuples ne la quittent, par des tribus kurdes (*tawâ'if al-Akrâd*). Deux tribus se distinguent des autres par le grand nombre de leurs membres et par leurs richesses. L'une s'appelait al-Kûs(îy)a et l'autre al-Bâbîrîya(?), les deux composées d'hommes courageux et audacieux. Suite à la catastrophe de

la prise de Bagdad (par les Mongols) les tribus quittèrent leur pays [ensemble] avec un important groupe de population originaire du Sawâd. Elles emmenèrent leurs femmes et leurs enfants et se rendirent en Égypte ou en Syrie »¹¹¹.

Les noms et lieux d'habitation des différentes tribus kurdes répertoriées par al-'Umarî ne nous intéressent pas particulièrement ici. Mais nous devrions retenir que l'auteur, dans son encyclopédie, regroupe tous les Kurdes en tant que peuple, indifféremment composé de tribus (*tawâ'if* ou *aqwâm*) différentes, amies, ennemies ou opposées politiquement.

Dans le manuel administratif, *K. Tathqîf at-ta'rîf bi'l-mustalah ash-sharîf*, rédigé un peu plus tard par Ibn Nâzir al-Jaysh (mort en 786/1384)¹¹², on peut constater un usage linguistique similaire. Dans un paragraphe particulier, l'auteur énumère, en s'appuyant sur al-'Umarî¹¹³ et al-Qalqashandî¹¹⁴, les noms de vingt-cinq princes kurdes avec lesquels la chancellerie mamelouke était en relation¹¹⁵. Ibn Nâzir al-Jaysh, qui avait d'abord fait carrière dans le *dîwân al-inshâ'* au Caire avant de prendre le poste de surintendant des finances de l'armée à la suite de son père, emploie aussi les termes de *tawâ'if* et *aqwâm* comme deux synonymes pour désigner les tribus kurdes.

Pour les Kurdes comme pour les autres *umam*, plusieurs constats sont valables : un peuple (= *umma*) veut dire, pour les auteurs mamelouks, un groupe de personnes qui, par leur origine, leur langue, leurs mœurs et leur spécificités, ou même par l'un ou l'autre de ces critères, notamment par un nom commun, sont désignées comme plus ou moins unies, indépendamment d'un lien politique, et au-delà des limitations de l'environnement. Dans plusieurs cas, les mêmes groupes de personnes, selon leurs rapports, sont perçus comme des associations politiques, des tribus étatiques, ou comme des unités ethniques marquées par certaines caractéristiques non politiques.

Modèle 3 : Bédouin vers. sédentarité

Le dernier modèle de société mamelouke nous est fourni par l'illustre historien originaire de Tunis, Ibn Khâldûn (mort en 784/1382)¹¹⁶. Dans la longue « introduction » (Muqaddima) de son livre, conçu comme *historia universalis* « Livre des exemples et notes des récits historiques et leurs principes quant aux grands jours des Arabes, des non-Arabs et des Berbères ainsi que de ceux de leurs contemporains qui détenaient le pouvoir » (*K. al-'Ibar wa-dîwân al-mubtada' wal-khabar fî ayyâm al-'arab wal-'ajam wa'l-barbar wa-man 'asarahum min dhawî s-sultân al-akbar*), Ibn Khâldûn produit une somme des connaissances méthodologiques et scientifico-culturelles de son époque. Son histoire, désignée par lui-même comme « nouvelle science », (*'ilm mustanbat an-naj'a*), est censée permettre à un historien d'écrire un ouvrage véritablement scientifique¹¹⁷. Dans la préface à son « introduction », Ibn Khâldûn définit l'« histoire » comme la science de la reconnaissance critique de tout le passé de l'humanité, phénomènes sociaux, économiques et culturels inclus¹¹⁸. À la suite, l'auteur explique, dans six longs chapitres, comment il voudrait que soit comprise en détail cette science de l'histoire. Le premier chapitre est une étude ethnologique générale sur la société dans son ensemble, où Ibn Khâldûn analyse principalement l'influence de l'environnement sur le développement de l'homme¹¹⁹. Au long du deuxième chapitre, l'auteur décrit les sociétés nomades (*'umrân bada-wî*), qui, en tant que groupes primitifs, selon sa classification de l'accomplissement civilisationnel, se trouvent au plus bas de l'échelle¹²⁰.

À cette occasion, il insiste pourtant sur le fait que, bien que se trouvant à un niveau très bas de la civilisation, il existe toujours un rapport naturel entre l'état nomade (*badâwa*) et les vertus telles que la simplicité, l'honnêteté et le pragmatisme tribal. Le paragraphe suivant est dédié aux différentes formes de gouvernement, à l'apparition d'une classe de riches et à la construction des institutions administratives¹²¹. Le chapi-

tre 4 traite essentiellement des sociétés urbaines (*'umrân hadarî*) qui occupent le haut de l'échelle selon lui, étant donné leur forme de civilisation très développée ¹²².

Mais, même ici, Ibn Khâldûn fait une restriction : l'apogée des sociétés sédentaires se trouve dans la formation d'un royaume, mais ces sociétés sont vouées à l'échec, en raison de la perte des vertus d'origine de la population nomade, le désir croissant de luxe et la corruption qui se répand, jusqu'à ce que le peuple décadent soit remplacé par un autre peuple. Au cinquième et sixième chapitre, il parle enfin des processus économiques et des conquêtes culturelles permanentes de ces sociétés urbaines ¹²³.

Il est, bien sûr, tout à fait impossible de présenter ici, ne serait-ce qu'approximativement, les différents aspects de cet ouvrage à multiples facettes. Pour traiter notre sujet, il suffit de faire une esquisse des thèses de base d'Ibn Khâldûn : aussitôt qu'un groupe de personnes décide, avec l'aide des possibilités données par Dieu, de faire cause commune et, de ce fait, arrive à une forme – aussi rudimentaire soit-elle – d'organisation sociale, c'est le début d'une civilisation (*'umrân*). Si le nombre de personnes qui travaillent ensemble augmente, la civilisation devient plus importante et meilleure. Ce progrès civilisationnel, dépendant de l'augmentation des ressources humaines, culmine dans la meilleure forme de société de culture sédentaire que l'homme puisse atteindre. La tendance est rétroactive quand le nombre de coopérants, travaillant ensemble, baisse. La volonté de faire cause commune dépend exclusivement de *l'esprit de corps* ou de l'esprit de solidarité (*'asabîya*) de chaque groupement. Les liens les plus naturels existent au sein de la famille ou, plus précisément, au sein du clan, mais le sentiment d'appartenance peut naître de causes diverses, parmi des populations qui n'ont pas de lien de consanguinité. La puissance de la *'asabîya* détermine la supériorité d'un groupe sur un autre. À l'intérieur du groupement de personnes, le chef, qui contrôle une *'asabîya* suffisamment importante, peut parvenir à fon-

der une dynastie ou un royaume (*dawla*) et exercer ainsi une autorité souveraine (*mulk*). La cohésion d'un tel royaume dépend essentiellement de l'individu régnant et du groupe qui le soutient. Si la dynastie disparaît, le royaume disparaît en même temps. Une dynastie a besoin, pour sa survie et pour la satisfaction des exigences croissantes de luxe, d'une culture sédentaire (*hadâra*) au sein de grands centres urbains. L'aspiration avide de l'élite dominante à contrôler seule toutes les ressources de revenus et tous les moyens d'exercice du pouvoir mène inévitablement à des tensions internes. Apparaît une rupture entre la caste exerçant le pouvoir et les partisans qui la soutenaient jusqu'alors. La classe dirigeante est obligée de se mettre à la recherche d'une aide extérieure en échange de sommes importantes. Il en résulte des augmentations d'impôts, l'établissement de taxes illégales et une frappe de monnaie menant à l'inflation. Les germes de la chute de la dynastie se trouvent dans la perte de *'asabîya* et dans les difficultés financières inévitables. Le déclin suit, et enfin survient l'effondrement. Une nouvelle dynastie peut alors s'emparer du pouvoir. Cependant, ces nouveaux seigneurs ne partent pas de rien et se servent des acquis civilisationnels de leurs prédécesseurs. De cette manière, on peut constater une progression constante du rendement de la civilisation humaine sur la longue durée, malgré les cycles d'ascension, épanouissement et déclin des grands royaumes ¹²⁴.

Dans son deuxième chapitre sur les sociétés nomades, Ibn Khaldûn parle des Kurdes. Après avoir constaté que les états nomade et sédentaire sont les deux formes naturelles du mode de vie humain, il présente à ses lecteurs les différents modes de vie bédouins. Le groupe le plus pur et le moins altéré était – selon Ibn Khaldûn – celui des nomades du désert, qui se déplacent sur des chameaux et vivent de l'élevage du chameau : Comme les pâturages dans les montagnes avec leurs maigres buissons et arbustes ne donnent pas assez de nourriture aux chameaux, ils [les nomades] sont obligés de pénétrer loin dans le désert. Là, ils doivent se nourrir des plantes du désert et boire de l'eau salée [...]. Souvent ils sont chassés des montagnes par les militaires. Ils se réfugient alors dans le

désert parce qu'ils ne veulent pas s'exposer aux soldats et s'attendent à ce que ceux-ci les punissent de leurs exactions. En raison de ces conditions de vie les nomades à chameaux sont les êtres les plus résistants et les plus sauvages sur terre. En comparaison avec les sédentaires ils sont au niveau des fauves féroces et indomptables. Les Arabes font partie de ces nomades. À l'ouest les Berbères et les Zanâta sont de ceux-là, comme à l'est les Kurdes, les Turkmènes et les Turcs » ¹²⁵.

Selon Ibn Khaldûn, seul le sens du groupe (*ʿasabiya*), conscient d'une origine commune, rend les nomades à chameaux capables de survivre dans le désert. Les liens de sang prennent, dans ces situations de danger, une très grande signification.

Dans ce cas, pour mieux se défendre, les différents clans s'unissent en tribus. Ici, la solidarité du groupe se maintient ou s'estompe selon le charisme du chef militaire. Si le statut de primauté élective faiblit en raison d'échecs militaires ou si, après la mort du chef, les héritiers n'ont pas suffisamment de charisme, il n'y a pas de raison de rester plus longtemps unis. Souvent, de grands peuples nomades réussissent, sous la direction d'un chef charismatique, à prendre le contrôle de larges territoires :

« Un tel peuple (*umma*) est plus apte à opprimer d'autres groupes et à atteindre ainsi le pouvoir et la souveraineté. Les membres d'un tel peuple ont seuls la force de combattre d'autres peuples [...] Les Arabes, les Zanâta et les groupes semblables comptent aussi parmi ces peuples comme les Kurdes, les Turkmènes et les obscurs Sinhâja. Ces peuples résistants et sauvages n'ont pas de vraie patrie où ils retournent régulièrement pour ses pâturages fertiles. Toutes les régions et tous les lieux leur sont égaux. Pour cette raison ils ne se limitent pas au contrôle de leurs propres pays et des pays limitrophes. Ils ne s'arrêtent pas aux frontières de leurs territoires mais envahissent des peuples lointains et conquièrent leurs pays » ¹²⁶.

Si, après la mort de leur chef, le charisme devient un sentiment diffus et familial, des royaumes peuvent – selon la théorie d'Ibn Khaldûn – apparaître, dans lesquels les élites nomades et les groupes sédentaires sont obligés de coopérer et de s'entendre. Cette interaction vitale signifie à la longue, pour les nomades, une transition vers la sédentarité et une assimilation de la culture des habitants des territoires conquis. Ainsi ces derniers reprennent – selon Ibn Khaldûn – le pouvoir et donnent une impulsion à l'accomplissement civilisationnel humain.

Il est clair que cette explication fascinante du monde par un savant originaire du Maghreb et vivant dans l'empire mamelouk a toutefois un caractère largement idéal. De ce point de vue, le cas des Kurdes est significatif. Ce peuple était, selon les critères d'Ibn Khaldûn, prédestiné de par son mode de vie nomade et dur, à fonder un jour un grand royaume. Or, les Kurdes, dont la plupart des tribus étaient semi-sédentaires et semi-pastorales – comme le note al-'Umarî¹²⁷ – n'étaient parvenus à établir que quelques petites principautés aux confins de la Syrie.

Hormis cela, de nombreuses tribus kurdes étaient bien propriétaires de pâturages individuels, qu'elles protégeaient contre les attaques de l'extérieur. Ibn Khaldûn était bien obligé d'entendre le reproche de ses contemporains, à savoir que son projet sociologique était en inadéquation avec les réalités. Ceux-ci faisaient remarquer – certainement avec raison – qu'il n'avait pas réussi, dans l'autre partie de son histoire du monde, à accréditer sa théorie par des exemples historiques¹²⁸.

Conclusion

Tirer des conclusions sur l'identité collective pré-moderne des Kurdes s'est avéré une entreprise difficile. Ne voulant pas faire, dans ces pages, ni une simple énumération de dates, noms de tribus et de souverains locaux de l'histoire kurde, et me gardant de citer les sources indigènes de la fin du X^e/XVI^e siècle, j'ai essayé de montrer, par trois exemples de

modèles de la société mamelouke, la représentation qu'on avait des Kurdes de l'extérieur.

L'année 648/1250, le passage de la dynastie des Kurdes (*dawlat al-akrâd*) à celle des Turcs (*dawlat al-atrâk*) était encore dans les mémoires. Pourtant, les Kurdes ne figurent pas dans le schéma fonctionnel de société présenté par les auteurs de la période mamelouke, al-Maqrîzî, Ibn Raf'a, Tâj ad-Dîn Subkî, Ahmad Tûghân et Abû Hâmid al-Qudsî. Il y a deux raisons à cela : d'une part, les différences ethniques ne jouaient pas un rôle important dans l'ensemble de la société. Même les lignes de démarcation entre les Mamelouks étaient orientées selon l'appartenance aux foyers des grands émirs, et non pas selon l'appartenance à un peuple ou à un autre. Dans l'ensemble de la société, un habitant d'Égypte ou de Syrie se voyait d'abord comme appartenant à la communauté musulmane (*umma*) et à l'un des groupes décrits par les cinq auteurs sus-cités : souverain, savant ou sujet.

D'autre part, à l'époque ayyoubide, l'identité kurde des hommes de pouvoir avait plutôt un caractère privé et non ouvertement politique. Saladin (Salâh ad-Dîn) lui-même était né dans la ville de Takrît, dans laquelle s'était rendu son grand-père, Shâdhî, originaire de Dvîn en Arménie, avec ses deux fils Ayyûb et Shîrkûh, à la recherche d'un nouveau patron ¹²⁹. Les racines kurdes et nomades tant évoquées de Salâh ad-Dîn se fondaient donc sur les souvenirs de son grand-père. Lui-même avait grandi dans un milieu urbain. Malgré cela, il pouvait se sentir solidaire de ses « compatriotes » kurdes ou à l'inverse : quand Saladin prenait plus de pouvoir, beaucoup de Kurdes lui proposaient leurs services en lui rappelant ses origines kurdes. Celui-ci leur fournissait volontiers des postes au sein de l'administration civile et militaire, mais il veillait en même temps à ce que les troupes ayyoubides soient composées essentiellement de Turcs ¹³⁰. On réalise le peu de considération que Salâh ad-Dîn avait pour sa « kurdité », si on se rappelle qu'après la conquête, il avait confié l'administration du Shahrazûr, au centre des régions kurdes,

à l'un de ses esclaves militaires turcs. Si les traditions ethniques et culturelles jouaient un rôle pour l'identité des Kurdes ayyoubides dans leur vie privée, ils s'affichaient en public comme musulmans et serviteurs loyaux de la dynastie au pouvoir. Déjà, à la fin de la période ayyoubide, les Kurdes étaient largement mêlés [par des mariages] aux Turcs, de sorte que, pendant le règne mamelouk, peu d'entre eux parvenaient encore à la gloire et aux honneurs.

Si un Égyptien cultivé du IX^e/XV^e siècle, après la lecture des ouvrages d'al-Maqrîzî, d'Ibn Raf'a, de Tâj ad-Dîn Subkî, d'Ahmad Tûghân et d'Abû Hâmid al-Qudsî, se départissait de son nombrilisme et laissait virtuellement planer son regard au delà des frontières de son royaume, il se rendait compte de la présence de différents peuples sur la terre. Les Kurdes en étaient un parmi une multitude. Al-Umarî comme al-Qalqashandî, c'est-à-dire deux des géographes et encyclopédistes les plus connus de l'époque mamelouke, utilisaient, dans leurs tableaux de la population, le terme *umma* pour indiquer un « peuple » et l'expression *tâ'ifa* ou *qawm* pour désigner une « tribu ». On a pu voir que l'expression *umma* n'avait, dans leurs ouvrages, ni un sens religieux ni une teneur politique, mais plutôt une signification ethnique. Les deux auteurs étaient de l'avis qu'une telle *umma* devait être un groupe solidaire, avec une tradition commune, une symbolique commune, un ennemi commun et la sujétion à un même souverain charismatique. On pensait aussi, pour cette raison, que les Kurdes étaient une communauté de langue, de tradition et de combat, dont l'identité était basée sur des liens de sang, sur des traditions culturelles partagées et sur l'islam. Dans les chancelleries mameloukes, on était très au fait des noms des tribus kurdes, du nombre de leurs membres, de la situation dans leurs contrées et de leurs activités politiques.

Si les deux premiers schémas de société, présentés ci-avant, se basent sur des recherches, l'illustre savant Ibn Khaldûn situe les Kurdes dans un système théorique abstrait. Selon son opinion, ils forment, avec

d'autres nomades, le nucléus de toute civilisation humaine. Des tribus rudes, mais moralement pures, comme les Kurdes, constitueraient, avec le temps, des alliances nomades, qui seraient à leur tour la base des royaumes sédentaires. Ces derniers ne seraient pas viables à long terme, mais ils permettraient, en premier lieu, l'accomplissement du développement civilisationnel et culturel de l'humanité.

À la fin de cet essai, on ne peut toujours pas répondre à la question : comment se voyaient les Kurdes des VIII^e/XIV^e et IX^e/XV^e siècles ? Mais on sait quand même un peu mieux ce que d'autres, en l'occurrence les savants de la période mamelouke, pensaient d'eux. Avec le temps, au sein du royaume mamelouk, les frontières ethniques s'étaient estompées. Les divisions « populaires » et confessionnelles antérieures de la population égyptienne, en tribus étrangères (arabes) et en autochtones (coptes), avaient disparu au IX^e/XV^e siècle¹³¹. La plupart des coptes s'étaient convertis et les Arabes s'étaient mélangés aux Egyptiens. Le terme « *arab* » ne servait qu'à désigner les bédouins et le terme *aqbât* se référait aux coptes non musulmans. Mais la catégorie « Turc » (*turk*, pl. *atrâk*), qui désignait l'élite régnante, perdit aussi sa connotation purement ethnique et devint tantôt une expression purement politique pour nommer l'aristocratie militaire, tantôt un terme vague pour tous les habitants d'Asie. Ainsi Ibn Khaldûn dans sa *Muqaddima* dit qu'en Egypte il n'y a que l'élite régnante et les « sujets » (*ra'ÿa*)¹³². Et l'historien très apprécié Ibn Taghribirdî (m. 874/1470)¹³³ écrit de façon laconique dans sa chronique *an-Nujûm az-zâhira fî mulûk Misr wal-Qâhira* : « une grande partie de la population (d'un côté) et des Turcs (de l'autre côté) ont été massacrés »¹³⁴.

Le terme *atrâk* n'était pas utilisé pour désigner des Kurdes, parce qu'on se rendait bien compte qu'ils étaient d'origine iranienne et de la même famille que les Persans. La différence la plus importante était leur langue non-turque. Ceci les distinguait nettement des autres groupes de l'Empire mamelouk et constituait un critère d'exclusion pour une carrière dans les hautes sphères dirigeantes mameloukes.

Bibliographie

- Abû Hâmid al-Qudsî, *Badhl an-nasâ'ih* = Abû Hâmid al-Qudsî, *Badhl an-nasâ'ih ash-shar'îya fî-mâ 'alâ s-sultân wa-wulât al-umûr wa-sâ'ir ar-ra'îya*, Ms. Berlin [= Ahlwardt, W., Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Berlin, 1887-1899, 10 vols.] # 5618.
- Abû Hâmid al-Qudsî, *Duwal al-islâm ash-sharîfa al-bahîya* = Labîb, S/Haarmann, U. (éd.), *Abû Hâmid al-Qudsîs Traktat über die Segnungen, die die Türken dem Lande Ägypten gebracht haben*, Beyrouth, 1997
- Abû Hayyân at-Tawhîdî, *K. al-Imtâ'* = Abû Hayyân at-Tawhîdî, *K. al-Imtâ' wa'l-mu'ânasa*, éd. Ahmad Amîn und A. az-Zayn, Le Caire, 1939-1953, 3 vols.
- Abû Shâma, *K. ar-Rawdatayn* = Abû Shâma, *K. ar-Rawdatayn fî akhbâr ad-dawlatayn*, Le Caire, 1956-62, 2 vols.
- Ahmad Tûghân, *al-Burhân* = Ahmad Tûghân al-Muhammad al-Ashrafi al-Hanaft, al-Burhân fî fadl as-sultân, Ms. Berlin [= Ahlwardt, W., Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Berlin, 1887-1899, 10 vols.] # 5619.
- Ahmad Tûghân, *Manhaj as-sulûk* = Ahmad Tûghân, *Manhaj as-sulûk fî sîrat al-mulûk*, Ms. AS [= Defteri kütübkhâne-i Aya Sofia, Istanbul 1886] # 2905.
- Ahmad Tûghân, *al-Muqaddima as-sultânîya* = Ahmad Tûghân, *al-Muqaddima as-sultânîya fî s-siyâsa ash-shar'îya*. Ms. Kairo [= *Fihrist al-kutub al-'arabîya al-mah-fûza bil-kutubkhâna al-Khidwîya al-Misrîya*, Le Caire 1888-1892, 7 vols.] t. 5, # 156 et t. # 10.
- Bidlîsî, *Sharaf-nâma* = Bidlîsî, Sharaf ad-Dîn Khân, *Sharaf-nâma*, éd. V. Veliaminov-Zernov, St. Petersburg 1860-62, 2 vols.
- Ibn Fadl Allâh al-'Umarî, *at-Ta'rif* = Ibn Fadl Allâh al-'Umarî, *at-Ta'rif bi-l-mustalah ash-sharîf*. Le Caire, 1894.
- Ibn Hajar al-'Asqalânî, *ad-Durr* = Ibn Hajar al-'Asqalânî, *ad-Durr al-kâmina fî a'yân al-mî'a ath-thâmina*, Hyderabad, 1929-31, 4 vols.
- Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Inbâ' al-ghumr* = Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Inbâ' al-ghumr bi-abnâ' al-'umr*, éd. Muhammad 'Abd al-Mu'îd Khân, Beyrouth, 1986, 9 vols.
- Ibn Khaldûn, *K. al-'Ibar* = Ibn Khaldûn, *K. al-'Ibar wa-dîwan al-mubtada' wa'l-khabar fî ayyâm al-'arab wa'l-'ajam wa'l-barbar wa man 'asarahum min dhawî s-sultân al-akbar*, éd. Nasr al-Hûrî, Bûlâq, 1867, 7 vols.
- Ibn al-Imâd, *Shadharât adh-dhahab* = Ibn al-Imâd, *Shadharât adh-dhahab fî akhbâr man dhahab*, Le Caire, 1931-32, 8 vols.
- Ibn an-Nadîm, *Fihrist* = Ibn an-Nadîm, *K. al-Fihrist*, éd. Gustav Flügel, Leipzig 1871-72, 2 vols.

- Ibn Nâzîr al-Jaysh, *K. Tathqîf at-ta'rif* = Ibn Nâzîr al-Jaysh, *K. Tathqîf at-ta'rif bi'l-mustalah ash-sharif*, éd. Rudolf Vesel, Le Caire, 1988.
- Ibn Raf'a, *Badhl an-nasâ'h* = Ibn Raf'a ash-Shâfi'i, *Badhl an-nasâ'h ash-shar'iya fî mâ 'alâ s-sultân wa-wulât al-umûr wa-sâ'ir ar-ra'ya*. Ms. Gotha [= Pertsch, W., *Die arabischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, 1878-1892, 5 vols.], # 1219.
- Ibn Raf'a, *Sharh at-Tanbîh* = Ibn Raf'a, *Sharh at-Tanbîh li-sh-Shirâzî*, Ms. Le Caire [= *Fihrist al-kutub al-'arabiya al-mahfûza bil-kutubkhâna al-Khidûwiya al-Misriya*, Le Caire, 1888-1892, 7 vols.] t. 1, # 485.
- Ibn Raf'a, *Shârh al-Wasît* = Ibn Raf'a, *Shârh al-Wasît al-Ghazâlî*, Ms. Le Caire [= *Fihrist al-kutub al-'arabiya al-mahfûza bil-kutubkhâna al-Khidûwiya al-Misriya*, Le Caire, 1188-1892, 7 vols.] t. 1, # 543.
- Ibn Taghrîbirdî, *an-Nujûm az-zâhira* = Ibn Taghrîbirdî, *an-Nujûm az-zâhira fî mulûk Misr wal-Qâhira*, éd. William Popper, Berkeley 1909-36, 16 vols.
- al-Maqrîzî, *Ighâthat al-umma* = al-Maqrîzî, *Ighâthat al-umma bi-kashf al-ghumma*. éd. M. M. Ziyâda et Jamâl ad-Dîn *ash-Shayyâl*, Le Caire, 1957.
- al-Maqrîzî, *Sulûk* = al-Maqrîzî, *Sulûk li-ma'rifat al-mulûk*, éd. M. M. Ziyâda et A.'A. 'âshûr, Le Caire, 1956-1972, 4 vols..
- al-Mas'ûdî, *Tanbîh* = al-Mas'ûdî, *K. at-Tanbîh wa-l-ishrâf*, éd. M. De Goeje, Beyrouth, 1965.
- al-Mas'ûdî, *Murûj* = al-Mas'ûdî, *K. Murûj adh-dhahab wa-ma'âdin al-jawhar*, éd. Charles Pellat, Beyrouth, 1966-1979, 7 vols.
- al-Qalqashandî, *Subh* = al-Qalqashandî, *Subh al-a'shâ fî sinâ'at al-inshâ'*. éd. 'Abd ar-Rasûl Ibrâhîm, Le Caire, 1913-20, 14 vols.
- Rescher 1980 è *Tâj ad-Dîn Subkî, Mu'îd an-ni'am*
- Ricoldo da Montecroce, *Liber peregrinationis* = Riccold (sic!) de Monte Croce, *Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient*, éd. et trad. René Kappler, Paris, 1997.
- Ricoldo da Montecroce *Contra legem Sarracenorum* = Ricoldo da Montecroce *Contra legem Sarracenorum*. éd. J.-M. Mériçoux, in: *Memorie Domenicane* 17 (1986), p. 60-144.
- Ricoldo da Montecroce *Ad nationes orientales* = Ricoldo da Montecroce *Ad nationes orientales*. Ms. Bibliothèque nationale de Florence. Conv. Soppr. C 81173, fols. 219r-244r.
- as-Sakhâwî, ad-Daw' al-lâmi'* = *as-Sakhâwî, ad-Daw' al-lâmi' fî a'yân al-qarn at-tâsi'*. éd. Husâm al-Qudsî, Le Caire, 1934, 12 vols.
- Tâj ad-Dîn Subkî, *Mu'îd an-ni'am* = Tâj ad-Dîn Subkî, *Mu'îd an-ni'am wa-mubîd an-niqam*. éd. D. W. Myhrman. Londres, 1908 [Trad. Partielle en all. Oskar Rescher in

Gesammelten Werken. Abt. II: Schriften zur Adab-Literatur, Osnabrück, 1980 (= Neudruck der Ausgaben 1913-25), t. 2, P. 691-855].

Tāj ad-Dīn Subkī, *at-Tabaqāt* = Tāj ad-Dīn Subkī, *at-Tabaqāt ash-shāfi'īya*. éd. Mahmūd Muhammad at-Tanāhī et Muhammad 'Abd al-Fattāh al-Hilw. 10 vols. Le Caire, 1964-76.

Littérature secondaire

Abul Qasem 1978 = Abul Qasem, M., *The Ethics of Al-Ghazali*, Delmare/N.Y. 1978.

Ahmad 1960 = Ahmad, H., Art. « Abū Shāma », in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, vol. 1: A-B. Leiden et Londres 1960, p. 150a

Ahmad 1965 = Ahmad, S. M., Art. « Djughrāfiya, (I)-(V) », in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition. vol. 2, C-G. Leiden et Londres 1965, p. 575b-587b.

Anderson 1993 = Anderson, B., *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. 2^e éd. Frankfurt am Main, 1993.

Anawati/Gardet 1968 = Anawati, G.-C./Gardet, L., *Mystique musulmane : aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris, 1968.

Arkoun 1961 = Arkoun, M., *L'humanisme arabe au IV^e/X^e siècle d'après le Kitāb al-Hawāmīl wa-l-shawāmīl*, in: *Studia Islamica* 14 (1961), p. 73-108.

Art. 'Fehrest' 1999 = Sellheim, R./Zakeri, M/De Blois, F./Sundermann, W., Art. 'Fehrest', in : *Encyclopaedia Iranica*. Vol. IX: Ethé-Fish, New York, 1999, p. 475a-483b.

Ayalon 1977 = Ayalon, D., « Aspects of the Mamluk Phenomenon. B. Ayyūbids, Kurds and Turks », in *Der Islam* 54 (1977), p. 1-32.

Ayalon 1981 = Ayalon, D., « From Ayyubids to Mamluks », in *Revue d'études islamiques*, 49 (1981), p. 43-57.

Al-Azmeh 1981 = Al-Azmeh, A., *Ibn Khaldūn in Modern Scholarship: A Study in Orientalism*, Londres, 1981.

Al-Azmeh 1982 = Al-Azmeh, A., *Ibn Khaldūn. An Essay in Reinterpretation*, Londres, 1982.

Bacqué-Grammont/Adle 1986 = Bacqué-Grammont, J.-L. Adle, C., *Quatre lettres de Sheref Beg de Bitlīs (1516-1520)*, in *Der Islam* 63 (1986), p. 90-118.

Bergé 1972 = Bergé, M., *Mérites respectifs des nations selon le Kitāb al-Imtā' wa-l-mu'ānasa d'Abū Hayyān al-Tawhīdī*, in *Arabica* 19 (1972), p. 165-176.

Bergé 1979 = Bergé, M., *Pour un humanisme vécu: Abū Hayyān al-Tawhīdī. Essai sur la personnalité morale, intellectuelle et littéraire d'un grand prosateur et humanisme arabe engagé de la société de l'époque bouyide à Bagdad, Rayy et Chiraz au IV^e/X^e siècle*, Damas, 1979.

- Blitz 2000 = Blitz, H.-M., *Aus Liebe zum Vaterland. Die deutsche Nation im 18. Jahrhundert*, Hambourg, 2000.
- Bois 1961 = Bois, T., La religion des Kurdes, in *Proche-Orient Chrétien* 11 (1961), p. 105-136.
- Bosworth 1978 = Bosworth, C. E., Art. « al-shashandî », in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, t. 4, Iran-Kha. Leiden 1978, p. 509a-511a.
- Bosworth 1982 = Bosworth, C. E., Art. « Ibn Sa'dân », in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Supplement, fasc. 5-6: Djawhar-al-'Irâkî, Leiden, 1982, p. 398a-b.
- Bosworth 1995 = Bosworth, C. E., Art. « Samsâm al-Dawla », in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, t. 8, Ned-Sam, Leiden, 1995, p. 1050a-b.
- Brockelmann 1991 = Brockelmann, C., Art. « al-Mâwardî », in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, t. 6, Mahk-Mid, Leiden, 1991, p. 869a-b.
- Busse 1969 = Busse, H., Chalif und Großkönig, *Die Buyiden im Iraq (945-1055)*, Beyrouth, 1969.
- Chaumont 1997 = Chaumont, E., Art. « al-Shîrâzî », in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, t. 9, San-Sze, Leiden, 1997, p. 481a-483a.
- Dondaine 1967 = Dondaine, A., « Ricoldiana-notes sur les oeuvres de Ricoldo de Montecroce », in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 37 (1967), p. 119-179.
- Driver 1922 = Driver, G. R., « The Religion of the Kurds », in *Bulletin of the School of Oriental Studies* 2,2 (1922), p. 197-213.
- Driver 1923 = Driver, G. R., The Name Kurd and its Philological Connexions, in *Journal of the Royal Asiatic Society* 3 (1923), p. 393-403.
- Duby 1985 = Duby, G., *Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus*, Frankfurt am Main, 1985.
- Dumézil 1995 = Dumézil, G., *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des Indo-européens*, Paris, 1995.
- Eddé 1997 = Eddé, A.-M., « Kurdes et Turc dans l'armée ayyoubide de Syrie du nord », in *War and Society in the Eastern Mediterranean 7th-15th Centuries*, Lev, Y. (éd.), Leiden et al. 1997, p. 225-235.
- Elisséeff 1967 = Elisséeff, N., *Nûr al-Dîn, un grand prince musulman de Syrie au temps des Croisades 511-569 H./1118-1174*, 3 vols., Damas, 1967.
- Elisséeff 1995 = Elisséeff, N., Art. « Nûr al-Dîn Mahmûd b. Zankî », in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, t. 8, Ned-Same, Leiden, 1995, p. 127b-133a.
- Fück 1971 = Fück, J. W., Art. « Ibn al-Nadîm », in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, t. 3, H-Iram, Leiden et Londres, 1971, p. 895°-896b.
- Fück 1978 = Fück, J. W., Art., « Ishâk b. Ibrâhîm al-Mawsilî », in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, t. 4, Iran-Kha, Leiden, 1978, p. 110b-111a.

- Gabrieli 1931-32 = Gabrieli, F., « L'opera di Ibn al-Muqaffa' », in *Rivista degli studi orientali*, 13 (1931-32), p. 197-247.
- Gabrieli 1971 = Gabrieli, F., « Ibn al-Muqaffa' », in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, t. 3, H-Iram, Leiden et Londres, 1971, p. 883a-885b.
- GAL = Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Litteratur*. 2e édition, 2 vols. 3 vols. Suppl., Leiden, 1937-49.
- Galeotti 2001 = Galletti, M., « Curdi e Kurdistan in opere italiane dal XII al XX secolo », in *Le relazioni tra Italia e Kurdistan*, Rome, 2001 (= Quaderni di Oriente Moderno 3 – 2001), p. 1-108.
- Geary 2001 = Geary, P. J., *The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe*, Princeton, 2001.
- GG 7 (1992) = Brunner, O./Conze, W./Koselleck, R. (éd.), *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, t. 7: Verw-Z, Stuttgart, 1992.
- Gibb 1962 = Gibb, H. A. R., « The Armies of Saladin », in *Studies on the Civilization of Islam*, Shaw, S. J./Polk, W. R. (éd.), Londres, 1962, p. 74-90.
- Glassen 1990 = Glassen, E., Art. « Bedlîsî, Sharaf-al-Dîn », in *Encyclopaedia Iranica*, t. IV : Bâÿû-Carpets, Londres et New York, 1990, p. 76b-77b.
- Grunebaum 1960 = Grunebaum, G. E. von, Art., « al-'Abbâs b. Mirdâs », in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, t. 1: A-B, Leiden et Londres, 1960, p. 12a-b.
- Gschnitzer 1992 = Gschnitzer, F., Art. « Volk, Nation, Nationalismus, Masse ... II. Altertum », in: GG 7 (1992), p. 151-171.
- Haarmann 1988 = Haarmann, U., « Rather the Injustice of the Turks than the Righteousness of the Arabs – Changing 'ulamâ'-Attitudes towards Mamluk Rule in the Late Fifteenth Century », in *Studia Islamica* 68 (1988), p. 61-77.
- Haarmann 1994 = Haarmann, U., « Der arabische Osten im späten Mittelalter », in *Geschichte der arabischen Welt*, (éd. id.), 3e édition, 1994, p. 217-263.
- Haarmann 1996 = Haarmann, U., « Glaubensvolk und Nation im islamischen und lateinischen Mittelalter » in *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Berichte und Abhandlungen* 2 (1996), p. 161-199.
- Haarmann 1997 = Haarmann, U., « Einleitung », in *Abû Hâmid al-Qudsîs Traktat über die Segnungen, die die Türken dem Lande Ägypten gebracht haben*, Labîb, S/Haarmann, U. (éd.), Beyrouth, 1997, p. 21-64.
- Haarmann 2001 = Art. « watan », in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, t. 11, Fascicules 181-182: Walî-Yâbisa, Leiden, 2001, p. 174-b.
- Jubb 2000 = Jubb, M., *The Legend of Saladin in Western Literature and Historiographie*, Lewiston, 2000.

- Keilani 1950 = Keilani, I., *Abû Hayyân at-Tawhîdî, Essayiste arabe du IV^e s. de l'Hégire* (X^e s.), Beyrouth 1950.
- Krakovskij 1957 = Krakovskij, Ju. I., *Izbrannye solinenija*, t. 4, Arabskaja geografileskaja literatura, Moskau/Lenungrad, 1957.
- Kraemer 1986 = Kraemer, J. L., *Philosophy in the Renaissance of Islam, Abû Sulaymân al-Sijistâni and his Circle*, Leiden, 1986.
- Kraemer 1993 = Kraemer, J. L., *Humanism in the Renaissance of Islam, The Cultural Revival during the Buyid Age*, édition révisée, Leiden et. al., 1993.
- Langewiesche 2000 = Langewiesche, D., *Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa*, Stuttgart, 2000.
- Laoust 1968 = Laoust, H., « La pensée et l'action politique d'al-Mâwardî », in *Revue des études islamiques* 36 (1968), p. 11-92.
- Laoust 1970 = Laoust, H., *La politique de Ghazâlî*, Paris, 1970.
- Latham 1990 = Latham, J. D., « Ibn Muqaffa' and Early 'abbasid Prose », in 'Abbasid Belles-Lettres, Ahstiany, J./Johnstone, t. M. et al. (éd.), Cambridge u. a. 1990, p. 48-77.
- Latham 1998 = Latham, J. D., Art. « Ebn al-Muqaffa' », in *Encyclopaedia Iranica*, t. 8, Ebn 'Ayyâs-E'tezâd-al-Saltana, Costa Mesa, 1998, p. 39b-43a.
- Lawrence 1984 = Lawrence, B. (éd.), *Ibn Khaldûn and Islamic Ideology*, Leiden, 1984.
- Lech 1968 = Lech, K., *Das mongolische Weltreich. Al-'Umarî's Darstellung der mongolischen Reiche in seinem Werk, Masâlik al-absâr fî mamâlik al-amsâr*, Wiesbaden 1968.
- Leder 1997 = Leder, S., Art. « Shabîb b. Shayba », in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, t. 9 : ed-Same. Leiden, 1997, p. 163b-164a.
- Leiser/Köprülü 1993 = Köprülü, M. F., *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion (Prolegomena)*, trad. et éd. Gary Leiser, Salt Lake City, 1993.
- Little 1974 = Little, D. P., « A New Look at al-Ahkâm as-sultâniyya », in *The Muslim World* 64 (1974), p. 1-15.
- Mahdi 1964 = Mahdi, M., *Ibn Khaldûn's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, Chicago et Londres, 1964.
- Mandonnet 1893 = Mandonnet, P., « Frau Ricoldo de Monte-Croce, pèlerin en Terre Sainte et missionnaire en Orient, XIII^e siècle », in *Revue biblique* 2 (1893), p. 44-61, 182-202, 582-607.
- Mérigoux 1973 = Mérigoux, J.-M., « Un précurseur du dialogue islamo-chrétien : Frère Ricoldo (1243-1320) », in *Revue thomiste* 73,4 (1973), p. 609-621.
- Minorsky 1953 = Minorsky, V., *Studies in Caucasian History*, Londres, 1953.

