



HAL
open science

Mouradgea d'Ohsson (1740–1807) et l'orientalisme islamisant : la place du Coran dans le Tableau Général de l'Empire Othoman

Yasar Gün

► **To cite this version:**

Yasar Gün. Mouradgea d'Ohsson (1740–1807) et l'orientalisme islamisant : la place du Coran dans le Tableau Général de l'Empire Othoman. Archéologie et Préhistoire. Nantes Université, 2024. Français. NNT : 2024NANU2016 . tel-04922915

HAL Id: tel-04922915

<https://theses.hal.science/tel-04922915v1>

Submitted on 31 Jan 2025

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

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

THÈSE DE DOCTORAT

NANTES UNIVERSITE

ECOLE DOCTORALE N° 604

Sociétés, Temps, Territoires

Spécialité : *Histoire*

Par

Yasar GÜN

« Mouradgea d'Ohsson (1740–1807) et l'orientalisme islamisant.

La place du Coran dans le *Tableau Général de l'Empire Othoman* »

Thèse présentée et soutenue à la Maison des Sciences de l'Homme de Nantes, le 12 décembre 2024
Unité de recherche : Centre de recherches en histoire internationale et atlantique (CRHIA)

Rapporteurs avant soutenance :

Edhem Eldem Professeur des universités (Columbia University, États-Unis)

Benoît Grévin Directeur de recherche (EHESS, Paris)

Composition du Jury :

Président : Benoît Grévin Directeur de recherche (EHESS, Paris)

Examineurs : Emanuelle Stefanidis

Alain Messaoudi

Ferenc Tóth

Post-doctorante

Maitre de conférences (CRHIA, Nantes université)

Professeur des universités (Centre de recherches en sciences humaines,
Budapest)

Dir. de thèse : John Tolan

Professeur des universités, Nantes Université

THÈSE DE DOCTORAT

NANTES UNIVERSITÉ

YASAR GÜN

**MOURADGEA D'OHSSON
(1740–1807)
ET L'ORIENTALISME
ISLAMISANT.**

**LA PLACE DU CORAN DANS LE
*TABLEAU GÉNÉRAL DE
L'EMPIRE OTHOMAN***

*À ma sœur Meryem et mon père Halil Gün,
qui nous ont quittés durant la rédaction de cette
thèse...*

*À ma benjamine Assya, source de réconfort
venue agrandir la famille peu après...*

*À ma mère, ma sœur, mon épouse, mes filles, ma
famille et mes compagnons de route...*

À Gaza et tous les peuples opprimés...

À tous mes enseignants...

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا... ﴾

{ Ô HUMAINS ! NOUS VOUS AVONS CRÉÉS D'UN HOMME ET D'UNE FEMME, ET NOUS AVONS FAIT DE VOUS DES NATIONS ET DES TRIBUS, POUR QUE VOUS VOUS ENTRE-CONNAISSIEZ... }
(Q 49 : 13)



لا يؤلف أحد كتابًا إلا في أحد أقسام سبعة ، ولا يمكن التأليف في غيرها ، وهي : إما أن يؤلف من شيء لم يسبق إليه يخترعه ، أو شيء ناقص يتممه ، أو شيء مستغلق يشرحه ، أو طويل يختصره ، دون أن يخل بشيء في معانيه ، أو شيء مختلط يرتبه ، أو شيء أخطأ فيه مصنفه يبينه ، أو شيء مفرق يجمعه .
(شمس الدين البابلي)

UN OUVRAGE NOUVEAU DOIT TRAITER D'UNE DES SEPT QUESTIONS SUIVANTES :

1. ÉLABORER [UN ÉCRIT] SUR UNE QUESTION INEXPLORÉE JUSQUE-LÀ,
2. COMPLÉTER CE QUI ÉTAIT INCOMPLET,
3. EXPLIQUER (ÉCLAIRCIR) CE QUI ÉTAIT CONFUS,
4. RÉSUMER CE QUI ÉTAIT PROLIXE, SANS RIEN OMETTRE DE SES SIGNIFICATIONS,
5. ORDONNER CE QUI ÉTAIT DÉCOUSU,
6. RECTIFIER CE QUI ÉTAIT ERRONÉ,
7. RÉUNIR CE QUI ÉTAIT ÉPARPILLÉ.

SHAMS AL-DĪN AL-BĀBILĪ (M. 1077H)



الْإِنْسَانُ فِي فُسْحَةٍ مِنْ عَقْلِهِ وَفِي سَلَامَةٍ مِنْ أَفْوَاهِ جَنْسِهِ ، مَا لَمْ يَضَعْ كِتَابًا ، أَوْ لَمْ يَقُلْ شِعْرًا
(حاجي خليفة ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون)

« L'INDIVIDU RESTE DANS LE CONFORT DE SON ESPRIT ET À L'ABRI DES CRITIQUES DE SES PAIRS TANT QU'IL N'A PAS PUBLIÉ DE LIVRE OU COMPOSÉ DE POÉSIE. »

HĀJĪ KHALĪFA, *KASHF AL-ZUNŪN*

REMERCIEMENTS

En premier lieu, je remercie mon directeur de thèse, John Tolan et toute l'équipe de l'ERC EuQu, dont les PI's : Mercedes Garcia-Arenal, Jan Loop et Roberto Tottoli. La collaboration avec John Tolan fut une très belle aventure, tant humaine qu'académique.

En second lieu, j'adresse mes sincères et chaleureux remerciement à l'équipe nantaise d'EuQu (la « team bisounours ») : Amanda Rio de Pedro, Florence Ninnite, Irene Reginato, Emmanuelle Stefanidis, Javier De Prado Garcia, Pierre Courtain, Maxime Sellin et, *last but not least*, Maurizio Busca. Des liens d'amitiés très forts sont nés de relations qui étaient initialement uniquement professionnelles.

J'adresse également ma reconnaissance à la Maison des Sciences de l'Homme de Nantes, et les bibliothécaires pour leur aide. Je remercie aussi notre laboratoire, le CRHIA, ainsi que les personnels des archives et bibliothèques universitaires que j'ai visitées : à Nantes, Lund, Stockholm et Uppsala.

De nombreux chercheurs m'ont éclairé par leur expertise. Je pense en particulier à Kemal Beydilli, et à Carter Findley, dont les travaux pionniers sur d'Ohsson ont ouvert la voie à ma thèse. Le Dr Farid Bouchiba mérite une mention particulière : c'est lui qui m'a fait découvrir le *Tableau général* et d'Ohsson. Il m'a aussi aidé tout au long de la réalisation de la thèse à travers ses conseils avisés et sa bienveillance.

J'exprime ma gratitude aux professeurs qui ont accepté de faire partie du jury de ma soutenance : Emmanuelle Stefanidis, Alain Messaoudi, Benoît Grévin, Edhem Eldem et Ferenc Tóth.

Je termine par exprimer ma reconnaissance à tous mes amis, et surtout à ma famille, en commençant par ma mère à qui je dois tout, ma sœur ainsi que mes neveux et nièces qui m'ont accompagné (pour ne pas dire supporter) durant ce long périple. Enfin, je pense à mon épouse Yasmina, que je remercie pour sa patience, sa compréhension et tous les sacrifices qu'elle a consentie de vivre avec moi durant ces cinq dernières années. Un dernier mot pour mes filles : Soumaya-Nour, Sakîna Rahma et Assya : papa va enfin se libérer et pouvoir passer plus de temps avec vous. Pardon pour mon absence tant physique que mentale...

REMARQUES SUR LA TRANSLITTÉRATION

Le système de translittération utilisé pour notre thèse est celui de l'*International Journal of Middle East Studies (IJMES)*.

A : arabe ; TO : turc ottoman ; TM : turc moderne

<u>Caractères arabes</u>	<u>A/TO/TM</u>
ء	,
ب	b
پ	p
ت	t
ث	th
ج	j
چ	ç
ح	h
خ	kh/h
د	d
ذ	dh/z/z
ر	r
ز	z
س	j
ش	s
ص	sh/ş
ض	ş
ط	d/ž
ظ	ţ
ع	z
غ	,
ف	gh/g ou ğ
ق	f
ك	q/k
گ	k/k ou ñ
ل	g
م	l
ن	m
ه	n
و	h
ي	w/v ou u
ة	y
	a/at

Voyelles longues	
اَ	ā
وَ	ū
يَ	ī

Voyelles doubles	
يَيَّ	iyy/iy
وَوَّ	uww/uvv
اَّ	an
اِ	un
اِي	in

Diphtongues	
اَوَّ	au ou aw/ev
اِيَّ	ai ou ay/ey

Voyelles courtes	
اَ	a/a ou e
اِ	u/u ou ü ; o ou ö
اِي	i/ī ou ı

LISTES DES ACRONYMES

BNF : Bibliothèque Nationale de France

BUL : Bibliothèque Universitaire de Lund (Suède)

BUU : Bibliothèque Universitaire d'Uppsala (Suède)

CMR : Christian-Muslim Relations (Brill)

DAF : Dictionnaire de l'Académie française

DEO : Dictionnaire de l'Empire ottoman, 2^e édition

DOLF : Dictionnaire des orientalistes en langue française, 2^e édition

IJMES : International Journal of Middle East Studies

TDVIA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

TGEO : Tableau Général de l'Empire Othoman

THO : Tableau Historique de l'Orient

RA-A : Riksarkivet, Arninge (Archives nationales de Suède, site d'Arninge), Stockholm

RA-M : Riksarkivet, Marieberg (Archives nationales de Suède, site de Marieberg), Stockholm

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	9
REMARQUES SUR LA TRANSLITTÉRATION	11
LISTES DES ACRONYMES	13
TABLE DES MATIÈRES	15
INTRODUCTION GÉNÉRALE	19
Genèse d'une recherche	19
Présentation du <i>Tableau général de l'Empire Othoman</i>	20
Sujet de recherche	29
Méthodologie	32
Présentation de la thèse	36
PREMIÈRE PARTIE ESSAI D'UNE BIOBIBLIOGRAPHIE REVUE ET AUGMENTÉE	41
CHAPITRE 1. D'OHSSON, UN MÉDIATEUR ENTRE DEUX MONDES	43
1.1. Biographie synthétique de Mouradgea d'Ohsson	46
1.1.1. Un raya au service d'une cour européenne	46
1.1.2. Une variété d'activités au service d'une même cause ?	49
1.2. La double culture de d'Ohsson	53
1.2.1. Entre Orient et Occident	53
1.2.2. Une fidélité constante à la Porte	56
1.3. D'Ohsson et la religion	61
1.3.1. Les Mouradgea, une famille arménienne catholique dans l'Empire ottoman	61
1.3.2. Le rapport de d'Ohsson à la chrétienté	62
Conclusion du chapitre 1	67
CHAPITRE 2. LES SOURCES ORIENTALES DANS L'HISTORIOGRAPHIE EUROPÉENNE SUR L'ISLAM ET L'EMPIRE OTTOMAN	71
2.1. Typologie des sources orientales accessibles aux Européens	72
2.1.1. L'utilisation des sources orientales : un ancrage médiéval	72
2.1.2. S'informer sur l'islam en Europe au Moyen Âge	75
2.1.3. Apparition de nouvelles sources	77
2.2. L'usage des textes orientaux chez les Humanistes et les Lumières	79

2.2.1. Une hiérarchisation entre sources latines et orientales ?	79
2.2.2. L'Orient par lui-même ?	82
2.3. L'accès des non-musulmans aux sources orientales	84
2.3.1. Les bibliothèques de Constantinople	85
2.3.2. Les librairies (<i>sahaf</i>) de Constantinople	89
2.3.3. Les bibliothèques publiques et privées en Europe	90
Conclusion du chapitre 2	91
CHAPITRE 3. LA « BIBLIOTHÈQUE ORIENTALE » DE MOURADGEA D'OHSSON.....	93
3.1. Bibliographie orientale et historiographie européenne	93
3.1.1. D'Ohsson et les « écrivains nationaux »	93
3.1.2. Une attitude polémique envers les auteurs européens	95
3.2. Analyse préliminaire de la bibliothèque orientale de d'Ohsson	97
3.2.2. Colliger et consulter les livres orientaux	97
3.2.3. Cataloguer les livres de d'Ohsson	99
3.3. La bibliographie du <i>TGEO</i>	108
3.3.1. Législation mahométane	108
3.3.2. Histoire de l'Empire ottoman	121
Conclusion du chapitre 3	126
CHAPITRE 4. D'OHSSON ET LES LANGUES ORIENTALES	128
4.1. D'Ohsson : expert des langues de l'Orient ?	130
4.1.1. L'utilité des langues orientales	130
4.1.2. Une maîtrise discutable de l'arabe ?	133
4.2. La maîtrise des langues orientales de d'Ohsson d'après ses biographes et au regard de sa formation scolaire	134
4.2.1. Les biographies du XIX ^e siècle	134
4.2.2. Les entrées du XX ^e siècle	136
4.2.3. L'apprentissage des langues durant sa formation scolaire	138
4.3. Évaluer le niveau linguistique de d'Ohsson à partir de ses manuscrits et du <i>TGEO</i>	143
4.3.1. Analyse des transcriptions de phrases en langues orientales dans le <i>Tableau général</i>	145
4.3.2. Les erreurs de transcription des termes arabes	153
Conclusion du chapitre 4	156