- Minorsky 1986 = Minorsky, V., Art., « Kurds, Kurdistan – III. History. A. Origins and Pre-Islamic History, B. The Islamic Period up to 1920 », in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, t. 5 : Khe-Mahi, Leiden, 1986, p. 447b-464b.
- Myhrman 1908 = Myhrman, D. W., « Introduction », in Tâj ad-Dîn Subkî, *Mu'îd an-ni'am wa-mubîd an-niqam*, éd. D. W. Myhrman, Londres, 1908, p. 1-59.
- Morony 1986 = Morony, M., Art. « Kistrâ », in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, t. 5: Khe-Mahi, Leiden, 1986, p. 184b-185b.
- Oexle 1978 = Oexle, O. G., « Die funktionale Dreiteilung der Gesellschaft bei Adalbero von Laon. Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im früheren Mittelalter », in *Frühmittelalterliche Studien* 12 (1978), p. 1-154.
- Pellat 1982 = Pellat, Ch., Art. « al-Djayhânî », in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Supplement, Fascicules 5-6, Djawhar-al-'Irâqî, Leiden, 1982, p. 265a-266b.
- Pellat 1991 = Pellat, Ch., Art. « al-Mas'ûdî », *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, t. 6 : Mahk-Mid, Leiden, 1991, p. 784a-789a.
- Pellat 1993 = Pellat, Ch., Art. « al-Mirbad », *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, t. 7 : Mif-Naz. Leiden et New York, 1993, p. 143b-144b.
- Petry 1991 = Petry, C. F., Art. « Copts in Late Medieval Egypt », in *The Coptic Encyclopaedia*, t. 2. New York 1991, p. 609-611.
- Pistor-Hatam 2003 = Pistor-Hatam, A., « Ursachenforschung und Sinnggebung. Die mongolische Eroberung Bagdads in Ibn Khaldûns zyklischem Geschichtsmodell », in *Die Mamlûken. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur. Zum Gedenken an Ulrich Haarmann (1942-1999)*, Conermann, S./Pistor-Hatam, A. (éd.), Schenefeld, 2003, p. 313-334.
- Polaschek 1965 = Polaschek, E., Art. « Klaudio Ptolemaios. Das geographische Werk », in *Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* Suppl. 10 (1965), p. 680-833.
- Popper 1960 = Popper, W., Art. « Abû 'l-Mahâsin b. Taghrîbirdî », in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, t. 1 : A-B, Leiden et Londres, 1960, p. 138a-b.
- Qazvîni 1933 = Qazvîni, M. M. Khan, Abû Sulaymân Mantiqî Sidjîstânî, *Savant du IV^e siècle de l'Hégire*, Chalon-sur-Saône, 1933.
- Richards 1997 = Richards, D. S., Art. « Shîrkûh », in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, t. 9, San-Sze. Leiden 1997, p. 486a-487a.
- Rosenthal 1958 = Rosenthal, F. (Übers.), *Ibn Khaldûn : The Muqaddimah, An Introduction to History*, 3 vols. New York, 1958.
- Rosenthal 1991 = Rosenthal, F., Art. « al-Maqrîzî », in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, t. 6, Mahk-Mid., Leiden, 1991, p. 193b-194b.

- Rowson 1998 = Rowson, E. K., Art. « Eshâq Mawfî », in *Encyclopaedia Iranica*, t. 8, Ebn 'Ayyâsh-E'te'âd-al-Saltana, Costa Mesa, 1998, p. 596b-597b.
- Schippmann 1990 = Schippmann, K., *Grundzüge der Geschichte des Sasanidischen Reiches*, Darmstadt, 1990.
- Sharon 1983 = Sharon, M., *Black Banners from the East. The Establishment of the 'Abbâsîd State – Incubation of a Revolt, Jerusalem et Leiden*, 1983.
- Sturm 1983 = Sturm, D., « Die Wertung Ibn Khâldûn's bei Ibn Hajar al-'Asqalânî und as-Sakhâwî », in *Ibn Khaldun und seine Zeit*, (éd. idem), Halle/Saale, 1983, p. 77-86.
- Talbi 1967 = Talbi, M., « Ibn Khaldûn et le sens de l'histoire », in *Studia Islamica* 26 (1967), p. 73-148.
- Ursinus 1989 = Ursinus, M., « Zur Diskussion um "millet" im Osmanischen Reich », in *Südostforschungen*, 48 (1989), p. 195-207.
- Ursinus 1993 = Ursinus, M., Art. « millet », in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, t. 7 : Mif-Naz. Leiden et New York, 1993, p. 61b-64a.
- Vesel' 1987 = Vesel', R., « Introduction », in, *Kitâb Tathqîf at-ta'rîf bi'l-mustalah ash-sharîf* par Ibn Nâzîr al-Jaysh. éd. Rudolf Vesel'. Le Caire, 1987, p. V-XXV.
- Watt 1953 = Watt, W. M., « The Faith and Practice of Al-Ghazâlî », Londres, 1953.
- Watt 1960 = Watt, W. M., Art. « 'Abd al-Muttalib b. Hâshim », in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, t. 1, A-B, Leiden et Londres, 1960, p. 80a-b.
- Watt 1963 = Watt, W. M., *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazâlî*, Edimbourg, 1963.
- Wiesehöfer 1994 = Wiesehöfer, J., *Das antike Persien. Von 550 v. Chr. Bis 650 n. Chr.*, München, 1994.
- Yarshater 1983 = Yarshater, E. (éd.), *The Cambridge History of Iran*, t. 3, « The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods », 2 part. Cambridge et al., 1983.
- Yûsofî 1985 = Yûsofî, Gh. H., Art. « Abû Moslem Korâsânî », in *Encyclopaedia Iranica*, t. 1 : âb-Anâhîd, Londres et al. 1985, p. 341a-344b.

NOTES:

- ¹- Cet article est la traduction de la communication de S. Conermann lors de la conférence sur les Kurdes qui s'est tenue dans le cadre du Zentrum Für Asiatische und Afrikanische Studien en mars 2004, et a été publiée sous la référence suivante : Conermann, S., « Volk Ethnie oder Stamm Die Kurden aus Mamlûkischer Sicht », in *Asien und Afrika*, n° 8, *Die Kurden*, S. Conermann & G. Haig (dir.) Pp. 27-68, EB-Verlag, Hambourg, 2004. Nous remercions ici S. Conermann et l'éditeur de la revue *Asien und Afrika* de nous avoir permis de traduire et publier cet article en français.

Toute notre gratitude va aussi à Georgette Koullen, qui a, amicalement, entrepris cette traduction.

- ² Dans son *Sharaf-nâma*, Bidlîsî donne une courte section sur sa vie jusqu'à 1005/1596 [Bidlîsî, *Sharaf nâma*, t. 1. p. 437-459]. Voir aussi Glassen, 1990, et aussi Bacqué-Grammont/Adle 1986.
- ³ Je dois nombre de mes suggestions à la comparaison entre les termes latins et arabes, tels que « peuple », « ethnie », « nation », dans Haarmann, 1996.
- ⁴ Ces changements de paradigmes sont clairement décrits pour le cas de la « nation allemande », in Blitz 2000. Aussi dans l'histoire des nationalismes des XIX^e et XX^e siècles dirigée par Langewiesche 2000.
- ⁵ Sur le construit Nation Cf. L'étude fondamentale de Anderson 1993.
- ⁶ Sur la longue et complexe histoire des termes peuple et Nation voir l'entrée « Volk, Nation, Nationalismus, Masse » traitée par différents auteurs in GG 7 (1992), Pp. 141-431. Ainsi que la compilation très instructive de Geary 2002.
- ⁷ Cf. Strohmeier/Yalçin-Heckmann 2000, p. 56-57 et 87. Sur la « mythification » des figures historiques en Occident voir Jubb 2000.
- ⁸ Sur al-Maqrîzî voir Rosenthal 1991.
- ⁹ Voir al-Maqrîzî, *Ighâth al-umma*, p. 70.
- ¹⁰ On retrouve sa biographie chez Tâj ad-Dîn as-Subkî, *at-Tabaqât*, t. 9, Pp. 24-27, Ibn Hajar al-'Asqalânî (m. 852/1449), *ad-Durr*, t. 1, Pp. 284-287 et Ibn al-'Imâd (m. 1089/1679), *Shadharât adh-dhahab*, t. 6, Pp. 22-23. Cf. aussi GAL II 134 (= Pp. 165-166).
- ¹¹ éd. Le Caire 1929.
- ¹² Sur cet important savant shâfi'ite voir Chaumont 1997.
- ¹³ éd. en 7 tomes édités par Ahmad Mahmûd Ibrâhîm, Dâr as-Salâm, 1997.
- ¹⁴ Sur la vie et l'œuvre d'al-Ghazâlî on trouvera une bonne introduction dans : Watt 1953 et 1963, Laoust 1970 et/ou Abul Qasem 1978.
- ¹⁵ Cf. Ibn Raf'a, *Badhl an-nasâ'ih*, folii 6b-32a.
- ¹⁶ Cf. Ibn Raf'a, *Badhl an-nasâ'ih*, folii 32a-42b.
- ¹⁷ Cf. Ibn Raf'a, *Badhl an-nasâ'ih*, folii 42b-57b.
- ¹⁸ Cf. Ibn Raf'a, *Badhl an-nasâ'ih*, folii 57b-82b.
- ¹⁹ Cf. Ibn Raf'a, *Badhl an-nasâ'ih*, folii 82b-108b.
- ²⁰ Sur la biographie de Tâj ad-Dîn as-Subkî et sur son *K. Mu'îd an-ni'am* voir Myhrman 1908. Pour une traduction voir le Corrigenda von Zetterstéen 1913. Pour une traduction partielle en allemand voir Rescher 1980.
- ²¹ Cf. Tâj ad-Dîn Subkî, *Mu'îd an-ni'am*, p. 21-76.
- ²² Cf. Tâj ad-Dîn Subkî, *Mu'îd an-ni'am*, p. 76-170

- ²³- Cf. Tâj ad-Dîn Subkî, *Mu'îd an-ni'am*, p. 171-180.
- ²⁴- Cf. Tâj ad-Dîn Subkî, *Mu'îd an-ni'am*, p. 180-213.
- ²⁵- Voir à son sujet et au sujet de son ouvrage, jusqu'à présent uniquement dans GAL II 135 (= p. 167-168).
- ²⁶- Cf. Ahmad Tûghân, *al-Burhân*, folii 1a-9b.
- ²⁷- Cf. Ahmad Tûghân, *al-Burhân*, folii 9b-23b.
- ²⁸- Cf. Ahmad Tûghân, *al-Burhân*, folii 23b-30b.
- ²⁹- Cf. Ahmad Tûghân, *al-Burhân*, folii 30b-33b.
- ³⁰- Cf. Ahmad Tûghân, *al-Burhân*, folii 33b-43b.
- ³¹- Cf. Ahmad Tûghân, *al-Burhân*, folii 43b-58a.
- ³²- Cf. Ahmad Tûghân, *al-Burhân*, folii 58a-91a.
- ³³- Cf. Ahmad Tûghân, *al-Burhân*, folii 91a-108b.
- ³⁴- Cf. Ahmad Tûghân, *al-Burhân*, folii 108b-120b.
- ³⁵- Cf. Ahmad Tûghân, *al-Burhân*, folii 120b-126b.
- ³⁶- Cf. Ahmad Tûghân, *al-Burhân*, folii 126b-127b.
- ³⁷- Cf. Ahmad Tûghân, *al-Burhân*, folii 127b.
- ³⁸- éd. Le Caire 1960. Voir en priorité sur cet ouvrage aussi Little 1974.
- ³⁹- Voir GAL II 135 (= p. 167-168) auch GAL I 386 (= p. 483).
- ⁴⁰- Sur al-Mâwardî voir entre autres Brockelmann 1991 et Laoust 1968.
- ⁴¹- Voir GAL II 135 (= p. 167-168)].
- ⁴²- Vie et oeuvre traité par Haarmann 1997.
- ⁴³- Une présentation de l'ouvrage est donnée par Haarmann 1988, p. 64-69 et 1997, p. 53-55.
- ⁴⁴- Il ressort de cela qu'Abû Hâmid et Ibn Raf'â se connaissaient aussi personnellement. Du moins Abû Hamid fait-il savoir que son père avait travaillé comme muftî auprès d'Ibn Raf'a. Voir Abû Hâmid al-Qudsî, *Badhl an-nasâ'ih*, fol. 19b.
- ⁴⁵- Chapitre 1 : Le Sultan et ses officiers (folii 4a-17b); Chapitre 2: Les juges et les lettrés (folii 17b-23a); Chapitre 3: Les fonctionnaires chargés de préserver les pratiques communes et l'ordre (folii 23b-31a); Chapitre 4: Artisans, marchands, propriétaire de magasin (folii 31b-45a); Chapitre 5: La règle-*hisba*, que les personnes exerçant une profession doivent observer (folii. 45a-56b).
- ⁴⁶- Voir Abû Hâmid al-Qudsî, *Badhl an-nasâ'ih*, fol. 9b-10a.
- ⁴⁷- Voir Abû Hâmid al-Qudsî, *Badhl an-nasâ'ih*, fol. 11a.
- ⁴⁸- Voir Abû Hâmid al-Qudsî, *Badhl an-nasâ'ih*, fol. 11b.
- ⁴⁹- Voir Abû Hâmid al-Qudsî, *Badhl an-nasâ'ih*, fol. 7a et 10a.

- ⁵⁰- Voir Abû Hâmid al-Qudsî, *Badhl an-nasâ'ih*, fol. 9a.
- ⁵¹- Voir Abû Hâmid al-Qudsî, *Badhl an-nasâ'ih*, fol. 9b.
- ⁵²- Voir Abû Hâmid al-Qudsî, *Badhl an-nasâ'ih*, fol. 12b.
- ⁵³- Voir Abû Hâmid al-Qudsî, *Badhl an-nasâ'ih*, fol. 11b.
- ⁵⁴- Voir Abû Hâmid al-Qudsî, *Badhl an-nasâ'ih*, fol. 13a.
- ⁵⁵- Voir Abû Hâmid al-Qudsî, *Badhl an-nasâ'ih*, fol. 13b.
- ⁵⁶- Voir Abû Hâmid al-Qudsî, *Badhl an-nasâ'ih*, fol. 13a.
- ⁵⁷- *Ibid.*
- ⁵⁸- Voir Abû Hâmid al-Qudsî, *Badhl an-nasâ'ih*, fol. 13b.
- ⁵⁹- Voir Abû Hâmid al-Qudsî, *Badhl an-nasâ'ih*, fol. 14a.
- ⁶⁰- *Ibid.*
- ⁶¹- *Ibid.*
- ⁶²- Voir Abû Hâmid al-Qudsî, *Badhl an-nasâ'ih*, fol. 14b.
- ⁶³- Voir Abû Hâmid al-Qudsî, *Badhl an-nasâ'ih*, fol. 15a.
- ⁶⁴- *Ibid.*
- ⁶⁵- Voir Abû Hâmid al-Qudsî, *Badhl an-nasâ'ih*, fol. 15a-b.
- ⁶⁶- Voir Abû Hâmid al-Qudsî, *Badhl an-nasâ'ih*, fol. 15b.
- ⁶⁷- Voir Abû Hâmid al-Qudsî, *Badhl an-nasâ'ih*, fol. 16a.
- ⁶⁸- Une explication détaillée du schéma occidental des trois états est dans l'étude classique de Duby 1985. Voir en outre le cas unique que présente Oexle 1978.
- ⁶⁹- Cf. Dumézil 1995.
- ⁷⁰- Voir aussi Haarmann 2001.
- ⁷¹- Cf. Haarmann 1996, p. 166.
- ⁷²- Voir avant tout, à son sujet, Elisséeff 1995 et l'étude monumentale d'Elisséeff 1967.
- ⁷³- Sur Shîrkûh voir Richards 1997.
- ⁷⁴- Al-Maqrîzî, *Sulûk*, t. 1/1, p. 40.
- ⁷⁵- Sur Abû Shâma voir Ahmad 1960.
- ⁷⁶- Abû Shâma, *K. ar-Rawdatayn*, t. 1, p. 60-61.
- ⁷⁷- Sur Ricoldo da Montecroce et ses écrits voir surtout Galletti 2001, p. 26-30 et les très détaillés Mandonnet 1893, Dondaine 1967 et Méricoux 1973.
- ⁷⁸- Cf. Nikitine 1922. L'islam de la région était lui aussi hétérodoxe. Voir aussi Driver 1922 et Bois 1961.
- ⁷⁹- Ici, Ricoldo confond apparemment turco-ottoman avec persan. Sur les origines (controversées) du mot voir Driver 1923.

- ⁸⁰- Ricoldo da Montecroce, *Liber peregrinationis*, p. 118 et 120.
- ⁸¹- Ed. J.-M. Mérioux, in: *Memorie Domenicane* 17 (1986), p. 60-144.
- ⁸²- Bibliothèque nationale de Florence, manuscrit, Conv. Soppr. C 81173, folii 219r-244r.
- ⁸³- Cf. Gschnitzer 1992, p. 164-165.
- ⁸⁴- Cf. Ahmad 1965, surtout col. 37b-38a. Sur l'oeuvre géographique de Ptolémée voir en particulier Polaschek 1965. Un exemple typique est celui du géographe al-Mas'ûdî (m. 345/956) et de son ouvrage *at-Tanbîh wal-ishrâf* qui écrit qu'un peuple peut être décrit par ses dispositions et ses caractéristiques naturelles telles qu'une langue commune. Cf. al-Mas'ûdî, *Tanbîh*, p. 77. Cité par Haarmann 1996, p. 182, note 110. Dans ses « Prairies d'or » (*K. al-Murâj adh-dhahab*) il a utilisé au sujet des Kurdes, auxquels il dédie une section, le terme *jîns* comme synonyme de *umma*, c-à-d, « peuple », dans un sens non-religieux. Cf. al-Mas'ûdî, *Murâj*, t. 2, # 1110-1115 (= p. 249-250). Sur al-Mas'ûdî voir comme introduction (entre autres nombreuses autres références) Pellat 1991.
- ⁸⁵- Sur la notion ottomane de *millet*, non prise en compte ici, voir Ursinus 1989 et 1993.
- ⁸⁶- Cf. Haarmann 1996, p. 175-179.
- ⁸⁷- Voir sur cet auteur Keilani 1950 et surtout Bergé 1979. L'environnement intellectuel a été analysé en détail par Kraemer 1993.
- ⁸⁸- Voir en plus Qazvîni 1933.
- ⁸⁹- Voir Kraemer 1986 ainsi que 1993, p. 139-165.
- ⁹⁰- Anwati/Gardet 1968, p. 46.
- ⁹¹- éd. I. Keilani. 4 vols. Damas 1964.
- ⁹²- Voir à son sujet Arkoun 1970 et Kraemer 1993, p. 222-233.
- ⁹³- Ed. A. Amîn et A. Saqr. Le Caire 1951. En particulier sur son oeuvre voir Arkoun 1961.
- ⁹⁴- À son sujet voir Busse 1969, p. 64-65 et 509-510 et Bosworth 1982 surtout Kraemer 1993, p. 191-206.
- ⁹⁵- De brefs renseignements sur Samsâm ad-Dawla par Bosworth 1995.
- ⁹⁶- Sur Ibn al-Muqaffa' voir Gabrieli 1971 et Latham 1998 (et des références secondaires).
- ⁹⁷- On trouve des informations sur al-Qalqashandî chez Krakovskij 1957, p. 411-416 et Bosworth 1978.
- ⁹⁸- Pour plus de détails cf. Haarmann 1996, p. 181-182.
- ⁹⁹- Al-Qalqashandî, *Subh*, t. 1, p. 371 et t. 6, p. 83.
- ¹⁰⁰- Al-Qalqashandî, *Subh*, t. 5, p. 99, 291 et 294.
- ¹⁰¹- Al-Qalqashandî, *Subh*, t. 4, p. 468.

- ¹⁰²- Al-Qalqashandî, *Subh*, t. 4, p. 429.
- ¹⁰³- Al-Qalqashandî, *Subh*, t. 4, p. 468.
- ¹⁰⁴- Al-Qalqashandî, *Subh*, t. 4, p. 429.
- ¹⁰⁵- On doit une édition de ce texte à Subhî Labîb et à Ulrich Haarmann [*supra*: Abû Hâmid al-Qudsî, *Duwal al-islâm ash-sharîfa al-bahîya*].
- ¹⁰⁶- Sur al-'Umarî voir Krakovskij 1957, p. 405-411 et Lech 1968, p. 13-16.
- ¹⁰⁷- Ibn Fadl Allâh al-'Umarî, *Masâlik al-absâr*, t. 4, p. 124, l. 14-16.
- ¹⁰⁸- Ibn Fadl Allâh al-'Umarî, *Masâlik al-absâr*, t. 4, p. 125, l. 5-18.
- ¹¹⁰- Ibn Fadl Allâh al-'Umarî, *Masâlik al-absâr*, t. 4, p. 127, l. 5-14.
- ¹¹¹- Ibn Fadl Allâh al-'Umarî, *Masâlik al-absâr*, t. 4, p. 125, l. 18 bis p. 126, l. 12.
- ¹¹²- Sur l'auteur et son oeuvre voir Vesel' 1987.
- ¹¹³- Cf. Ibn Fadl Allâh al-'Umarî, *at-Ta'rif*, p. 37-39 et 111-113.
- ¹¹⁴- Cf. al-Qalqashandî, *Subh*, t. 7, p. 283-288.
- ¹¹⁵- Cf. Ibn Nâzir al-Jaysh, *K. Tathqîf at-ta'rif*, p. 74-81.
- ¹¹⁶- Les recherches sur Ibn Khaldûn et son travail sont innombrables. Un panorama a tout d'abord été donné dans les années quatre-vingts par Al-Azmeh 1981. Une bonne entrée en matière pour l'histoire problématique de la réception du texte est proposée par Al-Azmeh 1982. Voir aussi Lawrence 1984. Quelques données biographiques dans Mahdi 1964 et dans l'introduction de la traduction de la *Muqaddima* par Franz Rosenthal [= Rosenthal 1958].
- ¹¹⁷- Cf. Ibn Khaldûn, *K. al-'Ibar*, t. 1, p. 62.
- ¹¹⁸- Cf. Ibn Khaldûn, *K. al-'Ibar*, t. 1, p. 1-68.
- ¹¹⁹- Cf. Ibn Khaldûn, *K. al-'Ibar*, t. 1, p. 68-220.
- ¹²⁰- Cf. Ibn Khaldûn, *K. al-'Ibar*, t. 1, p. 220-277.
- ¹²¹- Cf. Ibn Khaldûn, *K. al-'Ibar*, de t. 1, p. 278 à t. 2, p. 201.
- ¹²²- Cf. Ibn Khaldûn, *K. al-'Ibar*, t. 2, p. 201-271.
- ¹²³- Cf. Ibn Khaldûn, *K. al-'Ibar*, t. 2, p. 272-362 [Chap. 5] ou de t. 2, p. 362 à t. 3, p. 433.
- ¹²⁴- Sur le schéma cyclique du modèle historique d'Ibn Khaldûn voir surtout Talbi 1967 et désormais Pistor-Hatam 2003.
- ¹²⁵- Ibn Khaldûn, *K. al-'Ibar*, t. 1, p. 223.
- ¹²⁶- Ibn Khaldûn, *K. al-'Ibar*, t. 1, p. 263.
- ¹²⁷- Voir la description une par une des tribus kurdes chez Ibn Fadl Allâh al-'Umarî, *Masâlik al-absâr*, t. 4, p. 124-135.
- ¹²⁸- Au bout du compte, les lettrés mamelouks, comme par exemple Ibn Hajar al-

'Asqalânî ou as-Sakhâwî (m. 902/1449), jugèrent plutôt bien Ibn Khaldûn, qui était à leurs yeux un étranger. Cf. Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Inbâ' al-ghumr*, t. 5, p. 327-332 ou as-Sakhâwî, *ad-Daw' al-lâmi'*, t. 4, p. 145-149. Voir aussi Sturm 1983.

¹²⁹- Cf. Bidlîsî, *Sharaf-nâma*, t. 1. p. 55-82. Les origines et les débuts de la carrière de Saladin sont décrits par Minorsky 1953, p. 107-157.

¹³⁰- Voir Eddé 1997. Avant cela, on a pu trouver que les troupes ayyoubides étaient principalement composées de Kurdes [Cf. Gibb 1962]. David Ayalon a été capable de prouver avec certitude que la plupart des soldats, au moins en Egypte, étaient turcs. [Cf. Ayalon 1977 et 1981, p. 46-49].

¹³¹- Voir Petry 1991.

¹³²- Ibn Khaldûn, *K. al-'Ibar*, t. 1, p. 297.

¹³³- Sur Ibn Taghrîbirdî voir Popper 1960.

¹³⁴- Ibn Taghrîbirdî, *an-Nujûm az-zâhira*, t. 5, p. 528.



Le développement de l'usage du terme «**Kurdistan**» comme description géographique et l'intégration de cette région dans l'Empire ottoman au XVI^e siècle¹

Il y a sept ans, la Société d'Histoire turque a publié l'édition critique d'un récit historique du XVI^e siècle ². Il s'agit de l'ouvrage de Kemal Paşazâde (mort en 1534) qui fut une des figures clefs de l'Empire ottoman au XVI^e siècle.

Le père de Kemal Paşazâde était un des officiers du Sultan Mehmed II, le Conquérant. Sa mère était la fille d'un illustre savant du XV^e siècle. Kemal Paşazâde lui même figurait en bonne place au sein de l'*establishment* ottoman. Sur commande de Bayezid II (qui a régné entre 1481 et 1512), il écrivit une des premières histoires officielles de l'Empire. Durant le règne de Selim (1512-1520), lorsque le Sultan décida de combattre un voisin musulman, Kemal Paşazâde justifia la guerre contre Shah Ismaîl, le maître safavide de l'Iran, en usant d'arguments élaborés tirés de la loi musulmane (Une guerre entre deux pays musulmans était une affaire problématique du point de vue du droit, même si cela survenait souvent). Plus tard il super-

Baki TEZCAN

Assistant Professor of
History & Religious Studies,
University of California

nia
(UC-Davis),
département d'histoire
(Trad ³. B. JAMES)

visa l'étude topographique de l'Égypte, territoire nouvellement conquis par l'Empire. Lors du règne de Suleyman le Magnifique (1520-1566), il devint *Şeyhülislâm*, le rang le plus élevé au sein du groupe des savants en religion et des juristes. Suleyman lui ordonna de continuer son histoire des Ottomans. Ainsi Kemal Paşazâde amenda son ancienne histoire et poursuivit le récit jusqu'à 1526 ⁴.

La Société d'Histoire turque rassemble quelques passages de cet ouvrage traitant des sept premières années du règne de Suleyman. On pourrait penser qu'un récit de ce type, une histoire officielle si l'on veut, écrit par un tel auteur, venant du sein même de l'élite ottomane, ne devait pas comporter d'éléments susceptibles d'être censurés. Néanmoins, un examen de l'édition semble montrer l'omission d'une partie du texte en cinq endroits ⁵. Cependant, ces passages ne sont pas illisibles dans le manuscrit. Une comparaison rapide avec les manuscrits originaux montre que le mot *Kurdistan* a été censuré, soit par l'éditeur, soit par la Société d'Histoire turque ⁶.

De toute évidence la censure du mot *Kurdistan* est récente et politique ⁷. Assurément, les Ottomans n'avaient aucun problème politique avec ce mot. Cependant, je dirais qu'il n'est pas facile de préciser de quelle manière le terme *Kurdistan* en est venu à être utilisé comme une description géographique. Désignait-il un lieu « où les Kurdes sont majoritaires » en raison de la composition ethno-démographique de la région ou était-il le résultat d'une dynamique politique ? C'est plus ou moins ce problème de définition que je souhaite aborder dans cet article.

Je vais tout d'abord soutenir que le nom géographique *Kurdistan*, ou le pays des Kurdes (littéralement le lieu où les Kurdes sont majoritaires), découle principalement de pratiques administratives. Il désignait à l'origine le Kurdistan d'Iran uniquement. Dans un deuxième temps, je suggérerai que la désignation par ce mot des régions du sud-est de la Turquie actuelle est plus liée aux structures politiques locales qu'à la

composition ethno-démographique de la région. Cette argumentation sera suivie d'une discussion détaillée des pratiques administratives de la région dans le contexte de son incorporation à l'Empire ottoman au XVI^e siècle.

Au moins jusqu'au XII^e siècle, le mot *Kurdistan* n'a jamais été utilisé comme terme géographique. On suppose que la première mention en a été faite dans la première moitié du XII^e siècle. Sandjar, le sultan seldjoukide de Perse et d'Irak mort en 1157, est présenté comme le créateur d'une province de ce nom autour de Hamadan, aujourd'hui en Iran⁸. Notons que la source dans laquelle les districts de la province sont énumérés, date du XIV^e siècle. Ainsi elle a pu être nommée *Kurdistan* rétrospectivement. De toute manière cet usage n'entra plus dans aucune source littéraire, pendant un long moment.

Dans le *Muʿjam al-buldân* (*Dictionnaire des pays*) de Yaqut, écrit au début du XIII^e siècle, au moins cinquante ans après la création supposée de la province du *Kurdistan*, le terme n'apparaît pas, bien qu'il y ait une entrée pour « Kurde »⁹.

Dans un récit historique sur les sultans seljoukides d'Anatolie, écrit vers la fin du XIII^e siècle par Ibn Bibî, le mot *Kurdistan* ne semble pas apparaître non plus, en dépit du fait que les Kurdes soient mentionnés plusieurs fois¹⁰. Cependant, un autre récit historique de la fin du XIII^e siècle, *l'Histoire du conquérant du monde*, de Juvaynî qui traite de l'histoire des Mongols et de la branche dynastique qui régna sur l'Iran, évoque la « province (ou la terre) des Kurdes »¹¹. On peut déduire du contexte que l'expression utilisée désigne la même région que celle de la province créée par le sultan seldjoukide Sandjar dans la seconde moitié du XII^e siècle, i. e. la partie centrale ouest de l'Iran actuel¹². On peut aussi supposer que cette région était vue comme une région peuplée de Kurdes d'après les cartes médiévales¹³.

Ainsi on peut facilement parler d'une province des Kurdes, sinon d'un Kurdistan, à la fin du XIII^e siècle. Cependant, la région dont il est fait mention semble se trouver dans l'Iran actuel plutôt qu'en Turquie. Par ailleurs, que cette région ait été appelée ou non Kurdistan, un autre ouvrage géographique de référence omet de mentionner ce terme. Il s'agit du *Taqwîm al-buldân*, la géographie des pays, écrit au XIV^e siècle ¹⁴. L'absence de référence au Kurdistan dans cet ouvrage, qui mentionne le Gurjîstân (Georgie) et le Turkîstân (en Asie Centrale) comme des régions géographiques ¹⁵, est particulièrement intéressante du fait que son auteur, Abû'l-Fidâ', était un prince syrien de la famille ayyoubide dont le membre le plus célèbre était Saladin, l'illustre maître de la Syrie et de l'Égypte durant les Croisades à la fin du XII^e siècle. Que cette famille soit d'origine kurde est un fait bien établi de l'histoire du Proche Orient. En effet si on attend de quelqu'un qu'il parle de Kurdistan, c'est bien de ce prince ethniquement kurde. Pourtant, il ne le fait pas.

Une autre source géographique de la première partie du XVI^e siècle, le *Masâlik al-absâr d'al-'Umarî*, parle de régions habitées par des Kurdes. Selon cette source d'origine égyptienne, la terre habitée par des Kurdes non encore appelée Kurdistan, commençait près de Hamadan et se finissait en Cilicie. L'auteur fait aussi la liste de vingt tribus kurdes dont certaines vivent dans la partie est et sud-est de l'actuelle Turquie ¹⁶. Ainsi, sans aucun doute, il y avait de nombreux Kurdes vivant dans l'Iran occidental central, au nord de l'Irak et de la Syrie et au sud-est de la Turquie. Cependant le nom géographique de Kurdistan n'a pas encore acquis un usage très étendu au XIV^e siècle, à l'exception, peut-être du Kurdistan en Iran.

Ensuite vient un récit historique du tout début du XV^e siècle. Cette source intitulée le *Zafarnâma* a été écrite pour faire l'éloge des campagnes militaires de Tamerlan en Iran et en Anatolie ¹⁷. Ici le mot Kurdistan est utilisé avec deux connotations différentes. La première est plus ou moins géographique et fait référence à la zone décrite comme la « province des

Kurdes » à la fin du XIII^e siècle, i. e. l'Iran occidental central¹⁸. Le second usage fait référence à une région située plus au nord, et a tout autant un sens administratif qu'un sens géographique puisqu'il s'agit de la « province de Kurdistan » accordée à un certain émir par Tamerlan¹⁹. Ce dernier usage fait référence à une région comprenant Bitlis, Muş, Ahlat et Van à l'est de la Turquie d'aujourd'hui²⁰. La connotation administrative mérite d'être mise en avant car la région présentée comme la « province du Kurdistan » dans cette source était appelée Arménie dans les sources historiques antérieures²¹. En outre, dans les sources géographiques, la zone continue à être présentée comme une partie de la région géographique d'Arménie jusqu'au XVII^e siècle²².

Ainsi, le premier usage de *Kurdistan* (en référence à l'Iran central occidental) tout autant que le second (en relation avec l'Anatolie de l'est), relève d'une organisation politico-administrative. Le fait que l'usage de *Kurdistan* comme désignation géographique ne soit pas nécessairement lié à la composition ethnique de la région peut être prouvé par un exemple du XVI^e siècle (malheureusement nous n'avons aucun chiffre sur la population dans aucune des régions appelées *Kurdistan* avant cette date). À la fin du XV^e siècle et au XVI^e siècle, le terme *Kurdistan* incluait aussi Çemişgezek. À la fin du XVI^e siècle on a pu même affirmer que « toutes les fois que les Kourdes eux-mêmes font mention de la province du Kourdistan, ils entendent par là le pays de Tchimicheguézek (ou Tchémècheguézek) »²³. Pourtant, lorsqu'on regarde les chiffres de la population dans cette zone les non-musulmans (principalement les Arméniens) surpassent les musulmans en nombre²⁴. Par conséquent, même si l'on suppose que l'ethnicité de l'ensemble de la population musulmane était kurde, les Arméniens auraient été plus nombreux que les Kurdes dans un district censé être si spécifiquement le Kurdistan au XVI^e siècle. Je dois ajouter que ce n'est pas le cas de tous les districts de la région. Cependant, c'est un exemple assez bon pour affirmer que l'application du nom *Kurdistan* à une région spécifique n'a pas forcément à voir avec la composition ethnique de cette région.

Alors, où est la vérité ? Je dirais que cela à voir avec les structures du pouvoir local. Au début du XIV^e siècle la région de Bitlis est décrite comme une partie de l'Arménie ²⁵. Au début du XVI^e siècle, Idris Bidlîsî, le médiateur de l'accord entre les émirs kurdes et le sultan Selim présente Bitlis comme le « centre du gouvernement du Kurdistan » ²⁶. Ainsi en un peu plus de deux siècles, ce qui était l'Arménie est devenu le Kurdistan. Je n'ai pas de preuve qui pourrait suggérer un changement significatif dans la composition de la population ²⁷. Néanmoins, ce qui est certain, c'est que les centres politiques arméniens des X^e et XI^e siècles avaient perdu leur emprise sur la région, tout d'abord au profit de Byzance, puis au profit des Seljoukides et d'autres dynasties musulmanes qui utilisaient les émirs de la région comme des vassaux ²⁸.

Qui sont ces émirs kurdes ? Le Sharafnâma, la source la plus citée en ce qui concerne l'histoire des Kurdes de la fin du Moyen-Âge, n'apporte que peu d'informations quant à leur passé, si ce n'est quelques vagues contes. La plupart d'entre eux revendiquent des généalogies remontant aux Omeyyades ²⁹ ou aux califes abbassides ³⁰, à la famille du Prophète ³¹ ou aux compagnons du Prophète ³² ou aux rois iraniens antiques ³³. Certains sont aussi présentés comme étant d'ascendance turque tels les maîtres de Çemişgezek ³⁴, une région qui, comme je l'ai indiqué précédemment, est censée être le Kurdistan par excellence. Ces généalogies non-kurdes en elles-mêmes ne veulent rien dire. La création de généalogies à des fins de légitimité politique ou dans le but d'attirer le respect était un phénomène commun alors, comme il l'est aujourd'hui.

L'une de ces généalogies comporte, pourtant, une histoire intéressante. Ce récit généalogique particulier est fourni par les maîtres d'Eğil, Palu et de Çarmuk (ou de Çermik), qui ont des ancêtres communs ³⁵. La généalogie en question remonte à Abbâs, l'oncle du Prophète. Mais à un moment de l'histoire de cette lignée, il ne reste aucun descendant, mis à part la femme enceinte du dernier émir. Les partisans du dernier émir attendent avec impatience, et enfin, un jour, quelqu'un sort de la maison

de sa femme et dit aux autres qui attendent dehors : « Dieu soit loué, nous avons trouvé ce que nous voulions ». Cette phrase est écrite en turc dans un ouvrage en persan, le *Sharafnâma* ³⁶. En outre, le nouveau-né est appelé Bulduk, « nous avons trouvé » en turc et la tribu est renommée d'après lui, Buldukânî, « nous l'avons trouvé », en turc ³⁷.