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE. D’OHSSON : ORIENTAL OU ORIENTALISTE ?	157
DEUXIÈME PARTIE LA PLACE DU CORAN DANS L’ŒUVRE DE MOURADGEA D’OHSSON.....	162
CHAPITRE 5. D’OHSSON, LES LUMIÈRES ET L’ORIENTALISME ISLAMISANT	164
5.1. L’esprit des Lumières au XVIII ^e siècle	165
5.1.1. Raison, critique universelle et bonheur.....	167
5.1.2. Recherche de nouveaux modèles	168
5.2. Lumières sur l’islam et islam des Lumières	170
5.2.1. De la critique du christianisme à l’islam (idéalisé) comme modèle..	171
5.2.2. Principaux débats sur l’islam au siècle des Lumières.....	173
5.3. Mouradgea d’Ohsson et l’islam.....	176
5.3.1. Le rapport de d’Ohsson à l’islam.....	176
5.3.2. Le traitement de l’islam dans le <i>TGEO</i>	181
Conclusion du chapitre 5	186
CHAPITRE 6. UNE LECTURE RATIONNELLE DU CORAN ET DE L’ISLAM	188
6.1. Faisceaux de Lumières dans le <i>Tableau général</i>	188
6.1.1. Champ lexical de la rationalité : Lumières et lumières	188
6.1.2. Champ lexical de la rationalité : superstitions, préjugés, fatalisme, fanatisme.....	192
6.1.3. Une critique circonstanciée.....	196
6.2. « Le sabre et le <i>Cour’ann</i> » : l’image du Coran dans le <i>Tableau général de l’Empire Othoman</i>	199
6.2.1. Combattre les préjugés « le <i>Cour’ann</i> à la main ». Autorité et religion : deux instruments au service du sultan éclairé.....	199
6.2.2. Emplois du symbolisme du sabre et du Coran dans le <i>TGEO</i>	202
6.2.3. Origines et postérité de symbolisme du sabre et du Coran.....	207
Conclusion du chapitre 6	218
CHAPITRE 7. UNE APPROCHE PRAGMATIQUE DU CORAN	220
7.1. Présenter le Coran dans une perspective diplomatique	221
7.1.1. La Porte et la chrétienté à la fin du XVIII ^e siècle	221
7.1.2. Usages politiques et militaires du Coran	227

7.2. Vivre avec le Coran à Islambol.....	238
7.2.1. Dévotions populaires quotidiennes autour du Coran	240
7.2.2. Le Coran des sultans	247
Conclusion du chapitre 7	257
CHAPITRE 8. LES RELATIONS ENTRE MUSULMANS ET CHRÉTIENS	
D'APRÈS LE <i>TABLEAU GÉNÉRAL</i>	259
8.1. L'altérité religieuse sous le rapport théologique.....	261
8.1.1. Respect (théorique) des Gens du Livre	261
8.1.2. Application et limites de l'altérité religieuse	265
8.2. L'ambivalence de l'altérité religieuse sous les rapports politiques et sociaux	
.....	270
8.2.1. Implications politiques et diplomatiques	270
8.2.2. Implications sociales	274
Conclusion du chapitre 8	288
CONCLUSION GÉNÉRALE	290
BIBLIOGRAPHIE.....	295
INDEX DES FIGURES	311
ANNEXES	313
Annexe 1	313
Annexe 2	315
Annexe 4	327
Annexe 5	328
Annexe 6	336
Annexe 7	352

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Genèse d'une recherche

On ne naît pas historien, on le devient. Commencer une thèse en paraphrasant un célèbre adage – que l'on peut attribuer, selon ses sensibilités, à Tertullien, Érasme ou Beauvoir – peut paraître singulier. La formule, bien que peu originale, nous le concédons, résume pourtant assez bien notre parcours doctoral. Nous l'utilisons donc pour les besoins de la cause, afin de revenir brièvement sur la genèse de cette recherche amorcée en 2019 – l'ego-histoire autorisant les universitaires à mettre en lumière leur itinéraire académique. Diplômé en sociologie, puis en étude des faits religieux, l'histoire n'est pas notre discipline de formation initiale. L'approche pluridisciplinaire développée au cours de nos études en master nous avait familiarisé avec cette branche des sciences humaines et sociales. Les opportunités forgeant parfois les destinées, le projet « European Qur'an » (EuQu), porté par le professeur John Tolan pour l'équipe nantaise, nous offrait la possibilité d'intégrer un programme de recherche international et d'y préparer notre thèse¹. EuQu fut pour nous une remarquable école de formation, enrichissante tant sur le plan scientifique qu'humain, et une expérience efficiente. *A fortiori*, les grands axes du programme ont orienté le choix de notre sujet. L'un des « work package » concernait en effet la place du Coran dans l'érudition, la littérature et la culture européennes. Notre travail s'est ainsi inscrit dans ce champ d'étude prolifique. Notre choix s'est porté sur un auteur et un ouvrage importants : Mouradgea d'Ohsson (1740–1807) et son *Tableau général de l'Empire Othoman (TGEO)*. Le lien avec EuQu nous a ensuite naturellement orienté vers la place du Coran dans cette œuvre.

¹ Cette thèse a en effet été menée dans le cadre du projet « EuQu – The European Qur'ān. Islamic Scripture in European Culture and Religion 1150-1850 », financé par le Conseil Européen de la Recherche (ERC) dans le cadre du programme d'innovation et de recherche de l'Union européenne Horizon 2020 (convention de subvention SyG no 81014).

Le *TGEO* est bien connu des spécialistes de l'Empire ottoman. Sa nature encyclopédique et sa fiabilité en font une source importante. Selon certains chercheurs, ce serait l'ouvrage le plus fiable et le mieux illustré du siècle des Lumières sur l'islam et l'Empire ottoman². Pour d'autres, il reste encore de nos jours « l'une des meilleures sources sur l'histoire sociale de l'Empire ottoman.³ » En conséquence, on le retrouve dans la bibliographie de la majorité des travaux sur l'histoire de la Sublime Porte.

Présentation du *Tableau général de l'Empire Othoman*

Un ouvrage important de l'historiographie ottomane

Le *Tableau général* est une œuvre encyclopédique et taxinomique qui aborde, de façon très détaillée, une large palette (pour rester dans le champ lexical du tableau) de thématiques. Ses deux axes majeurs sont l'islam et l'histoire ottomane, mais de nombreux autres sujets, en lien avec les préoccupations du siècle et celles de l'auteur, sont abordés. L'ouvrage fut imprimé en deux formats, et en deux temps. D'Ohsson publia les deux premiers tomes du *TGEO* en format in-folio à Paris en 1787–1788 à l'Imprimerie de Monsieur. En parallèle, il édita quatre tomes in-octavo (correspondant au contenu des deux volumes in-folio) entre 1788 et 1791. En dehors des dimensions du livre-objet, il faut noter que l'in-folio est richement illustré. Il contient en effet 233 gravures, ce qui en fait l'un des ouvrages orientalistes les plus illustrés de son époque⁴. L'in-octavo renferme quelques dizaines d'estampes et est donc beaucoup moins riche en la matière⁵. Carter Findley qualifie ainsi le premier d'édition de luxe destinée à un public d'aristocrates, et le second à une clientèle davantage bourgeoise⁶. Quant aux deux temps de la

² Cf. Carter Vaughn Findley, *Enlightening Europe on Islam and the Ottomans: Mouradgea d'Ohsson and His Masterpiece* (Leiden : Brill, 2019), 1.

³ Frédéric Hitzel, « Ohsson, Ignatius Mouradyan, dit Ignace Mouradgea d', » in *DOLF*, éd. François Pouillon (Paris : IISMM-Karthala, 2008), 728.

⁴ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, IX–X.

⁵ Les volumes 5 à 7 n'en contiennent aucune. Cf. *TGEO*, 5, 3.

⁶ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 31.

publication, il faut distinguer l'édition par Mouradgea d'Ohsson de son vivant et celle posthume dirigée par son fils, Abraham Constantin d'Ohsson (1779–1851). Ce dernier compléta en effet le projet que son père ne put mener à terme. Il publia ainsi le troisième volume in-folio promis par son défunt père en 1820 à Paris chez Firmin-Didot, et les tomes 5 à 7 in-octavo y correspondant en 1824 chez le même éditeur. Le troisième tome in-folio est divisé en deux parties (contenues dans le même volume) : la première partie est dédiée à la fin de la législation mahométane et la deuxième (qui débute à la page 283) à l'« État de l'Empire Othoman » – qui correspond au septième et dernier tome in-octavo. Enfin, d'un point de vue quantitatif, le format in-folio représente 1155 pages, et l'in-octavo 3405 pages, ce qui laisse déjà présager de l'étendue des matières qui seront développées – et à la tâche ardue qui nous attendait pour notre étude.

Mouradgea d'Ohsson confesse avoir consacré vingt-deux années de sa vie à ce travail⁷. Cela implique qu'il commença son projet aux alentours de 1765, dès les premières années de sa carrière à la légation suédoise de Constantinople donc. Dans son autre ouvrage en deux tomes – moins connu et moins étudié que le *TGEO* – consacré à l'histoire de l'aire persane et intitulé *Tableau Historique de l'Orient (THO)*, d'Ohsson porte le nombre d'années de travaux à trente-cinq, en fusionnant vraisemblablement les deux projets⁸. Cet amalgame n'est pas que d'ordre comptable. En effet, dans l'esprit de d'Ohsson, les deux projets ne faisaient en réalité qu'un. Dans le *Discours préliminaire* du *THO*, il développe sa conception de l'histoire – ou plutôt de son histoire – de l'Orient. Le passage est assez long mais mérite d'être rapporté car il synthétise les matières du *TGEO* et apporte un éclairage sur son projet colossal :

A la suite de ce tableau général [c'est-à-dire le *THO*], fait pour répandre plus de jour et d'intérêt sur l'Empire Othoman, on donnera l'Histoire de cette Monarchie, depuis son origine jusqu'à nos jours. (...) Cette partie historique sera suivie de la législation Mahometane, dont les deux premiers volumes in-folio ont été publiés à Paris en 1787 et 1789 ; sous le titre de TABLEAU GÉNÉRAL DE L'EMPIRE OTHOMAN. On avoit alors le projet de réunir en seul

⁷ Cf. *TGEO*, 1, viij.

⁸ Cf. Ignatius Mouradgea d'Ohsson, *Tableau Historique de l'Orient* (Paris : Didot Jeune, 1804), « Au roi de Suède », s. p.

corps la législation des Mahométans avec l'histoire Othomane, qui ne doit être précédée que d'un aperçu rapide de quelques dynasties de l'Orient ; mais ayant donné depuis beaucoup plus d'extension à ce travail, on a cru nécessaire de le diviser en trois grandes parties, faisant en quelque sorte trois ouvrages distincts et séparés. Or, tout ce qui a trait à l'histoire précédera le code législatif : l'ordre, la méthode, la nature même des matières commandent cette disposition. Les deux volumes in-folio déjà publiés ne roulent que sur le code religieux : ils embrassent les dogmes, le culte extérieur, les loix morales, et la hiérarchie musulmane : deux autres volumes compléteront cette partie législative, en exposant les loix politiques, civiles, criminelles et militaires. Toutes ces dispositions textuelles, considérées par les Mahométans comme autant de loix théocratiques, seront développées par des observations ou discours particuliers, qui feront connoître le degré de force, de vigueur, de respect dont jouissent encore aujourd'hui, dans la Monarchie Othomane, la plupart des points qui forment le code général de l'Islamisme. On retracera, en même temps, à la suite des loix politiques, l'état général de l'Empire, sa constitution, l'étendue de l'autorité spirituelle et temporelle du Monarque, les pouvoirs du Grand-Vezir, l'influence du Mouphty et des Oulémas sur l'administration publique ; l'organisation de tous les départements de l'Empire ; le tableau des provinces, celui des grands officiers de la cour et du sérail, l'état militaire, le système financier, l'esprit du gouvernement, les maximes de l'Etat, tout ce qui est relatif à la politique du dehors et à la résidence des Ministres étrangers à Constantinople ; enfin, la vie privée du Sultan, et ce qui concerne le Sérail, les Sultanes, les Cadiñs, les esclaves du Harem impérial, les étiquettes, les cérémonies, etc., etc. Ces trois ouvrages, (Tableau historique de l'Orient, Histoire de l'Empire Othoman, et Législation Mahométane,) seront enrichis de plusieurs estampes (...).⁹

Dans cet extrait, d'Ohsson met donc en lumière son *Tableau* triptyque de l'Orient, publié dans le désordre. Le *THO* débute par l'histoire de la Perse antique jusqu'à la conquête arabe de cette aire et son islamisation. L'histoire de l'aire turque, avec le *TGEO*, prend le relais, en retraçant le récit de la maison ottomane de ses origines jusqu'à l'époque de l'auteur. Toutefois, d'Ohsson y mentionne aussi, de manière incidente mais tout de même détaillée, l'histoire du Prophète et des premiers califes. Enfin, le tableau est censé se clôturer avec la législation mahométane. Pour garder la terminologie artistique, la somme de ces différents *Tableaux* devait ainsi constituer une sorte de « Fresque de l'Orient ». La description

⁹ *THO*, ix–xj.

de d'Ohsson est méthodique et semble claire. Or, dans les faits, les matières sont abordées de façon confuse, surtout dans le *TGEO*. En effet, il est vrai que les deux premiers tomes in-folio sont bien dédiés à la législation mahométane : il traduit deux textes d'autorité, l'un dans le dogme et l'autre dans la jurisprudence musulmanes. Le premier livre traduit par d'Ohsson est la *'Aqīda al-Nasafiyya* rédigée par Najm al-Dīn Abū Ḥafṣ 'Umar b. Muḥammad al-Nasafī (m. 1142)¹⁰. Cette partie couvre tout le premier volume de la version in-octavo. Le second est le *Multaqā al-Abḥur*, du juriste hanafite Ibrāhīm al-Ḥalabī (m. 1549), qui couvre les volumes in-octavo 2 à 4–2¹¹. Enfin, les volumes 5 à 7 traitent toujours de fiqh, puis de l'organisation du pouvoir ottoman et de son état à l'époque de l'auteur.