Je ne suggère pas que les chefs des tribus kurdes étaient d'origine turque. Ils pouvaient très bien l'être, mais ce n'est pas ce qui nous intéresse. Ce qui est plus significatif est que cela implique que les chefs de tribus n'étaient pas forcément de même ethnicité que leurs partisans. Une autre anecdote va dans le même sens dans la chronique des émirs de Bitlis dont l'auteur du *Sharafnâma* est un descendant. Selon ce récit, la tribu Rozkî (ou Rojkî) vivait aux alentours de la région de Bitlis. Cependant, ils se retrouvèrent sans chef après la mort du dernier chef qui n'avait pas laissé de descendant. Enfin on décida de se rendre auprès de deux frères nobles vivant à Ahlat et de leur demander de devenir leurs chefs. Les deux frères, Izzeddîn and Diyaeddîn, acceptèrent. Selon cette histoire, ce sont leurs descendants qui gouvernent les régions de Bitlis et de Hazzo (ou Sason) au XVI^e siècle ³⁸.

Les deux histoires indiquent que les tribus kurdes obéissaient à des chefs étrangers. Ceci, doublé d'un autre thème commun à de nombreux récits généalogiques dans le *Sharafnâma*, à savoir celui de la migration ³⁹, suggère que les tribus n'avaient pas forcément été menées au pouvoir, dans les différentes parties de l'Anatolie de l'est, par des éléments kurdes. Les chefs des tribus kurdes remplaçaient probablement les seigneurs arméniens ou chrétiens en général, en s'attachant comme vassaux à des dynasties musulmanes ⁴⁰. Ainsi je suggérerais que le nom de *Kurdistan* pour l'Anatolie de l'est s'est répandu seulement à la suite d'un changement dans les structures du pouvoir local, à savoir le remplacement des seigneurs arméniens ou géorgiens par des seigneurs kurdes ou par les seigneurs des Kurdes ⁴¹.

Le seul changement des structures du pouvoir n'était pas suffisant. Comme nous l'avons signalé auparavant, l'usage du terme *Kurdistan* en Iran commence avec des pratiques administratives et ce n'est qu'ensuite qu'il acquiert une connotation géographique. De la même manière, l'usage du mot *Kurdistan* en référence à l'Est de l'Anatolie est tout d'abord apparu dans le contexte du don d'une province à l'émir de Van par Tamerlan, du moins selon les sources disponibles pour cette étude. Ainsi on peut dire que le terme *Kurdistan* est apparu lorsqu'un dirigeant plus puissant a établi quelque organisation administrative dans une zone où la base du pouvoir du chef local était composée de Kurdes.

Afin de poursuivre mon argumentation selon laquelle le nom géographique de *Kurdistan* a plus à voir avec les structures politiques et administratives qu'avec l'ethnicité, regardons de plus près l'incorporation de la région dans l'Empire ottoman au XVI^e siècle. Je vais commencer par un panorama de l'arrière-plan historique de la région en mettant en exergue son importance stratégique pour les deux pouvoirs impériaux rivaux, les Ottomans et les Safavides, respectivement basés à Istanbul et à Tabriz.

La zone qui fait partie de la Turquie actuelle et qui avait commencé à être appelée *Kurdistan* aux environs de 1400 était contrôlée par des principautés turcomanes depuis la seconde moitié du XIV^e siècle. Ces principautés étaient nées de l'arrivée d'éléments turcs nomades poussés vers l'ouest par les invasions mongoles au XIII^e siècle⁴². Il y avait principalement deux confédérations en Anatolie de l'est, les Qaraqoyunlu ([ceux qui ont] des moutons noirs) et les Aqqoyunlu ([ceux qui ont] des moutons blancs). Les derniers renversèrent les premiers au milieu du XV^e siècle et prirent le contrôle de la région sous Uzun Hasan (qui a régné de 1457 à 78). Ces deux confédérations avaient des relations avec les émirs kurdes, ou les émirs des Kurdes, parfois amicales, parfois conflictuelles. Cependant, étant composées essentiellement d'éléments nomades, ces confédérations se mon-

taient instables lorsque l'État tentait de centraliser la perception de l'impôt. En outre, la présence de candidats rivaux pour la direction des tribus permettait aux dissensions de se manifester.

Les Ottomans exerçaient un pouvoir plutôt occidental à cette époque. Leur expansion était orientée vers le nord des Balkans. Cependant, pour des raisons de sécurité ils devaient penser à leur frontière orientale. Des groupes nomades instables étaient la dernière chose qu'ils souhaitaient sur leurs confins orientaux. Mehmed II, après la conquête d'Istanbul, se dirigea vers l'est et porta un coup au maître des Aqqoyunlu, Uzun Hasan en 1473. Ce coup se révéla fatal à la confédération Aqqoyunlu, ce qui permit l'émergence de centres de pouvoir alternatifs. Vers le tournant du XVI^e siècle, les tribus nomades d'Anatolie de l'est, pour la plupart turques, s'étaient rassemblées autour d'Ismaïl, un adolescent au formidable charisme et à l'ascendance prestigieuse. Ismaïl avait en effet hérité de la direction d'un ordre soufi, la Safaviyya, qui était basée à Erdebil, en Azerbaïdjan. Les premiers maîtres de cet ordre étaient principalement des personnages religieux mais, depuis quelques générations, ils étaient devenus des chefs militaires pour leurs partisans qui étaient à la recherche de butin dans le Caucase. Ismaïl, ou son entourage, a ainsi trouvé la bonne formule pour une confédération tribale : le leader devait être au dessus des tribus et la direction militaire devait être complétée par un fort charisme religieux ⁴³.

La formule a très bien fonctionné. Ismaïl, ou ses proches partisans, diffusèrent un appel religieux à l'attention des tribus turques de l'Anatolie orientale et d'Azerbaïdjan. L'origine de sa popularité se trouvait dans la haute estime dans laquelle les musulmans portaient 'Ali, le gendre du Prophète et le quatrième calife. Utilisant cette estime, Ismaïl développa une croyance tirée du chiisme et en fit la religion officielle de son royaume. Ses missionnaires travaillèrent dans toute l'Anatolie et convertirent de nouveaux partisans mécontents de l'administration centrale ottomane à l'ouest de l'Anatolie. Ses partisans étaient connus sous le nom de

Kızılbaş, les Têtes rouges, du fait qu'Ismaïl leur avait ordonné de porter un chapeau rouge.

Comme tous ses partisans venaient d'Anatolie, le chah tenait à conserver le passage vers cette région sous son propre contrôle. Çemişgezek est un cas exemplaire. On força Hâjjî Rüstem Beg, le maître kurde de la région, à quitter sa province au profit de Nûr 'Alî Khalîfa, lorsqu'Ismaïl envoya le second occuper la zone ⁴⁴. Cet événement a dû se produire en 918/1512 du fait qu'Ismaïl avait envoyé Nûr 'Alî Khalîfa en Anatolie cette année-là « pour rassembler les fidèles Soufis »⁴⁵.

Cependant, les activités de Nûr 'Alî Khalîfa ne se limitaient pas à Çemişgezek, bien qu'il semble y avoir accompli quelques missions aussi ⁴⁶. À peu près à la même période l'Anatolie ottomane connaissait un désordre continu. Depuis 1509, des tensions s'étaient développées entre les fils du monarque, Bayezid II (qui a régné de 1481 à 1512) ⁴⁷. En 1511 une révolte à coloration *kızılbaş* se répandit dans la plupart de l'Anatolie. Elle était dirigée par şâhkulu Baba Tekelû, le fils de Hasan Halîfe qui avait servi le père d'Ismaïl, Haydar. Des détenteurs de *tîmâr* (fief ottoman) d'Anatolie n'hésitèrent pas à se joindre à la rébellion, mécontents qu'ils étaient du centre car, selon leurs propres mots, les *tîmârs* étaient vendus à de riches marchands, des lettrés et des serviteurs de pashas ⁴⁸. Des rapports sur les activités des représentants de Şâhkulu suggèrent qu'il avait aussi des connexions dans les Balkans, même si ces contacts ne pouvaient pas être utilisés ⁴⁹. Les rebelles, qui avaient commencé dans la région d'Antalya, atteignirent presque Bursa et tuèrent le gouverneur d'Anatolie. En apprenant le mouvement du grand vizir en leur direction, ils entamèrent un mouvement de retraite, tuèrent le gouverneur de Karaman, et combattirent le grand vizir dans la région de Sivas. Ils tuèrent ce dernier sur le champ de bataille et Şâhkulu fut lui aussi tué lors de la même bataille. Enfin les rebelles trouvèrent refuge en Iran ⁵⁰.

Ainsi Nûr 'Alî Khalîfa fut envoyé juste après ces événements dans le but d'instiguer de nouvelles rebellions et « conversions ». La province de Çemişgezek n'était autre qu'une base vers une plus grande sphère d'influence en Anatolie centrale. Nûr 'Alî eut un certain succès, dévasta de larges zones de l'Anatolie centrale du nord, brûla Tokat, défit un contingent ottoman, et convertit Murad, le petit-fils de Bayezid à la doctrine kızıldaş⁵¹.

L'usage d'une base orientale à des fins d'expansion vers l'ouest n'est pas une chose nouvelle. Si l'on revient à la montée en puissance d'Ismaîl au tournant du XVI^e siècle, on constate qu'il avait suivi de très près les développements en Anatolie. En 1500 Ismail se rend à Erzincan puis revient en Azerbaïdjan, un déplacement un peu étrange. Mais pas vraiment, si l'on note la rébellion dirigée par Mustafa Karamanoglu avec le soutien des tribus Turgud et Varsak, qui a lieu dans la province de Karaman. L'intention d'Ismaîl était de la rejoindre⁵². Néanmoins « l'obstruction de ses partisans par les Ottomans et le nombre étonnamment bas des sympathisants qui parvinrent à Erzinjan amenèrent la direction safavide à changer de plan »⁵³.

La décision d'Ismaîl d'avoir un contrôle direct sur les provinces kurdes de l'Anatolie du sud-est, est directement liée à cette orientation occidentale des débuts de l'État safavide. L'Anatolie du sud-est était la clef pour établir des liens avec les sympathisants kızıldaş, d'Anatolie occidentale et centrale, ainsi que de Syrie, régions d'où venaient les fondateurs de la « confédération » safavide.

Ainsi, lorsque seize chefs kurdes, parmi lesquels se trouvaient Emir Sharaf, le maître de Bitlis, Malik Khalîl,⁵⁴ le maître de Hisn-kayfa, Shâh 'Alî Beg Bokhtî, de Jazîra et 'Alî Beg Sasonî de Hazzo, tentèrent de faire allégeance à Ismail, ils furent presque tous arrêtés à Khoy où le chah passait l'hiver⁵⁵. Immédiatement après, quelques émirs kızıldaş furent envoyés à la conquête des régions dirigées par ces émirs arrêtés⁵⁶.

Les hommes qu'Ismaïl envoya à la conquête de ces zones gouvernées par les émirs kurdes arrêtés, montrent l'importance qu'il accordait à cette région. Il s'agissait de Çâyân Sultân Ustajlû, envoyé à Bitlis, Dîv Sultân Rûmlû, envoyé à Hakkârî et Yagân Beg Qûrçibâshî Tekelû, envoyé à Jazîra ⁵⁷. Tous trois sont d'importants commandeurs de l'époque ou peu après. Çâyân Sultân est Muhammad Beg Sufrachî Ustajlû, et acquiert le titre de Çâyân Sultân en 915/1509-10 lorsqu'Ismaïl le nomme *amîr al-umarâ*, en remplacement de Husayn Beg Lala ⁵⁸. Dîv Sultân Rûmlû remplaça Çâyân Sultân comme *amîr al-umarâ* en 930/1523-24, lorsque celui-ci mourut⁵⁹. Quant à Yagân Beg Tekelû, Rûmlû le mentionne comme l'un des commandants dans la bataille contre Murad l'Aqqoyunlu en 908/1502-03, et l'anonyme Ta'rikh-i Qizilbâshân affirme qu'il était un important (*mu'azzam*) émir au début du règne d'Ismaïl ⁶⁰.

Nous n'avons pas l'intention de faire, ici, le récit de l'évasion des émirs arrêtés et de leur combat pour reprendre le contrôle de leurs territoires respectifs. Cependant, ce que l'on doit noter est que la plupart des émirs kurdes ont perdu leur confiance en Ismaïl après cet événement et ont commencé à chercher des alliances ailleurs. Finalement ils se mirent d'accord avec les Ottomans. Comme l'indique van Bruinessen, « C'était en fait précisément parce que Shah Ismaïl avait tenté d'assurer un contrôle direct, alors que le Sultan Selim promit une forme d'autonomie, que la plupart des chefs kurdes, après la bataille Çaldıran, se soumirent formellement au service du dernier et expulsèrent les troupes du premier » ⁶¹.

Par conséquent on peut affirmer que l'Anatolie du sud-est était trop importante pour Ismaïl pour la laisser à une direction kurde autonome. Sa tentative d'y établir un contrôle direct concordait avec l'envoi de Nûr 'Alî Khalîfa en Anatolie centrale du nord, étant donné que les Safavides souhaitaient s'étendre vers l'ouest. À l'inverse, pour les Ottomans, précisément en raison des intentions des Safavides, l'Anatolie du sud-est avait une signification défensive plutôt qu'offensive à ce moment. Ainsi

ils étaient dans la position d'offrir un certain degré d'autonomie à ces zones, ce qu'ils firent.

La défaite du Safavide Shah Ismaïl par l'Ottoman Sultan Selim à Çaldıran en 1514 n'a pas directement affecté la présence safavide dans l'Anatolie du sud-est ⁶². Cependant l'aliénation des dirigeants kurdes se révéla fatale au pouvoir safavide. Selon le *Sharafnâme*, déjà avant les campagnes orientales de Selim, vingt émirs du Kurdistan, parmi lesquels Sharaf Khan, écrivirent une missive de soumission au sultan ottoman et l'envoyèrent au bon soin d'Idrîs Bidlîsî ⁶³. Que ce récit soit ou non fiable, toujours est-il que lorsqu'Idrîs Bidlîsî fit son tour de l'Anatolie du sud est après la bataille de Çaldıran, il n'eut aucune difficulté à attirer les émirs kurdes sous la bannière des Ottomans ⁶⁴.

Les émirs kurdes répondirent favorablement à l'appel de Bidlîsî et demandèrent la nomination d'un général-gouverneur issu de leur milieu pour combattre les Kızılbaş à Diyarbekir. Ensuite, selon le *Sharafnâme*, Selim demanda à Idrîs qui d'entre eux méritait le plus ce poste. Idrîs aurait répondu « aucun ne baissera la tête devant l'autre » ⁶⁵. Finalement Selim envoya Bıyıklı Mehmed Pasha à Diyarbekir en 921/1515, où le général ottoman défit Qarâ Khan avec le soutien des troupes kurdes en 922/151 ⁶⁶. A la suite de cette victoire, les émirs kurdes reprirent leurs émirats respectifs des mains des contingents kızılbâş. La région élargie du Diyarbekir devint ottomane.

Les Safavides continuèrent à attirer l'allégeance de nombreux Turcs en Anatolie bien après avoir perdu la bataille de Çaldıran. Les Kızılbaş d'Anatolie continuèrent à envoyer leur *nudhâr* (littéralement leur serment, en pratique une contribution financière) au chah. Certains immigrèrent en Iran après la paix d'Amassya entre les Ottomans et les Safavides (1555), et les *khalîfa*-s (représentants) du chah maintinrent les relations entre celui-ci et ses partisans kızılbâş en Anatolie ⁶⁷. En 1578 une insurrection éclata à Elbistan, dirigée par un homme affirmant être

Shâh Ismâîl et qui devait être en fait un agent safavide envoyé pour faire diversion pour parer l'effort de guerre ottoman contre les Safavides ⁶⁸. Durant les révoltes des Jalâlî à la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle, quelques noms impliqués dans les soulèvements suggèrent une connexion kızıldaş ⁶⁹, et même s'il n'y avait pas de réelle connexion, l'Iran safavide continuait à fournir un refuge sûr aux rebelles d'Anatolie ⁷⁰. Même les Balkans et Istanbul au début du XVII^e siècle n'étaient pas exempts d'hérétique « crypto-kızıldaş ». Parmi ces gens certains reconnaissent Shah Abbas comme leur guide spirituel (*murshid*)⁷¹. Les Alevites de la Turquie moderne représentent la meilleure des preuves d'une continuité de la culture kızıldaş en dépit de tous les efforts entrepris par le centre ⁷².

Cependant, il est important de noter les localisations géographiques des centres où les activités des Kızıldaş anatoliens furent enregistrées. Ces centres sont Çorum, Merzifon, Amassya, Zile, Tokat et Sivas au nord de l'Anatolie centrale et Maraş, Elbistan, Malatya, et Arapkir au sud est de l'Anatolie centrale. Sans surprise, il s'agit des lieux d'origines des clans kızıldaş des Dhû'l-qadr, des 'Arabgîrlû, des Rûmlû, et des Ustâjlû. Cependant ces centres sont coupés de l'Iran par la large province de Diyarbekir, qui en dépit de sa proximité avec les centres safavides ne semble avoir hébergé aucune activité kızıldaş. Donc, les espoirs d'alliances viables entre les Kızıldaş anatoliens et les Safavides étaient plutôt incertains ⁷³.

Ainsi, on peut bien affirmer que les activités « rebelles » de paysans mécontents et de soldats provinciaux de grade inférieur, qui étaient principalement exprimées à travers des idéologies religieuses hétérodoxes, étaient confinées en Anatolie centrale. Leurs possibles contacts avec un pouvoir étranger étaient rompus grâce au rempart constitué en Anatolie du sud-est. Dernière chose et non des moindres, l'annexion de Diyarbekir fournit aux Ottomans un important renfort militaire dans leur guerre contre les Safavides ou dans d'autres actions militaires ⁷⁴.

Ce rôle important de l'Anatolie du sud-est et du potentiel militaire kurde n'est pas passé inaperçu des hommes de lettres ottomans. Un certain 'Azîz Efendi, probablement un secrétaire, a écrit un traité de conseils quelque part entre septembre 1632 et juin 1633, durant une autre période de guerre avec les Safavides ⁷⁵. Il y attribue les paroles suivantes à Suleyman le Magnifique :

Tout comme Dieu, qu'il soit loué et exalté, a accordé à Alexandre « aux deux cornes » (*zû'l-qarnayn*) de construire le mur de Gog, Dieu a fait que le Kurdistan a agi en protection de mon royaume impérial comme une solide barrière et une forêt de fer contre la sédition du démon Gog de Perse. Un millier de grâces et de louanges à la présence du Tout-Puissant, créateur des races humaines. Espérons que, par négligence et indifférence, nos descendants ne laissent pas leur échapper la corde de l'obéissance [liant] les officiers kurdes (*iîmerâ*) [à l'État ottoman] et ne manquent jamais d'attentions pour ce groupe ⁷⁶.

Ainsi les privilèges que les Ottomans ont accordés aux émirs des Kurdes doivent être compris dans le contexte d'exigences militaires d'un pouvoir basé à l'ouest se défendant contre un pouvoir basé à l'est.

Maintenant regardons de plus près ces privilèges. Le résultat de l'accord politique entre le centre ottoman et les émirs kurdes commença à apparaître en 1515. Une lettre écrite par Selim à Idrîs Bidlîsî en novembre 1515 indique que Selim a envoyé à Mehmed Pasha un nombre de documents vides comportant le sceau impérial, qui devaient être remplis par Idrîs conformément aux titres respectifs des émirs auxquels ils étaient remis. Selim demanda à Idrîs de lui envoyer une copie de tous les titres de privilège (*berât*) une fois ceux-ci remplis, et de lui indiquer quels districts étaient attribués à qui et sous quelle condition. En outre, Selim envoya d'autres documents vides comportant le sceau impérial afin qu'ils

soient utilisés comme *istimâlet-nâme* (lettre de persuasion), dans le but d'attirer d'autres émirs de la région sous la bannière ottomane ⁷⁷.

Quant au système des pratiques administratives, le premier élément de preuve est le recensement datant de 1518. Dans celui-ci la province de Diyarbekir est composée de douze comtés, tous contrôlés par le centre. Néanmoins, ces comtés n'incluent pas la plupart des zones dirigées par les émirs kurdes ⁷⁸. Il y a aussi un registre datant de 1523, dans lequel quelques comtés sont ajoutés à l'ancienne structure, mais de nombreuses zones kurdes ne sont simplement pas répertoriées ⁷⁹. Par conséquent les régions kurdes étaient, de manière assez large, exclues des mécanismes étatiques de collecte de l'impôt.

La question du degré d'autonomie kurde est résolue de manière plus satisfaisante grâce à deux autres documents datant de 1521-22 et 1527. Le premier donne la liste des provinces et comtés ottomans en Europe et en Asie, avec le nom des gouverneurs et la somme des revenus des taxes affectée à chacun d'eux suivant les terres de leurs districts ⁸⁰. Après les provinces de Roumélie, Anatolie, Karaman, Roum, et Arab, vient la province de Diyarbekir, dans laquelle neuf comtés sont mentionnés ⁸¹. Fait suite à cela une liste de vingt-huit unités administratives sous le titre de *cemâ'ât-i Kürdân* (communautés kurdes). La zone couverte par ces unités est bien plus large que celle des districts de la province de Diyarbekir. En outre, les revenus des dirigeants de ces unités ne sont pas enregistrés probablement car ils n'étaient pas contrôlés par le centre. Le second document est une liste de nature similaire de 1527. Nous y trouvons dix unités administratives de la province de Diyarbekir, suivies de dix-sept unités de la province de Kurdistan. Les dernières sont appelées *eyâlets* (provinces) en opposition à *livâ'* ou *sancak*, le terme ottoman usuel pour comtés ⁸². Dans ces deux documents, donc, on voit clairement que les districts des émirs Kurdes étaient traités différemment.

Nous ne connaissons pas exactement la signification de ce traitement différentiel. Mais nous avons un document datant d'environ 1536 qui est très utile pour déterminer le degré d'autonomie accordé aux émirs des régions⁸³. Au cours des années 1533-1536 Suleyman le magnifique avait mené une campagne militaire pour annexer l'Irak à l'Empire ottoman. Ce document date du lendemain de cette campagne. Dans la première partie du texte, le rôle joué par les Kurdes durant le règne de Selim est reconnu. Suleyman fait référence à des « *Beg-s* de la province de Kurdistan qui est un des appendices de mon royaume [bien] protégé »⁸⁴. Puis le sultan continue en faisant l'éloge de leurs contributions dans la dernière campagne militaire en l'Irak. Le général en chef du sultan, Ibrahim Pasha, aurait suggéré que ces dirigeants locaux méritaient les faveurs royales du fait de leur loyauté durant cette campagne. Cela fut accepté et ce qui suit leur fut accordé :

- Les provinces et châteaux appartenant précédemment à ces émirs, en plus d'autres lieux gratifiés par les Ottomans à ces émirs, deviennent officiellement leur propriété⁸⁵,
- Les émirs et leurs descendants peuvent jouir de ces propriétés, génération après génération⁸⁶, tant que les émirs restent obéissants à l'État ottoman, aucun des fils du sultan, des administrateurs et des percepteurs ne peut s'immiscer dans leurs « propriétés »⁸⁷.
- Si un certain émir meurt, sa province est cédée à son fils. S'il y a plus d'un fils, les descendants décident ensemble du partage de l'héritage⁸⁸.
- Si personne ne reste de la famille du défunt, sa province n'est cédée à aucun étranger à la province ; les émirs du Kurdistan sont consultés et la province est accordée à quelqu'un de cette région⁸⁹.
- Le Sultan jure par Dieu et le Prophète que cette prébende sera honorée par lui et par sa descendance tant que les émirs en question restent loyaux, amis de ses amis et ennemis de ses ennemis⁹⁰.
- Quiconque agit à l'encontre de ces stipulations est maudit⁹¹.
- Enfin, les devoirs des émirs sont soulignés : au cas où leur contribution serait nécessaire, on attend d'eux qu'ils agissent avec le gouverneur

de Diyarbekir, de Bagdad et les autres *Beg*-s du Kurdistan. Ils doivent traiter leurs sujets avec justice. Ils doivent rester loyaux au trône. Enfin en cas de mort du sultan, ils doivent reconnaître le fils du sultan qui lui succède sur le trône et doivent considérer ses autres fils comme ses ennemis et ne pas les aider ⁹².

Nous ne savons pas exactement à quels émirs ces privilèges furent accordés, mais nous savons, au moins que quelques-uns de ceux qui furent favorisés, virent cette prébende renouvelée lors de la succession des sultans ⁹³. Dans la pratique, de nombreux exemples montrent que les émirs de la région furent traités différemment des autres émirs ⁹⁴. Mais il existe de nombreux exemples suggérant qu'ils étaient beaucoup plus étroitement attachés au centre ottoman que ce que les prébendes ne le suggèrent. Par exemple, lorsqu'un émir kurde souhaitait créer une fondation pour dédier quelques-unes de ses propriétés à des buts spécifiques, il devait demander un titre constitutif de propriété au gouvernement central pour prouver que la propriété en question était bien la sienne. Ainsi l'acte royal de prébende résumé plus haut n'était pas suffisant pour investir un émir d'un droit total de propriété ⁹⁵. De plus, Ünal suggère que la terminologie de l'acte de prébende prête à confusion, étant donné que les émirs ne pouvaient prétendre à un droit total de propriété sur leur terres. Leur droit de propriété se limitait aux revenus de l'impôt de la région ⁹⁶.

En outre, en ce qui concerne l'héritage d'un district kurde particulier dirigé par un émir privilégié, les choses ne marchaient pas non plus aussi aisément que ne le suggère l'acte de prébende. En 1591, par exemple, le maître d'Eğil, contacta le centre de l'Empire et déclara que son district avait été donné à quelqu'un d'autre et qu'il était prêt à payer 300,000 *akçe*-s par an pour les dépenses de la marine impériale en échange de la restitution de son district⁹⁷. Il y a aussi un autre cas, lorsque le district de Palu, un comté kurde, fut donné au plus offrant parmi les candidats⁹⁸.

De plus, bien que les termes de l'acte de prébende suggèrent que les émirs kurdes étaient libres de toute obligation financière, il existe des preuves dans les archives, qui attestent que ces émirs devaient de l'argent au trésor impérial ⁹⁹. Enfin, en ce qui concerne les affaires judiciaires, les juges envoyés depuis Istanbul, le centre impérial, dirigeaient les districts ¹⁰⁰.

Si l'on considère les privilèges accordés aux émirs des Kurdes ou aux émirs kurdes si l'on veut, il devient clair qu'ils n'avaient pas été octroyés pour une raison ethnique. On attendait des émirs, en retour, la loyauté politique et les contributions militaires, même si en pratique, il semble qu'il existait aussi des obligations financières. Les privilèges eux-même étaient octroyés aux émirs, plus qu'à leur peuple. Ce sont aussi les émirs qui en profitaient. Ils collectaient les impôts dus par leurs sujets et jouissaient de pouvoirs politique et financier au sein de leurs districts respectifs.

Donc, tout autant que le nom de *Kurdistan* fut donné à la région principalement pour des raisons administratives et à la suite d'un changement dans les structures locales du pouvoir – et pas nécessairement à cause de l'ethnicité – les privilèges octroyés à quelques dirigeants locaux dans la région, n'avaient rien à voir avec la composition ethnique de la région. Ils furent octroyés pour protéger une zone stratégiquement importante d'un voisin extrêmement proche et idéologiquement influent, les Safavides. Et les premiers bénéficiaires n'en furent pas les Kurdes, mais leurs « seigneurs ».

En outre, durant le XVI^e siècle, l'autonomie des unités administratives sous le contrôle des « seigneurs des Kurdes » semble avoir subi une modification. Dans les *Kavânîn-i âl-i 'Osmân der hulâsa-i mezâmîn-i defter-i divân* de 'Ayn 'Alî, écrit en 1018/1609, apparaît une structure sensiblement différente pour l'Anatolie du sud-est ¹⁰¹. Il n'y a plus de catégorie séparée pour les émirats kurdes. Ils font partie de provinces otto-

manes – dans notre cas, essentiellement la province de Diyarbekir. Quant à leurs privilèges, ils se perpétuent, mais d'une manière différente. Dans la province de Diyarbekir, il y a onze comtés ottomans habituels (*sancak*), huit *Beg*-s kurdes (*Ekrâd begi sancağı*), et cinq *hükümet*-s. Les comtés kurdes sont toujours héréditaires, mais leur produit est recensé, ce qui veut dire que le gouvernement central percevait des taxes imposées à leur territoire. De plus ils comprennent des *tîmâr*-s et des *ze'âmet*-s, ce qui indique qu'une partie du produit agricole est retirée aux émirs et accordée à des soldats détenteurs de « fief » ou à des émirs de rang inférieur. Quant aux *hükümet*-s, ils ne sont pas recensés et ne comprennent pas non plus de *tîmâr* ou de *ze'âmet*. Ce qui veut dire que leur produit appartient à leurs émirs dans leur totalité, comme c'était le cas auparavant.

Cette nouvelle structure suggère que certains émirats kurdes ont perdu quelque autonomie durant le XVI^e siècle. Bien que les raisons de cette perte soient trop compliquées à décrire ici, l'une d'elles, les luttes de pouvoir au sein des familles d'émirs, mérite notre attention. Deux exemples de telles luttes permettront d'illustrer notre propos.

Atak est un district non mentionné dans les anciens recensements, cependant il est signalé comme une des *cemâ'ât-i Kürdân* dans la liste de 1521-2, et comme une *eyâlet* kurde dans la liste de 1527. Dans les deux cas le nom de l'émir est Ahmad Beg, qui avait été dépossédé de son émirat par Ismaïl. Ismaïl avait donné la région à la tribu Kadjar, puis après Çaldıran les Kurdes l'avaient récupérée. Après la mort d'Ahmad Beg, son fils fut impliqué dans une lutte dynastique et en référa à Istanbul. Une enquête fut menée, qui aboutit à un accord potestatif entre trois frères et le gouvernement central¹⁰². Plus tard elle fut réunifiée sous la direction d'un seul membre de la famille, mais après avoir été soumise à expertise, l'émirat semble avoir perdu son statut de quasi-indépendance, puisqu'au début du XVII^e siècle, il est compté comme un « comté kurde », en opposition aux *hükümet*-s¹⁰³.

En second vient l'exemple de la tribu des Sulaymâniyân. Au temps de l'invasion safavide de la région, le chef de la tribu était Mîr Diyâdîn, qui avait été approché avec succès par Muhammad Khan Ustâjlû, le gouverneur safavide de Diyarbekir, à tel point que le dernier épousa la fille du premier. Lorsque les fils du frère de *Diyâdîn* combattirent ce dernier pour s'emparer de l'émirat, Muhammad Khan soutint l'oncle contre les neveux. Un de ces neveux, Shâh Valad Beg, se réfugia auprès des Mamelouks. Après Çaldıran il revint et devint l'émir des Süleymâniyân, comme on peut le voir dans la liste des gouverneurs de 1521-2. Puis quelques Sasonîs, rivaux des Sulaymânîs, incitèrent des Khâlidîs ¹⁰⁴ à tuer des représentants du gouvernement central dans les alentours de Miyafarkîn, dans le territoire des Sulaymâniyân, afin que Shâh Valad soit reconnu responsable du crime. La conspiration réussit et Shâh Valad dut fuir, son territoire fut exproprié par le gouvernement central. De ce territoire on créa le comté de Kulb qui fut porté sur les registres de recensements de 1540 et 1564 en tant que comté de la province de Diyarbekir ¹⁰⁵.

Cependant, Kulb resta sous le contrôle des descendants de Shâh Valad. Mais un coup plus important fut porté à l'autonomie de la région en raison de politiques familiales, lorsque sous le règne de Selim II (1566-74), Behlûl Beg, un neveu de Shâh Valad, demanda à ce que lui soit livrée la région de Miyafarkîn en récompense de ses services. Le gouvernement central saisit l'occasion et sépara Miyafarkîn de Kulb et la livra à Behlûl Beg. Plus tard, durant le règne de Mehmed III (1595-1603), lorsque le fils de Behlûl, 'Umar échoua à collecter ce qu'il devait au gouvernement central, Miyafarkîn lui fut retiré et donné à un autre neveu de Shâh Valad. Au début du XVII^e siècle, Kulb était considéré comme un « comté kurde », plus indépendant qu'un comté kurde, mais pas autant qu'un *hükümet*. Miyafarkîn, d'un autre côté était enregistré comme un comté ottoman ordinaire ¹⁰⁶.

Donc, la perte d'autonomie d'un district particulier sous le contrôle d'un seigneur kurde, semble avoir été, au moins en partie, le résultat des lut-

tes de pouvoir dynastique au sein des familles kurdes dirigeantes. Il semble que des pratiques administratives et un changement dans les structures locales du pouvoir aient créé une région appelée Kurdistan, et que pour des raisons similaires – et non en raison d'identité ethnique ou de composition démographique de la région – l'autonomie dont jouissaient les émirs de la zone ait été modifiée.

Je finirai en apportant quelques indices quant à la façon dont les élites kurdes s'identifiaient elles-mêmes culturellement. Dans la période en question ils ne reconnaissaient pas le kurde comme langue de cour. Şaraf Han, le maître de Bitlis à la fin du XVI^e siècle a écrit son Şarafnâma en persan. Evliyâ Çelebi à la moitié du XVII^e siècle s'arrête à Bitlis et fait la rencontre d'Abdal Han, le petit-fils de Şaraf Hân, alors l'émir de Bitlis. Abdal Han lui lit un peu de poésie kurde, qu'Evliyâ reproduit parcimonieusement avec un glossaire ¹⁰⁷. Cependant, dix-huit ans plus tard en 1667, le fils d'Abdal Han, Şaraf Han, ordonna que le *Şarafnâma* fût traduit en turc et non en kurde. De la même manière en 1681, les émirs d'Eğil et de Palu commandèrent sa traduction en turc ¹⁰⁸.

Şukrî, un homme de lettres kurde qui a dédié une chronique du règne de Selim (1512-20) en vers turcs à Suleyman le Magnifique, est mon dernier exemple. Dans la dernière section de l'ouvrage, dans laquelle Şukrî parle de lui-même, un peu après avoir déclaré qu'il était d'origine kurde, il écrit : *Türk ilen Türk ve Kürd ilen Kürdem* (je suis un Turc [quand je suis] avec un Turc et un Kurde [quand je suis] avec un Kurde) ¹⁰⁹.

NOTES :

¹ Cet article est une traduction de l'article de Baki Tezcan publié sous la référence : « The development of the use of 'Kurdistan' as a geographical description and the incorporation of this region into the Ottoman Empire in the XVIth century. » in *The Great Ottoman-Turkish Civilisation*, 4 vols., éd. Kemal Çiçek et al., Ankara: Yeni Türkiye, 2000, vol. 3, pp. 540-53. Nous remercions ici l'auteur et l'éditeur de nous avoir permis de publier de nouveau cet article .

Il est la suite logique de la communication donnée lors du séminaire de Monsieur le Professeur C. Melville à Princeton au printemps 1998. l'auteur remercie Messieurs les Professeurs Abou-El-Haj, Cook, Itzkowitz, Lowry, et Melville, qui lurent le texte et firent un grand nombre de remarques et suggestions inestimables. À l'automne 1998

l'auteur eut la chance de travailler sur l'article à Istanbul, grâce aux encouragements de Monsieur le Professeur Göyünç qui eut la gentillesse de lui faire partager ses notes sur le sujet. Enfin la communication fut présentée en conférence à l'American Research Institute in Turkey, le 14 décembre, 1998. L'auteur remercie les institutions impliquées dans la réussite de cette étude : l'Université de Princeton, l'American Research Institute in Turkey et la faculté d'Arts et de sciences sociales de l'Université Sabancı.

- ² Merci à Stefan Winter pour la relecture de la traduction.
- ³ Kemal Paşa-zâde, *Tevarih-i Âl-i Osman: X. Defter*.
- ⁴ Kemal Paşa-zâde/Severcan, pp. xvii-xix, xxi-xxiii.
- ⁵ Kemal Paşa-zâde/Severcan, p. 29, 59, 212, 347 (Il y a deux passages censurés à la p. 347).
- ⁶ Comparer mss. Millet Library, Ali Emîrî 28, p. 47, avec Kemal Paşa-zâde/Severcan, p. 29; Bibliothèque du palais de Topkapı, Revan 1278, f. 8^a, with p. 59; Bibliothèque Süleymâniye, Ayasofya 3318, ff. 17^a, 125^a, aussi p. 212, 347.
- ⁷ Une autre édition critique d'un texte de 1537 qui a été publiée en 1976 par la Société d'Histoire turque fait référence au Kurdistan. Les mentions n'avaient pas été supprimées ; voir, Nasûhî 's-Silâhî (Matrakçı, m. 1564), *Beyân-i menâzil-i sefer-i 'Irakeyn-i Sultân Süleymân Hân*, pp. 215, 217, 256.
- ⁸ Th. Bois, V. Minorsky, et al. « Kurds, Kurdistan, » *Encyclopédie de l'Islam, Nouvelle Edition*, t. 5, pp. 438-486, à p. 439.
- ⁹ Yaqut, *Muĵam al-buldân*, éd. par Ferdinand Wüstenfeld, t. 4, p. 257. Pour l'usage d'un nom ethnique pour faire référence à une région géographique voir l'entrée « Turkistân » t. 1, p. 838-42.
- ¹⁰ İbn Bibî, *El-evâmîrî'l-'alâ'yye fi'l-umûri'l-'alâ'yye*, fac-similé, pp. 276 (*malik al-umarâ va'l-Akrâd 'Izz ad-Dîn Ibn al-Badr... qabâ'il-i Akrâd va A'râb*), 492 (*Fakhr ad-Dîn Ibn Dînârî ke pîshvâ va farmân-ravâ-yi qabâ'il-Akrâd-i ân bilâd bûd*), 501 (*va khalqî-i anbûh az Kurdân va Garmiyân furâham âvard*), 537 (*va ham dar râh az Akrâd va Atrâk-i Ganjawi va Garmiyânî andîsha mî-kard*); traduction turque t. 1, p. 293, t. 2, pp. 44, 51, 79-80. Cependant des désignations géographiques formées sur des ethniques, telles que « Gurjistân » et « Armanistân » (Géorgie et Arménie, respectivement), sont utilisées dans la même source ; Voir, pp. 70 et 411 [tr. turque, t. 1, p. 91, 413] pour Gurjistân, et pp. 39, 305, 343 [tr. turque., vol. 1, p. 58, 320, 354] pour Armanistân.
- ¹¹ *Wilâyat-i Akrâd*, voir, 'Alâ'u d-Dîn 'Atâ Malik-i-Juwaynî, *Târîh-i-Jahân-Gushâ*, t. 3, p. 112. Boyle a traduit le terme par « the land of the Kurds » ; voir, 'Ala-ad-Dîn 'Ata-Malik Juvaini, *The history of the world-conqueror*, t. 2, p. 621.
- ¹² La traduction de Boyle, t. 2, p. 621, porte : « Les provisions devaient être transportées [sur une zone s'étendant] de l'Arménie à Yazd et, de la terre des Kurdes (*wilâyat-i Akrâd*) au Jurjan. »
- ¹³ Voir la carte intitulée « XIV. Djebel – 3. Bologna » in *Mappae Arabicae...* in Fuat Sezgin, éd. t. 4 (dans 241), « Tafel 40. » Sur cette carte la zone à l'ouest et au sud ouest de Hamadan est désignée comme le *bilâd al-Akrâd*, les terres des Kurdes.
- ¹⁴ Abû'l-Fidâ', *Taqwîm al-buldân*.
- ¹⁵ Tiflis est décrite comme une ville du Gurjistân, *ibid.*, p. 402; et Qashgâr en Asie Centrale comme la capitale du Turkistân, p. 504.
- ¹⁶ Th. Bois, V. Minorsky, et al., p. 456. Comparer Ibn Fadlallâh al-'Umarî (m. 1349), *Masâlik al-absâr*, t. 3, pp. 124-135. Al-'Umarî parle des zones peuplées de Kurdes dans la première partie de la présentation du *al-Jibâl* (le pays des montagnes) en tant que région géographique. Comme noté plus haut (voir n. 11), cette zone était déjà reconnue comme habitée par les Kurdes. Cependant cette fois son extension atteint la Cilicie.

- ¹⁷- Nizamüddin Şâmî, *Zafernâme*.
- ¹⁸- Voir, *ibid.*, pp. 158 (en route de Qazvin à Bagdad) et 289 (en route de Bagdad à Tabriz).
- ¹⁹- Voir, *ibid.*, p. 125.
- ²⁰- Van et Bitlis sont mentionnées dans *ibid.*, pp. 125, 185. Muş et Ahlat peuvent être ajoutées après comparaison du récit pp. 185-6 avec celui de Sharaf Khan, *Sharafnâme*, éd. V. Véliaminof-Zernof, t. 1 [suite V.-Z., I], p. 372-3. François Bernard Charmoy, tr. t. 2, part. 1 [suite Charmoy, II.I; référence à t. 1, part. 2, comme I.II], pp. 244-6.
- ²¹- İbn Bibî, p. 425 (*wa diyâr-i Arman-râ az Akhlât ve Bidlîs tâ nawâhî-i Tiflîs...*); tr. en turc, t. 1, p. 426. Abû'l-fidâ', p. 394, décrit Bitlis comme partie de la région géographique Arménie.
- ²²- Voir, Kâtib Çelebi (m. 1657), *Cihânnümâ* (Istanbul, 1145), pp. 410-1.
- ²³- V.-Z., I, p. 163: *har-gâh dar miyâne-i Akrâd vilâyat-i Kurdistân madhkâr sâzand, murâd az Chamishgazak ast* [Charmoy, II.I, p. 3].
- ²⁴- Mehmet Ali Ünal, « Çemişgezек Sancağı'nda Yerleşme ve Nüfus » premier tableau en p. 333. (Je dois remercier Monsieur le Professeur Göyünç de m'avoir informé de la présence de cet article.)
- ²⁵- Abû 'l-Fidâ', p. 394.
- ²⁶- *Dâr al-hukûma-i Kurdistân*; see, Idrîs Bidlîsî / Ebû'l-Fadl Mehmed, *Zeyl-i Heşt-Bihîşt*, Süleymâniye Library, Esad Efendi 2447, f. 68^a. Bien que cet ouvrage soit attribué à Ebû'l-Fadl Mehmed, le fils d'Idrîs Bidlîsî, le texte comprend des auto-références qui indiquent que l'auteur était bien Idrîs Bidlîsî. Voir, f. 67^a, où Idrîs Bidlîsî est désigné comme *în bende-i kemîne*, « ce moindre [sans valeur] serviteur », qui est la manière typique par laquelle les auteurs se réfèrent à eux-mêmes dans des textes similaires. Par conséquent Ebû'l-Fadl Mehmed devrait être vu comme un éditeur, plus que comme un auteur, au moins pour cette partie du texte.
- ²⁷- Je dois remarquer que G. L. Lewis, « Bidlîs », *Encyclopaedia of Islam, New Edition* [E]² par la suite], vol. 1, p. 1206, affirme que les Ayyoubides, après avoir conquis Bitlis et Ahlat in 1207, avaient installé un grand nombre de Kurdes dans la région. Ceci dit Abû'l-Fidâ', qui avait fini son *Taqûtm al-buldân* cent quinze ans après la conquête ayyoubide, présente toujours Bitlis comme une partie de la région géographique Arménie (voir *supra* n. 24). On pourrait arguer du fait qu'Abû'l-Fidâ', étant un géographe, suit d'anciennes conventions. Ceci dit, le brouillon formel d'une lettre de la chancellerie seljoukide en, ou un peu après 1230 fait référence au maître ayyoubide de la région en tant que roi d'Arménie (*shâh-i Arman*); voir İbn Bibî, p. 414; tr. en turc., p. 416.
- ²⁸- Voir, M. Canard, Cl. Cahen, et al., « Armîniya », *EP*, vol. 1, p. 639.
- ²⁹- Voir les maîtres de Jazîra et la famille Sulaymânî; V.-Z., I, pp. 115, 261 [Charmoy, I.II, p. 142 (comparer I.II, pp. 461-2, n. 479), II.I, p. 114, respectivement].
- ³⁰- Voir les maîtres du Hakkârî, et de 'Imâdiya, V.-Z., I, pp. 89, 106 [Charmoy, I.II, pp. 114, 132, respectivement].
- ³¹- Voir, la famille Mirdâsî, et les maître de Kilis; V.-Z., I, pp. 175-6, 220 [Charmoy, II.I, pp. 16, 66, respectivement].
- ³²- Voir la famille Siwidî; V.-Z., I, p. 252 [Charmoy, II.I, p. 103].
- ³³- Voir les maîtres de Sason; V.-Z., I, pp. 191 [Charmoy, pp. II.I, pp. 33-4].
- ³⁴- V.-Z., I, pp. 162-3 [Charmoy, II.I, p. 2].
- ³⁵- V.-Z., I, pp. 178-9 [Charmoy, II.I, pp. 19-20]. Ce récit concorde avec les généalogies des maîtres de Palu et Eğil. Pour une reproduction de la généalogie voir, Mehmet Ali Ünal, « XVI. Yüzyılda Palu Hükûmeti », pp. 1074, n. 7.

- ³⁶ *Çok Şükür Hüdâya ki istediğimizi bulduk* ; V.-Z., I, p. 179 [Charmoy, II.I, p. 20].
- ³⁷ Il y a aussi une autre histoire de généalogie impliquant une ascendance turque. Il semble s'agir d'un ajout du XVII^e siècle au texte du *Sharafnâme* et on ne le trouve pas dans l'édition de Véliaminof-Zernof. Voir [‘Awnî], p. 416 et trad. t. I, pp. 320-1.
- ³⁸ V.-Z., I, p. 359 [Charmoy, II.I, p. 229-30; Hazzo est la Hazro moderne, Nejat Göyünç et Wolf-Dieter Hütteroth, p. 26 (je dois remercier Monsieur le Professeur Lowry pour avoir attiré mon attention sur cette ouvrage et m'avoir prêté son propre exemplaire)].
- ³⁹ Voir, les maîtres de Khizân, V.-Z., I, p. 209 [Charmoy, II.I, pp. 53-4].
- ⁴⁰ La zone de Bitlis par exemple, est présentée comme conquise sur un prince géorgien; V.-Z., I, pp. 358-9 [Charmoy, II.I, p. 229].
- ⁴¹ *Ümerâ-yı Ekrâd*, un mot commun utilisé pour faire référence aux dirigeants locaux de la région ; voir par exemple, H^vâce Sa'deddîn (m. 599), *Tâcü't-tevârih*, t. 2, p. 305. Le terme devait vouloir dire tout autant émirs kurdes qu'émirs des Kurdes.
- ⁴² Contrairement à l'Europe où les *Völkerwanderungen* (les migrations massives de peuples) s'étaient terminées plus ou moins au XI^e siècle, le Moyen-Orient a été confronté à des migrations à large échelle jusqu'au XV^e siècle.
- ⁴³ Pour une étude détaillée des développements ébauchés dans les deux derniers paragraphes. voir, John E. Woods.
- ⁴⁴ Sa soumission fut récompensée par un *ulkâ* (une sorte de gouvernement autonome) en Irak, V.-Z., I, 164 [Charmoy, II.I, p. 4]. Par la suite, son incapacité à résister coûta la vie à Hâjjî Rüstem Beg, lorsqu'il décida de changer de camp et de se soumettre au Sultan ottoman Selim (r. 1512-20) après la bataille de Çaldıran (1514).
- ⁴⁵ Hasan-i Rûmlû (mort après 1578), p. 175 [tr. p. 62].
- ⁴⁶ Le clan kurde Çemişgezeklû fit plus tard partie des tribus safavides *kızılbaş*, voir, par exemple, Eskandar Beg Monshi, p. 712, où un émir de Çemişgezek est mentionné ; et G. Le Strange, tr. p. 46, où Çemişgezeklû est compté parmi les tribus *kızılbaş*. Il y a une vague possibilité que Nûr 'Alî Khalîfa soit d'origine kurde, ce qui fait de lui un bon choix pour cette mission de conversion à Çemişgezek. Il est identifié comme étant de la tribu Rûmlû à la fois par Rûmlû, *op. cit.*, et à la fois par Eskandar Beg Monshi, (t. I, p. 68); ceci dit l'anonyme, *Ta'rikkh-i Qizilbâshân*, Mîr Hâshem Mohaddeth, éd., (Tehran, 1361), p. 26, le mentionne comme Khinislû, bien que l'ouvrage ait une section sur les Rûmlû (p. 11). Faruk Sümer, p. 53, déclare que la tribu Khinislû est censée être d'origine kurde. Dans le *Sharafnâme*, Khinis est mentionnée comme le lieu d'origine des maîtres kurdes de Khîzân (V.-Z., I, p. 209, [Charmoy, II.I, p. 53]), comme une des zones offertes à Khâlid Beg, le chef de la tribu kurde des Pâzûkî, par Ismâil comme récompense pour ses services (V.-Z., I, p. 329 [Charmoy, II.I, p. 192]), et enfin comme une des dépendances de la provinces de Bitlis, comme on peut le voir dans la reproduction de documents officiels donnés aux maîtres kurdes de Bitlis par leurs souverains à deux époques différentes, d'abord par le dirigeant Qaraqoyunlu, Qarâ Yûsuf, en 10 Rabî' al-awwal 820 / 28 April 1417 (V.-Z., I, pp. 376-8 [Charmoy, II.I, pp. 250-2]), puis par Tahmasp, en 20 Safar 939 / 22 September 1532 (V.-Z., I, pp. 428-30 [Charmoy, II.I, pp. 309-12]). Ainsi il est légitime de supposer que Khinis était une zone kurde et que les Khinislû étaient une tribu kurde ; d'où la possibilité que Nûr 'Alî Khalîfa soit un kurde, si le *Ta'rikkh-i Qizilbâshân* est correcte. Pour une description de la zone de Khinis, voir V.-Z., I, p. 355-6 [Charmoy, II.I, p. 225-6].
- ⁴⁷ Le premier signe apparut en 1509, quand Suleyman - pas encore le Magnifique - fut en âge de prendre en charge un gouvernorat provincial. On lui donna tout d'abord, Şebîn Karahisar, et ensuite Bolu. Ceci dit le prince Ahmed, ne voulait pas qu'il obtienne un poste donnant à son père Selim un avantage stratégique dans la conquête du trône. Ainsi Suleyman se retrouva à Kefe, en Crimée; Çaşatay Uluçay, p. 77.

- ⁴⁸ Şahabettin Tekindağ, pp. 35-36, faisant référence à des récits contemporains et des documents officiels sur le déroulement de la révolte.
- ⁴⁹ *Ibid.*, pp. 36-37, faisant référence au rapport du gouverneur de district de Filibe (Plovdiv, aujourd'hui en Bulgarie) qui a capturé Pîr Ahmed, un « espion » de Şâhkulu, et à la confession de dernier ; Archives du palais de Topkapı, No. E. 6636.
- ⁵⁰ Şahabettin Tekindağ, « Şâhkulu Baba Tekeli İşyanı –II ». Le soulèvement de Şâhkulu est aussi mentionné par Rûmlû, pp. 164-6 [tr., p. 57].
- ⁵¹ Çaçatay Uluçay, pp. 128-30. Cependant, Uluçay se trompe sur la date de mort Nûr 'Alî Khalîfa. Il lit un document non daté mentionnant la mort de Nûr 'Alî Khalîfa dans ce contexte et déclare que Nûr 'Alî Khalîfa mourut en 918/1512. En fait ce document fait référence à trois années plus tard lorsque Nûr 'Alî Khalîfa fut tué au alentours de Çemişgeztek ; voir Rûmlû, p. 201 [tr., p. 74]. D'autre part, Rûmlû se trompe sur l'identité du général ottoman de cette bataille, ce n'est pas Mustafâ, mais Mehmed ; voir le document cité par Uluçay, pp. 130-1, n. 28.
- ⁵² Le grand-père d'İsmâîl, Junayd, avait engagé des activités missionnaires au sein de la tribu Varsak ; les Turgudlû, aussi, était un clan pro-Safavide, voir Sümer, pp. 49-52.
- ⁵³ Adel Allouche, p. 82, sur l'argument d'Allouche, voir pp. 69-82.
- ⁵⁴ À ce propos, on apprend du récit du règne de Malik Khalîl qu'il s'était marié avec la soeur d'İsmâîl, lorsque ce dernier passait dans la région avec l'intention d'effectuer le pèlerinage à la Ka'ba et d'éviter des hostilités avec le Sultân Ya'qûb, l'Aqqoyunlu, V.-Z., I, p. 155 [Charmoy, I,II, p. 186]. Si ce récit est juste il doit avoir eu lieu à la fin des années 1480, quand les relations entre Haydar et Ya'qûb devinrent conflictuelles ; V. Minorsky, *Persia in A.D. 1478-1490*, pp. 71-81.
- ⁵⁵ V.-Z., p. 410 [Charmoy, p. 289]. Aucune date n'est fournie, cependant, le lieu de la rencontre, Khoy, est mentionné par Rûmlû, pp. 128, 140, 143, tout comme le lieu où İsmâîl passa l'hiver de 913/1507-8, d'où il s'en alla pour le 'Irâq-i 'Ajam en 914/1508-9, et pour Shîrvân en 915/1509-10. Martin van Bruinessen, *Agha*, p. 23, prend pour date de leur arrestation « en 1510 ou aux alentours. »
- ⁵⁶ V.-Z., I, pp. 410-12 [Charmoy, II, I, pp. 289-91].
- ⁵⁷ V.-Z., I, p. 411 [Charmoy, II, I, pp. 290-1]. Bien que les éditions russe (V.-Z.) et égyptienne du *Sharafnâme* ('Awnî) comportent l'une et l'autre le nom de Çâpân Sultân pour le premier ['Awnî, p. 532], ce doit être une erreur pour Çâyân, étant donné que je n'ai jamais croisé de Çâpân dans les sources safavides ; de plus la différence consiste seulement en un point diacritique dans le document.
- ⁵⁸ Rûmlû, p. 146 [tr., p. 50], ainsi le *Sharafnâme* utilise le titre rétrospectivement.
- ⁵⁹ Rûmlû, p. 236 [pas mentionné in tr., p. 89], affirme que Çâyân a été remplacé tout d'abord par son fils Bâyezîd Sultân, qui mourut quelques jours plus tard.
- ⁶⁰ Rûmlû, p. 92 [tr., p. 29] ; *Târîkh-i Qizîlbâshân*, p. 27.
- ⁶¹ Bruinessen, Martin van, « The Ottoman Conquest of Diyarbekir... », p. 13.
- ⁶² Muhammad Khan Ustâjlû, le gouverneur de Diyarbekir, a été tué sur le champ de bataille, par conséquent il fut remplacé par son frère Qarâ Beg, qui devint Qarâ Khan lors de sa nomination. Rûmlû, p. 197 [tr., p. 71].
- ⁶³ V.-Z., I, pp. 415-6 [Charmoy, II, I, p. 295]. Bidlîsî était à la Mekke à la fin de 1511 et au début de 1512. Il fut invité à nouveau à Istanbul peu après l'accession de Selîm au trône (Avril 1512) ; V. L. Ménage, « Bidlîsî, Idrîs », *EI2*, vol. I, p. 1207. S'il a dans un premier temps visité le Kurdistan, la lettre doit bien dater de la fin de 1512 ou du début de 1513.
- ⁶⁴ Les rapports qu'il a envoyés de la région sont gardés dans les archives du palais de

- Topkapı. Quelques-unes de ces lettres, écrites en persan, sont reproduites en fac-similé dans Nazmin Sevgen, « Kürtler », *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi* 1/6 (Mart 1968), p. 57; 2/7 (Nisan 1968), pp. 58-9; 2/8 (Mayıs 1968), pp. 48-9.
- ⁶⁵ V.-Z., I, p. 416-7 [Charmoy, II, I, p. 296], cité aussi par Van Bruinessen, *Agha*, p. 144.
- ⁶⁶ L'entrée de Mehmed Pasha dans la ville d'Âmid semble avoir eu lieu à la fin de 1515; Nejat Göyünç, *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı* (İstanbul, 1969), p. 18. Cependant, la bataille décisive pour le contrôle de la province se déroula en 1516; *ibid.*, p. 28. Rûmlû, mentionne lui-aussi, la bataille de 922/1516, pp. 204-7 [tr., pp. 75-6]. *Sharafnâme*, V.-Z., I, p. 417 [Charmoy, II, I, pp. 296-7], donne un récit mettant en avant le rôle des Kurdes dans la victoire ottomane.
- ⁶⁷ Cette information nous est fournie par les registres des rescrits envoyés d'Istanbul aux provinces afin de traiter ce problème. Voir, par exemple, Ahmet Refik, documents 34, 35, 45, 49, 50, 52, 53; Bekir Küttükoğlu, pp. 8-14, et C. H. Imber.
- ⁶⁸ Imber, pp. 251-4.
- ⁶⁹ Küttükoğlu, pp. 240-1, mentionne Şâhverdi, Kızılbaş Memi, Kızılbaş Rıdvan, Kızılbaş Hüseyin, Kızılbaş Ali. Pour un traitement détaillé de l'influence safavide en Anatolie, voir Hanna Sohrweide.
- ⁷⁰ Eskandar Beg Monshi, vol. 2, pp. 967-1004 *in passim*, parle des Jalâlîs qui se réfugièrent auprès de Abbas en 1607-1609.
- ⁷¹ Voir la lettre non datée de Mahmûd Hüdâ'î à (probablement) Ahmed I concernant les partisans de Şeyh Bedreddîn dans les Balkans qu'il compare aux *kızılbaş*, in Mehmed Şerefeddîn, *Simâvna Kâdisi Oglu Şeyh Bedreddîn*, (Istanbul, 1924), p. 72-4. Selon Hüdâ'î, certains détenteurs de *tîmâr* ne prirent pas part aux campagnes contre les Safavides au risque de perdre leurs « fiefs ». Voir aussi M. A. Danon, où certaines confessions faites par des hérétiques sont reproduites. Ils avouent reconnaître Shâh Abbas comme leur *murshid*. Ce rapport fait partie d'une investigation menée par Çeşmî Efendi, un des juges de haut rang de l'Empire, nommé pour mener l'enquête. Vladimir Minorsky, « Shaykh Bâlî-efendi on the Safavids », p. 449, affirme que les accusés devaient être soit des « Persans, soit des adeptes turcomans des Safavides ». Un autre rapport de la même enquête, reproduit par Andreas Tietze, p. 164 [je dois remercier mon collègue Nenad Filipovic pour avoir attiré mon attention sur cet article], suggère qu'ils étaient principalement des *sîfîs* d'Istanbul et d'Anatolie centrale et beaucoup furent exécutés. Bien sûr on doit prendre en compte le fait que cette investigation a été mise en oeuvre pendant la guerre ottomano – safavide de 1617-19.
- ⁷² Une autre preuve est la survivance de la poésie populaire alévie. Naturellement il est impossible d'attribuer une totale historicité ou authenticité à de la poésie populaire. Ceci dit un des plus illustres poètes populaires d'Anatolie des XVI^e et XVII^e siècles était Pîr Sultân Abdal, dont les poèmes sont plein d'appels au chah et une incitation à la rébellion ; voir, par exemple, Abdülbâkî Gölpinarlı et Pertev Nailî Boratav, pp. 35-7. Néanmoins, laissez-moi dire que la survie des Alévis et de ce type de poésie n'est pas simplement la continuation d'une tradition ; la tradition a été recrée dans un nouveau contexte. Pîr Sultân, par exemple, est un des héros historiques de la gauche turque aujourd'hui.
- ⁷³ Quant à la route à l'extrême nord qui pouvait connecter les Anatoliens avec l'Iran safavide, elle traversait l'Arménie, pour le contrôle de laquelle les Ottomans entreprirent un nombre de campagnes très coûteuses à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle.
- ⁷⁴ Voir Nejat Göyünç, « Yurtluk », p. 274, nn. 34-35.
- ⁷⁵ 'Azîz Efendi, , pp. vii-viii.
- ⁷⁶ *Ibid.*, p. 14.
- ⁷⁷ Cette lettre est reproduite par Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, p. 210-11,

en se basant sur la reproduction in Hüseyin (Bosnavî, appelé Koca Müverrih, m. ca. 1644), t. 2, p. 936-9 (ff. 459^p-461^a). Cette lettre a aussi été reproduite par H^vâce Sa'deddîn, t. 2, p. 322-3. La dernière source est probablement İdrîs Bidlîsî / Ebû'l-Fadl Mehmed, ff. 85^a-86^a.

- ⁷⁸- Une liste de ces douze comtés a tout d'abord été publiée par Göyünç, *op. cit.*, p. 35 basée sur le Tapu Tahrir Defteri 64. Akgündüz a publié les *kânûnnâme*-s (règles, principalement financières) de tous ces comtés, dans t. 3, p. 220-285 (le nom du comté de Birecik doit être lu Berriyecik; voir Göyünç et Hütteroth, p. 24-5), qui sont largement basés sur les règles d'Uzun Hasan, l'Aqqoyunlu.
- ⁷⁹- Göyünç, pp. 35-6 date ce registre *icmâl* (sommaire) de 1526; ceci dit l'auteur a trouvé de nouvelles preuves et corrige en 1523; Göyünç et Hütteroth, p. 24.
- ⁸⁰- Le document qui est publié par Ömer Lûtfî Barkan, « H. 933-934 (m. 1527-1528) Malî Yılına Ait Bir Bütçe Örneği », *Istanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15 (1953-54): 251-329, en appendice (p. 303-7), ne porte aucune date. Cependant, Barkan conclut au regard de preuves internes liées aux noms des gouverneurs mentionnés, que la date du document devrait se trouver entre le 13 Shawwâl 927 et Racab 928 / 16 septembre 1521 - juin 1522. [Toutes les références suivantes à la liste de 1521-2 sont de Barkan, p. 306-7.]
- ⁸¹- Kemah, Harput, Kara-Hamid (i. e. Amid), Ruha (i. e. Urfa), Arabkir, Ergani, İspir, Kiği, et Bayburd; pour la localisation de ces lieux, voir Donald Edgar Pitcher, carte xx, « The Conquests of Selim I (1512-20) », tous se trouvent sur B-1 ; à l'exception d'İspir, qui se trouve au nord est de Bayburd. Ils se trouvent dans une zone colorée montrant les acquisitions de Selim. Kemah, İspir et Bayburd, situés normalement en Anatolie du nord se retrouvent étrangement dans la liste des comtés de Diyarbekir. Göyünç et Hütteroth suggèrent que ce doit être une erreur résultant du fait que Bıyıklı Mehmed Pasha a été le gouverneur de la zone d'Erzincan-Bayburd avant d'être nommé à la tête de Diyarbekir, et que ces trois comtés appartenaient à cette province, p. 23. Akgündüz, t. 3, p. 289, affirme que les comtés de cette zone appartenaient à différentes provinces jusqu'à l'établissement de la province d'Erzurum en 942/1535-6, c'est-à-dire après la première campagne en Orient de Suleyman. Ceci doit vouloir dire que le contrôle ottoman sur l'Anatolie du nord est n'était pas encore complet dans les vingt ans qui suivirent la campagne orientale de Selim malgré la victoire Çaldıran.
- ⁸²- Pour une description et une datation de la liste, voir, I. Metin Kunt, pp. 33-4, la liste est reproduite aux pp. 125-32. Ce travail est aussi accessible dans l'édition anglaise révisée, *The Sultan's Servants, Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650* (New York, 1983), la liste se trouve aux pp. 104-8, suivie d'un fac-similé de l'original (planches 1-8).
- ⁸³- Le document vient des Archives du palais de Topkapı, E. 11969. Il a été reproduit par Nazmî Sevgen, « Kürtler V », p. 71-2. Sevgen fournit aussi un résumé du document en turc moderne, p. 70-72.
- ⁸⁴- *Muzâfât-ı memâlik-i mahrûsemenden olan vilâyet-i Kürdîstân begleri*; *ibid.*, p. 71, lignes 8-9; ce passage est absent du résumé de Sevgen, p. 70.
- ⁸⁵- *İbid.*, p. 72, lignes 2-3: *zîkr olunan Kürdîstân beglerinin sevâlif-i eyyâmından ellerinde ve tasarruflarında olan eyâletlerini ve kal'elerini ve sonra herbirine dergâh-ı sa'âdet-destgâhım tarafından berât-ı sa'âdet-âyâtla virilüb ilhâk ve izâfe olunan yerleri bile kemâl-ı Şefkat-ı Şâhâne ve vîfûr-ı re'fet-i mülûkânemden cümle kendülere temlik ve ihsân eyleyüb.*
- ⁸⁶- *İbid.*, p. 72, ligne 5: *...kendüine ve oğlu oğluna, neslen ba'de neslin...*
- ⁸⁷- *İbid.*, p. 72, lignes 6-9: *mâdâm ki dîn-i İslâm üzere olub südde-i sa'âdet-bahş-ı 'Osmâ-nîden yüz döndürmeyüb 'atebe-i 'ulyâmuza intisâb idüb devlet-i kâhîremize mütâba'at ve inkıyâd eyliye, benim evlâd-ı emcâd-ı saltanat-şî'âr ve ahlâf ve a'kâb-ı*

kâmkâr ve hilâfet-disârûmdan ve vüzerâdan ve beglerbegilerden ve ümerâdan ve muta-sarrîfîn-i emvâl ve mübâşîrîn-i a'mâldan, muhassalan hiç ferd-i efrâd-ı Âferînden kâniyen men kân^a [Il est possible que je me sois trompé dans la lecture des trois derniers mots] bi-vechîn min el-vücûh ve sebebin min el-esbâb ve nev'în min el-emvâ', mâni' ve dâfi' ve râfi' ve münnâzi' olmya, dahl ve ta'arruz etmiye, ta'ab ve zahmet virîb üşen-dürmiye, ve bu emr-i celîlü'l-kadrümi ri'âyet idîub tahrîf ve tebdîl ve tagyîr ve tahvîl eyle-miye.

- ⁸⁸⁻ *Ibid.*, p. 72, lines 10-12: *bi-irâdeti'llâh-ı ta'âlâ kendüsi itikâl ider ise, eyâleti naks olun-mayub cümle hudûdı ile mülkânâme-i hümayûnum mâcibince bi-tamâmihâ oğl bir olur ise ogluna, ve eger müte'addid olur ise kendüler ihtiyâr eyledükleri üzere, eger vâki' olan kal'eleri ve yerleri aralarında tevzi' olunmagladur, ve eger âhar tartikledür, bi'l-cümle rızaları ne vechle olur ise ve Kürdistân begleri ne tartikle vech ve münâsib görürler ise âna göre virile, ânlar dahî mülkiyet tartikeyle ilâ ebedî'd-devrân mutasarrîf olalar.*
- ⁸⁹⁻ *Ibid.*, p. 72, lignes: 12-14: *ve eger şöyle ki aslen ve kat'en kimesnesi ve akrabâsı kalmayub kudret-i Rabbânî ile ocakları hâlî kalıcak olur ise dahî, ol vakt eyâleti hâricden olanlara ve ecebîlere virilmeyüb, cümle Kürdistân begleri ile mişâvere ve ittîfâk olunub ânlar ma'rifetleriyle girü ol diyârün beglerinden ve bezgâdelerinden her kime virilmek münâ-sib ve lâyük görürler ise ol kimesneye tevcih olunub virile.*
- ⁹⁰⁻ *Ibid.*, p. 72, lignes: 14-17: *bu mu'âhede-i hümayûnumun te'kîdi ve emr-i celîlü'l-kadri-mün takarrür ve temhîdi için yemîn dahî iderüm ki Hakk-ı sübhânehu ve ta'âlânun vah-dâniyeti ve İki Cihân Fahrînun (salâvâtü'llâh 'aleyhi ve selâmuhu) hürrmet-i nübüvvet ve risaleti hakkıçun mâ dâm ki mezbûr câdde-i sadâkat üzere dostuma dost, düşmanu-ma düşman olub ihlâsla 'atebe-i 'ulyâma muti' ve münkâd ola, ferman-ı Şerîfüm bir dürlü dâhî [dans le sens de « dahâ »] olmayub tebdîl ve tagyîr olunmya, benden sonra dahî evlâd-ı sa'âdet-medâruma emrüm ve vasiyyetüm ol vech üzeredür ki bu husûsda vâki' olan emirlerümi bozmayub ânlar dahî 'alâ mâ kân^a ri'âyet eyliyeler.*
- ⁹¹⁻ *Ibid.*, p. 72, ligne 17: *her kim ki bu emrîme muhâlefet ve mu'ânedet eylîye, ne'üz^u bi'l-lâh^h ta'âlâ, yevm-i bi-kavmü'l-hesâb [je ne suis pas sûr de la lecture des deux derniers mots] 'indî'l-Meliki'd-Dâyim mücrim ve âsim olub gaddâr-ı zâliminden ola.*
- ⁹²⁻ *Ibid.*, p. 72, lignes 17-23: *ammâ mezbûr dâhî şol ki câdde-i sadâkat ve istikâmetdür, âna sâlik ve zâhib olub dîn bâbında ve devlet-i kâhire-i hüsvânuma müte'allik maslahat ve hizmet dâşde [« düşmek » dans le sens archaïque de survenir, être] Diyâr-ı Bekr ve Bag-dâd beglerbegileriyle ve etrâf-ı cevânibde vâki' olan Kürdistân begleriyle yek-dil ve yek-cihet olub muhâlefet ve mu'ânedet ve ihmâl ve müsâhelet itmeyüb cümle 'askerîyle ve esbâb-ı harb u kitâilya düşman yaragıyla irişüb, envâ'-ı mu'âvenet ve muzâheret kilub dakîka fevt eylemiye, ve taht-ı yedinde olan re'âyâya, ki vedâyi'-i Hallâk-ı berâyâdur, şer'-i Şerîfe muhâlif ve kânûn-ı mukarrere mugâyir zulm u ta'addî ve hayf u te'dî[?] ümiye ve üdirmîye, bi'l-cümle zâlimlere ihânet ve hakâret, ve mazlûmlara i'ânet ve muzâ-heret eylîye, her zamânda 'atebe-i 'ulyâmuza itâ'ati ser-mâye-i 'izzet ü devlet ve pîrâye-i re'fet ü sa'âdet bilüb câdde-i ihlâsdan 'udül ümiye, Hakk-ı sübhânehu ve ta'âlânun meşîyyet ve âzâdeti ile makarr-ı saltanat ve evreng-i hilâfete, evlâd-ı sa'âdet-nihâdından birisinin vücûd-ı şerîfe [je ne suis pas certain de la lecture des quatre derniers mots] müsta'idd oludukda, her kankısı ki taht-ı hilâfete geçüb serir-i sa'âdet-masire cülûs eylîye, cân-ı dilden ihlâsla âna mütâba'at ve inkuyâd idüb tâbi' ve muti' ola, tahta geçmeyüb hâricde kalan ogullarumu düşmanum bilüb istimedâd idicek olur ise kabûl itmeyüb vechin min el-vücûh mu'âvenet ve muzâheret itmîye.*

⁹³⁻ Ahmed I (r. 1603-17), par exemple, octroya un tel renouvellement à l'émir de Palu en 1611. Le document contient des références à un acte précédant par Suleyman ; voir Ünal, « XVI. Yüzyılda Palu Hükümeti », p. 1076.

⁹⁴⁻ Lorsqu'un ordre devait être envoyé à un gouverneur local, un titre honorifique différent était utilisé pour eux et on leur adressait la missive sous la forme de politesse, vous, siz. Pour exemple, voir les Archives ottomanes du Premier ministre turc, série Mühim-

- me, 44, qui comprend un ordre envoyé du centre vers différentes unités administratives et judiciaires entre décembre 1580 et août 1584, reproduit in Mehmet Ali Ünal, éd., *Mühimme Defteri 44*, p. 133, no. 263.
- ⁹⁵ Pour un exemple, voir Ünal, « XVI. Yüzyılda Palu Hükûmeti », p. 1032.
- ⁹⁶ *Ibid.* Pour une analyse des droits de propriété dans l'Empire ottoman au XVI^e siècle, voir Ömer Lütfi Barkan, « Türk-İslâm Toprak Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğu'nda Aldığı Şekiller... »
- ⁹⁷ Note privée de Nejat Göyünç des Archives ottomanes du Premier ministre de Turquie, A. RSK, 1473, p. 109.
- ⁹⁸ *Infra*, la discussion sur la zone de Miyafarkîn. Pour un autre exemple, voir Ünal, « XVI. Yüzyılda Palu Hükûmeti », p. 1035.
- ⁹⁹ *Ibid.*, p. 1080.
- ¹⁰⁰ Une source du XVII^e siècle, Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, t. 3 (İstanbul, 1314), p. 223, note ceci pour le comté de Palu : *Âsitâne tarafından yüz elli akçelik kadısı vardır.*
- ¹⁰¹ (İstanbul, 1280/1863-4), pp. 29-31.
- ¹⁰² La liste des audits publiés par Göyünç et Hütteroth, p. 32, confirme le récit du *Sharaf-nâma*. Dans un audit de Diyarbekir, datant de 1564, Atak est compté comme un des comtés contrôlés par le gouvernement central dans la province, bien que cela n'ait pas été le cas auparavant.
- ¹⁰³ V.-Z., I, pp. 245-249 [Charmoy, II.I, pp. 94-99]. Voir aussi les notes 79 et 81 plus haut.
- ¹⁰⁴ On fait référence aux Khâlîdîs en tant que tribu Yazîdî des alentours de Mossoul et de Sham, V.-Z., I, p. 14 [Charmoy, I.II, p. 28].
- ¹⁰⁵ Göyünç et Hütteroth, pp. 25, 27, 34. Les Sulaymâniyân n'apparaissent dans aucune liste après celle de 1521-2.
- ¹⁰⁶ V.-Z., I, pp. 264-271 [Charmoy, II.I, pp. 117-125]. 'Ayn 'Alî, pp. 30-31.
- ¹⁰⁷ Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, t. 4 (İstanbul, 1314), pp. 97-99.
- ¹⁰⁸ Bekir Küttikoğlu, « Şeref Han », *İslam Ansiklopedisi*, vol. 11, pp. 427-29, à la p. 429.
- ¹⁰⁹ Bibliothèque du Palais de Topkapı, Hazine 1597-98, f. 276^b.



Les Kurdes de Syrie

dans les archives ottomanes (XVIII^e siècle) ¹

I. Introduction

En dépit de sa position géographique plutôt périphérique, la Syrie (Belad el-Şam) a eu une importance remarquable pour l'histoire des populations kurdes. Bien que des tribus de petite taille se rendissent depuis l'Antiquité dans la région montagneuse côtière de l'ouest en s'assimilant, l'histoire syro-kurde commence réellement au Moyen-Âge avec la migration de semi-nomades parlant probablement kurmandjî et venant du Taurus. Cette migration est documentée dans les sources arabes classiques. C'est la montée du féodalisme militaire au Proche-Orient et, en même temps, la distribution de prébendes *iqṭā'* aux chefs de tribus et aux chefs mercenaires méritants qui ont facilité depuis le XI^e/XII^e siècle l'implantation – entre autres – de clans/tribus kurdes dans des forteresses de grande importance stratégique comme, par exemple, Hişn

Stefan WINTER
professeur,
Université du Québec
à Montréal,
Département d'Histoire
(trad. J. KELLER)

al-Akrād (la « forteresse des Kurdes », plus tard le « Crac des Chevaliers ») et Qusayr (au-dessus d'Antioche). Le chef de guerre le plus puissant de cette période, le Kurde Salaheddîn el-Ayyûbî (« Saladin », mort en 1193), originaire du Hakkari voire de Tikrit, finit par unir toute la Syrie dans le combat victorieux contre les croisés. Aujourd'hui, il est une figure emblématique pour les nationalistes kurdes et de la même façon pour les nationalistes arabes syriens ².

Cependant, l'histoire sociale de cette « pointe de Kurdistan à l'ouest » n'a guère été explorée jusqu'à présent. En étudiant les récits des courtisans ottomans et des voyageurs comme Şerefhan Bedlisî et Evliya Çelebi, nous avons une vaste description des dynasties des tribus semi-autonomes qui, à partir du XVI^e siècle jusqu'au XIX^e siècle, régnaient sur la province (*eyalet*) de Diyarbekir et les districts kurdes attenants ³. Toutefois, la société kurde au nord de la Syrie a seulement été décrite par des orientalistes russes au XIX^e siècle et des officiers de la France mandataire au XX^e siècle, et ceci malgré l'abondance de documents originaux des archives ottomanes, en particulier pour Alep, Tripoli et Raqqa, qui pourraient éclairer les structures et les problèmes de l'administration des tribus kurdes locales à la fin du XVII^e siècle et au XVIII^e siècle. Après la campagne militaire sur Vienne qui fut un échec en 1683 et, par la suite, les pertes territoriales dans les Balkans, la Sublime Porte se concentra en premier lieu sur la préservation de la sécurité intérieure ainsi que le développement économique dans les provinces asiatiques de l'Empire. Le volet central de cette politique de récupération consistait en un vaste programme de sédentarisation (*iskan*) dans les régions rurales dont le but était de transformer les tribus nomades et les bandes de mercenaires – turcs ainsi que kurdes – en paysans sédentaires et dociles qui paient les impôts. Cette politique a été mise en œuvre grâce à des violences et des déportations, mais aussi par l'octroi d'avantages fiscaux et d'autres bénéfices ⁴. Les signes docu-

mentaires de ce processus incomparable de « surveiller et punir » des tribus de la part du gouvernement ottoman nous permettent de comprendre l'histoire des peuples et de la sédentarisation à l'intérieur de l'Asie occidentale au début de la période moderne qui, jusqu'à présent, est en grande partie inconnue.