La logique et la structure de l'ouvrage sont particulières, et les thèmes s'enchevêtrent. En effet, d'Ohsson ne se limite pas à traduire ces textes. Dans les parties qu'il nomme *Observations*, il y apporte des commentaires plus ou moins longs : les plus courts font quelques lignes et les plus longs jusqu'à une centaine de pages. Ses *Observations* sont le lieu privilégié pour développer ses vues. Il y aborde une profusion de thématiques qui lui sont chères, au fil des articles – plus ou moins liés à ces thèmes – des traités qu'il traduit : l'histoire de l'islam et l'histoire ottomane, le combat des superstitions et du fanatisme, les coutumes et mœurs ottomanes, les descriptions de la société stambouliote, les considérations politiques, etc. Il apporte également des éclaircissements sur les articles théologiques et juridiques qu'il traduit. Ces *Observations*, très riches et détaillées, sont une plus-value extraordinaire pour le *TGEO*. En effet, si d'autres orientalistes avaient certainement les compétences linguistiques pour traduire la *Nasafiyya* et le *Multaqā*, très peu jouissaient de la position de d'Ohsson dans la société ottomane et auprès de la Porte. Or, cette position lui permettait d'avoir une vision approfondie de l'Empire ottoman. Nonobstant cette valeur ajoutée, les *Observations* comportent aussi un aspect négatif, car elles rendent la lecture ardue. Un lecteur non-averti peut vite se perdre au fil des pages et des nombreux thèmes égrenés par l'auteur. C'est

¹⁰ Il s'agit plus précisément d'une glose (*hāshiya*) du commentaire (*sharḥ*) d'al-Taftāzānī (m. 1389).

¹¹ Bien que d'Ohsson présente sa traduction comme étant le *Multaqā*, c'est en réalité la version turque commentée de Muhammed Mevkūfātī (m. 1655) intitulée *Şerh-i Mevkūfāt*. Nous présenterons en détail ces ouvrages dans le troisième chapitre.

probablement ce qui faisait dire à l'un des biographes de d'Ohsson que le *TGEO* était « riche de faits, mais peu agréable dans sa forme¹² ». En somme, la législation et l'histoire ottomanes sont donc mélangés et traités aléatoirement – pour la seconde du moins – dans les premiers volumes de l'œuvre¹³.

Sans excuser cet ordre quelque peu confus des objets du *TGEO* – du moins au premier abord et pour le lecteur moderne –, il se pourrait que cet agencement de l'ouvrage soit en partie dû au genre dans lequel il s'inscrit : celui, comme l'indique son titre, des « tableaux » taxinomiques, en vogue au XVIII^e siècle. Une recherche rapide sur *Gallica*, la bibliothèque numérique de la Bibliothèque nationale de France, permet de constater l'importance des *Tableaux* à cette période. Ainsi, au XVII^e siècle, le site recense environ deux mille sept cent œuvres dont le titre contient *Tableau général* ; on en compte plus de douze mille pour le XVIII^e. En affinant la recherche, on retrouve plus de quatre cent livres dont le titre contient *Tableau Historique* au XVII^e, et plus de quatre mille au XVIII^e siècles. Michel Foucault aborde la question du tableau dans sa quête d'archéologie des sciences humaines :

Ce qui rend possible l'ensemble de l'*épistémè* classique, c'est d'abord le rapport à une connaissance de l'ordre. (...) Lorsqu'il s'agit de remettre en ordre des natures complexes (...), il faut constituer une *taxinomia* (...). La *taxinomia* implique en outre un certain continuum des choses (...). De là la nécessité, toujours manifestée au long de l'âge classique, d'interroger l'origine des connaissances. (...) Au deux extrémités de l'*épistémè* classique, on a donc une *mathesis* comme science de l'ordre calculable et une *genèse* comme analyse de la constitution des ordres à partir des suites empiriques. (...) Bordé par le calcul et la genèse, c'est l'espace du *tableau*. (...) Les sciences portent toujours avec elles le projet même lointain d'une mise en ordre exhaustive : elles pointent toujours aussi vers la découverte des éléments simples et de leur composition progressive ; et en leur milieu, elles sont tableau, étalement des connaissances dans un système

¹² Foisset aîné [Joseph-Téophile Foisset], « Mouradgea d'Ohsson (Ignace), » in *Biographie universelle ancienne et moderne, histoire, par ordre alphabétique, de la vie publique et privée de tous les hommes qui se sont fait remarquer par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus ou leurs crimes*, éd. Louis-Gabriel Michaud (Imprimerie d'Éverat : Paris, 1821), vol. 30, 334.

¹³ Pour une présentation détaillée du *TGEO*, voir : Findley, *Enlightening Europe*, 101–143.

contemporain de lui-même. Le centre du savoir, au XVII^e et au XVIII^e siècle, c'est le *tableau*. (...) ¹⁴

Chez Foucault, le « tableau » n'est pas un genre littéraire mais un espace épistémologique, abstrait, dans lequel les philosophes des XVII^e et XVIII^e siècles pouvaient analyser leur objet dans un esprit encyclopédique et taxinomique. Un certain nombre d'ouvrages de cette période contenaient ainsi le terme *Tableau* dans leur titre, comme c'est le cas pour les deux œuvres de d'Ohsson. Dans son analyse des productions littéraires du XVIII^e siècle, Laurens comptabilise « douze tableaux ou études partielles de la vie dans les pays orientaux et de leurs institutions », parmi lesquels il cite le *TGEO*, avant de préciser : « Ce sont des études longues et très documentées, leur nombre se multiplie à la fin du siècle, signe d'une très forte demande. ¹⁵ » Ainsi, si l'œuvre apparaît confuse aux lecteurs du XXI^e siècle – et apparemment déjà au XIX^e siècle si l'on tient compte de la critique sur la forme « peu agréable » du *TGEO* formulée par Foisset –, il n'en était pas nécessairement ainsi pour le lecteur du XVIII^e siècle habitué à l'esprit taxinomique du temps.

Un ouvrage richement agrémenté d'estampes

Le dernier élément fondamental du *TGEO* est la présence massive d'estampes – deux cent trente-trois au total. Avant de présenter cette composante essentielle du *TGEO*, il nous faut revenir sur l'histoire des représentations de l'islam dans l'iconographie européenne. Cette dernière consacra en effet une place importante à l'image en tant que support de diffusion de savoirs, ou de poncifs sur l'islam, et sur son Prophète en particulier. On en retrouve des illustrations dès le Moyen Âge ¹⁶. Selon Frédéric Hitzel, peu d'artistes se rendent en Orient au cours

¹⁴ Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris : Gallimard, 1966), 86–89.

¹⁵ Henry Laurens, *Les origines intellectuelles de l'expédition d'Égypte. L'orientalisme Islamisant en France. 1698–1798* (Istanbul-Paris : ISIS, 1987), 15.