Sur le territoire de l'actuelle république de Syrie, il y a aujourd'hui seulement trois zones séparées, toutes proches de la frontière avec la Turquie, dans lesquelles les Kurdes, minorité homogène, forment toujours la majorité linguistique locale : le plateau de 'Afrîn (Kurd Dāgh) au nord-ouest d'Alep ; le district de 'Ayn al-'Arab (Arab Pınar) au nord de Raqqā ; et la bande frontalière autour de Qamişlo conjointement avec la prolongation du Jabal Sinjār irakien au nord-ouest de la province d'al-Hasaka. Néanmoins, dans les sources ottomanes au XVIII^e siècle, une multitude de groupements kurdes sont identifiés et semblent dispersés dans de vastes parties de la Syrie centrale. Ils y nomadisaient, prélevaient des impôts sur ordre de l'État ou peuplaient de nouveaux villages. Le but du présent article est de présenter ces groupes dans leur relation avec l'État ottoman en se fondant sur les registres administratifs impériaux et provinciaux respectifs (les décrets du Sultan *Mühimme*, à savoir les *Evamir* ; les procès verbaux de plaintes *Şikayet* ; les dossiers de charia etc.). Dans la première partie, nous mettrons au jour les petites tribus et les principautés kurdes qui peuplaient, au XVIII^e siècle, la montagne littorale à l'ouest, mais qui se sont assimilées ou se sont arabisées au cours des siècles suivants. Dans la deuxième partie, à partir de l'exemple des Millî et des Reşwan, nous traiterons en profondeur l'immigration des grandes confédérations nomades d'Anatolie vers la Mésopotamie syrienne (Jazîra/Cizîre) qui a commencé au XVIII^e siècle. Même si l'état actuel de la recherche nous donne seulement un aperçu imprécis de la répartition des tribus à cette période, les archives de l'Empire ottoman nous servent comme peut-être aucune autre

source, à montrer les imbrications de la société kurde avec la société syrienne dans son ensemble au début des temps modernes.

2. La montagne littorale de l'ouest

2.1 Hama et Homs

Les hauts plateaux à l'ouest des villes de Hama et de Homs au centre de la Syrie comptent parmi les régions de colonisation kurde les plus anciennes sur le territoire syrien ; nous avons déjà mentionné la colonie militaire de *Hişn al-Akrād*, fondée en 1031, qui est située sur la route importante entre Homs et les ports méditerranéens de Tartus et de Tripoli. Au début de la période ottomane, cette région était encore peuplée par des tribus nomades kurdes isolées. Ainsi, des cadastres ottomans (*Tapu Tahrir*) du début du XVI^e et du XVII^e siècle enregistrent la confédération tribale (*cemaat*) kurdes des Heseğiye en tant qu'unité fiscale séparée du district (*nahiye*) de *Hişn al-Akrād*.⁵ À l'instar de la plupart des tribus nomades et semi-nomades en Syrie⁶, les impôts des Heseğiye n'étaient pas destinés au gouvernement de la province, mais directement à la caisse privée de la cour ottomane (*Hass-ı Hümayun*). Là, ils étaient utilisés, entre autres, pour financer les institutions de bienfaisance religieuses de la famille du sultan.

Les Heseğiye, peu importants en nombre (jusqu'à 48 foyers soumis à l'impôt), pratiquaient l'élevage d'ovins et de buffles. C'est tout ce l'on sait d'eux, et après 1645/46 (date du dernier cadastre de Homs), leur nom ne figure plus dans aucun document. Avec le début des projets de colonisation ottomans à la fin du XVII^e siècle, ce sont surtout les Kurdes Saçlo qui sont associés à la région de Hama. Les Saçlo avaient de bonnes relations (peut-être des liens parentaux) avec les Kurdes de Kilis (voir ci-dessous) qui, de temps en temps, leur ont prêté refuge pour échapper à la collecte d'impôt. De même les Saçlo ont pu accueillir ces derniers⁷. La tribu des Qiliçlo, dont il sera question au sujet du district

kurde d'Alep, avait également une branche dans le district juridique (*kaza*) de Homs ; en 1695, un de leurs chefs a été poursuivi pour vol d'ovins par les Turkmènes locaux devant la Sublime Porte ⁸.

À cette époque, les informations sur le district de Hışn al-Akrād sont rares. Vers 1715, le village de Wādā al-Ḥudhūr avait la réputation d'être le refuge des « bandits » (*eşkiya*) kurdes et turcs qui avaient quitté leurs tribus, ne payaient plus les impôts et s'adonnaient à la vie de brigands sur les hauts plateaux ⁹ ; En revanche, une élite kurde constituée de membres de la classe paramilitaire des *ağā*-s, qui, grâce à leurs contacts avec les grandes confédérations de tribus anatoliennes et les militaires ottomans, contrôlait l'importation d'ovins et de laine dans toute la région ¹⁰. Un certain Silēman *ağā*, dont l'origine est toutefois inconnue, a été durant de nombreuses années le détenteur de la ferme fiscale de Hışn al-Akrād, y compris ses villages, et participait parfois au financement des concessions des émirs Ḥamāda au Liban ¹¹. La plus importante de ces familles d'*ağā*-s kurdes étaient les Berazî qui, selon les registres des tribunaux de Hama, s'étaient élevés au rang des plus grands propriétaires fonciers de la ville au XIX^e siècle ¹². Au cours du temps, ils se sont complètement arabisés et ont fini par occuper divers postes politiques au sein de la République syrienne.

2.2 Les émirats des montagnes kurdes de Tripoli

En Syrie comme au Kurdistan, les tribus kurdes vivaient plutôt sur les hauts plateaux où elles pouvaient vaquer tranquillement au pastoralisme et à leur mode de vie traditionnel. La montagne littorale du Liban, escarpée et inaccessible, est d'une importance capitale pour l'histoire kurde, puisque c'est là que diverses minorités ethniques et religieuses ont non seulement pu sauvegarder leur autonomie culturelle, mais ont également été désignées par l'État ottoman lui-même comme autorités locales et semi-autonomes (*mukataaci*) chargées des impôts et de la police. Les Canpolat (Jumblatt) et aussi les Ma'n comptent parmi les

plus importantes de ces familles d'émirs d'origine kurde ; les deux se sont converties à la religion druze après leur immigration au sud du Liban et ont dominé, pendant des années, la politique fiscale et tribale locale. Les Şa'b, également immigrés kurdes, des chiites (duodécimains) moins connus que les précédents, étaient, au XVIII^e siècle, détenteurs des concessions fiscales les plus importantes de la région de Jabal 'Āmil au sud du Liban ; cependant, à long terme, ils n'ont pas pu se maintenir en place contre les puissants émirs Shihābī.

La présence de ces émirats est attestée par d'innombrables documents financiers ottomans ; néanmoins, à cause de leur assimilation rapide à la société féodale libanaise, ils ne font pas partie d'une histoire « kurde » à proprement parler. Cependant, au XVIII^e siècle toujours, plusieurs familles de la province (*sancak*) de Tripoli ont été identifiées expressément comme « kurdes ». Sans doute, l'émirat le plus connu est-il l'émirat d'al-Kūra (Ra's Nahḥās) dont les Ayyoubi au nord du Liban actuel sont les descendants. Dans les registres des tribunaux de Tripoli, les Kurdes d'al-Kūra (sans précisions supplémentaires) étaient même la seule tribu locale dont les chefs étaient officiellement nommés « émir » ; toutefois, à partir de la deuxième moitié du XVII^e siècle, ils étaient en réalité sous l'autorité fiscale des Ḥamāda. Les Ḥamāda, qui sont chiites duodécimains, leur ont généralement laissé le district d'al-Kūra comme sous-concession et se sont portés caution pour eux en cas de dettes, ce qui a parfois mené à des tensions et à des dissensions entre les deux clans ¹³. D'autre part, les Kurdes d'al-Kūra ont pu entrer dans la famille Ḥamāda par des mariages et devinrent, dans les années 1740 et 1750, leurs intercesseurs et leurs garants auprès de l'administration ottomane ¹⁴.

En général, l'émirat kurde semble avoir vécu un essor important au milieu du XVIII^e siècle. En 1740, l'émir 'Alī bin Hessian el-Kurdī (qui semble être un neveu du principal émir Ehmed bin Mûsa el-Kurdī) reçut, en partenariat avec un chrétien, les concessions fiscales des districts de 'Akkār et de 'Anfa, après que les détenteurs précédents avaient

été démis pour « canaillerie »¹⁵. Pendant les décennies suivantes, les lignées de Mûsa et de Hessian de l'émirat ont contrôlé – soit en alternance, soit en commun – le district entier d'al-Kûra ainsi que diverses parts des concessions de 'Anfa et d'al-Zāwiya dans la montagne au-dessus de Tripoli¹⁶. Comme presque tous les *mukataaci* locaux, les émirs kurdes ont dû laisser chaque année un membre de la famille en otage dans la citadelle de Tripoli jusqu'à ce que le montant de la concession ait été payé. Cependant, en 1745, Qasim (probablement Qasim bin Hessian el-Kurđi qui devait devenir par la suite émir principal) réussit à échapper à cette détention en corrompant le commandant de la citadelle¹⁷. Encore en 1764, les fermes fiscales d'al-Kûra et de 'Anfa furent attribuées à son frère Omer ; après cela, elles disparurent de la propriété familiale pour une durée inconnue¹⁸.

Jusqu'à présent, le système féodal kurde dans la montagne libanaise a été peu étudié par les historiens¹⁹. De même dans le présent article, il ne pourra être que partiellement présenté grâce à quelques documents isolés. Parmi les groupes tribaux connus au début de la période moderne, nous pouvons supposer que nombre d'entre eux étaient d'origine kurde ; il n'est cependant pas possible de l'affirmer avec certitude. Prenons, par exemple, le cas des Sêfe, une dynastie d'émirs de 'Akkâr qui devinrent, à partir de 1579, gouverneurs de tout l'*eyalet* de Tripoli et qui sont présentés comme Kurdes dans les sources classiques, mais qui faisaient autrefois partie de la confédération turkmène de Zulkadir ; ou bien les Şe'ir, une tribu chiite obscure qui semble être venue du nord de la Syrie et qui, au XVII^e siècle, a entretenu de fortes relations avec les Kurdes d'al-Kûra et avec les Sêfe. Un cas particulièrement intéressant est fourni par la famille de Mer'ebî qui, jusqu'au XX^e siècle, a régné sur le district de 'Akkâr dans l'extrême nord du Liban. Dans une étude très détaillée sur l'histoire de 'Akkâr, Faruq Hublus a présenté leur carrière en tant que détenteurs de fermes fiscales. Ainsi, il a conclu, contrairement aux hypothèses précédemment formulées, que les Mer'ebî n'étaient pas issus d'une famille kurde de Tripoli, mais étaient plutôt

d'origine arabe et n'étaient venus d'Alep qu'en 1715 ²⁰. Toutefois, ce jugement s'appuie surtout sur un document des registres de tribunaux de Tripoli qui a été mal traduit du turc. Selon ce document, c'était en fait un vizir ottoman et non le Mer'ebî Şedîd el-Nasir qui, voyageant d'Alep à Sayda, avait séjourné à Hişn al-Akrâd pendant quelques jours (en 1714 environ). À cette période, Şedîd et ses parents possédaient déjà les concessions fiscales du 'Akkâr, de Hişn et même de Şafitâ ; de plus, Şedîd s'est empressé d'établir des relations avec le vizir quand celui-ci a annoncé à plusieurs reprises son intention d'obtenir le poste de gouverneur de Tripoli, ce qui a mis toute la région en ébullition ²¹. Les Mer'ebî n'ont cependant pas toujours été dans les bonnes grâces de l'administration. En 1741, Şedîd et ses fils Silheb et Ismeîl figuraient sur une liste de 38 rebelles pour la plupart turkmènes, qui, venant de Wādî al-Ḥudhūr, avaient attaqué et terrorisé le district de Şafitâ au cours de l'année précédente ²². (C'est probablement aussi la raison pour laquelle la concession de 'Akkâr a été donnée aux émirs d'al-Kūra cette même année.) On ne sait pas si l'État ottoman a jamais considéré les Mer'ebî comme émirat spécifiquement kurde à l'égal de celui d'al-Kūra ; pourtant, il est certain que les notables de 'Akkâr se vantent encore aujourd'hui de leur origine kurde ; de la même manière, on les distinguait au moins jusqu'aux années 1940, par leur dialecte spécifique et leurs coutumes kurdes ²³.

2.3 Lattaquié et la montagne des Alaouites

Au XVIII^e siècle, l'ensemble de la montagne littorale de l'ouest a été le refuge d'une multitude de petites tribus et sous-groupes kurdes dont les traces ont presque totalement disparu. Dans le chapitre suivant, il sera question des Kurdes Reşwan; notons déjà que des parties de la confédération anatolienne Lekwan semblent s'être rendues dans la province de Tripoli, quand leur concession interrégionale fut résiliée en 1749 ²⁴. Les Lekwan (ou bien Lekwanik), qui résidaient surtout à Adana, avaient la réputation d'être des brigands, et avec leurs alliés turkmènes Yeni-il

et Afşar, ils devaient être sédentarisés par la force dans la région de Raqqa²⁵. Comme la plupart des confédérations tribales de la région littorale syrienne, les migrants kurdes se sont complètement intégrés à la société locale. Grâce à un procès-verbal de l'année 1761, on sait aussi que des tribus arabes bédouines avaient à l'occasion employé des bergers kurdes et qu'ils nomadisaient avec eux entre le 'Akkār au Liban et Şāfītā dans la montagne alaouite du sud²⁶.

Toutefois, historiquement, la montagne littorale du nord autour de Lattaquié a été un lieu de peuplement kurde encore plus important. Au début du XVI^e siècle, des cadastres fiscaux ottomans répertoriaient une « mosquée des Kurdes » (*Mescid-i Ekrad*) dans la ville portuaire de Jabla, financée par des revenus agraires privés.²⁷ Nous pouvons peut-être en déduire l'existence d'une couche de propriétaires fonciers kurdes déjà sous le règne des Mamelouks circassiens en Syrie (1382-1516). Jusqu'au XX^e siècle, le haut plateau aux alentours de Jabla et de Lattaquié a été désigné sous le nom de « la montagne des Kurdes » (*Jabal al-Akrād*, à ne pas confondre avec le *Kurd Dāgh* d'Alep) ; encore aujourd'hui, un bon nombre de noms de villages dans la région témoignent d'un passé kurde : Duwayr al-Akrād, Mazra'at al-Akrād, Bayt al-Kurdī, etc. Par ailleurs, Bayt Yāshūt et d'autres villages alaouites avaient appartenu, pendant longtemps, aux *ağā*-s de la famille kurde Kanc (Genç). Selon les sources ottomanes, l'ancienne forteresse croisée de Şahyūn dans le *sancak* de Jabla était habitée par des Kurdes Saçlo au XVIII^e siècle. Toutefois, leurs impôts n'étaient pas destinés au fisc de Hama comme ceux de leurs consorts, mais à la mosquée et à l'*imaret* (soupe populaire) de Köprülü Mehmed Paşa à Jisr al-Shughūr²⁸. Dans d'autres documents, les Kurdes de Şahyūn sont décrits comme membres de la confédération Millî, qui s'est distinguée par des fraudes fiscales, leur brigandage et des attaques contre Jisr al-Shughūr²⁹.

Avec son pont de grande importance stratégique et ses institutions pour les pèlerins du Hadj et des commerçants voyageurs, Jisr al-Shughūr, situé

dans la vallée de l'Oronte, a toujours été un objet de convoitise pour les chefs de tribus et les dirigeants locaux de la région des montagnes alentours. En 1698, des Kurdes Şêxan ³⁰ attaquèrent, avec l'aide d'environ 1000 alliés alaouites, un détenteur de concessions (et exportateur de tabac) de Lattaquié, alors que celui-ci se rendait sur ses terres entre Jabla et Jisr al-Shughūr ; néanmoins, ils furent repoussés par ses hommes. Le détenteur de concession, Hesên Axa (Ağa) bin Rûstem, comptait parmi les plus grands propriétaires fonciers ottomans de la région du nord-ouest de la Syrie – et il était lui-même kurde. Son territoire s'étendait du plateau de Quşayr au-dessus d'Antioche en passant par le Jabal al-Akrād jusqu'à la forteresse croisée d'al-Marqab sur la côte méditerranéenne près de Banyās. Comme *mukataaci* ou comme intendant (*mütevelli*) des fondations impériales Köprülü, il contrôlait, avec ses fils, la ville de Jisr al-Shughūr, et ceci pendant des générations. En 1721, il y fonda une nouvelle mosquée avec ses fonds propres. Cependant, en 1730, Omer et Hesên poussèrent les Kurdes Mûsan (probablement leur propre tribu) à se soulever. Quelques années plus tôt, les autorités avaient exécuté leur frère Rûstem bin Hesên el-Kurdî en raison de ses pratiques fiscales abusives. On avait aussi occupé et vidé le palais de familial dans le territoire de replis des Kurdes aux alentours de Salmā (*Nahiye de Bahlûtiya*) ³¹. Néanmoins, le clan de Rûstem-Axa a été capable de reprendre sa position influente et par la suite domina tout le commerce du tabac aux alentours de Jisr, de Jabla et de Lattaquié jusqu'au XIX^e siècle. Les anciens villages des Rûstem-Axa se trouvent de nos jours des deux côtés de la frontière syro-turque dans le Quşayr ; quelques villages comme celui de Badāmā étaient toujours kurdophones dans les années 1850 ³².

3. Le Nord de la Syrie et la province de Raqqa

Contrairement à la montagne littorale de l'ouest, le haut plateau qui longe la frontière syrienne du nord avec la Turquie et qui forme une transition géographique des déserts de l'Arabie à la montagne anatolienne du Taurus, est encore caractérisé par une forte population kurde.

L'histoire du peuplement de cette région a fait l'objet d'études controversées et presque exclusivement centrées sur les déplacements et les importantes migrations de population à la fin de la Première Guerre mondiale. En revanche, les projets de colonisation ottomans du XVIII^e siècle mettent en scène une mosaïque mouvante de groupements tribaux turcs, kurdes et arabes pendant la période précédant le nationalisme moderne. Étonnamment la documentation très riche sur les groupements kurdes n'a guère été prise en considération par les historiens jusqu'à présent – et ceci en dépit de la thèse souvent répétée (et toutefois guère convaincante) selon laquelle le terme d'*ekrad* dans les sources ottomanes ne désignait pas des « Kurdes » au sens ethnique du terme, mais plutôt des « nomades » (turkmènes !) d'un point de vue strictement sociologique ³³. Il est également intéressant de remarquer qu'aujourd'hui, presque aucune des dénominations tribales ottomanes n'est en usage dans la région. Ainsi, la partie suivante donnera une esquisse de la situation des communautés kurdes sous l'administration ottomane dans le territoire de ce qui est devenu le Nord de la Syrie – cet aperçu devra être ultérieurement approfondi et les aspects géographiques, historiques ainsi que méthodologiques devront être développés.

3.1 Le district kurde d'Alep

Dans l'Empire ottoman, le plateau de 'Afrîn dans le nord-ouest de la province d'Alep, aujourd'hui connu sous le nom de « la montagne des Kurdes » (Kürt Dağı, Kurd Dāgh, Çiyayê Kurmênc), était sous administration autonome à l'instar du Kurdistan de l'Est. Suivant le contexte administratif, cette unité apparaît comme *liva* kurde autonome (= *sancak*), comme voïvodat tribal ou comme concession fiscale de grande taille. Dans les anciens registres des finances ottomans, la province militaire de Kilis ³⁴, qui, dans le système classique de *sancak*, était soumise au commandant de l'armée d'Alep, est enregistrée comme « la province des Kurdes » (*diğer nam Liva-ı Ekrad*). Pour les Ottomans, Kilis était sur-

tout une source de mercenaires kurdes, recrutés parmi les tribus guerrières locales et que les Ottomans ont intégrés dans des compagnies pouvant atteindre jusqu'à mille hommes³⁵. La famille Canpolat, dont il a déjà été question, assura le commandement (*beglik*) de Kilis pendant plusieurs générations, avant que 'Elî Canpolat ne devienne gouverneur d'Alep ; toutefois, en 1607, il se rebella contre le gouvernement de l'Empire et dut fuir au Liban.³⁶ Toujours à la fin du XVIII^e siècle, le *Liva* ou le *Sançak* de Kilis était resté divisé en plusieurs vraies prébendes militaires (*timar* et *zeamet*) ; cependant, en temps de guerre, leurs propriétaires semblent ne pas avoir financé les bandes de mercenaires kurdes, mais versaient seulement une somme fixe à l'État³⁷.

Comme toutes les grandes confédérations de tribus, les Kurdes de Kilis étaient représentés par un voïvode (*voivoda*) local auprès des institutions du gouvernement ottoman. Après la fin de la guerre de 1683-1699, le voïvode était surtout responsable de la taxation, du contrôle et de la sédentarisation de toutes les tribus kurdes de la région. En 1739 par exemple, Îsmâîl, voïvode de Kilis, demanda l'aide du gouverneur d'Alep parce que de nombreux clans kurdes Cûm (du plateau et de la *Nahiye* du même nom à l'ouest de 'Afrîn) s'étaient installés en ville et ne payaient plus les impôts prescrits³⁸. Une autre fois, les héritiers d'un créancier privé d'Alep firent appel au voïvode pour qu'il prélève les sommes dues par les membres du clan bien connu des Mûsa-Beghî³⁹. De même en 1761, un cheikh des Oqçî-Izzedînlo, une tribu mal famée, a obtenu le poste de voïvode après la recommandation d'un gouverneur auprès de la Sublime Porte qui vantait ses qualités de percepteur d'impôts consciencieux⁴⁰.

Avec la monétarisation croissante de l'administration régionale ottomane, le voïvodat de Kilis a pris de plus en plus d'importance en tant que ferme fiscale. Dans les registres du XVIII^e siècle, la région ne figure pas comme province militaire kurde, mais surtout comme « *mukataa* de Kilis et [des] Şêxlo ». Comme pour beaucoup d'autres unités tribales de

la région, cette concession fiscale a bénéficié à la fondation religieuse (*vakıf*) de la mère du sultan, Atik Valide Sultan (morte en 1583). Cette fondation n'était pas soumise au gouvernement régional d'Alep, mais à l'autorité centrale de contrôle des *Vakıf* à Istanbul. Néanmoins, étant donné que les Kurdes locaux avaient la réputation d'être particulièrement indociles ⁴¹, Kilis a souvent été attribué au gouverneur de Raqqa comme concession à vie (*malikane*). Plus loin nous montrerons que ce gouverneur a joué un rôle important dans la politique impériale de sédentarisation des tribus au XVIII^e siècle. Associés à cette fonction fiscale, les gouverneurs de Raqqa ont souvent été chargés de diriger des expéditions punitives contre les Kurdes de Kilis et de transférer des clans rebelles vers les déserts de la Cizîre ⁴².

Les « Kurdes Şêxlo » sont cités dans divers documents ; cependant, comme dans le cas des Cûm, il est parfois difficile de savoir si le nom désigne une tribu en soi ou sa situation géographique (en l'occurrence un village près de Kilis). En outre, les documents ottomans ne sont pas clairs quant à savoir quelles tribus ont formé, de temps à autre, les sous-groupements de confédérations tribales de grande taille. Ainsi, les Kurdes Emîkî, voisins du lac de 'Amîq sur le versant ouest du Kurd Dâgh, figurent dans quelques documents comme tribu à part entière ; dans d'autres documents, ils figurent comme confédération des Doşerlo et des Bekdaşlo, qui, au milieu du XVIII^e siècle, étaient connus pour leurs attaques permanentes des routes et des villages de la région d'Antioche (à l'époque, Antioche était aussi un *Sancağ* de la province d'Alep) ⁴³. Les Bekdaşlo ont également dominé les environs de Kara Mort, un caravansérail important sur la route du col de Beilan au nord d'Antioche. En 1754, le gouverneur d'Adana, Reşvanzade Süleyman (Kurde lui aussi), fut envoyé de nouveau en expédition à Kara Mort par la Sublime Porte, après avoir manqué de les éliminer lors d'une grande campagne contre toutes les tribus de brigands de la région ⁴⁴. Les Serektaño (ou bien Seriganaño) avaient aussi mauvaise réputation. En 1734, par exemple, ils firent obstruction au transport de matériel de guerre à Birecik,

et en 1756, environ 200 de leurs hommes attaquèrent et pillèrent une caravane de commerçants anatoliens sur la route qui les menait à Alep⁴⁵. Dans ce contexte, il faut aussi mentionner les groupements qui ont laissé des traces dans les archives contemporaines du ministère des Affaires étrangères français : en 1743 par exemple, une bande kurde aurait non seulement attaqué des commerçants français sur la route d'İskenderun, mais les aurait aussi maltraités et raquetés dans la ville⁴⁶.

Les Qiliçlo étaient un groupe de la confédération de Kilis qui disparut à la fin du XIX^e siècle. Pour des raisons fiscales, la tribu semi-nomade des Qiliçlo fut assignée au district de Cûm près de 'Afrîn ; toutefois, comme mentionné plus haut, elle avait aussi eu une branche à Homs. Enfin, les deux ont été des sous-groupes de la grande confédération kurde des Qiliçlo en Anatolie – une confédération connue pour son insoumission, qui avait un voïvode attiré et qui, au cours du siècle, a été plusieurs fois transférée de Mar'aş et Sivas pour la colonisation de Raqqa⁴⁷.

Dans presque tous ces documents, les Kurdes de Syrie et d'autres régions sont associés à l'*eskıyalık*, à savoir le brigandage. Cependant, on peut se demander si cela signale l'hostilité habituelle de l'État ottoman envers les groupements kurdes, ou bien si cela indique l'appréhension de la structure rurale tribale comme nouveau problème spécifique de l'administration provinciale. Le contrôle et la répression non seulement des Kurdes, mais aussi des tribus arabes et turkmènes est surtout le fruit de la politique de réforme du gouvernement ottoman au XVIII^e siècle. Selon cette politique, la sédentarisation permanente de nomades et d'anciens mercenaires dans des régions semi-arides comme Harrân et Raqqa devait contribuer tout d'abord à la protection des populations agricoles actives, puis à la valorisation économique de nouvelles terres agricoles. Donnons un dernier exemple : les Kurdes d'Oqqî-Izzedînlo sont cités comme les pires de tous les brigands de la région dans les actes du divan d'Alep (et aussi d'Antioche). Ils étaient probablement la tribu la

plus grande de la confédération de Kilis et sont parfois mentionnés comme groupe auquel étaient rattachés les Serektanlo et d'autres tribus de petite taille. De manière récurrente les Oqçî-Izzedînlo ont été déportés pour la colonisation de Raqqa, mais il sont presque toujours vite revenus aux pâturages de meilleure qualité aux alentours d'Alep. En 1735, plusieurs d'entre eux ont même pris la fuite alors qu'ils étaient convoyés par le gouverneur d'Alep; en 1756, la tribu étendit encore ses déprédations à la plaine de 'Amîq près d'Alep (au printemps) et aux provinces voisines d'Adana et de Mar'as (en automne) ⁴⁸. Toutefois, l'État ottoman ne pouvait pas se permettre de réprimer sans cesse les Oqçî-Izzedînlo. En mars 1757 déjà (au début de la nouvelle année fiscale), la Sublime Porte demanda directement « aux chefs de clan [*boy-begleri*] des Oqçî-Izzedînlo et aux autres tribus de la montagne de Kilis » de prendre soin de collecter les retards d'impôts des quatre dernières années et de ne pas accueillir des membres de tribu qui étaient coupables de brigandage ⁴⁹. Comme nous l'avons déjà mentionné, quelques années plus tard, un de ces chefs de clan des Oqçî-Izzedînlo devint voïvode de toute la confédération de Kilis, constituant de cette manière un lien entre l'État et un de ses groupes ruraux les plus importants.

3.2 La confédération des Millî

Il y a peu de groupes kurdes autant liés à l'histoire syrienne que la confédération tribale des Millî. Confédération de tribus majoritairement kurdes, mais aussi composée d'arabes de la région de Viranşehir/Suwaydâ', les Millî (ou bien Millo) régnèrent à la fin du XVIII^e siècle sur presque tout l'arrière-pays au nord de la Syrie. Par moments, la Sublime Porte a même désigné leur chef, Tîmûr Millî, comme gouverneur de la province de Raqqa ; néanmoins, elle n'est pas arrivée à empêcher leurs attaques permanentes sur Urfa et des villages de la région ⁵⁰. Pendant l'occupation de la Syrie par Ibrahim Paşa, les Millî étaient du côté des Egyptiens (bataille de Homs en 1832). Toutefois, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, ils purent consolider leur domination sur l'ensemble

des tribus de la région, y compris les arabes Shammar, et ceci sous la direction de l'arrière-arrière petit-fils de Tîmûr, Îbrahîm Beg, auquel les Ottomans avaient confié le commandement d'un régiment Hamidiye. Après la Première Guerre mondiale, les Millî ont soutenu l'armée d'occupation française contre les Kémalistes, mais ont été battus. Au cours des années suivantes, ils se sont installés en majorité du côté syrien de la nouvelle frontière et surtout aux alentours de Ra's al-'Ayn, mais aussi à al-Ḥasaka et dans d'autres parties de la Cizîre.

Jusqu'à présent, beaucoup de notables de la ville de Raqqa font remonter leur origine aux Kurdes Millî, même s'ils se considèrent en principe comme appartenant à l'élite tribale arabe. Dans un ouvrage récent très détaillé sur l'histoire démographique locale, Muḥammad 'Abd al-Ḥamîd al-Ḥamd souligne les origines ethniques ambiguës des « Mille Nations » (Hezar Millet), qui, selon l'auteur, n'ont été réunies dans une confédération que sous Tîmûr Beg dans les années 1790⁵¹. Toutefois, ce mythe d'origine ignore que les Millî sont répertoriés dans des sources ottomanes comme groupement tribal purement kurde déjà bien plus tôt. Au XVI^e siècle par exemple, des tribus kurdes de Millî avaient un quasi monopole sur les prébendes fiscales et le poste de *voivoda* de Mardin, même si ce district ne comptait pas parmi les émirats tribaux héréditaires de Kurdistan.⁵² Les tribus Millî les plus insoumises sont évidemment aussi entrées dans le programme ottoman d'*iskan* : en 1701, on a essayé de les sédentariser dans leurs territoires d'origine aux alentours d'Amed / Diyarbekir, mais à partir de 1711, on les a déportés dans la région de Raqqa. Toutefois, les nomades n'ont pas supporté de rester et sont vite revenus à leur vie de brigands, et dans les années suivantes on dut apparemment les renvoyer à plusieurs reprises dans les régions désertiques⁵³.

Contrairement à la rhétorique de la chancellerie ottomane contre les « *eşkiya* » kurdes, les Millî ont constitué un des regroupements politiques les plus importants au XVIII^e siècle à l'est de l'Empire. La Subli-

me Porte elle-même a désigné en règle générale le chef de la tribu centrale de Millî (à savoir les Millî-i Kebir) comme *iskan-başı* ou bien « chef de la colonisation » et a ainsi garanti sa responsabilité pour toutes les tribus kurdes confédérées dans le cadre du projet de colonisation de Raqqa. Cette fonction d'intermédiaire était bien ambivalente : par exemple, une note adressée aux gouverneurs de Diyarbekir et de Raqqa au printemps de l'année 1750 critique les déficits fiscaux de l'année précédente alors qu'un groupe de Kurdes Millî et de Turkmènes alliés « n'avait pas obéi à leur *iskan-başı* » et s'était transféré dans diverses provinces voisines ; toutefois, la même note montre que le chef des Millî avait lui-même déménagé avec mille tentes à Siverek dans la province de Diyarbekir et y avait assiégé et opprimé la population locale pendant plusieurs mois⁵⁴. Il est important de noter que le gouverneur de Diyarbekir n'a pas marché contre les Millî ; c'est pourquoi la Porte Sublime l'a fortement condamné et a préféré, l'année suivante, avoir recours aux gouverneurs de Mardin, de Mossoul et même de Bagdad quand les Millî se sont alliés de nouveau aux bédouins arabes Qays et ont terrorisé la population rurale d'Urfa et de Behisni⁵⁵. Dans ce contexte, il est intéressant de constater que la Sublime Porte a aussi adressé un ordre aux chefs des Millî, l'*iskan-başı* Beşşer bin Keleş Evdo et son frère Mehîd – le grand-père du futur gouverneur Tîmûr Millî : Certes, la Sublime Porte les menace de représailles massives. Cependant elle est prête à « tirer un trait sur le passé [selon le principe de *maza maza*] », à condition que les Millî « obéissent simplement à la volonté du sultan, regrettent leurs mauvais tours et retournent avec leurs biens et leurs familles dans les districts de colonisation »⁵⁶.

Beaucoup de tribus Millî et peut-être même le clan dirigeant de Keleş Evdo appartenaient à la secte Êzidî, qui, du point de vue ottoman, était hérétique. Néanmoins, leur appartenance religieuse et celle d'autres Kurdes (les Alévis, par exemple) n'est qu'un aspect sporadiquement mentionné dans les dossiers administratifs. Contrairement à ce que prétendent certaines études modernes, l'État ottoman n'a pas poursuivi de

politique explicite contre ces groupes religieux à cette époque. Des groupes yézidis ont été violemment combattus dans les hauts plateaux de l'Iraq à plusieurs reprises (prise et dévastation de la forteresse de Tel'afér en 1740). Ailleurs, toutefois, ils ont bénéficié de la protection de l'administration ottomane ; en 1724, par exemple, quand le gouverneur d'Alep chargea le juge de Kilis de protéger un groupe de Yézidis nomades (*Gonar-Köçer*) contre les exigences financières excessives de propriétaires fonciers ⁵⁷. Dans un édit de 1756, les Millî-i Kebir sont explicitement réprimandés pour leur « croyance fallacieuse », mais en réalité, ce sont leur agitation et de nouvelles dévastations dans la région de Siverek qui sont dénoncées par la Sublime Porte comme étant inacceptables ⁵⁸. Étonnamment, ces reproches sont contestés par le gouverneur de Raqqa qui informe la Sublime Porte de l'existence d'une animosité déjà ancienne entre le voïvode de Siverek et l'*iskan-başı* des Millî, Mehmûd. Il indiqua que pendant que les Millî avaient pris en paix leur quartier d'hiver cette année-là, le voïvode s'était rendu à Istanbul afin de se venger et de les calomnier. Par peur de représailles, les tribus Millî s'étaient alors transférées au confins du désert syrien. Le gouverneur de Raqqa plaida pour qu'ils puissent revenir à leurs territoires de transhumance et pour qu'on les préserve d'autres ennuis ⁵⁹.

Le jeu de cache-cache entre les Millî, leurs adversaires locaux, l'administration centrale ottomane et les autorités des provinces aux intérêts divergents se poursuivit pendant des années ; nous n'entrerons pas ici dans les détails de ces événements. Pourtant, un dernier exemple illustre le pouvoir politique de la confédération des Millî au nord de la Syrie à cette période : en février 1758, la Sublime Porte mit les gouverneurs de Raqqa et de Baghdad en garde contre « un malheur terrible », si Mehmûd et les Millî n'étaient pas vite expulsés de la vallée de Khâbûr (une région agricole riche dans la province d'al-Hasaka aujourd'hui) et renvoyés à Raqqa. Toutefois, cette fois-ci, leurs prétendus délits n'avaient que peu à voir avec un « *eşkıyalık* » habituel : Mehmûd aurait plutôt simplement « déménagé dans la région de Khâbûr de façon

arrogante et sans respect » et aurait saisi les greniers à blés du village de Mujaddal. Puis, il aurait reconstruit une forteresse à Harba et commencé à construire de petits villages et des fermes aux alentours. Il projetait de retenir l'eau du Khābūr, de créer une nouvelle rivière et d'annexer tout le territoire pour sa tribu. Il avait gagné une tribu d'Arabes Tayy à sa cause, les avait ensuite désarmés et avait retiré leur bétail aux Kurdes Kîkî. Selon cet ordre, les Millî devaient être de toute urgence ramenés à l'*iskan* auquel ils étaient assignés et la forteresse devait être rasée ⁶⁰; Enfin, ce n'étaient pas les projets de Mehmûd en soi, mais sa façon d'agir trop autonome qui avaient suscité la colère du gouvernement. Quatre mois plus tard et après d'autres incidents, la Sublime Porte releva Mehmûd de son poste d'*iskan-başı*, l'expulsa d'abord au Karaca Dağ, puis à Diyarbakir, et enfin – pour punir tant d'années de soulèvement et d'ennuis – exigea sa tête ⁶¹;

3.3 La confédération des Reşwan

Enfin, nous allons évoquer les Kurdes Reşwan, installés en Syrie, qui forment une des confédérations tribales les plus ramifiées de tout l'Empire ottoman et dont l'histoire est difficile à restituer. Dans les dossiers administratifs du XVIII^e siècle, les Reşwan sont cités plus souvent que tout autre groupement de population ; cependant, leur provenance régionale et leur classement administratif sont incertains. Par ailleurs ils n'ont pas été étudiés dans le détail jusqu'à présent. Selon Necdet Saka-oğlu, les Reşwan n'étaient pas un vrai groupe, mais il s'agissait plutôt d'un terme générique pour désigner de nombreuses tribus nomades qui transhumaient chaque année entre le nord de la Syrie et l'Anatolie ⁶². En revanche, l'administration ottomane a reconnu les Reşwan comme unité fiscale autonome ou comme voïvodat distinguant clairement les clans nomades (*göçer*) des clans sédentarisés (*yerli*). Le cas de la Boz Ulus turkmène (« confédération grise »), unité administrative et fiscale qui avait été créée par l'État ottoman lui-même, offre une comparaison pour expliquer la présence des Reşwan. Jusqu'au

début du XVI^e siècle, il y avait parallèlement une Kara Ulus kurde (« confédération noire ») au sud-est de l'Anatolie ⁶³. cette confédération n'est cependant plus citée dans des registres suivants. On peut imaginer que les Reşwan, dont le nom peut signifier « les Noirs » en kurde, aient formé, au XVIII^e siècle et dans des localités différentes, les héritiers ou bien le vestige de cette confédération de Kurdes ottomans.

Selon les sources de chancellerie, l'histoire des Reşwan est surtout liée aux provinces de Sivas, d'Adana et de Mar'aş. Les deux dernières ont même été dirigées pendant des années par des gouverneurs de la famille tribale des Reşvan-zade. Le district Hisn-ı Mansur (Adıyaman) dans la région de Mar'aş semble avoir été une sorte de siège central, même si des groupements de Reşwan se sont éparpillés avec le temps dans toute l'Anatolie centrale ⁶⁴. En tout cas, une partie des énormes concessions fiscales (*mukataa*) des Reşwan s'y trouvaient et leurs bénéficiaires étaient aussi destinés à la fondation religieuse Valide-Sultan à Istanbul. Vis-à-vis de l'État, les tribus étaient représentées par un *kethüda* (ou préfet). Les registres des plaintes financières ottomans (*Sikayet Defterleri*), une source riche pour l'histoire administrative et sociale de l'Empire, mais peu étudiée, montrent de façon détaillée comment, par exemple, dans les années 1690, Ferhad-oğlu Yûsuf de la division nomade des Reşwan et d'autres *kethüda* durent prélever des dettes d'impôts, mais plaidèrent aussi pour de meilleures conditions de paiement auprès du gouvernement central ⁶⁵.

De telles affaires ont souvent préoccupé les administrations des provinces au nord de la Syrie, où beaucoup de semi-nomades des Reşwan avaient leur quartier d'hiver. En 1712, par exemple, un de leurs groupes causa des dégâts matériels considérables dans le district de Hârim à l'ouest d'Alep, en refusant de rester dans les pâturages d'hiver prévus, et en laissant leurs moutons dans les jardins et les champs de betteraves d'un village ⁶⁶; en d'autres occasions, le gouverneur d'Alep a dû lui-même prélever les impôts en retard ou, sur demande des Reşwan, dépor-

ter des membres rebelles de leur propre tribu vers Chypre ⁶⁷. Quelques groupes se sont aussi installés à long terme en Syrie. Une note dans les registres de tribunaux de Tripoli atteste du fait qu'en 1741, trois chefs de tribu kurdes des Reşwan ont demandé le droit de s'établir dans le district du 'Akkār avec 600 familles. Un territoire de résidence et de pâturages bien défini leur fut attribué, en échange du paiement d'un loyer fixe et de la préservation de la paix ⁶⁸. Quelques années plus tard, cet arrangement fut partiellement annulé par la Sublime Porte, quand le propriétaire de la concession fiscale des Reşwan se plaignit du manque à gagner dû à l'émigration de tribus kurdes à Tripoli.⁶⁹

Cependant, le territoire de migration le plus important des Reşwan au XVIII^e siècle était l'*eyalet* de Raqqa. Comme les Qiliçlo, les Millî et tant d'autres tribus kurdes et turkmènes, les Reşwan ont sans cesse été renvoyés vers la province désertique pour sédentarisation dans le cadre de la politique ottomane d'*iskan* à partir de 1691, et ceci soit avec des avantages fiscaux, soit comme punition. L'ampleur et les conséquences de cette politique sont peu connues et devraient faire l'objet de recherches particulières en ce qui concerne l'histoire syro-kurde. Beaucoup de tribus des Reşwan et d'autres tribus ont vite quitté le territoire d'*iskan* qui leur était attribué afin de retourner au nord. Mais, le gouverneur de Raqqa (dont le siège était généralement la ville d'Urfa/Ruha) avait une certaine autorité extra-territoriale sur « ses » tribus et fut chargé à plusieurs occasions de les poursuivre, de prélever l'impôt et aussi de les ramener depuis les autres provinces. En 1751, il dut arrêter un groupe de « bandits » des Reşwan (y compris un ancien *boy begî*) dans la région de Hisn-ı Mansur ; toutefois, seulement quelques années auparavant, les habitants de Hisn et de Ayntab avaient eux-mêmes accusé un adjutant du gouverneur de Raqqa devant la Sublime Porte d'avoir extorqué de l'argent et volé des moutons ⁷⁰. Les Kurdes Omranlo, une sous-tribu de la petite confédération des Cihanbeglo, étaient également inclus dans le programme d'*iskan* à cette période ; leur transfert de Malatya a été confié au gouverneur de Raqqa lui-même, après qu'ils avaient tra-

versé l'Euphrate en été et en automne de 1764 et ravagé des villages dans la région minière de Sivri-Ergani ⁷¹. Ainsi, la période au cours de laquelle la tribu est finalement restée à Raqqa est incertaine. Si beaucoup de Kurdes de l'Anatolie intérieure, dont les tribus qui ont fait autrefois partie des confédérations Reşwan et Cihanbeglo, se réclament toujours d'une origine syrienne, il est possible que cela soit dû à leur passage à Raqqa en raison des politiques d'*iskan* au XVIII^e siècle.

À ce propos, les documents rapportant les relations entre les Reşwan et les acteurs locaux du nord de la Syrie sont d'un grand intérêt. Comme les Kurdes, les confédérations arabes bédouines y étaient dirigées par un « émir du désert » (*çöl begi*) officiellement reconnu comme tel mais contre lequel le gouvernement dut pourtant protéger les tribus à plusieurs occasions. Déjà en 1694, les Reşwan se plaignirent d'une attaque de leurs quartiers d'hiver près de Salamiya par l'ancien émir de désert Husayn al-'Abbās avec des centaines de Mawālī, de Qays et d'autres tribus arabes, lors de laquelle 200.000 têtes de bétail furent enlevées. Les autorités ottomanes en Syrie ont ensuite reçu l'ordre d'assurer la restitution des animaux aux Kurdes ⁷². De manière générale, les Reşwan restaient dans des territoires inhabités quand ils transhumaient entre Salamiya et Gök Su au nord ; toutefois, en 1736, ils causèrent des dommages dans de nombreux villages à l'est d'Alep et furent sommés de payer des indemnités. Cependant, moins de deux années plus tard, la Sublime Porte intervint en leur faveur contre les frères d'al-'Abbās qui avaient déstabilisé toute la région en raison de leurs guerres intestines pour s'emparer de l'émirat du désert et avaient extorqué des sommes élevées aux Kurdes. Les Reşwan eurent droit à une escorte militaire jusqu'à l'Euphrate et purent ensuite se mettre d'accord avec le *çöl begi* au sujet du paiement d'un tribut annuel ; de plus, on demanda aux gouverneurs d'Alep et de Raqqa de ne pas quitter les Hamd-al-'Abbās des yeux ⁷³. Par la suite, la protection des Kurdes Reşwan devint une des tâches principales du *çöl begi*⁷⁴, et en 1750, même le paiement de leur tribut fut ajourné par la Sublime Porte, en raison des difficultés financières qu'ils avaient connues l'année précédente ⁷⁵.

4. Conclusion

La situation des tribus kurdes en Syrie au XVIII^e siècle était ambiguë : d'une part, elles étaient considérées comme « *eşkiya* » par l'administration ottomane, réprimées pour leurs vols et leurs insoumissions fiscales et déportées dans d'autres régions. D'autre part, on remarque dans les dossiers administratifs l'effort continu pour assurer la subsistance des tribus, pour les taxer de manière juste et selon la loi et les intégrer dans l'Empire ottoman. L'administration ottomane a coopté les chefs de tribus en leur attribuant les titres de *mukataaci*, d'émir, de voïvode, de *boy begi* ou d'*iskan bağı* et ils sont ainsi devenus un relais important entre la société nomade et l'État.

De ce fait, les Kurdes de Syrie ont été exposés aux mêmes processus de contrôle et de modernisation que toutes les autres tribus turques et arabes de l'Empire, à l'instar de presque toutes les classes rurales en Europe et d'Asie de l'ouest au début de l'époque moderne. Il serait erroné et anachronique d'aboutir à des conclusions sur une « histoire nationale » des Kurdes à partir de la présentation de ces processus. Toutefois, au siècle des nationalismes modernes, on a pu présenter les Kurdes comme un peuple sans existence historique. Comme nous avons essayé de le montrer avec ce survol préliminaire des documents d'archives du XVIII^e siècle, c'était loin d'être le cas.

Annexe: Documents en transcription

I. Les registres des tribunaux de charia de Tripoli 4/1: 104.⁷
(Automne 1715)

- i. Sene-i sabıkada Trablus-Şam mukataalarından Safita mukataası zabiti ve işbu senede Akkar nahiyesi
- ii. Şeyhlerinden hala Akkar mukataası zabiti şeyh Şedidü'n-Nasir'in akrabalarından amısı-oğlu olan şeyh
- iii. Halil Merab takriri üzere tahrir olunmuşdur.

1. Bundan akdem Haleb'den mazul hala Sayda ve Beyrut muhafızı devletlü vezir-i mükerrer İbrahim Paşa hazretleri
2. Haleb'den gelüb Sayda'ya giderken Trablus-Şam nahiyelerinden Hısnü'l-Ekrad nahiyesinde vaki
3. Tahun Sahibi nam mahalde nüzul ve iki gün meks buyurdıklarında mezkur nahiyeye zabiti şeyh Şedid'
4. ün-Nasir varub vezir-i müşartin-ileyh hazretleriyle buluşdikde [sic] “Trablus mansıbı için arz eyledim kariben
5. üzerime tevcih olunacaktır” diyü mezkur şeyh Şedid haber vermekle iltizamında olan Trablus-Şam mukataalarından
6. Hısnü'l-Ekrad ve Akkar mukataaları ehalilerine ilam u işaat eylediğinden nice ihtilal idirilüb tatil
7. u teşviş eylediğinden ma-ada işbu sene-i ceditde “Trablus mansıbı için devlet-i aliyeye arz eyledim üzerime
8. tevcih olunmaktadır” diyü müşartin-ileyh vezir-i mükerrer taraflarından mezkur Şedid'e mektub ve çohadarlarından
9. mahsus-ı muradımı gönderüb tarafına gitmek üzere işaret itmekle mezkur şeyh Şedid kalkub
10. Sayda'ya gitdikden sonra tarafından Akkar ve Hısn nahiyelerinde sakin akrabalarına defat ile kağıdılar
11. tahrir “kariben efendimize Trablus mansıbı üzerlerine tevcih olunub maan ol tarafa giderim ve mukataaları
12. taraflarından iltizam idüb zabt iderim” diyü defat ile kağıdılarını gelüb nice teşviş ü ihtilale
13. bais olmuşdur ve hala bu ana değin bu menval üzere mektubları eksik olmayub her yaz gelür. Sah.

[Signature:] Bende-i Halil Merab.

II. Les registres des tribunaux de charia de Hama 42: 85.

(18 novembre 1719)

1. Şerafet-şiar Hama kadısı efendi (zide fazlühü) ve kıdvetü'l-emacid ve'l-ekarim Hama zabiti el-hac İsmail Ağa (zide mecdühü) inha olunur ki:
2. Kıdvetü'l-emasil ve'l-akran Şüğür mütevellisi Hasan Ağa (zide kudretühü) divan-ı Haleb'e arzuhal gönderüb Şüğür vakfı reayalarından Saclı Ekradı cemaatından
3. Kasim ve Osman ve İbşir ve hevalarına tabi bir kaç nefer reayanın üzerlerine edası lazım gelen mal-i vakıf ve dahi vakıf anbarından bir mikdar

4. gılal-i sayü'n-nas olan pahalalarıyla alub gerek mal-i vakfı ve gerek gılalın kıymetlerini verildikten gayri cemaatı mezburdan
5. [*libre*] nam reayanın devab u mevaşilerin nehb u garet ve vakıf toprağından firar ve haliyen evleriyle Hama kazasına varub
6. sakın olduğın bildirüb davet-i şer-i Şerif olduklarında itaat eylememeleriyle zimmetlerinde olan mal-i vakfı
7. ve gılalın kıymetini tahsil ve taraf-ı vakfa eda eyledikten sonra mezburları kaldırub kadimi yerlerine nakl ü iskan itdirilmek
8. babında bi'l-iltimas buyurıldı tahrir u iltimas ve kıdvetü'l-emasil [*libre*] (zide kudretühü) mübaşir tayin u irsal olunmuşdur.
9. İnşallah-teala vusulinde gerekdir ki: Mezburları mübaşir marifetiyle mahal-line şere ihzar ve zimmetlerinde olan mal-i vakıf ile
10. vakıf anbarından mübayaaları olan gılalın kıymeti tahsil ve taraf-ı vakf-ı şerife eda u teslim ve yine vakıf reayasından
11. gasb itdükleri devab [u] mevaşiyi şerle aliverilüb ihka[k]-ı hak eylediklerinden sonra evleriyle kaldırılıb
12. vakf-ı merkum toprağında kadimi yerlerine nakl ü iskan itdirüb taallül u niza itdirmeyüb mucceb-i buyurıldıyla amel
13. ve hilafından bi-gayet ihtiraz u ictinab olunmak diyü [yazılmışdır].

Fi 5 M[uharrem] sene [1]132.

III. Les décrets sultaniens d'Alep 5: 135.

(Août 1744)

1. Kıdvetü'l-emacid ü'l-ayan Ruha mütesellimi [*libre*] (zide mecdühü) tevki-i ref-i hümayun vasil olıcak malum ola ki:
2. Ekrad-ı Kilis eşkiyaları öteden berü adet-i müstemirreleri olan fesad u şekavetleri icraya mübaderet
3. ve bundan akdem voyvodaların üzerlerine hücum ile katl ü idamına cesaret idüb ve'l-hale hazihi:
4. Derunlarında zabt u rabtlarına kadir voyvodaları olmamak hasebiyle Haleb etrafında vaki fukara-ı raiyete
5. isal-i zarer u hasaret ve bu esnada eğerce bir kaç neferi ahz ve şeran lazim gelen cezaları tertib
6. u icra olunub lakin eşkiya-yı merkumanın şerr u mazarretleri havali-i merkumadan def ü men olunmak
7. için bi-her hal üzerlerine tahdidini ikaa kadir bir kimesne voyvoda tayin ü irsal olunmak lazime-i

8. halden olunduğı hala Haleb mütesellimi olan dergah-ı mualla kapucı baş- larından iftiharü'l-emacid ü'l-ekarim
9. camiü'l-mehamid ü'l-mekarim İsmail (dame mecdühü) tarafından bu defa der-i devlet-medarına ilam u işaret olunmakdan
10. naşi senki mütesellim-i muma-ileyhsin Ekrad-ı merkuma eşkiyasının zabt u rabtlarına kadir bir kimesneyi bir gün
11. mukaddem üzerlerine voyvoda nasb u tayin idüb acaleten ü müsaraaten mikdar-ı kifaye piyade ve süvarı
12. ile Kilis canibine irsal u tesyir eylemek fermanım olmağın işbu emr-i şeri- fim isdar ve [*libre*]
13. ile irsal olunmuşdur. İmdi vusulinde senki mütesellim-i muma-ileyhsin ber vech-i muharrer fermanım olduğı üzere
14. katan tahir u tevakkuf eylemeğesizin Ekrad-ı merkuma eşkiyasını zabt u rabt ve tahdid ü inzarnı
15. ikaa kadir ceri ü cesur bir kimesneyi üzerlerine voyvoda nasb u tayin idüb bir an akdem ve bir
16. saat mukaddem acaleten ü müsaraten mikdar-ı kifaye piyade ve süvarı ile Kilis canibine irsal ü tesyir
17. ile şerr u mazarretlerinden bilad u ibadı temin u tatmine bezl ü cid ve cehd- i akid idüb hilafından
18. bi-gayet hazr u mücanebet eylemek babında ferman-ı alişanım sadir olmuş- dur. Buyurdum-ki vusul
19. buldukda bu babda vech-i meşruh üzere şeref-yafte sudur olan ferman-ı vacibü'l-itba ve lazim'
20. ü'l-imtisalimin mazmun-ı itaat-makrunıyla aml olub hilafetden bi-gayet hazr u mücanebet eyleyesin
21. şöyle bilesin alamet-i şerife itimad kılasın. Tahriren fi evasıt-ı Recebü'l- fered sene seba ve hamsin ve mie ve elf.

Bi-makam-ı Kustantiniye el-mahruse.

IV. Mühimme Defteri 160: 107.

(Février 1758)

1. Hala Rakka valisi vezir İbrahim Paşa'ya hüküm ki:
2. Hala Bağdad-ı Darü's-Selam valisi vezir Süleyman Paşa (edam' Allah-teala iclalehü) tarafından dergah-ı muaddelet-penah-ı husrevaneme gelen kaime-i sıdk-alamede
3. Rakka iskanından Millü-i Kebir iskan başı olan Mahmud-ı şekavet-nümu

- nice eyyamdan bertü demağ-ı fesad itibarında müntakiş olan asar-ı habaset ü melanetden naşi rıbka-ı
4. itaatdan rıbbe-piç mutavaat ve badiye-peyma-yı bağı u tuğavet olmakla şaki-i merkur bu esnada Mardin mülhakatından Habur sancağına tabi Müceddel nam mahalle nüzul
 5. ve ol-tarafda ziraat u hırsat iden reaya-ı fukarasının yetmiş seksen kadr dolablarının mahsulatını ahz eylediğinden gayri mahall-i merkurdan Harbe nam mahalde
 6. müceddeden bir kale bina ve etrafında kura ve ziya inşa ve Habur suyunu bend ve bir nehr-i cedit ihdas ve havali-i mezbureyi kendi ile aşairi halkına melca u makam-ı
 7. ittihaz itmek fikr-i fasidinden olduğundan gayri Tayy aşairi mülhakatından olan Cevale nam aşiret halkını dahi ber takrib ile yanına celb ve bi-la mucbe tüfenklerin ahz ve ihtiyarların
 8. der zincir ve dedelerin zabt ve Mardin mukataasının muazzamat-ı aşairinden olan Kiki aşiretini dahi urub mevaşi ve emvallerini nehb u garet itmekle yerleri halı
 9. u harabe kalub Mardin mukataasının ibradan külli kesr u noksan tari olduğundan ma-ada anif[a] fesadına duhul iden nare-i mağrurane ile Habur toprağında
 10. bi muhaba nüzul ve ikamet idüb bir mikdar müddet dahi ol-havalide irhan-ı man-ı utüvvine ruhsat verilmek lazim gelür ise bir gaile-i haile zuhuruna bais olacağı bedidar
 11. olmakla tedariki görülmek lazime-i vakt ve halden idüğü ala't-tefsil tahrir olunmuş şaki-i merkurun şekavet-i salifesine nazran tedib u guşmalı ve mahall-i mezburdan tard u tenkili
 12. hususuna şimdiye dek amal-i saibe-tedabir ile Bağdad valisi-i müşartün-ileyh tarafından sai u dikkat olunmak lazim idi. Ancak tahriri üzere ol-havaliden tard u tedib
 13. mertebe-i ferizaya reside oldığı bu defa gelen tahriratından malum olduğuna binaen senki vezir-i müşartün-ileyhsin seniñ ile bi'l-muhabere şaki-i mezburun tedib ve mahall-i mezburdan
 14. tard u tebedi ve mahall-i iskanına nakl ü tesyiri Bağdad valisi-i müşartün-ileyh rey-i isabet-pezirine ve niru-yı bazu-yı celadet-tahmirine emr-i şerifimle ihale ü tefviz kılınmakla
 15. sen-dahi bi'l-mükatebe müşartün-ileyhin rey u tedbirine mümaşat u muvafakat ile şaki-i merkurun aşireti halkıyla mahall-i merkurundan izac ve Rakka'da olan mahall-i iskanına nakl ü iskan
 16. olunması matlub-ı hümayunum olmağın ilamen saña dahi işbu emr-i alişanım şeref-sudur olub [*libre*] ile irsal olunmuşdur. İmdi keyfiyet malumuñ oldukça müşartün-ileyh ile

17. mükatebe ü muhabere merasimine raiyet ve müşartün-ileyh tarafından saña kağıdı geldikde rey ü tedbir dil-pezirine mümaşat u muvafakat birle katan kusur u fütura cevaz ve mesağ
18. göstermeyüb dilirane u uburane cünbiş ü reftar ile bi'l-ittifak ü'l-ittihad şaki-i mezburun üzerine varilub tedib u guşmalıyla havalı-i merkumadan külliye tard u izac
19. ve ihdas eylediği kalesi dahi yere beraber hedm olunub kendüse tevabi ve aşireti ile kaldırılıb heyet-i mecmuasıyla kahren u irgamen Rakka'da olan mahall-i iskamna nakl
20. u iva ve şerr ü mekrinden ol-havalı ahalilerin tahlis ü teminine say-ı evfer ve eda-i hizmet der-i aliyeme tahrir ü inha idüb müşartün-ileyhin rey ü tedbirine muhalefinden
21. ve kusur u tevaniden bi-gayet ittika u ihtiraz eylemek babında ferman-ı alışan sadır olmuştur.

Fi evail-i C[emazi II] sene 1171.

Bibliographie

1. Collections d'archives (selon les abréviations)

- Alep : décrets sultaniens (*Evamir-i Sultaniye*); Markaz al-Wathā'iq al-Ta'rikhīya, Damas.
- Hama : registres de charia; Markaz al-Wathā'iq al-Ta'rikhīya, Damas.
- MD : décrets sultaniens (*Umur-ı Mühimme Defterleri*); Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Istanbul.
- MM : registres des finances (*Maliyeden Müdever*); Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Istanbul.
- D: verdicts de plaintes (*Şikayet Defterleri*); Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Istanbul.
- Tripoli : registres de charia; Université Libanaise, stock de copies de la bibliothèque de la faculté des lettres, Tripoli.
- TT : recensements fiscaux (*Tapu-Tahrir Defterleri*); Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Istanbul.

2. Littérature

Ahmad, Muḥammad Ahmad 1995: *Akrād Lubnān wa-Tanzīmuhum al-İjtimā'ī wa'l-Siyā-sī*. Beyrouth (Sud): Maktabat al-Faqīh.

al-Aḥmar, Nafidh 2001: « Al-Aqalliyāt al-'Irqīya fā 'Akkār fi'l-Qarn al-Thāmin 'Ashar (al-Akrād wa'l-Turkmān). » Dans: *Al-Aqalliyāt wa'l-Qawmiyyāt fi'l-Saltāna al-Uthmāniya ba'd 1516*. Al-Fanār, Liban: al-Jam'īya al-Ta'rikhīya al-Lubnāniya, p. 331-404.

Ateş, Nuh 1992: *İç Anadolu Kürtleri (Konya-Ankara-Kırşehir)*. Cologne: Komkar.

- Aydın, Suavi et al. 2000: *Mardin: Aşiret-Cemaat-Devlet*. İstanbul: Tarih Vakfı.
- Badr al-Dîn, Şalâh 2000: *Gharb Kurdîstân: Dirâsa Ta'rîkhîya, Siyâsîya, Wathâ'iqîya Mîjaza*. Bonn: Kawa-Verband für kurdische Kultur.
- Barkan, Ömer Lûtîfî 1943: *XV ve XVIinci Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraat Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları: Birinci Cilt Kanunlar*. İstanbul: Bühraneddin Matbaası.
- Bayrak, Mehmet 1998: « Binboğalarda Kürt Aşiretleri. » *Bîrnebûn* 5: p. 56-62.
- Charles-Roux, Fr. 1928: *Les Échelles de Syrie et de Palestine au XVIIIe siècle*. Paris: Paul Geuthner.
- Dündar, Abdulkadir 1999: *Kilis'teki Osmanlı Devri Mirmarî Eserleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Erdoğan, Hacı 1997: « İç Anadolu Kürtleri: Ülkeden 250 yıllık bir kopu sürecine rağmen asimile edilemeyen bir Toplum. » *Bîrnebûn* 1: p. 27-37.
- Gilsenan, Michael 1996: *Lords of the Lebanese Marches: Violence and Narrative in an Arab Society*. Berkeley: University of California Press.
- Gülsoy, Ersin 2000: « XVI. Yüzyılda Trablus-Şam, Hama ve Humus Türkmenleri. » Dans: *Anadolu'da ve Rumeli'de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Yörtürk Vakfı, p. 121-124.
- Halaçoğlu, Yusuf 1988: *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İşkân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- al-Ĥamd, Muĥammad 'Abd al-Ĥamîd 2003: *'Ashâ'ir al-Raqqa wa'l-Jazîra: al-Ta'rîkh wa'l-Mawrîth*. ?Raqqa: sans éditeur.
- Hezarfen, Ahmet & Cemal Şener 2003: *Osmanlı Belgeleri'nde Diyarbakır Tarihi (Osmanlıca-Türkçe 40 Adet Orjinal Belge)*. İstanbul: Etik Yayınları.
- Hubluş, Fârûq 1987: *Ta'rîkh 'Akkâr al-Idârî wa'l-İjtimâ'î wa'l-İqtisâdî 1700-1914*. Beyrouth: Dâr al-Dâ'ira.
- Izady, Mehrdad 1992: *The Kurds: A Concise Handbook*. Washington, London: Taylor & Francis.
- Nazdar, Mustafa 1984: « Die Kurden in Syrien », traduit par Alex Diedrich dans: Gérard Chaliand (dir.): *Kurdistan und die Kurden: Band 1*. Göttingen & Wien: Gesellschaft für bedrohte Völker, p. 395-411.
- Orhonlu, Cengiz, 1987 : *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İşkânı*. İstanbul: Eren.
- Reilly, James 2002 : *A Small Town in Syria. Ottoman Hama in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. Bern etc.: Peter Lang.
- Sakaoğlu, Necdet 1998 : *Anadolu Derebeyi Ocaklarından Köse Paşa Hanedanı*. İstanbul: Tarih Vakfı.
- Şimşek, Yakup 2000 : « Xelikan Aşireti. » *Bîrnebûn* 10: p. 24-28.
- Strohmeier, Martin (avec Lale Yalçın-Heckmann) 2000: *Die Kurden: Geschichte, Politik, Kultur*. Munich: Beck.
- Türkay, Cevdet 2001 : *Bağbakanlık Arşivi Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak, Aşiret ve Cemaatlar*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Vanly, Ismet Chérif 1976 : « Le déplacement du pays kurde vers l'ouest (X^e-XV^e S.).

Recherche historique et géographique. » *Rivista degli Studi Orientali* 50: p. 353-63.

Vanly, Ismet Chérif 1988 : *Kurdistan und die Kurden. Volume 3*. Trad. Uwe Knödler. Göttingen et Wien: Gesellschaft für bedrohte Völker.

Winter, Stefan 2003 : « Osmanische Sozialdisziplinierung am Beispiel der Nomadenstämme Nordsyriens im 17.-18. Jahrhundert » *Periplus: Jahrbuch für außereuropäische Geschichte* 13, p. 51-70.

Winter, Stefan 2005 : « Les Kurdes du Nord-Ouest syrien et l'État ottoman, 1690-1750. » in Mohammad Afifi et al. (dir.) *La société rurale à l'époque ottomane*, Le Caire: IFAO, 243-258.

Zakarīyā, Aḥmad Šafī 1983 : *Ashā'ir al-Shām*, Dir. Aḥmad Ghassān Sabānī. Beyrouth & Damas: Dār al-Fikr.

Zekî Beg, Mihemed Emîn 2002 : *Dîroka Kurd û Kurdistanê*, traduit du kurde Soranî par Ziya Avcî. Istanbul: Avesta.

NOTES :

¹ Cet article est une traduction de l'article de S. Winter qui sera publié dans l'ouvrage collectif *Syrien und die Kurden : Vom Osmanischen Reich bis in die Gegenwart*. Toute notre gratitude va à l'auteur et à l'éditeur qui ont permis d'intégrer l'article à ce numéro d'Études Kurdes. Il devrait sortir sous la référence : WINTER, Stefan. « Die Kurden Syriens im Spiegel osmanischer Archivquellen » in Siamend Hajo et al. (dir.), *Syrien und die Kurden : Vom Osmanischen Reich bis in die Gegenwart*, Münster, Unrast, 2006.

² Pour un aperçu historique voir Vanly 1976; Nazdar 1984: 397-404; Izady 1992: 89-96.

³ Pour un résumé s'y rapportant en allemand voir Strohmeier & Yalçın-Heckmann 2001: 60-75.

⁴ Orhonlu 1987; Halaçoğlu 1988; concernant la politique d'*İskan* au nord de la Syrie voir Winter 2003.

⁵ TT 1017: 102b; TT 421: 24; MM 9833: 47.

⁶ Sur les tribus turques à Hama, à Homs et à Tripoli voir Gülsoy 2000 ainsi que la littérature indiquée au même endroit.

⁷ MM 10146: 235; Alep 3: 312; Alep 5: 390.

⁸ D 20: 293.

⁹ Tripoli 4/1: 68, 107.

¹⁰ Reilly 2002: 59, 114.

¹¹ Tripoli 7: 5; Tripoli 8: 171, 329.

¹² Reilly 2002: 33, 104, 114; sur les Berazî au nord de la Syrie voir Zakarīyā 1983: 670-672.

¹³ Tripoli 2/1: 18-19, 59; Tripoli 3: 5; Tripoli 4/2: 35; MM 3348: 3.

¹⁴ Tripoli 7: 101, 130; Tripoli 8: 172; Tripoli 12: 144-7; Tripoli 15: 32, 98-9.

¹⁵ Tripoli 7: 231.

¹⁶ Tripoli 8: 325; Tripoli 9: 80, 91; Tripoli 12: 37-38, 239-240; Tripoli 13: 96-97; Tripoli 16: 96-97, 101-102.

- ¹⁷⁻ Tripoli 8: 317.
- ¹⁸⁻ Tripoli 18/1: 49, 51; Tripoli 18/2: 41.
- ¹⁹⁻ Voir Aḥmad 1995: 43-61 et al-Aḥmar 2001.
- ²⁰⁻ Hıbluṣ 1987: 284-288.
- ²¹⁻ Tripoli 4/1: 104, voir Hıbluṣ 1987: 391-392. N. b.: Les indications des volumes et des pages concernant les registres des tribunaux cités dans cet article correspondent à celles de l'Université de Tripoli et s'écartent partiellement du système de notation de Hıbluṣ pour les copies originales.
- ²²⁻ MD 148: 22.
- ²³⁻ Gilsenan 1996: 12-13, 74; Zakariyā 1983: 657-658.
- ²⁴⁻ Tripoli 11: 85-86.
- ²⁵⁻ Alep 3: 364; Alep 4: 55-6; MD 156: 275; MD 157: 14; MD 163: 368; Türkay 2001: 486.
- ²⁶⁻ Tripoli 16a: 257.
- ²⁷⁻ TT 421: 259.
- ²⁸⁻ ŞD 21: 110, 125; Hama 42: 85, 186.
- ²⁹⁻ MD 104: 151; MD 110: 391, 558.
- ³⁰⁻ La tribu de Şêxan figure également dans les dossiers judiciaires d'Antioche ; toutefois, par la suite, elle est plutôt associée avec les Berazî et encore plus avec les Millî au Nord-Ouest de la Syrie.
- ³¹⁻ En détail dans Winter 2005.
- ³²⁻ Walpole 1851: 3/168-169.
- ³³⁻ Voir Türkay, Halaçoğlu, Hezarfen & Şener et d'autres.
- ³⁴⁻ La capitale de district Kilis, aujourd'hui située en Turquie, comporte aussi une « mosquée kurde », bâtie en 1705 environ ; voir Dündar 1999: 260-263.
- ³⁵⁻ Alep 1: 77, 84-86; Alep 2: 70, 88, 142, 151; MD 105: 10, 16.
- ³⁶⁻ Çelik 2002.
- ³⁷⁻ En 1766 et 1767, le district a compté 12^{1/2} détenteurs de fiefs (*on iki buçuk neferleri*), ce qui correspond évidemment à une mesure administrative et non à un nombre exact de propriétaires fonciers ; Alep 7 : 146-147, 270.
- ³⁸⁻ Alep 4: 44. Il est question des Heştevanlo, des Qiliçlo, des Qile Qeryelo, des Kulaksızlo, des Şervî, des Xelidlo, des Deqbûlo, des Cedikler, des Remezanlo, des Eskanlo, des Belvelîlo et des Serseban (orthographe incertaine en partie).
- ³⁹⁻ ŞD 20: 183, 386; de plus Alep 2: 225.
- ⁴⁰⁻ Alep 6: 55.
- ⁴¹⁻ En 1757, une bande de brigands a même attaqué et assassiné le gouverneur de Kilis et d'A'zâz ; voir MD 159: 340; MD 160: 23, 44.
- ⁴²⁻ Alep 1: 22-23; Alep 2: 72; Alep 3: 151, 205.
- ⁴³⁻ Alep 2: 225; ŞD 21: 424; MD 132: 40; MD 141: 91; MD 156: 8-9, 282-283; MD 158: 10.

- 44- MD 156: 239.
- 45- Alep 3: 56, 206; MD 158: 42; voir Türkay 2001: 571.
- 46- Charles-Roux 1928: 70-71; Masters 1988: 120-121.
- 47- Alep 3: 31; MD 156: 179, 191, 281; MD 163: 181; MD 164: 188, 205; Türkay 2001: 441-443. Aujourd'hui, les tribus de Qiliçlo en Anatolie centrale sont à majorité turcophones; voir Bayrak 1998.
- 48- Alep 3: 151, 169; MD 158: 10, 171-172, 303.
- 49- MD 159: 67.
- 50- Zakariyâ 1983: 664-670; Sakaoğlu 1998: 90-104, 156-160; Zekî 2002: 152-156.
- 51- Al-Ḥamd 2003: 413-424.
- 52- Aydın et al. 2000: 149-153, 160-161.
- 53- Halaçoğlu 1988: 46, 52-53, 79-80, 85, 114, 136-137; Türkay 2001: 500-501.
- 54- MD 154: 289-290.
- 55- MD 154: 337-338.
- 56- MD 154: 494-495.
- 57- Alep 2: 140; Winter 2004. Voir les documents concernant d'autres campagnes contre les Yézidis en Iraq dans Hezarfen & Şener 2003: 56-59, 68-71, 78-81, 86-91.
- 58- MD 157: 265-266
- 59- MD 157: 311-313.
- 60- MD 160: 106-107. Concernant les Kiki, voir Aydın et al. 2000.
- 61- MD 160: 215.
- 62- Sakaoğlu 1998: 37-39, 369.
- 63- Barkan 1943: 140, 144.
- 64- Voir Ateş 1992: 32-41; Erdoğan 1997; Winter 2003: 66-68.
- 65- ŞD 17: 174, 271, 277; ŞD 18: 320, 323, 326, 329, 333, 336, 355; ŞD 21: 398; ŞD 23: 157; ŞD 25: 446.
- 66- ŞD 60: 264.
- 67- Alep 2: 33; Alep 5: 386.
- 68- Tripoli 7: 280-281, 283; voir Hubluş 1987: 281-283, 394-395. Il semble pourtant qu'il y avait des Kurdes Reşwan dans la province de Tripoli déjà au début du XVIII^e siècle; voir ŞD 21: 58.
- 69- Tripoli 9: 148.
- 70- MD 154: 504, 38.
- 71- MD 164: 44-45, 90, 168.
- 72- ŞD 17: 547.
- 73- Alep 3: 218, 331.
- 74- Alep 4: 125
- 75- MD 154: 329.
- 76- Voir Hubluş 1987: 391.

Des Kurdes dans la cité

Civitas Bagdadienne et assignations identitaires

Aperçus historiques sur la présence kurde à Bagdad

À Juwan et Zayn,
en témoignage d'amitié

« Si l'on pouvait remonter les siècles, parcourir les ruelles poussiéreuses de cette ville [...], se promener dans ses bazars grouillants de monde, se glisser furtivement dans le sérail et la *mahkama*, pénétrer humblement dans une de ses *madrasas*, on ne pourrait manquer d'y rencontrer ces Kurdes qui, ayant quitté leur tribu, ont été « cooptés » par le système et se fondent lentement dans la *civitas*. Car ces Kurdes sont des sunnites, et les portes de l'uniformité et de l'harmonie leur sont grandes ouvertes une fois qu'ils ont décidé d'abandonner leur vie errante ou l'isolement de leur montagne »¹.

Edouard

MÉTÉNIER

ATER au collège de France
(Paris), chaire d'histoire
du Monde arabe

Au-delà de l'imagerie orientaliste de la ville et des clichés associés au mode de vie traditionnel des Kurdes avec lesquels son auteur se plaît à jouer, ce

texte touche à une question essentielle de l'histoire irakienne, celle du rôle intégrateur, homogénéisateur mais également centripète, de l'*urbs* arabo-musulmane fondamentalement cosmopolite. Retrouver et resituer au sein de celle-ci certaines formes de « kurdicité », d'être kurde, paraît aujourd'hui d'autant plus urgent que la question kurde² dans le contexte irakien ou, plus précisément, dans le cadre fixé par la construction d'un État moderne en Irak au cours du XX^e siècle – sur les ruines de l'Empire ottoman et sur le modèle de l'État – nation européen – a souvent été appréhendée à travers le prisme constitué par la vision commune de l'affrontement entre deux nationalismes irréductibles l'un à l'autre : d'une part, le nationalisme arabe promu depuis le centre (Bagdad) et, d'autre part, le nationalisme kurde enraciné dans la périphérie frontalière³. Il en résulte que, du point de vue du centre comme du point de vue kurde – et le point de vue extérieur ne dépareille pas plus –, l'« irakité » des Kurdes d'Irak est quasiment toujours pensée comme problème à résoudre donc – dans le sens de l'intégration ou bien au contraire dans celui de la désagrégation par rapport à l'entité étatique irakienne –, au mieux par la négociation politique confinant au marchandage⁴, au pire par la force des armes.

Par ailleurs, sur le territoire irakien, la question kurde, devenue de la sorte problème, se complique encore du fait de l'extrême segmentarisation de la société kurde elle-même : sans même mentionner l'ensemble des effets de ce que Hamit Bozarslan appelle le « syndrome khaldunien », lié au phénomène de tribalisation de la société kurde, il convient ici de rappeler ce qu'il nomme « l'ethnicité » infranationale, c'est-à-dire la division de la population kurde vivant dans le nord de l'Irak selon un double clivage, linguistique (entre locuteurs des dialectes sorani et kurmanji) et, peut-être dans une moindre mesure, confrérique (la distinction s'établissant ici sur l'affiliation discriminante aux réseaux confrériques de la Qadiriyya et de la Naqshabandiyya)⁵. Ce double clivage se traduit ainsi par une division à la fois géographique et politique du Kurdistan irakien, entre le « Nord du Nord de l'Irak » (le Bahdinan his-

torique) sous contrôle du PDK de Mas'ud Barzani et le « Sud du Nord de l'Irak » (l'ancien Chahr-i Zor ottoman) sous celui de l'UPK de Jalal Talabani ⁶.

Mon propos, dans cet article, vise à prendre à contre-pied cette perception de la question kurde, historiquement et idéologiquement construite à partir du paradigme de la conflictualité, en présentant un mode alternatif et pacifique de relation de la « kurdicité » ⁷ à l'identité nationale irakienne, les origines historiques de cette dernière étant autrement plus anciennes et ses racines culturelles bien plus profondes que celles de l'État moderne façonné par le mandat britannique dans les années 1920 ⁸. Je fonderai ma démonstration sur l'exemple de la communauté kurde de Bagdad, définie comme l'ensemble des résidants de cette ville se déclarant kurdes et/ou revendiquant une origine kurde, c'est-à-dire une proximité affective et culturelle, par le biais du lignage et du souvenir d'une provenance géographique, avec le Kurdistan ⁹, et ce qu'ils soient ou non kurdophones. Ainsi circonscrite, la population kurde de Bagdad constitue un ensemble communautaire dont il est peu souvent fait état, en dépit de son importance numérique – on parle aujourd'hui de 200 à 300 000 personnes – et culturelle. Alors que nombre d'études prennent pour objet les communautés constituées par la diaspora kurde en Europe, par exemple ¹⁰, on manque cruellement d'informations, ne serait-ce que statistiques, sur les Bagdadiens kurdes. La question se pose néanmoins de savoir comment les répertorier, parmi l'ensemble des Kurdes d'Irak : première communauté diasporique, historiquement et quantitativement, ou bien troisième grand groupe « ethnique » kurde infranational, au sens où l'entend Bozarslan, caractérisé à la fois par sa délocalisation géographique et par son intégration dans la vie de cette cité cosmopolite, ou à tout le moins multiculturelle, que Bagdad a toujours été ?