¹⁶ Pour plus de détails, voir : Avinoam Shalem (éd.), *Constructing the Image of Muhammad in Europe* (Berlin : De Gruyter, 2013) ; Christiane Gruber et Avinoam Shalem (éd.), *The Image of the Prophet between Ideal and Ideology. A Scholarly Investigation* (Berlin-Boston : De Gruyter, 2014) ; John Tolan, *Mahomet l'Européen. Histoire des représentations du Prophète en Occident* (Paris : Albin Michel, 2018) ; Fernando González Muñoz, « Consideraciones sobre las representaciones

des XVI^e et XVII^e siècles, ce qui n'exclut toutefois pas l'intérêt artistique pour le Levant. Au XVIII^e siècle, les voyages se multiplient et la mode des « Turquerie » s'impose, entraînant la multiplication des images orientales¹⁷. De plus, avec les progrès techniques, les reproductions iconographiques étant plus faciles, ce type d'image s'accroît dans la littérature européenne¹⁸. Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, les livres illustrés constituaient l'opportunité d'acquérir un objet d'art plus accessible, en particulier pour la nouvelle bourgeoisie (qui n'avait pas les moyens de s'offrir des œuvres d'art onéreuses)¹⁹. À l'aube de la Révolution française, les entreprises de gravure se sont multipliées :

Ces sont des ouvrages de caractères semblables, des publications in-folio en plusieurs volumes abondamment illustrées (...). Leurs planches sont le plus souvent des *illustrations nécessaires*, c'est-à-dire que les livres ne se concevraient pas sans elles, elles rendent possibles les études par l'introduction de vues, de monuments, de costumes ou d'œuvres d'art aux côtés du texte (...).²⁰

L'imprimerie a indéniablement exercée une influence durable sur la perception européenne de l'islam. Une partie de ces livres contenait donc des représentations du Prophète :

Containing several life-like and seemingly tangible figures, the biographical scenes or portraits of the Prophet dispersed throughout these publications constitute undeniably concrete visualizations of Muhammad, which provide critical insight into contemporary Western perceptions of the Prophet and Islam. It will be shown that these woodcuts and engravings function not merely as incidental illustrations but constitute an independent form of expression, one that should be examined not only in terms of the images' intrinsic value and visual complexity, but also regarding their multiple and

gráficas del profeta Muḥammad en manuscritos cristianos occidentales (Siglos XII-XVI), » *De Medio Aevo* 12 (2018) : 47-68.

¹⁷ Frédéric Hitzel, *Couleurs de la Corne d'Or. Peintres et voyageurs à la Sublime Porte* (Paris : ACR, 2002), 6.

¹⁸ Pour plus de détails, voir : Antony Griffiths, *The Print Before Photography: An Introduction to European Printmaking 1550–1820* (Londres : The British Museum, 2016) ; Antony Griffiths, *Prints for books : book illustration in France 1760-1800* (Londres : The British Library, 2003).

¹⁹ Griffiths, *The Print*, 451.

²⁰ Christian Michel, « Une entreprise de gravure à la veille de la Révolution : Le *Tableau général de l'Empire Othoman*, » *Nouvelles de l'estampe* 84 (1985) : 6.

multilayered interactions with the textual content of the books themselves. In some cases these pictorializations of the Prophet conveyed arguments and propagations concerning Muhammad that were perhaps of greater expressive efficacy than the texts themselves. (...) In order to appeal to a wider public these images had to be easily understandable but still compelling, and novel. To this end, artists producing images of the Prophet often relied upon the adaptation of established Christian iconographic formulas.²¹

L'un des exemples les plus significatifs de l'usage massif d'estampes est *le Recueil de cent estampes représentant les diverses nations du Levant* de Charles de Ferriol (1637–1722)²². Ambassadeur du roi à Constantinople de 1699 à 1711, Ferriol propose donc, dans un format in-folio, quatre-vingt-dix-neuf portraits d'Orientaux gravés d'après les tableaux du célèbre Jean-Baptiste Van Mour (1671–1737), qui faisait partie de sa suite²³. Selon Moronvalle, il s'agirait même du premier album gravé décrivant soigneusement la société ottomane et ses sujets, mais aussi l'une des premières œuvres où la supériorité de l'image sur le texte est revendiquée :

À bien des égards, ce recueil peut être considéré comme la synthèse des observations et des connaissances françaises accumulées sur les coutumes et les costumes de la société ottomane. Bien que s'inscrivant logiquement dans la tradition des récits de voyage illustrés et des recueils de costumes gravés, l'ouvrage est – par la place inédite qu'il accorde à l'image – une enquête politico-ethnographique d'un genre nouveau, qui renouvelle en

²¹ Alberto Saviello, « Muhammad's Multiple Faces. Printed Images of the Prophet in Western Europe, » in *Constructing the Image of Muhammad in Europe*, éd. Avinoam Shalem (Berlin : De Gruyter, 2013), 87.

²² Charles de Ferriol, *Recueil de cent estampes représentant les diverses nations du Levant, tirées d'après nature en 1707 et 1708 par les ordres de M. de Ferriol, ambassadeur du Roy à la Porte : [estampe] / et gravées en 1712 et 1713 par les soins de Le Hay* (Paris : Le Hay et Duchange, 1714). Consultable en ligne : <ark:/12148/btv1b53000003j>.

²³ Pour plus de détails, voir : Jeff Moronvalle, « Connaître et représenter l'Orient à l'aube du Siècle des Lumières : *Le Recueil de cent estampes représentant différentes nations du Levant* de Charles de Ferriol, 1714, » in *L'orientalisme, les orientalistes et l'Empire ottoman de la fin du XVIII^e à la fin du XX^e siècle. Actes du colloque international, Palais de l'Institut de France, 12 et 13 février 2010*, éd. Sophie Basch et al. (Paris : Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres, 2011) : 39–60.

profondeur les représentations occidentales de l'Orient à l'aube du siècle des Lumières.²⁴

Même s'il ne s'en inspire pas directement, d'Ohsson a certainement été influencé par cette œuvre, à l'instar de la majorité des auteurs du XVIII^e siècle :

La plupart des recueils illustrés du 18^e siècle consacrés au Levant se réfère plus ou moins explicitement au recueil Ferriol pour la nouveauté et le caractère authentique de ses images de la société ottomane.²⁵

Le choix du nombre de gravures dans le *TGEO* (deux cent trente-trois) s'inscrit probablement dans une volonté de détrôner Ferriol. De fait, le *TGEO* est le livre sur l'Orient qui est le plus illustré dans l'Europe des Lumières²⁶. Un autre ouvrage illustré est à mettre en perspective avec le *Tableau général*. Il s'agit du *Voyage pittoresque de la Grèce* du Comte de Choiseul-Gouffier (1752–1817) publié en deux tomes en 1782 et 1822²⁷. Ambassadeur français à Constantinople de 1784 à 1791, Choiseul-Gouffier connaît bien l'Empire ottoman et, en particulier, la Grèce. Cependant, son approche et ses intentions – plus hostiles à la Porte – sont différentes de celles de son contemporain Mouradgea d'Ohsson²⁸. Des études récentes ont souligné les similitudes de style entre les frontispices des deux ouvrages²⁹. En outre,

²⁴ Moronvalle, « Connaître et représenter l'Orient, » 62. Voir également : Jeff Moronvalle, « Le Recueil Ferriol (1714) et la mode des turqueries, » *Dix-huitième siècle* 44/1 (2012) : 426.