Avant de tenter d'apporter quelques éléments de réponse à ces questions, il me faut tout de même préciser que, loin de me poser en spécialiste, je n'ambitionnerai rien d'autre que proposer certaines pistes de réflexion,

élaborées à partir d'aperçus historiques relativement ponctuels plutôt qu'une analyse détaillée fondée sur une étude cohérente et complète de l'élément kurde dans la population bagdadienne. C'est la raison pour laquelle je structurerai mon propos en usant de trois points de vue complémentaires : en premier lieu et en guise d'introduction, je rendrai compte, avec un point de vue subjectif assumé, de constats réalisés au cours d'un travail de terrain effectué entre 2001 et 2002 et portant sur des problématiques scientifiques totalement différentes de celle abordée dans cet article, constats auxquels j'essaierai, dans un second temps, de donner une épaisseur historique en étudiant certains aspects de l'apport kurde à la société et à la culture urbaine de Bagdad à l'époque prémoderne, avant de terminer par une réflexion ouverte sur le positionnement spécifique des Kurdes bagdadiens dans leur rapport aux idéologies nationalistes qui, par leur radicalité et leur caractère antagoniste, ont profondément marqué l'histoire de l'Irak au cours du XX^e siècle.

L'expérience de la complexité : être kurde et bagdadien

Lorsqu'au début de 2001 je me rendis pour la première fois en Irak, à l'occasion d'un séjour de recherche dans les bibliothèques de manuscrits bagdadiennes, je n'avais qu'une vague et fort théorique idée de ce à quoi le pays pouvait ressembler et de ce qui pouvait m'y attendre. En fait, jusqu'au déferlement d'images de toutes sortes qui a accompagné et suivi la guerre de 2003, et à l'exception de quelques vieilles photographies dans le style d'Agatha Christie ou de Wilfred Thesiger datant d'avant la révolution de 1958, ainsi que d'images plus ou moins de propagande publiées par les institutions des différents régimes qui se sont depuis succédés en Irak, la documentation visuelle sur le pays et ses habitants étaient extrêmement pauvre ¹¹. À vrai dire, l'absence d'images n'était pas seule en cause et, de manière très contrastée par rapport à ce qui était le cas pour des pays voisins de l'Irak comme la Syrie, l'Égypte, la Turquie ou l'Iran, très peu d'ouvrages de littérature irakienne avaient été traduits en langues étrangères, et quasiment aucun film de réalisateur irakien

n'avait été projeté en dehors de l'Irak ou, tout au plus, des frontières de la diaspora irakienne de par le monde ¹². Seuls quelques morceaux de musique et leurs interprètes, de même que quelques œuvres d'art et les artistes qui les avaient produites, avaient pu se frayer des voies et rencontrer un public international plus large ¹³. Cet état de fait signifiait que nous avions extrêmement peu de moyens de toucher, voire même de nous représenter, depuis l'extérieur, les réalités concrètes de la société irakienne, rendue plus distante encore par l'imposition des sanctions internationales en 1990. Pour ma part, je dois avouer qu'au-delà de la vision médiatique outrancièrement simplificatrice qui avait cours en France depuis la fin des années 1980 ¹⁴, réduisant la représentation des Kurdes d'Irak au triptyque *peshmergas-gazés-réfugiés*, j'étais alors totalement ignorant des particularités d'une situation autrement plus complexe.

Je me rappelle donc mon étonnement lorsque, à l'occasion de ma première visite à l'université de Bagdad, sur le site de Bab Mu'azzam, m'étant quelque peu égaré tandis que je cherchais le département d'histoire, je tombais sur le département de langue et littérature kurde. Il faut alors comprendre combien je fus sidéré, car cette découverte - au sens où fut découvert le continent américain - était loin d'aller de soi : je vivais alors à Damas, j'avais déjà à plusieurs reprises séjourné à Istanbul, et, que ce soit en Syrie ou en Turquie, il était bien improbable de trouver dans une quelconque enceinte académique, plus encore au sein d'une université très ouverte, un lieu ainsi consacré à la langue et à la culture kurdes : dans ces pays, l'idéologie de l'État rendait la chose tout à fait impossible ¹⁵. La simple mention du mot kurde, sans même qu'il s'agisse de désigner une nationalité ou un idiome, requérait d'extrêmes précautions afin que le sens qui pouvait lui être accordé ne se trouve pas surinvesti, et ce jusque dans des conversations privées¹⁶.

Au cours des jours suivants, je devais à plusieurs reprises renouveler une telle expérience, qui bouleversait en profondeur les connaissances toutes théoriques, pour ne pas dire livresques, que j'avais jusque là acqui-

ses sur une société irakienne dramatiquement transformée par plus de 30 ans de dictature ba'thiste. Si le qualificatif de totalitaire a souvent été accolé à cette dernière, et pas seulement à titre d'hypothèse¹⁷, il convient toutefois de noter que le discours dominant en Occident, jusque dans certains cercles académiques, avait tendance à analyser la complexité des réalités sociales et politiques irakiennes de manière quelque peu manichéenne, et sans grand sens de la nuance¹⁸. Pour toutes sortes de raisons, après 1991, le conflit qui opposait le régime de Bagdad, affichant le nationalisme arabe comme référent idéologique, aux organisations nationalistes kurdes qui contrôlaient les provinces septentrionales du pays se trouva réduit, à tout le moins dans la vision commune informée par les médias internationaux, en une confrontation ethnique, irréductible parce que dénuée de toute historicité¹⁹.

Lorsque je trouvai enfin mon chemin jusqu'au département d'histoire de la faculté des Lettres de l'Université de Bagdad, je pus y rencontrer celui que l'on m'avait présenté comme le doyen des historiens irakiens, Kamal Muzhar Ahmad. Né à Kirkouk en 1937, il fit sa scolarité à Sulaymaniyeh avant de venir poursuivre, dans les années 1950, ses études supérieures à l'Université de Bagdad qui venait d'être fondée. Diplômé avec mention en 1959, il fut alors envoyé en URSS où il obtint en 1969 un doctorat d'État délivré par l'Institut d'Orientalisme de l'Académie des sciences soviétique. Nommé à son retour, en 1970, professeur d'histoire moderne et contemporaine à l'université de Bagdad, c'est dans cette ville que depuis il réside. Kamal M. Ahmad est l'exemple même de l'intellectuel irakien et kurde en la personne duquel ces deux identités, bien loin d'entrer en conflit l'une avec l'autre, s'enrichissent réciproquement²⁰. De fait, pour lui, cette double identité est mise en avant comme une sorte de revendication culturelle, dont témoignent à la fois sa carrière au sein des meilleurs établissements du système universitaire irakien et ses publications, en arabe comme en kurde, portant sur l'histoire moderne du Kurdistan et de l'Irak²¹. Loin de l'enfermer dans une sorte de spécificité locale, ce choix d'assumer une double culture ne l'a pas empêché de

devenir l'un des historiens irakiens les plus reconnus en dehors des frontières de l'Irak ; au contraire, cela a sans doute poussé à une meilleure diffusion de ses travaux, en particulier grâce à des traductions non seulement en kurmandji, mais également en persan, en turc, en russe et en anglais ²².

Plus tard encore, au cours de mon séjour à Bagdad, je fis une rencontre similaire. Pour mon travail de recherche, j'avais l'habitude de fréquenter l'Académie irakienne des sciences, fondée à la fin des années 1940 pour être le temple de la culture académique nationale. Fondée sur le modèle des académies de la langue arabe de Damas et du Caire, l'académie irakienne des sciences revendiquait comme elles, de manière tout à fait explicite, une filiation avec l'Académie française et l'Institut de France ²³; ce petit rappel permet de souligner à quel point de telles institutions sont liées à l'idéologie de l'État: l'Académie française, fondée par Richelieu en 1635, est intimement liée à la naissance de l'État absolutiste, et l'Institut de France, fondé en 1795, une création de l'État révolutionnaire ! Toutefois, je pus découvrir que non seulement l'Académie irakienne des sciences, principalement arabophone, abritait néanmoins également une section kurde et une section araméenne ²⁴, mais aussi que, parmi le personnel de cette institution, dont je fréquentais régulièrement la bibliothèque, la langue kurde était tout aussi aisément utilisée que l'arabe pour les conversations professionnelles et privées. Au bout de quelque temps, je me liai d'amitié avec la directrice de la bibliothèque de l'Académie, Madame Juwan Mahmud Hiyas, une jeune femme extrêmement dynamique qui jamais n'hésitait à me corriger, de manière très stricte, lorsque je faisais des fautes d'expression en arabe ou lorsque mon parler était par trop vernaculaire. Sa personnalité étant par ailleurs tout à fait exemplaire de ce dont j'entends parler ici, il me paraît intéressant d'en dire quelques mots. D'origine kurde – sa famille ayant ses racines dans le village de Hawar, à l'Est de Halabja – elle est née à Bagdad en 1970 et c'est dans cette ville qu'elle a grandi et vécu depuis lors. De ce fait, bien qu'élevée au sein d'une famille parlant au quotidien le kurde sorani et

entretenant toujours des contacts étroits avec des parents restés établis à Halabja, Souleimaniyeh et Kirkouk, notamment à l'occasion des vacances scolaires, c'est en arabe qu'elle a été scolarisée et qu'elle a fréquenté l'université, à une époque où l'idéologie baathiste triomphante imposait son hégémonie sur les curricula. Par ailleurs, quelques années après la fin de ses études, elle se maria avec l'homme dont elle tomba amoureuse, un Arabe de Bagdad dont la famille était originaire de la région de Ramadi. Ensemble, ils ont deux enfants, plus un qu'ils ont adopté et qui est vraisemblablement originaire du Sud de l'Irak. Au sein de sa famille, Juwan ne fait pas exception : son frère, que je connais également assez bien, est également marié à une femme arabe.

La manière dont la famille de Juwan construit et gère son identité bi-culturelle est particulièrement remarquable. Elle-même s'est fait un point d'honneur d'éduquer ses trois enfants en kurde aussi bien qu'en arabe, les poussant par ailleurs à étudier les langues étrangères, anglais et français tout particulièrement. Au sein de l'univers familial, Muhammad, son mari, n'ayant pas une maîtrise utile et suffisante du kurde, l'arabe reste la langue de communication entre les époux, ainsi qu'entre le père et les enfants. Ceux-ci utilisent l'arabe pour la plupart de leurs conversations hors de la maison familiale. Mais les échanges entre la mère et ses enfants se font en kurde sorani. De plus, les enfants ont souvent l'opportunité de passer du temps chez leurs grands-parents maternels à Bagdad, ou bien chez des parents de leur mère au Kurdistan : l'usage de la langue kurde est donc pour eux associé à une pluralité de contextes et d'interlocuteurs, et il en est de même pour la langue arabe.

Les prénoms donnés par les parents constituent un autre moyen, symboliquement très puissant, de façonner l'identité culturelle familiale : ceux de la première génération née à Bagdad sont de fait très marqués : Juwan, Hoshyar, Viane, etc. Pour la génération suivante, le problème a d'abord été de composer avec l'interdit, édicté de manière plus ou moins formalisée par l'ancien régime baathiste, de donner aux nouveau-nés des

prénoms non-arabes : outre Mustafa, l'enfant adopté, le premier enfant biologique du couple fut prénommé de manière très neutre Ibrahim. Mais, une fois déchu le régime baathiste, la dernière née de Juwan fut prénommée Lavine. Ainsi, dans cette famille kurde qui avait fait le choix, il y a presque 50 ans et pour diverses raisons, de s'établir à Bagdad, la pratique linguistique et l'octroi des prénoms constituent à la fois les deux marqueurs principaux d'une identité culturelle originelle, et les instruments de la constante réactualisation de cette dernière. Celle-ci ne s'est pas totalement fondue dans une culture urbaine irakienne plus globale, elle s'y est juste adaptée, comme si cette culture urbaine relevait d'une délicate synthèse préservant les caractères distinctifs de ses différents ingrédients.

On peut néanmoins légitimement se demander si une telle famille ne représente pas quelque chose d'exceptionnel : nous n'avons malheureusement guère d'études statistiques fiables à notre disposition pour appréhender, par le biais de la sociologie, les phénomènes d'hybridation culturelle et d'exogamie communautaire que le milieu urbain peut tout particulièrement favoriser. Toutefois, en me basant sur mes propres observations – on ne peut plus empiriques, certes – je puis affirmer qu'un tel profil familial n'était pas complètement aberrant au sein de la société urbaine formée par la population bagdadienne d'avant la guerre de 2003. Il m'est ainsi arrivé de rencontrer plusieurs autres personnes qui étaient de la même manière d'ascendance kurde plus ou moins ancienne, et qui participaient à plein de cette culture urbaine séculaire, et néanmoins quotidiennement réinventée, à la fois nationale -au sens irakien du terme- et très cosmopolite : l'oxymore permet ici de toucher tout à la fois à la délicatesse et à la complexité d'une culture urbaine véritablement propre à Bagdad. Il me faut d'ailleurs bien évidemment noter ici que j'ai eu de nombreuses fois l'occasion de constater, au sein de la classe moyenne urbaine de Bagdad, un taux d'intermariages entre sunnites et chiites bien supérieur à ce à quoi l'on aurait pu s'attendre, compte tenu de l'approche communautariste informant de manière commune la plupart

des descriptions de la société irakienne, qu'elles soient d'ailleurs faites de l'intérieur ou de l'extérieur. À tout le moins, dans la période d'avant-guerre et avant l'explosion des violences intercommunautaires à grande échelle que l'intervention américaine en 2003 a déclenchée, la situation de ces familles semble n'avoir jamais et en aucune manière suscité l'opprobre sociale, ni les enfants nés d'unions intercommunautaires souffert de problèmes psychologiques dus à des troubles de l'identité.

Des Kurdes dans la ville : perspectives historiques

Confronté aux situations précédemment décrites, il nous faut encore pouvoir les expliquer en rendant compte de manière appropriée de la mécanique intégratoire dont la société urbaine bagdadienne constitue le modèle. C'est donc vers une mise en perspective historique que je voudrais ici orienter l'analyse. L'existence depuis des siècles d'un peuple, d'une culture et d'une identité kurdes a depuis longtemps été attestée par une multitude de sources. Toutefois, historiens et anthropologues se sont toujours attachés à rappeler combien la notion d'identité kurde pouvait être fluide et perméable, et complexes les développements historiques de l'organisation sociale propre à la société kurde²⁵. Même d'un point de vue simplement politique, force est pour l'historien de constater que les territoires peuplés pour tout ou partie par des Kurdes ont toujours été divisés entre de multiples principautés constamment engagées dans des luttes de pouvoir et d'influence les opposant les unes aux autres²⁶.

Par ailleurs, dans l'histoire de l'Irak à l'époque prémoderne -j'entends par là la période couvrant les derniers siècles de l'Empire ottoman-, le XVIII^e siècle constitue un tournant. Une dynastie de pachas ottomans et leurs mamelouks géorgiens s'assurèrent pendant environ 130 ans le contrôle d'une province de Bagdad étendue de Mardin au nord jusqu'à Basra au sud, et incluant la province du Chahr-i Zor. Bien entendu, l'autorité du pachalik de Bagdad sur une telle immensité territoriale pouvait apparaître, sous bien des aspects, comme simplement formelle et

toute théorique. Il n'en reste pas moins que, tout au long du XVIII^e siècle, la domination politique de Bagdad sur l'ensemble des principautés kurdes du Chahr-i Zor ainsi que sur celles de Köy, Rawanduz, Aqra et Amadiyya s'affirma de manière de plus en plus effective ²⁷.

À cette époque, et en dépit de nombreux revers dus à des guerres, des sièges, des épidémies ou encore des crues destructrices du Tigre, Bagdad, sous la férule de ses gouverneurs, renoua avec une certaine prospérité depuis longtemps oubliée dans son histoire. Mieux et plus fermement administrée, la ville devint un important carrefour dans le système du commerce régional et intercontinental (entre les territoires ottomans d'un côté, l'Iran et l'Inde de l'autre), ainsi qu'un centre majeur de production culturelle ²⁸. La population de la ville s'accrut au fur et à mesure que celle-ci étendait son rayon d'attraction sur les populations des régions avoisinantes : on a trace, dans la documentation historique datant de cette époque, de dynamiques migratoires au profit de Bagdad, en provenance du sud de l'Irak, de la vallée de l'Euphrate, du Kurdistan, de Mossoul, voire même de Damas et d'Alep ²⁹. C'est donc un fait tout particulièrement important que Bagdad, à cette époque, grâce à la stabilité relative assurée par le gouvernement des mamelouks géorgiens, ait pu s'affirmer comme la capitale effective d'un ensemble régional correspondant peu ou prou au territoire de l'actuel état irakien. Il n'est pas jusqu'à Mossoul qui, bien qu'ayant préservé son autonomie politique tout au long de la période ottomane et étroitement reliée à d'autres villes telles que Diyarbekir ou Alep, ne tomba d'une certaine manière dans l'orbite de Bagdad, ne serait-ce que parce que celle-ci offrait plus d'opportunités, de carrière notamment, aux individus ³⁰. Les politiques de patronage développées par les mamelouks bagdadiens n'étaient pas étrangères à cette attractivité nouvelle que Bagdad était en mesure d'exercer sur les régions avoisinantes.

C'est dans ce contexte que l'on peut comprendre, à la même époque, le renouvellement de la part de la population bagdadienne d'origine kurde.

Bien sûr, la présence kurde à Bagdad a des racines historiques anciennes et profondes. C'est cependant à partir du XVIII^e siècle qu'elle est attestée de manière plus large, et de manière plus circonstanciée, dans la documentation existante³¹. Sans que ses contours en soit pour autant parfaitement clairs et bien délimités, il devient alors plus aisé de saisir la part que prend l'élément kurde au sein de la population bagdadienne. Le flot régulier d'individus et de familles qui descendent des montagnes du Kurdistan pour s'établir dans la cité est à double niveau : le niveau supérieur, c'est celui des maisons princières, des officiers et hauts-fonctionnaires (désignés par l'appellation d'*aghhas*) ainsi que des élites religieuses qui s'établissent à Bagdad en quête d'offices et des récompenses ou des honneurs distribués par les gouvernants ottomans aux acteurs de la vie culturelle et politique de la capitale provinciale, relativement fastueuse ; le niveau inférieur, c'est par contre celui d'un prolétariat d'origine principalement rurale, migrant pour améliorer ses conditions d'existence vers la ville en pleine expansion. La distinction analytique ainsi opérée entre les deux niveaux de l'émigration kurde vers Bagdad trouve sa traduction dans la géographie de l'implantation des Kurdes dans la ville : tandis que les élites kurdes se mélangeaient avec l'ensemble des élites notabiliaires dans les quartiers que celles-ci avaient tendance à habiter de préférence (le Midan, par exemple, ou plus tard le quartier de Senek, le long des berges du fleuve), les Kurdes d'extraction plus commune avaient tendance à se concentrer dans des quartiers spécifiques où ils pouvaient constituer des communautés homogènes, sur la base de regroupements régionaux ou linguistiques, comme dans le quartier des Kurdes ('Aqd al-Akrad), ou bien confrériques, comme dans le quartier d'Al-cheikh, où ils se mêlaient à d'autres éléments pauvres de la population bagdadienne, d'origines très diverses, mais liés par l'affiliation à la Qadiriyya³².

Au sein de la notabilité urbaine d'origine kurde établie à Bagdad au cours des XVIII^e et XIX^e siècles, le cas des Baban est exemplaire : ces derniers constituaient à l'origine un groupe familial qui s'empara de plusieurs

émirats dans le Chahr-i Zor au cours du XVII^e siècle³³. Tout au long du XVIII^e siècle, ils constituèrent une source constante de problèmes et de dissidence vis-à-vis du gouvernement de Bagdad, qui peinait à imposer son autorité et le respect de la souveraineté ottomane dont il était le représentant sur les territoires de son ressort³⁴. La politique des mamelouks fut alors d'appliquer la règle du « diviser pour régner » : ils supportèrent à tour de rôle différentes factions rivales de la famille, et recueillir auprès d'eux, à Bagdad, les vaincus ou les plus affaiblis. Les nobles et les princes Baban qui bénéficièrent de l'hospitalité de la cour du pachalik de Bagdad s'installèrent en ville avec l'ensemble de leurs familles, de leur parentèle et de leur clientèle servile³⁵. Ils s'intégrèrent alors dans l'univers de sociabilité d'une des capitales provinciales les plus dynamiques de l'Empire ottoman, une métropole régionale leur offrant un horizon d'opportunités infiniment plus large que ce à quoi ils pouvaient aspirer depuis leurs petites principautés montagnardes³⁶. Au milieu du XIX^e siècle, la menace que les Baban avaient pu représenter pour l'intégrité de la souveraineté ottomane dans le Chahr-i Zor avait fait long feu, et les derniers éléments de la famille à avoir tenu tête aux représentants de l'ordre impérial étaient définitivement installés à Bagdad. Là commença un long processus d'ottomanisation, c'est-à-dire à la fois d'acculturation et d'intégration dans l'appareil administratif ottoman, de ces élites kurdes autrefois particulièrement rebelles à toute forme d'autorité exogène. Au début du XX^e siècle, on trouve des Baban aussi bien à Bagdad qu'à Istanbul, à des postes de fonctionnaires ou d'officiers, s'illustrant également comme intellectuels ou militants politiques. Jusqu'à nos jours, d'ailleurs, le nom de Baban reste porté par certains représentants en vue de la haute société et de la grande bourgeoisie bagdadienne.

Parmi les figures marquantes du champ intellectuel bagdadien au cours du XIX^e siècle, nombreuses étaient celles d'origine kurde. Il s'agissait pour la plupart d'oulémas ayant déjà obtenu une certaine reconnaissance localement, dans leur milieu d'origine, et qui étaient venus s'installer

à Bagdad pour des raisons variées : soit pour y obtenir une plus large reconnaissance ou bien des positions plus rémunératrices, soit pour échapper à la contradiction ou à des oppositions auxquelles ils pouvaient se trouver confrontés là où ils vivaient précédemment. À cette époque, les villes et les vallées du Kurdistan abritaient quelques grands centres religieux, des madrasas réputées pour la qualité de l'enseignement qui y était dispensé, ou des *tekke* soufies dont le charisme et les *karamat* de leurs cheikhs assuraient la renommée. La densité relativement importante d'entrepreneurs religieux s'y combinait alors avec la pauvreté proportionnelle des ressources locales, et la proximité d'une grande capitale provinciale telle que Bagdad, offrant de nombreuses opportunités, encourageait à la migration des montagnes à la métropole régionale : je me contenterai ici de deux exemples pour illustrer ce phénomène.

Le premier est celui offert par ce soufi bien connu, réformateur de la confrérie Naqchabandiya, cheikh Khalid, auquel fut accordée la *nisba* (élément du nom identifiant l'origine, ici ethnique et géographique) d'Al-Kurdi lors de son arrivée à Bagdad. Il séjourna dans cette ville à plusieurs reprises entre 1812 et 1817, notamment lorsqu'il dut s'exiler hors de sa ville natale de Souleimaniyeh après y être entré en conflit avec d'autres autorités religieuses locales auxquelles il faisait directement concurrence³⁷. À Bagdad, il fut notamment accueilli par le gouverneur mamelouk de ce temps, Daoud pacha, habile gouvernant et lettré respecté, qui sut tirer de grands bénéfices d'une efficace politique de patronage des oulémas et des hommes de culture de son temps³⁸. Même si, au bout de quelques années, cheikh Khalid quitta Bagdad pour aller s'établir à Damas, où il mourut en 1827, les quelques années qu'il passa dans la capitale provinciale irakienne s'avèrent décisives aussi bien pour lui que pour l'establishment religieux de la ville, sur lequel il exerça une influence durable³⁹. On peut, à ce propos, souligner l'importance des connections entre soufis et des liens confrériques dans l'économie des relations entre Bagdad et les régions avoisinantes du Kurdistan : non seulement Bagdad demeura, tout au long du XIX^e siècle, un nœud crucial

dans les réseaux tissés par la Naqchabandiya mujaddidiya Khalidiya -le leadership de cette dernière sur place restant entre les mains de chouyoukh kurdes- mais, de plus, l'implantation séculaire et profonde de la Qadiriyya dans l'ensemble du Kurdistan garantissait des échanges permanents et intenses avec le centre spirituel de cette confrérie et sa direction, établis depuis l'époque médiévale dans la cité des anciens califes abbassides.

Le second exemple auquel on peut ici penser nous est donné par Muhammad Faydi Al-Zahawi, une des figures majeures de l'establishment religieux bagdadien dans la seconde moitié du XIX^e siècle⁴⁰. Il est notamment connu pour avoir assumé pendant 38 ans, jusqu'à sa mort en 1877, la fonction de mufti à Bagdad, le poste le plus haut placé qu'un 'alim local puisse atteindre dans l'administration d'un pachalik ottoman, et l'un des plus sensibles. Cette réussite d'un 'alim d'origine kurde au plus haut niveau du gouvernement provincial est d'autant plus remarquable si on considère le fait qu'il ne s'était installé à Bagdad que quelques années seulement avant d'être nommé à ce poste. En effet, au cours des quarante premières années de sa vie, Zahawi avait mené une existence particulièrement nomade à travers l'ensemble du Kurdistan d'expression sorani, dans les frontières de l'Empire ottoman comme sur le territoire iranien, d'abord comme étudiant en quête de savoir (*fi talab al-'ilm*, selon l'expression consacrée par la norme biographique des savants musulmans), puis comme enseignant dans diverses madrasas, en fonction des opportunités qui lui étaient offertes. Ce n'est qu'après avoir rencontré un des gouverneurs ottomans post-tanzimat de Bagdad, et sur invitation spéciale de ce dernier, que Zahawi se fixa à Bagdad, où il ne tarda pas à acquérir une solide réputation en reconnaissance de son savoir et de sa piété. Laissant paraître des tendances réformistes fermes et puissantes, mais sans radicalisme, il joua alors un rôle non négligeable dans les débats intellectuels animant la vie culturelle de Bagdad à cette époque, qui servaient également à structurer le champ religieux local à partir des intérêts contradictoires de certaines grandes familles de l'ancienne nota-

bilité religieuse de la ville. Quand il décéda, il avait si bien rempli son office et laissé si bonne impression, en dépit de quelques controverses dans lesquelles il s'était retrouvé engagé, que son fils put lui succéder sans grande opposition dans la fonction de l'ifta' et qu'ainsi, de 1847 jusqu'à la fin de la période de souveraineté ottomane sur le 'Iraq en 1917, la primature dans la hiérarchie de l'administration religieuse à Bagdad est restée au sein d'une famille d'origine kurde, qui là encore a gardé jusqu'à nos jours une certaine importance au sein de la haute société irakienne. Toutefois, aujourd'hui, le nom des Zahawi reste surtout associé à l'une des plus grandes figures de la renaissance (*nahda*) littéraire et intellectuelle arabe du début du XX^e siècle, celle du poète et essayiste Jamil Sidqi Al-Zahawi, un autre fils du mufti Muhammad Faydi Al-Zahawi ⁴¹.

À l'époque ottomane, s'intégrer aux plus hauts niveaux de l'establishment religieux de Bagdad constituait donc pour des personnalités kurdes remarquables un des moyens privilégiés pour se faire une place dans la société de la ville et participer à une sociabilité urbaine toute de distinction. Au XX^e siècle, avec la création d'un État moderne centralisé qui permit à Bagdad de renforcer encore plus sa position dans la hiérarchie des villes et des régions irakiennes, ce mouvement se poursuivit tout en s'amplifiant et en se déplaçant, de l'élite religieuse à l'élite séculière. Les intellectuels kurdes qui, à l'instar d'autres venus des différentes provinces du nouvel État irakien, affluaient vers Bagdad, dont l'attractivité ne cessa de se renforcer jusqu'au moins la fin des années 1970, ressemblaient plutôt aux représentants de ce que l'on a appelée l'*efendiya*, produite par l'enseignement de type moderne dispensé dans les écoles gouvernementales de l'Empire ottoman puis des États successeurs de celui-ci. Officiers, à l'instar de Muhammad Amin Zaki ou Bakr Sidqi, fonctionnaires civils de l'État, journalistes, juristes, médecins, plus tard universitaires, ces Kurdes ayant fait, par tradition familiale ou orientation de carrière, le choix de résider à Bagdad illustre bien une forme

d'intégration relativement harmonieuse à la fois dans la société urbaine bagdadienne et dans les structures de l'État moderne irakien ⁴².

On ne saurait cependant clore ce tableau sans en revenir à une évidence : ainsi que j'ai déjà eu l'occasion de le mentionner, l'élément kurde au sein de la population de Bagdad, bien loin de se restreindre à l'élite des émirs et des oulémas ou au milieu des lettrés et intellectuels, se retrouvait dans l'ensemble des couches de la société, et tout particulièrement dans le prolétariat urbain. Ces Kurdes des basses classes, si je puis ainsi dire, avaient migré vers la ville pour des raisons totalement différentes que celles qui avaient motivé leurs compatriotes précédemment évoqués. Là, c'est le besoin économique le plus élémentaire qui est en cause, à la base d'une dynamique assez traditionnelle d'exode rural. D'un point de vue historique, deux éléments se sont conjugués pour créer cette dynamique et ensuite l'alimenter. Il y a d'abord l'effet du formidable appel d'air provoqué par la disparition d'une grande partie de la population bagdadienne lors des événements catastrophiques de l'année 1831, où se conjuguèrent les conséquences de la disette causée par le siège de la ville par l'armée ottomane, d'une épidémie de choléra extrêmement virulente et d'inondations particulièrement destructrices suite à une crue exceptionnelle du Tigre : on estime qu'entre un quart et un tiers de la population de la ville aurait péri en quelques mois ⁴³. Il y a ensuite les conséquences des changements structurels majeurs qui, au cours du XIX^e siècle, affectèrent en profondeur, au niveau politique comme au niveau social, la société kurde dans son ensemble ⁴⁴.

Les Kurdes qui, à Bagdad, habitaient le 'Aqd al-Akrad ou vivaient, aux côtés d'autres éléments pauvres ou prolétariés de la population bagdadienne dans les quartiers populaires et peuplés de la ville, vivaient le plus souvent dans la misère ou à ses frontières et travaillaient comme petits artisans, porteurs d'eau, journaliers ou soldats ⁴⁵. Ainsi, une grande partie des unités de la VI^e armée ottomane basée en Mésopotamie, ainsi que la quasi-totalité des forces de la gendarmerie ottomane (*zaptiye*) en

Irak, étaient composée de recrues d'origine kurde. C'était, entre autre, le cas du père putatif de Ma'ruf Al-Rusafi, l'un des plus éminents poètes et écrivains de la modernité littéraire arabe du début du vingtième siècle ⁴⁶.

Il est d'ailleurs tout à fait intéressant de noter qu'ainsi, les deux plus grands noms de la création littéraire arabe à Bagdad à cette époque, Jamil Sidqi al-Zahawi et Rusafi, étaient d'ascendance kurde.

Le siècle des nationalismes et la crise de la sociabilité urbaine traditionnelle

Au Moyen-Orient, au moins depuis le *pronunciamento* mené en 1908 par les Jeunes-Turcs dans l'Empire ottoman, et plus encore après la disparition de ce dernier à la suite de la Première Guerre mondiale, le vingtième siècle s'est caractérisé par l'émergence, le développement et la radicalisation de nationalismes ethniques, structurés par des idéologies dogmatiques extrêmement puissantes ⁴⁷. Qu'ils soient turc, arabe ou kurde, ces nationalismes étaient directement et irrémédiablement antagonistes. Ils participèrent, en lui fournissant une justification théorique apte à emporter l'adhésion des individus et des masses populaires dans les régions concernées, au démantèlement de l'Empire ottoman et à la disparition de la culture impériale que ce dernier avait créée et nourrie à différents niveaux et qui servait de lien à l'ensemble des populations le composant. Par la suite, avec la création de ce qui pouvait ressembler à des États-nations modernes, dont les frontières et les structures administratives nouvellement mises en place bouleversèrent en profondeur la vie économique et sociale des populations locales, ces nationalismes firent naître de nombreuses tensions à l'échelle régionale. De ce point de vue, l'un des principaux problèmes restait que les principes wilsoniens, en promettant un État à chaque peuple constitué sur une base ethnique ou culturelle, avait laissé les Kurdes - entre autres- orphelins de leur propre État ⁴⁸. Ainsi, dès lors que le nationalisme, comme idéologie de nations auto-proclamées et définies en termes ethniques, constitua le socle sur

lequel furent édifîés les États nouvellement créés, la question kurde ne pouvait que rester insoluble.

Le cas de l'Irak montre que, pendant des siècles, l'idéologie panislamique traditionnelle de l'État califal ottoman avait permis une forte intégration, dans le cadre de la société impériale que ce dernier produisait, de populations culturellement et religieusement très diversifiées. Cette sorte de *melting-pot* ottoman, dont on pourrait donner bien d'autres illustrations que celles que j'ai utilisées dans ma démonstration, fonctionnait à partir de clivages religieux plutôt que nationaux ou pseudo-ethniques. Après la création de l'État moderne irakien, l'idéologie impériale/non nationale ottomane intégrante lui survécut pendant un certain laps de temps, tout particulièrement parmi les populations urbaines dans la sociabilité et les *habitus* desquelles elle était profondément enracinée. Mais elle se combina avec de nouvelles formes de nationalismes pour fournir à l'État une idéologie « molle », non-dogmatique, à la base de ce qui allait prendre forme sous l'appellation commune d'« irakisme ». Nous savons déjà comment l'histoire politique de l'Irak, durant la majeure partie du vingtième siècle, a été façonnée par la tension entre « irakisme » et nationalisme panarabe ⁴⁹. Mais le nationalisme kurde lui-même, en Irak tout au moins, n'a pas été épargné par de telles tensions. Ce n'est pas ici l'endroit pour revenir sur l'histoire politique et idéologique des différents mouvements kurdes ⁵⁰. Remarquons toutefois que même maintenant, au-delà des démonstrations ostentatoires d'unité, celle-ci est loin d'être réellement réalisée : les deux principales formations politiques kurdes d'Irak, géographiquement établies sur deux territoires divisés par un clivage linguistique, sont en compétition non seulement pour le contrôle des ressources locales, mais aussi sur la manière de définir l'identité kurde à travers son rapport à l'État irakien. Je souhaiterais ici juste donner un exemple, de détail, certes, mais néanmoins fort symbolique : la dernière fois que j'ai eu l'occasion de voyager dans le Kurdistan irakien, en août 2004, la zone dominée par le PDK de Barzani était couverte de drapeaux aux couleurs nationales kurdes et de drapeaux

jaunes aux couleurs du parti, mais nulle part on ne pouvait apercevoir un drapeau irakien ; la zone contrôlée par l'UPK de Talabani offrait un contraste frappant, dans la mesure où à chaque fois que flottait dans l'air les couleurs kurdes, celles de l'Irak leur étaient associées ⁵¹.

La question posée par l'irréductibilité du nationalisme irakien dans le jeu politique irakien ne peut de toute manière pas trouver de réponse, ni s'éclaircir, sans que soit prise en compte l'expérience particulière des Kurdes de Bagdad qui représentent une part, pour diverses raisons non négligeable, de l'ensemble de la population kurde d'Irak. C'est d'ailleurs là un fait qui a été bien compris par l'actuel leadership kurde bicéphale, et ce dès avant que la capitale de l'État irakien n'ait été libérée de l'emprise que le régime baathiste déchu exerçait sur elle : en effet, dès que les troupes américaines en eurent pris le contrôle, en avril 2003, les deux principales formations politiques kurdes y ouvrirent aussitôt des bureaux et des permanences. Le PDK refit immédiatement sortir le quotidien arabophone *Al-Taakhi* (La Fraternité) lui servant d'organe officiel, et qui était quelque peu tombé en désuétude depuis le milieu des années 1970. Rapidement devenu l'un des principaux journaux irakiens d'information et d'opinion de l'après-guerre, *Al-Taakhi*, de même que son concurrent direct *Al-Ittihad* (L'Union) publié par l'UPK, également en arabe, vise clairement, en-deçà de la communauté nationale irakienne dans son ensemble, la masse des Kurdes arabisés, situés dans une sorte d'« entre-deux » national et culturel, et dont les Kurdes de Bagdad, tels que je les ai définis initialement, sont les typiques représentants. Cependant, parmi ces Kurdes d'Irak, délocalisés hors des frontières du Kurdistan géographique, nombreux sont ceux à rester réservés, voire même défiants, vis-à-vis de la rhétorique nationaliste-ethnique qui informe le discours d'une grande partie des militants et des cadres aussi bien du PDK que de l'UPK.

Il y a quelques dizaines d'années de cela, au milieu du vingtième siècle, la distanciation de ces Kurdes d'Irak mais de l'au-delà du Kurdistan géo-

graphique par rapport aux logiques de quelques nationalismes que ce soit avait parfois pris la forme d'une adhésion au parti communiste irakien, ou tout au moins d'un compagnonnage avec les organisations de la gauche socialiste irakienne. La révolution de 1958 suscita leur enthousiasme, et pas seulement parce qu'elle donnait à l'Irak un drapeau sur lequel figurait, encadré par les couleurs de l'arabité, le soleil kurde. Ce nouveau drapeau national n'était que le symbole, sans doute un peu naïf, de cette « irakité » si difficile à réaliser du fait des pressions extrêmement puissantes qu'exerçaient les idéologies nationalistes ethniques, mais qu'incarnait finalement de manière très charismatique le général de brigade Abdul-Karim Qasim, né à Bagdad d'un père d'origine arabe sunnite et d'une mère kurde fayliyya. On garde ainsi en mémoire que, lors des tragiques journées de février 1963 au cours desquelles se déroula le premier coup d'État baathiste qui mit fin au régime de Qasim, les derniers foyers de la résistance armée aux putschistes étaient justement localisés, à Bagdad, à Kazimiyya, mais également dans le 'Aqd al-Akrad, où les communistes tenaient une place prépondérante⁵². De nos jours, les Kurdes de Bagdad, à l'instar des autres éléments historiquement constitutifs de la classe moyenne urbaine de la capitale irakienne, sont à la recherche de nouveaux modèles de sociabilité dans une cité déchirée par la guerre civile. Quand celle-ci tend à réduire les rapports sociaux en les organisant selon la logique binaire posant d'un côté les semblables/ alliés/complices et de l'autre des ennemis essentialisés, la présence historique de ces Kurdes, ainsi que des représentants d'autres communautés minoritaires constitutives du tissu national irakien, témoigne de l'infinie complexité des réalités humaines, à l'inverse de ce que voudraient faire croire des assignations identitaires sommaires et sommatives⁵³. Or ce décalage, entre ce que l'individu est et pense être, et ce que d'autres voudraient qu'il soit, dans une logique plus grégaire qu'agrégative, est dans le contexte actuel de guerre civile source de profondes douleurs.