²⁵ Moronvalle, « Le Recueil Ferriol, » 427.

²⁶ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, IX–X.

²⁷ Marie-Gabriel-Florent-Auguste de Choiseul-Gouffier, *Voyage pittoresque de la Grèce*, 2 vol. (Paris : s.e. [sans éditeur], 1782 et Paris : Blaise, 1822). Consultable en ligne : tome 1, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8449081d> ; tome 2, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84490837>.

²⁸ Sur cet auteur et son œuvre : Hitzel, *Couleurs de la Corne d'Or*, 54–64 ; Léonce Pingaud, *Choiseul-Gouffier : la France en Orient sous Louis XVI* (Paris : Picard, 1887), consultable en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k96036416> ; Hervé Goeorgelin, « Choiseul-Gouffier Marie-Gabriel-Florent-Auguste, comte de, » in *DOLF*, 214–215.

²⁹ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 68 et 78–83 ; Elisabeth A. Fraser, *Mediterranean encounters. Artists between Europe and the Ottoman Empire, 1774–1839* (Pennsylvanie : The Pennsylvania State University Press, 2017), 104–112 ; Elisabeth A. Fraser, « Dressing Turks in the French Manner: Mouradgea d'Ohsson's *Tableau général* de l'Empire Othoman, » *Ars Orientalis* 39 (2010) : 202–203.

le *Voyage* et le *Tableau* ont plusieurs artistes en commun, notamment Jean-Baptiste Hilaire.

Plusieurs études ont été consacrées aux estampes du *Tableau général*. La première en date est, à notre connaissance, celle de l'historien de l'art Christian Michel, et la dernière – et la plus complète –, celle de Findley dans sa monographie consacrée à d'Ohsson et au *TGEO*³⁰. Une vingtaine d'artistes, voire davantage, participèrent à la vaste entreprise d'illustration du *Tableau général*. Mouradgea d'Ohsson supervisa les travaux, et Charles-Nicolas Cochin en assura la direction artistique. D'Ohsson évoque le rôle de ces illustrations dans son *Discours préliminaire* :

Enfin cette Description générale de l'Empire Othoman est enrichie d'Estampes, d'après une collection de tableaux exécutés dans le pays même, par des Peintres Grecs et Européens. Ils sont relatifs à des fêtes civiles et religieuses, et à tout ce que le culte extérieur, les cérémonies de la Cour, et les étiquettes du Sérail offrent de plus curieux et de plus intéressant. On y joint aussi les costumes de tous les officiers du Sérail, de la Cour et des divers Ordres de l'Etat. Tous ces tableaux se gravent à Paris, par les plus habiles artistes, sous la direction de MM. *Cochin, Moreau le jeune* et le *Barbier l'aîné*, membres de l'Académie Royale de Peinture et de Sculpture, etc.³¹

Pour d'Ohsson, ces gravures ont une place à part entière dans le *Tableau général*. Il ne s'agit pas de simples ornements, mais d'éléments indispensables à la compréhension du texte. D'ailleurs, parfois, le texte passe au second plan et c'est la planche qui devient le document principal. Nous avons intégré et examiné plusieurs de ces estampes à notre étude, en particulier celles où le Coran est présent.

Sujet de recherche

En tirant profit des avancées scientifiques – des études ottomanes, de l'orientalisme, de l'islamologie, des Lumières, etc. –, et des dernières études sur d'Ohsson et son œuvre, notre thèse entend mettre en lumière des aspects inexplorés,

³⁰ Michel, « Une entreprise de gravure » ; Findley, *Enlightening Europe*, 145–359.

³¹ *TGEO*, 1, xxx–xxxii.

ou moins développés jusque-là. En effet, malgré les nombreuses études menées sur le *Tableau général*, aucune n'a abordé la place du Coran. Il a essentiellement attiré l'attention des historiens, en particulier des ottomanistes. Pourtant, comme son titre complet l'indique – *Tableau Général de l'Empire Othoman, divisé en deux parties dont l'une comprend la législation mahométane, l'autre, l'histoire de l'Empire Othoman* – l'œuvre a également toute sa place dans le champ de l'islamologie, ou plus précisément de l'orientalisme islamisant pour reprendre la formule d'Henry Laurens³². En effet, d'Ohsson a consacré une grande partie de l'ouvrage à l'islam, à travers la présentation détaillée de son dogme, de ses lois, de ses rites et de son histoire. À l'intersection de plusieurs champs historiques, notre étude – qui s'inscrit dans la continuité des recherches antérieures – revêt de multiples intérêts. L'historiographie de l'ensemble de ces champs évolue constamment, rendant l'actualisation des savoirs et des recherches académiques nécessaires.

Comme nous l'avons souligné au début de cette introduction, le projet « EuQu » a orienté le choix de notre sujet. Notre thèse se focalise sur le Coran, sans pour autant négliger les parties théologiques et juridiques du *Tableau Général*. Nous mettrons en exergue l'image du Coran que donne l'auteur aux Européens du siècle des Lumières, tant dans la partie textuelle qu'iconographique. Nous nous intéresserons également aux versets qui sont mentionnés, à leur traduction, aux informations qui sont livrées sur le livre sacré des musulmans. Il faut dire d'emblée que le Coran n'occupe pas une place centrale dans l'œuvre de d'Ohsson. En effet, l'auteur est conscient de la complexité de la tradition musulmane. Sans nier l'importance du livre révéral par les fidèles, il le situe dans l'écosystème religieux de l'islam : la sunna, le fiqh, la fatwa, l'appréciation du sultan ou encore la mise en pratique effective de ses préceptes par les Ottomans sont ainsi mis en lumière et discutés tout au long du *TGEO*. Matière secondaire, le Coran n'en garde pas moins une importance dans l'ouvrage. Il en véhicule une image fortement caractérisée (que nous développerons dans la seconde partie de notre étude), il le présente minutieusement et traduit plus de soixante-dix versets. Ses traductions sont

³² Laurens, *Les origines intellectuelles*. La notion d'orientalisme islamisant désigne les œuvres parues à partir de la fin du XVII^e et tout au long du XVIII^e siècles. Il s'agit de livres abordant l'histoire des sociétés musulmanes tout en étant axés sur les matières religieuses

globalement fidèles au texte arabe. Comme nous l'avons démontré en Annexe 5, il reprend parfois des traductions de Claude-Étienne Savary, soit textuellement, soit en retouchant quelque peu cette dernière.