NOTES :

- 1- Percy Kemp, *Territoires d'Islam : le monde vu de Mossoul au XVIII^e siècle*, Paris, Sindbad, 1982, p. 141.
- 2- En parlant de *question kurde*, je reprends une expression communément répandue dans la littérature occidentale et moyen-orientale traitant des affaires kurdes, sans cependant que les termes constitutifs de cette question soient toujours bien circonscrits et donc bien clairs. Pour Hamit Bozarslan, il convient donc de se faire plus précis, en parlant de *la question « nationale » kurde* qu'il définit à travers l'analyse de ses cinq principales dimensions (historique, sociale, religieuse, économique et régionale): Hamit Bozarslan, « Un nationalisme kurde? » in Elizabeth Picard (dir.), *La question kurde*, Bruxelles, Complexe, p. 97-113. Dans le même ouvrage, p. 79-95, Elizabeth Picard aborde la question kurde dans sa dimension spécifiquement irakienne, et relève la particularité de ce pays, parmi tous ceux où des populations kurdes sont massivement présentes : en Irak, où les droits culturels des Kurdes sont officiellement reconnus par le gouvernement central, la question cruciale y est celle du degré d'autonomie politique et institutionnelle concédée aux Kurdes dans les provinces où ils forment la quasi-totalité de la population.
- 3- Sur la notion de centre et de périphérie marginale dans la géopolitique de l'Irak moderne, voir Hamit Bozarslan, « Le pouvoir irakien, dix ans après la guerre » in *Esprit*, 272 (Février 2001), p. 13-17.
- 4- Voir les déclarations de Mas'ud Barzani citées par Hamit Bozarslan, *La question kurde : États et minorités au Moyen-Orient*, Paris, Presses de Sciences-Po, 1997, p. 51.
- 5- Voir *idem*, p. 246-267 pour l'analyse des effets de ce qu'il appelle le « syndrome khaldunie² » et p. 269 et 271 pour ceux de « l'ethnicité » intrakurde parmi les populations kurdes du Nord de l'Irak.
- 6- *Ibid.* Voir également, pour une représentation visuelle, la carte p. 363.
- 7- Entendu au sens de sentiment identitaire d'appartenance à la nation kurde : cf. Bozarslan, *La question kurde*, op. cit., p. 103 et suiv.
- 8- Voir l'ouvrage collectif très stimulant de Reidar Visser et Gareth Stansfield, *An Iraq of Its Regions. Cornerstones of a Federal Democracy?*, New York, Columbia University Press, 2008.
- 9- Kurdistan, ici, désignant à la fois le lieu physique (l'espace régional) et le lieu symbolique dessiné par les multiples aspects du sentiment identitaire kurde.
- 10- Voir, par exemple, le travail collectif coordonné par Robin Schneider et publié sous forme de fiches, *Kurden im Exil : Ein Handbuch kurdischer Kultur, Politik und Wissenschaft*, Berlin, Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung / Parabolis, 3 vol., 1991-1993, ou l'ouvrage de Chérine Mohseni, *Réfugiés kurdes en France : modes de vie et intégration*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- 11- Il faudrait cependant citer les très beaux ouvrages de Gavin Young & Nick Wheeler, *Iraq, Land of two rivers*, Londres, William Collins & Son & Co, 1980, d'Yves Gellie & Jacques Lacarrière, *Iraq(s)*, Paris, Marval, 1999, et de Hiem Lam Duc & Ibtisam Abdullah, *Irak, le jardin des murmures*, Paris, Anako, 2004.
- 12- Pour mesurer notre méconnaissance du cinéma irakien, voir Shakir Nouri, *À la recherche du cinéma irakien*, Paris, L'Harmattan, 1986. Pour la production littéraire, voir par exemple la part des auteurs irakiens dans la recension de la littérature arabe traduite en français effectuée par Maud Leonhardt Santini, *Paris, capitale*

- arabe, Aix-en-Provence, Parenthèses / MMSH, 2006, p. 343-352 : hormis quelques romans (de Fouad Al-Takarli notamment) et recueils de nouvelles, l'écriture poétique - souvent confinée à des espaces éditoriaux marginaux - constitue la part essentielle de la littérature irakienne traduite en français.
- 13- Voir notamment l'ouvrage de Maysaloun Faraj, *Stroke of Genius: Contemporary Iraqi Art*, Londres, Saqi, 2001.
 - 14- Une vision médiatique largement scénarisée en France à travers l'engagement de deux personnalités de premier plan à cette époque, Danielle Mitterrand et Bernard Kouchner.
 - 15- Voir à ce propos Bozarslan, *La question kurde*, op. cit., p. 53, ainsi que, pour ce qu'elle révèle, l'anecdote sur la position de l'Institut de recherche de la culture turque vis-à-vis de la langue zaza, p. 270. Sur la situation en Syrie, voir p. 87.
 - 16- Ainsi, au cours d'un dîner parisien à l'hiver 2003, du refus obstiné de jeunes gens turcs, ayant pourtant grandi à l'étranger, été scolarisés dans les lycées français, et diplômés en droit et sciences politiques à Paris, d'entendre parler de « Kurdistan », quand bien même il leur était expliqué que l'on employait ce terme dans la conversation en cours de manière aussi anodine qu'en français l'on parle de pays basque.
 - 17- Voir Jean Leca, « L'hypothèse totalitaire dans le Tiers-Monde : les pays arabo-islamique » in Guy Hermet, Pierre Hassner & Jacques Rupnik (dir.), *Totalitarisme*, Paris, Economica, 1984, p. 215-237 ; pour une argumentation en faveur de la perception d'une « singularité totalitaire du régime de Saddam Hussein », voir Hamit Bozarslan, « États, communautés et marges dissidentes en Irak » in *Critique internationale*, n° 34 (2007), p. 19, n. 3.
 - 18- À l'apologie du « miracle » développementaliste s'oppose la dénonciation de la dictature sanguinaire.
 - 19- C'est d'ailleurs contre cet obscurcissement de la question kurde, dû au prisme médiatique, qu'entendirent réagir un certain nombre d'ouvrages scientifiques informés par des enquêtes et des recherches menées au plus près du terrain : voir, en français, les ouvrages déjà cités d'Elisabeth Picard et de Hamit Bozarslan et, en anglais, celui plus ancien, mais non moins fondamental, de Martin Van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State : The Social and Political Structure of Kurdistan*, Londres, Zed Books, 1992.
 - 20- Voir Dhikra Muhammad & Nuhad Najib, "Safahat min tarikh al-'Iraq ma'a Kamal Muzhar Ahmad fi barnamij Dhakira" interview publiée en ligne: <http://gilgamish.org/printarticle.php?id=478>.
 - 21- Voir Ibrahim Khalil Al-'Allaf, "Al mu'arikh al-duktur Kamal Muzhar Ahmad", article en ligne <http://gilgamish.org/printarticle.php?id=93>
 - 22- Ibid.
 - 23- Ainsi, dans la période de l'après-guerre, en 2003-2004, des représentants de l'Académie irakienne des sciences exprimaient le souhait de voir s'établir un jumelage avec l'Institut de France, au nom justement de cette filiation revendiquée.
 - 24- Ces deux sections, créées au début des années 1970, continuèrent à fonctionner, au moins sur le papier, jusqu'au début des années 2000 : voir Salim Al-Alusi, *Al-majma' al-'ilmi fi khamsin 'aman, 1948-1997*, Bagdad, Al-majma' al-'ilmi al-'iraqi, 1997, p. 155 et suiv.
 - 25- Voir par exemple Bruinessen, op. cit., p. 117-118.
 - 26- L'ouvrage de Bruinessen, op. cit., permet à ce propos une approche d'anthropologie

- historique tout à fait éclairante. Pour ce qui concerne tout particulièrement l'Irak, Stephen H. Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq*, Oxford university press, 1925, offre un point de vue extérieur sur l'histoire politique des émirats kurdes du Chahr-i Zor et du Badinan à l'époque ottomane, p. 41-46, 95-98, 177-180 et 231-233.
- 27- Voir Longrigg, op. cit.
- 28- Voir Hala Fattah, *The Politics of Regional Trade in Iraq, Arabia and the Gulf, 1745-1900*, Albany, State University of New-York Press, 1997.
- 29- Ces dynamiques apparaissent tout particulièrement à travers l'analyse de la littérature des dictionnaires biographiques (*Tabaqat / Tarajim*) datant des XVIII^e et XIX^e siècles, produits sur place.
- 30- 'Imad 'Abd al-Salam Ra'uf, *Al-Mawsul fi al-'ahd al-'uthmani, fatrat al-hukm al-mahalli (1726-1834)*, Najaf, Matba'at al-adab, 1975, p. 122-156.
- 31- Voir ce que dit Percy Kemp, *Mosul and Mosuli Historians of the Jalili Era (1726-1834)*, Ph.D. dactylographié, p. 28: "During the Jalili era many [Kurds] came to Mosul and settled there, and the chronicles, when mentioning them, refer to them by their ethnic identity (kurdi, kurdi al-'asl), or else by their town of origin (Arbili, 'Aqrabi, etc.)", faisant remarquer par ailleurs que l'identification par un référencement à la kurdicité est positive, contrairement à l'identification par un référencement à l'origine tribale: Kemp, *Territoires d'Islam*, op. cit., p. 143.
- 32- Sur la topographie historique de Bagdad, voir Muhammad Ra'uf al-sayyid Taha, *Al-Mu'jam al-jughrafi li-madinat Baghdad al-qadima*, Basra, Mataba'at Basra, 1977, et Louis Massignon, "Plan de la ville de Bagdad" in *Mission en Mésopotamie (1907-1908)*, Le Caire, IFAO / MIFAO 31, vol. II, 1912.
- 33- Longrigg, op. cit., p. 80-81. Sur les Baban, voir Meir Basri, *A'lam al-Kurd*, Londres, Riyad el-Rayyes, 1991.
- 34- Idem, p. 159, 178-180, 206-209 et 231-235.
- 35- Ibid, p. 207 : "[in the 1780s] The young Kurdish nobles lived habitually in Baghdad, and found there materials to deepen and widen their own feuds".
- 36- Voir Kemp, *Territoires d'Islam*, op. cit., p. 141-143.
- 37- Voir Mollah 'Abd al-Karim Mudarris, *Yadi Mardan*, vol. 1: « Mawlana Khalid-i Naqchabandi », Bagdad, Al-majma' al-'ilmi al-kurdi, 1979, notamment p. 32-50.
- 38- Voir 'Abd al-Aziz Sulayman Nawwar, *Daoud pacha, wali Baghdad*, Le Caire, Dar al-kutub al-'arabi, 1968, p. 307 et suiv.
- 39- Sur les réseaux de la confrérie Naqchabandiyya Khalidiyya, voir Mollah 'Abd al-Karim Mudarris, *Yadi Mardan*, vol. 1 et 2, op. cit.
- 40- Voir Muhammad 'Ali Qaradaghi, *Muhammad Faydi Al-Zahawi, nabdhah 'an haya-tuhu wa chay' min atharihi*, Erbil, Aras Press, 2004, dont est extrait l'essentiel des informations qui suivent.
- 41- Sur Jamil Sidqi Al-Zahawi et ses rapports, notamment, à la kurdicité, voir Dina Rizk Khoury, « Fragmented Loyalties in the Modern Age : Jamil Sidqi Al-Zahawi on Wahhabism, Constitutionalism and Language » in Ali Çaksu (ed.), *Learning and Education in the Ottoman World*, Istanbul, IRCICA, 2001, p. 335-345.
- 42- On trouvera dans Basri, *A'lam al-Kurd*, op. cit., nombre d'exemples de ces Kurdes « irakisés » à travers leur insertion dans la société urbaine de la capitale irakienne.
- 43- Amin Al-Rihani, dans son ouvrage intitulé *Qalb al-'Iraq*, Beyrouth, Dar Sader,

- 1935, p. 38-39, se faisant l'écho de la mémoire lettrée locale, emploie le mot de *nakba*, et inscrit l'événement dans une suite de catastrophes similaires ayant frappé la ville au cours des siècles précédents (prise de la ville par Hulagu en 1258, par Tamerlan en 1401, etc.). On trouvera une description particulièrement évocatrice, par un témoin oculaire, des événements de la *nakba* de 1831 in Anthony N. Groves, *A journal of some months' residence at Bagdad*, ed. Alexander J. Scott, Londres, 1831.
- 44- L'étude de ces changements constitue, entre autres, l'objet du livre de Bruinessen, *Agha, Shaikh and State*, op. cit.
- 45- On retrouve régulièrement cette figure du Kurde urbanisé et intégré dans la société bagdadienne, bien que se perpétue, par la *nisba* notamment, la spécificité identitaire de ses origines, dans le livre de souvenirs quelques peu idéalisés d'Abbas Baghdadi, *Baghdad fi 'l-ichriniyyat*, Beyrouth, Al-mu'assasa al-'arabiyya lil-dirasa wa al-nachr.
- 46- Voir sa biographie dans Najda Fathi Safwa, *Ma'ruf al-Rusafi*, Londres, Riad El-Rayyes, 1988, p. 7-55.
- 47- La littérature sur la question du nationalisme dans le Moyen-Orient post-ottoman est extrêmement abondante ; je me contenterai ici de renvoyer à deux études, intéressantes pour le point de vue comparatiste qu'elles développent : Aviel Roshwald, *Ethnic Nationalism and the Fall of Empires: Central Europe, Russia and the Middle East, 1914-1923*, Londres, Routledge, 2001 et Fatma Müge Göçek, « Decline of the Ottoman Empire and the Emergence of Greek, Armenian, Turkish and Arab Nationalisms » in Göçek (ed.) *Social Constructions of Nationalism in the Middle-East*, Albany, State University of New-York Press, 2002.
- 48- Stéphane Yérasimos, « Les Kurdes et le partage du Moyen-Orient, 1918-1926 » in Picard (dir.), *La Question kurde*, op. cit., p. 19-34.
- 49- La littérature là encore est sur ce sujet fort abondante (voir les livres de Charles Tripp, Peter Sluglett & Marion Farouk-Sluglett, Pierre-Jean Luizard, Amatzia Baram, Eric Davis, etc.)
- 50- On peut ici renvoyer à Bozarslan, *La question kurde*, op. cit. Pour une actualisation au niveau factuel, voir Michael M. Gunter, *The Kurds Ascending: The Evolving Solution to the Kurdish Problem in Iraq and Turkey*, New York, Palgrave-Macmillan, 2008, p.19-57.
- 51- C'était également quelques mois avant que « Mam » Jalal Talabani soit élu, en avril 2005, à la présidence de la république irakienne nouvellement refondée.
- 52- Voir Hana Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*, Princeton, Princeton University Press, 1978, p. 978 et 982.
- 53- Voir Bernard Lahire, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998.

comptes rendus

Kurdish Notables and the Ottoman State

Evolving Identities, competing loyalties and shifting boundaries

Hakan Özoğlu,

State University of New York Press, 2004, 190p.

L'ouvrage de Hakan Özoğlu a pour ambition de retracer et l'origine et l'émergence du « nationalisme kurde », dans une période qui couvre le début de l'Empire ottoman jusqu'à l'avènement de la république de Turquie, thème selon lui quelque peu négligé par les chercheurs, en raison du caractère hautement politisé de la « question kurde » et de la volonté politique des États concernés d'éluider ou d'ignorer un sujet qui remettrait en question le *statu quo* des frontières dans la région. Hakan Özoğlu met ainsi en parallèle cette discrétion relative avec la surmédiation de la question palestinienne dans les conflits du Proche-Orient. Il est vrai que le problème palestinien est plus simple et facile à cerner dans le temps comme dans sa localisation. Au contraire, l'émergence d'une « nation kurde », ou d'un sentiment national kurde, ne peut se circonscrire aussi facilement, dans une chronologie qui manque de point de départ indubitable, de dates-clefs et même d'ennemis ou de rivaux inchan-

**Sandrine
ALEXIE**

Bibliothécaire,
Institut kurde
de Paris

gés au cours des siècles, contre qui un groupe se définissant comme « Kurdes » aurait pu faire bloc ou construire sa propre identité. Mais peut-être demande-t-on aux Kurdes, pour leur accorder le statut de nation, ce que les historiens des pays européens n'osent plus attendre des études médiévales ou portant sur l'Ancien Régime : une trajectoire essentialiste et sans discontinuité, d'une nation qui, dès ses origines, serait portée par une constante identitaire et un dessein politique unifié.

Après avoir esquissé brièvement la définition et l'émergence dans la pensée politique moderne de « l'ethnicité » du « nationalisme » et du « nationalisme ethnique », H. Özoğlu nous livre sa propre terminologie : « The present work qualifies Kurdish leaders as nationalists based mainly upon their active involvement in the propagation of Kurdish identity and self-determination. In other words, Kurdish nationalists are those who nurture the idea of an ethnically based unity and of a historical homeland, and who actively participate in Kurdish political movement. » L'auteur ajoute immédiatement que cette idéologie n'inclut pas nécessairement une volonté de séparatisme territoriale. Quant aux acteurs majeurs de ce mouvement, ils furent pour la plupart ce que Hakan Özoğlu appelle des « notables », c'est-à-dire, en ce qui concerne la société kurde, des grandes familles issues de confréries religieuses influentes, comme les Naqchbendi, ou bien de tribus kurdes au pouvoir local, ou des personnages occupants des postes importants au service de l'Empire.

Avant d'entrer dans le vif de son sujet, l'auteur esquisse les différentes et assez nombreuses théories qui ont été tentées sur l'origine des Kurdes, en partant des sources antiques, musulmanes ou des hypothèses avancées par les linguistes modernes. On peut regretter qu'en affirmant que « the Arabs did not use the term Kurdistan to denote a specific territory populated by the Kurds », H. Özoğlu, s'il mentionne le « Zozan » employé notamment par Ibn Hawqal et Ibn Al-Athir, laisse de côté le terme *Bilal Al-Akrad* que l'on trouve sous la plume d'Al Isfahani ou d'Al-Sha'rani, même si le tracé de ce « pays des Kurdes » n'est pas exac-

tement précisé. (v. *Saladin et les Kurdes*, Boris James, Études Kurdes H. S. II, p. 15.) De même la certitude de l'auteur sur le fait que le terme « Kurd » ne provient pas des Kurdes eux-mêmes mais aurait été « inventé » par les non-Kurdes, ne s'appuie pas sur des éléments irréfutables et en ce domaine, on ne peut rien affirmer de probant, ni dans un sens, ni dans un autre.

L'étude s'attarde ensuite sur les deux plus anciennes sources écrites par des Kurdes sur les Kurdes, à savoir le *Sherefname* de Sheref Khan Bidlisi et le chapitre appelé « *Derdê me* » du *Mem et Zîn* d'Ahmedê Khanî, où ce dernier fait état d'un problème kurde et appelle de ses vœux un « souverain ». Ce que l'on peut constater d'emblée est que les deux écrivains, qui écrivaient à un siècle de différence, utilisent le terme « kurde » comme allant de soi, sans prendre la peine d'en préciser les critères. Le tracé géographique des limites du Kurdistan par Sheref Khan s'inspire, selon l'auteur, des sources administratives des empires safavide et ottoman et sa vision des Kurdes et du Kurdistan aurait été influencée dans une large mesure par les historiens et géographes arabes et persans, ce que Sheref Khan laisse en effet entendre, sans réellement donner de noms. Plus loin, quand les descriptions d'Evliya Tchelebi sont évoquées, il est noté que les frontières du Kurdistan données par ce voyageur sont très proches de celles du *Sherefname*.

Passant à la « plainte kurde » d'Ahmedê Khanî, H. Özoğlu, s'il reconnaît que le cheikh souhaite un souverain « kurde », ne voit pas, selon lui, d'indice laissant supposer que le poète appelle de ses vœux un « État kurde » indépendant. Or on peut comprendre de façon différente le souhait de Khanî : non pas un prince *kurde*, mais un prince *pour* les Kurdes, et surtout *pour tous les Kurdes*, mettant fin ainsi à leur désunion ; même si la notion « d'indépendance » n'apparaît pas stricto sensu, cela induit tout de même une forme de gouvernement particulariste et rassembleur, compris ou non dans l'Empire. Enfin, la société des Kurdes dépeinte par Khanî semble plus archaïque, plus « médiévale » que

les principautés kurdes décrites par Sheref Khan, ce que ne manque pas de remarquer Hakan Özoğlu, qui l'attribue au fait que le cheikh vivait dans un monde plus provincial, moins ouvert aux autres régions kurdes et au monde ottoman. On peut discuter du « cloisonnement régional » des confréries soufies et des madrassas, qui reste à prouver. L'explication est à mon sens plus simple et tient dans la différence des genres. Le *Sherefname* se veut un ouvrage d'histoire. *Mem et Zîn* est un conte ver-sifié, dont l'action, comme c'est souvent le cas dans ce genre littéraire, se passe dans un passé idéalisé, voire mythique, mais indéterminé, sans souci de réalisme social.

Les descriptions plus tardives de la fin du XIX^e siècle, dont l'encyclopédie de Shemseddin Semi, montrent ce que l'on sait déjà, que la notion de Kurdistan, de territoire kurde, n'a jamais été un tabou au sein de l'Empire, sans doute parce qu'elle n'était pas du tout liée à des revendications séparatistes, en premier lieu de la part des notables kurdes, jusqu'à la toute fin de la période étudiée.

Au contraire des plaintes d'Ahmedê Khanî sur la désunion kurde instrumentalisée par les Safavides et les Ottomans, H. Özoğlu suppose que ces derniers, en voulant contrôler les tribus, ont pu favoriser une relative unification des pouvoirs locaux kurdes, en les intégrant dans un même système administratif, organisé en des « unités » plus vastes que des clans rivaux et fragmentés. On aboutit donc, au XIX^e siècle, à un ensemble d'émirats kurdes, formant entre eux une province assez vaste (Kurdistan Eyaleti) jouissant de privilèges importants, mais dont l'autonomie sera de plus en plus grignotée par le pouvoir central, d'où le début d'une série de révoltes locales ou de ressentiment de la part des élites politiques du Kurdistan.

Les chapitres suivants, portant sur le « protonationalisme » kurde, tendent à démontrer que loin d'être une idéologie clairement centrée autour d'un rêve d'État indépendant, les mouvements identitaires kurdes, qu'ils

viennent d'insurgés comme Sayyid Ubeydollah, ou de groupes intellectuels comme la Kürt Tevun ve Terakki Cemiyeti, la Société pour l'entraide et le développement au Kurdistan, n'étaient pas inspirés par le séparatisme, mais seulement par des revendications, des griefs ou un mécontentement qui, malgré tout, ne font que participer à l'agitation générale qui court dans tout l'Empire ottoman, et surtout dans la capitale, Istanbul. Il aurait été intéressant, à cet égard, d'établir des points de comparaison avec ce qui se passait au sein des autres nations de l'Empire, la *nahda* du monde arabe ou le sécessionnisme balkanique et surtout d'approfondir les relations entre intellectuels kurdes et arméniens, amenés, de par leur cohabitation géographique, à s'unir ou à se déchirer dans leurs ambitions territoriales. Aux Shemdinan, aux Bedirkhan, aux Çemilpaşazade, à Saîd Nursi et à d'autres « proto-nationalistes » ou « nationalistes », plus tard intégrés dans la légende nationaliste kurde, est consacrée une courte biographie. L'ensemble de ces parcours et leur analyse par l'auteur, amènent à conclure que le nationalisme kurde n'est pas né des frustrations engendrées par la « décadence ottomane », mais des régimes qui ont succédé à l'Empire, tous tournant autour d'un État-Nation à caractère fortement ethnique ; que la notion d'identité nationale kurde, et même de ce qu'est un Kurde a connu nombre de glissements au cours des siècles, entre les fidélités religieuses, tribales, les entités géographiques ou administratives ; que le « proto-nationalisme » kurde a été le fait des élites sociales kurdes, religieuses ou princières, les « notables ».

Si ces thèses en soi n'ont rien qui puissent choquer ou surprendre, c'est qu'au fond, on ne voit pas ce qui les distingue de l'évolution générale du nationalisme à l'intérieur de l'Empire ottoman, parfois même du nationalisme moderne en général, lequel est très rarement issu des classes paysannes ou de petits artisans urbains. L'absence de « classe moyenne » dans le Kurdistan essentiellement rural a simplement concentré la caste intellectuelle dans les élites politiques locales. Enfin, – peut-être est-ce là un trait assez spécifique à la société kurde – la quasi-identité

entre les grandes familles « religieuses » (issues du soufisme) et les lignées princières, tribales ou non, a beaucoup contribué à faire reposer sur des familles liées aux Naqshbandis ou aux Qaderi, et plus tard chez les leaders alévis, une grande partie des premières révoltes kurdes contre les États centralisateurs, ce qui a permis à leurs adversaires, par exemple le gouvernement kémaliste, de présenter le « pseudo-nationalisme kurde » comme une insurrection religieuse et féodale, donc arriérée, en opposition à ce qui serait un « bon » nationalisme, celui d'élites laïques et libérales. Or l'étude des premiers « clubs d'intellectuels » kurdes actifs à Istanbul montre que leur formation et leurs activités différaient peu des autres mouvements nationaux actifs à la fin de l'Empire ottoman.

Mais on peut regretter que le champ géographique de l'étude se limite surtout aux régions kurdes de l'ancien Empire ottoman qui se trouvent aujourd'hui en Turquie. On peut regretter le silence autour de l'histoire des principautés de Baban ou du Bahdinan, dont l'irrédentisme a autant de répercussions sur le Moyen-Orient contemporain que le conflit kurde en Turquie, ou bien l'absence de regard parallèle sur les Kurdes de l'Empire safavide. Les arguments avancés (prépondérance démographique des Kurdes de Turquie, ou la proximité plus grande de ces régions avec la capitale ottomane qui aurait favorisé des échanges intellectuels et politiques plus que dans les régions périphériques) n'empêchent pas le côté anachronique de cette division *a posteriori* entre les régions kurdes de Turquie et celles d'Irak ou des zones syriennes. Elle ne permet pas non plus de comprendre les raisons historiques de l'interaction des différents mouvements kurdes par-delà les frontières tout au long du XX^e siècle et au XXI^e, par exemple le rôle majeur joué par Mustafa Barzani dans la république de Mahabad, ou son prestige auprès des Kurdes « syriens » ou « turcs » dans les années 60 et 70, ou bien la pénétration actuelle du PKK en Iran.

Saladin

Anne-Marie Éddé

Flammarion, collection « grandes Biographies »,
2008, 761 pages.

Historienne spécialiste de l'histoire médiévale du Proche-Orient, auteur, notamment, de *La Principauté ayyoubide d'Alep* (Verlag, 1999) et traductrice de textes arabes médiévaux, comme *La Chronique des Ayyoubides* d'al-Makin Ibn al-Amîd, (Académie des Inscriptions & Belles Lettres, 1994) ou *La Description de la Syrie du nord de 'Izz al-Dîn ibn Saddâd* (Institut français de Damas, 1984) Anne-Marie Éddé vient de publier, en novembre 2008, une biographie de Saladin qui s'appuie principalement sur les sources « orientales », arabes ou syriaques, panégyriques, chroniques de cour, correspondance, historiens contemporains favorables ou hostiles à la dynastie ayyoubide... mais aussi sur le portrait de Saladin vu par les Croisés et les cours d'Europe.

Au-delà du double mythe, Anne-Marie Éddé s'attache d'abord à nous présenter le monde dans lequel naquit et grandit Saladin, c'est-à-dire le Proche-Orient du XII^e siècle, divisé en deux califats, sunnite et chiite, abbasside et fatimide. En plus de cette grande division religieuse, la Syrie et la haute Mésopotamie sont éclatées en de multiples petites principautés, principalement turcomanes. L'expédition de Chirkuh et de son neveu, le futur Saladin, voit la reprise en main de l'Égypte fatimide par un pouvoir sunnite. Le Proche-Orient arabe et une partie de l'Afrique du nord passent alors aux mains des souverains kurdes. En haute Mésopotamie et en Anatolie orientale, et de façon paradoxale, dans des zones abondamment peuplées de Kurdes, le pouvoir ayyoubide fut plus long à s'affermir, et ne put jamais contrôler totalement les émirs turcomans, notamment Muzaffar al-Dîn Gökburû, qui épousa une sœur de Saladin et qui finit maître d'Erbil et d'une portion notable de la Djéziré, en résistant à l'expansion ayyoubide.

L'ouvrage n'aborde pas vraiment la problématique principale de ce numéro, à savoir la question de « l'identité » kurde et la façon dont ces Kurdes se définissaient comme tels. L'auteur s'attache surtout au parcours individuel de Saladin et à la façon dont il dut s'imposer, presque en « parvenu » dans une double succession, peu aisée, celle d'un califat qui, même « hérétique », n'en conservait pas moins un certain prestige, et surtout celle de la figure imposante, voire écrasante de Nûr ad-Dîn, sur laquelle le souverain kurde se modèle et se réfère constamment, pour forger son image de souverain exemplaire, inspirateur du Jihad. Les Kurdes qui gravitent autour de Saladin ne sont cependant pas absents de ce portrait. Leur rôle est ambigu : ils sont à la fois soutien de la dynastie (le fidèle Sayf al-Dîn al-Mashtûb), mais aussi source de troubles ou d'indiscipline (le turbulent neveu Taqî al-Dîn). Car le pouvoir des Ayyoubides était essentiellement un pouvoir familial et clanique, et le souverain, si aucun membre de sa famille ne songea à usurper sa place (au contraire de ce qui se produisit sous ses descendants), dut tout de même composer avec des rivalités internes, ou l'avidité des émirs toujours demandeurs d'*iqta'* et de gratifications diverses ... La rivalité des Kurdes et des Turcs au sein de l'armée et du pouvoir est aussi évoquée.

Le Jihad de Saladin est aussi démythifié : loin d'être une conquête fulgurante, portée par un Islam unifié, Anne-Marie Éddé montre au contraire comment le commandant kurde peina souvent à l'imposer dans les esprits, et même à se faire reconnaître comme défenseur du Dar al-Islam par le calife lui-même, qui observa toujours d'un œil soupçonneux l'avancée des Ayyoubides vers l'Irak et la Haute Mésopotamie. Les revers essuyés devant les Francs, certains échecs cuisants, comme la reprise de Saint-Jean d'Acre en 1191 furent autant de menaces pouvant remettre en cause la cohésion de « l'Empire » ayyoubide, voire la fidélité de ses émirs. Des chapitres sont également consacrés à « l'État ayyoubide » dans ses aspects économiques, souvent difficiles, tant en raison des guerres peu favorables à la circulation des monnaies et marchandises que d'un certain désintérêt de

Saladin pour ces questions. Des thèmes annexes, plus originaux et séduisants, sont aussi évoqués : les « couleurs » de Saladin choisies pour ses emblèmes, ses hypothétiques armoiries, les langues qu'il comprenait ou parlait, sa prédilection pour Damas qui faisait de ce Kurde né à Takrit, en Irak, un Syrien de cœur...

Un des thèmes les plus intéressants est la propagande d'État autour de la personne du souverain, et comment Saladin chercha à apparaître, dans ses attitudes publiques ou privées, à travers sa correspondance ou par le biais de ses secrétaires-chroniqueurs, comme digne de mener les troupes du Jihad en Egypte et en Syrie. Certains traits de caractère qui le rendirent célèbre -clémence, générosité, dévotion- furent aussi des postures étudiées, destinées à concurrencer, voire supplanter, le souvenir de Nûr ad-Dîn. Cette analyse a aussi le mérite de dépeindre au lecteur ce qu'est un sultan modèle dans l'islam médiéval : grand pourvoyeur d'aumônes, parfois d'une largesse « excessive » et en cela princière ; fondateur actif d'institutions pieuses (madrassa, tariqat soufis) ; à la tête du combat contre « l'hérésie » (c'est-à-dire, en bloc, les chiïtes, les « philosophes », les gnostiques suspects) ; bon guerrier mais magnanime ; amateur de chasse ; auditeur passionné des disputes religieuses entre oulémas ; amateur de semâ soufi. La personnalité réelle, intime de Saladin est à décrypter entre ces divers aspects, plus ou moins calculés.

Pendant de la « propagande » ayyoubide, la personnalité de Saladin telle qu'elle fut enjolivée et déformée par la légende des Francs est aussi retracée à travers de nombreuses sources, heureusement variées dans le temps (du XII^e siècle jusqu'à notre époque, en passant par Voltaire et Walter Scott... jusqu'à Ridley Scott), variée aussi dans les genres (poésie épique, romans, cinéma...). Une des hypothèses les plus intéressantes d'Anne-Marie Eddé concernant cet engouement des cours européennes pour Saladin, est qu'il était, du point de vue de la caste guerrière médiévale, beaucoup moins infamant, et même presque glorieux, d'avoir été vaincu par un noble adversaire, certes

musulman, mais dont les qualités en faisaient un « chevalier », c'est-à-dire un pair face à qui la défaite n'était plus honteuse, en devenait même honorable.

L'ouvrage analyse ainsi et déconstruit les deux Saladin légendaires, le Saladin vu par les musulmans et le « sultan-chevalier » des chrétiens, qui parfois semblent se rejoindre, mais dont la logique interne et l'image politique n'obéissent pas aux mêmes principes. Au souverain idéal des musulmans, tel que s'est voulu Saladin dans une propagande politique présentée et décryptée par l'historienne, s'oppose l'adversaire de la Chrétienté, d'abord noirci par l'imaginaire européen, puis très vite idéalisé en un portrait de roi clément, protecteur des faibles, au point même que la légende d'une conversion secrète au christianisme se répand dans des sources littéraires plus tardives. Paradoxalement, si la vogue de Saladin ne décrut jamais en Europe, en Islam il fut très vite éclipsé par le sultan mamlouk Balbars, crédité d'avoir sauvé le Proche-Orient du raz-de-marée mongol. Ce n'est qu'à l'époque contemporaine que la figure du souverain ayyoubide est finalement reprise par nombre d'États musulmans, notamment arabes, qui ont fait de ce héros de la Contre-Croisade un mythe national ou religieux dirigé contre l'Occident. Mais, témoignant de l'entrelacement et de l'interaction des légendes, chrétienne et musulmane, ce Saladin moderne, au service des Arabes et des musulmans, refait irruption sur la scène politique du Proche-Orient en 1898, à la fin de l'Empire ottoman, par le biais de... l'empereur d'Allemagne, Guillaume II, qui fit restaurer son mausolée et le dota d'un sarcophage en marbre.

Depuis les livres d'Ehrenkreutz et de Gibb, parus respectivement en 1972 et 1973, et hormis, bien sûr, nombre de « biographies » romancées qu'on ne peut décentement compter au nombre des ouvrages historiques, la vie et la trajectoire de Saladin, figure musulmane pourtant célébriissime, n'avaient pas fait l'objet d'une étude approfondie et documentée. Le *Saladin* d'Anne-Marie Éddé, clair et accessible à un large public, écrit dans une langue agréable, comble heureusement cette lacune.

Kurdistan : Cucina e tradizioni del popolo curdo

Mirella Galletti & Fuad Rahman

À signaler enfin le remarquable petit livre de Mirella Galletti, sur la cuisine kurde méridionale, écrit en collaboration avec Fuad Rahman, restaurateur kurde originaire de Kirkouk, qui tient le restaurant Kirkuk Caffè à Turin.

Dans la première partie, Mirella Galletti fait un tour d'horizon géographique et historique de la culture culinaire au Kurdistan, avec un exposé de l'alimentation traditionnelle kurde, avec ses produits locaux et son mode de vie rural, mais aussi avec les contraintes religieuses qui la régissent, des influences voisines, arabes, perses, ottomanes. Les changements survenus à l'époque contemporaine dans le mode de vie et la culture locale ne sont pas oubliés, puisqu'un passage est consacré à la cuisine kurde de la fin du XX^e siècle.

La seconde partie nous offre un tour d'horizon littéraire, avec les mentions de repas, de fêtes, de boissons qui figurent soit dans les grandes œuvres poétiques classiques kurdes comme Mem et Zîn, ou bien dans la poésie populaire et même sous la plume d'Erebê Shemo. Enfin, à travers une anthologie de récits de voyageurs, allant de Marco Polo à Giuseppe Anaclerio, en passant par Pietro della Valle ou Giuseppe Campanile, c'est un aperçu historique de « l'hospitalité kurde » telle qu'elle est apparue au cours des siècles, aux yeux des étrangers, ainsi que les mets qui leur furent présentés.

Le dernier volet comprend une série de recettes, classées par les aliments traditionnels et récurrents qui composent les plats kurdes : le riz, la viande, le pain, les légumes et les herbes, les yaourts, et l'on conclut plaisamment par les mets réputés aphrodisiaques et consommés comme tels dans la région.

Enfin une bibliographie offre un tour d'horizon bienvenu sur l'histoire de l'alimentation dans tout l'islam, et même avant, qui permet de retrouver dans les plats les plus communs ou les plus appréciés au Kurdistan, le souvenir de la table des califes, voire même les fastes de l'ancienne Perse.



Revue éditée par
l'Institut kurde de Paris chez l'Harmattan,
en français, publiant des travaux de chercheurs kurdes et
occidentaux sur le monde kurde
(histoire, langue, littérature, vie sociale et culturelle,
actualité politique)
ainsi que des documents, des archives,
des compte-rendus bibliographiques
et une chronologie des événements.

Qu'y a-t-il de commun entre la Bagdad du XI^{ème} siècle et l'Anatolie de l'Est à la période ottomane ? C'est la présence d'un mot : « Kurd ». Pour désigner un groupe ? Un peuple en devenir ? Un territoire ? Les études que nous proposons ici sont représentatives du regain d'intérêt pour les études kurdes. Toutes portent sur les Kurdes à des périodes et dans des régions diverses. Elles s'appuient sur des sources de natures et de langues (arabe, persan, turc ottoman...) variées. Elles présentent les deux contextes et les deux types d'insertions sociales des Kurdes dans le Moyen-Orient pré-moderne : Le premier, le contexte rural et tribal, celui qui est le plus présent dans les esprits. Kurdes pastoraux transhumants, paysans, montagnards et guerriers tribaux ont longtemps peuplé l'imaginaire orientaliste. Mais des Kurdes étaient aussi présents dans les grandes métropoles de l'Orient dès le X^{ème} siècle. Kurdes artisans, commerçants, ulémas, soldats des armées régulières sont les oubliés d'une certaine historiographie. Ces quelques articles leur rendent justice.

Ce numéro propose une série de points de vue, un florilège des possibles pour les études kurdes à la période pré-moderne.

ISBN 978-2-296-08073-7



9 782296 080737

12,50 €