Par ailleurs, en tant que chrétien – et s'adressant de surcroît à l'Europe chrétienne –, d'Ohsson insère des éléments de langage tendant à remettre en cause l'origine divine du Coran. On peut ainsi lire des expressions comme « la mission du prétendu Prophète », « prétendues révélations », « prétendu apostolat », « les prétendus miracles de *Mohammed* » ou encore « la sainteté de ce livre [le Coran], ou plutôt son prétendu caractère de divinité », que l'on rencontre occasionnellement³³. Toutefois, au-delà des considérations religieuses, l'une des fonctions principales de ces formules est certainement d'éviter la censure, dont les textes jugés trop bienveillants envers l'islam pouvaient être victimes. D'Ohsson n'en garde pas moins un respect pour le Coran. Il l'innocente ainsi des dérives de certains musulmans. Il en donne une image de livre rationnel, qui est l'une des sources principales de la législation mahométane. *A fortiori*, la finalité du *Tableau général* étant de présenter l'islam et les Ottomans tels qu'eux-mêmes se perçoivent, il livre des informations objectives et non-polémiques.

La nature encyclopédique du *TGEO* peut en rendre la lecture et l'étude difficiles. Concernant les matières religieuses, celles-ci sont abondamment développées, avec parfois un niveau de détail déconcertant. Une analyse partielle se focalisant sur un seul aspect peut permettre de prévenir cette difficulté. Par exemple, un article récent a analysé le traitement du droit de la famille dans le *Tableau général*³⁴. Pour notre part, nous avons porté la focale sur les relations entre chrétiens et musulmans dans une entrée biobibliographique³⁵. Dans le cadre de notre thèse, garder le Coran – et plus globalement de la tradition musulmane – comme fil

³³ Respectivement : *TGEO*, 1, 196, 64, 66, 198 et 90.

³⁴ Kerem Yurtlak et Osman Baydar, « Mouradgea d'Ohsson ve osmanlı hukukunu sunumu : aile hukuku örneği, » *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021) : 263–291.

³⁵ Yasar Gün, « Tableau général de l'Empire othoman, » in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History Volume 21. South-western Europe (1800–1914)*, éd. David Thomas et John A. Chesworth, 154–167. Leiden : Brill, 2023, doi : 10.1163/2451-9537_cmrii_COM_33380.

directeur de nos recherches nous a ainsi permis de ne pas nous disperser et de mettre l'accent sur une partie encore inexplorée du *Tableau général*. Ce faisant, notre étude contribuera à une connaissance plus fine de cette œuvre majeure, de son auteur et de son contexte de publication. En outre, elle permettra d'inscrire le *TGEO* dans le champ de l'orientalisme islamisant³⁶, en plus des études ottomanes.

Méthodologie

Au moment même où je débutais ma thèse, un ouvrage majeur sur d'Ohsson et le *Tableau général* était publié par l'un des plus grands spécialistes en la matière, Carter Findley. Cette monographie, qui allait par la suite devenir une sorte de bréviaire pour mes recherches, était à la fois une aide précieuse et un défi : aide, car Findley livrait le fruit d'une vingtaine d'années de recherches sur ce sujet ; défi, car il fallait parvenir à dégager des axes de recherches originaux et ayant un intérêt scientifique. Malgré la portée exhaustive de *Enlightening Europe*, nous avons estimé que certains aspects du *TGEO* et de la littérature qui l'entoure pouvaient encore être explorés, complétés voire nuancés et rectifiés. *A fortiori*, Findley s'était certes intéressé à l'islam, mais pas au Coran en tant que tel. Il n'avait pas non plus analysé la bibliothèque de d'Ohsson en profondeur.

Les références abondantes, notamment en matière de sources archivistiques, les résultats, les indications de Findley, mais aussi les questions qu'il n'a pas – ou peu – traitées, ont ainsi partiellement orienté nos travaux. En s'appuyant sur son expertise d'une part, et les objectifs du projet EuQu d'autre part, nous avons complété certains problèmes que Findley n'avait pas totalement résolu, comme la reconstitution de la bibliothèque de d'Ohsson (cf. chapitre 3), ou encore suivi des pistes qu'il avait simplement supposées ou effleurées, à l'instar des lacunes de d'Ohsson en grammaire arabe (cf. chapitre 4). Nous avons aussi approfondi les liens entre l'œuvre de d'Ohsson et le Coran, sujet quasiment inexploré jusque-là. Or cette nouvelle piste a fait émerger de nouvelles questions, a donné une importance particulière à d'autres, ce qui impliquait des angles

³⁶ Cf. Laurens, *Les origines intellectuelles*.

d'approches originaux. Quant aux points largement documentés par Findley – à l'instar du processus éditorial du *Tableau*, ou encore l'analyse poussée des relations diplomatiques de d'Ohsson –, nous ne sommes pas revenus dessus dans notre étude. Lorsque cela s'est avéré nécessaire, nous avons synthétisé ses travaux (notamment pour la biographie de d'Ohsson), ou regroupé les éléments éparpillés dans sa monographie (par exemple, dans le chapitre 8 de notre thèse). Enfin, nous avons apporté un certain nombre de nouveautés : étude poussée des manuscrits de d'Ohsson, et des annotations marginales.

Il convient aussi de souligner que nous avons progressivement opté pour une approche pluridisciplinaire, principalement pour deux raisons. Premièrement, cela correspondait davantage à ma formation universitaire. Deuxièmement, mobiliser plusieurs disciplines et champs historiques nous a paru plus propice à étudier le *Tableau général*, qui est aussi une œuvre mobilisant une variété de documents et d'approches. Au début de notre parcours doctoral, nous avons mené une lecture analytique de l'ensemble des volumes du *TGEO*, afin de nous familiariser avec l'œuvre et de répertorier les données relatives au Coran. Nous avons utilisé une reproduction de l'édition in-folio de la BnF, et celle in-octavo facilement accessible en ligne³⁷. Nos réflexions ont été agrémentées par nos lectures d'études sur le *Tableau général*, l'histoire ottomane, l'orientalisme et le riche contexte du XVIII^e siècle. Nous avons pu présenter les résultats partiels de certains axes de recherches lors de différents colloques universitaires : l'approche diplomatique du Coran par d'Ohsson (Nantes, 2021) – en lien avec les fonctions diplomatiques de ce dernier ; la lecture rationnelle du Coran faisant écho à l'esprit des Lumières (Nantes, 2022), les usages du Coran à Constantinople au XIX^e siècle d'après le *Tableau Général de l'Empire Othoman* (Tunis, 2021), ou encore le jeu de miroir entre le sabre et le Coran dans le *TGEO* (Nantes, 2019). Ces communications nous ont permis d'avancer dans nos travaux (tout en fournissant les fondations de certains chapitres), mais aussi de bénéficier des remarques, suggestions et encouragements de nos professeurs et collègues. Par ailleurs, nous avons longuement examiné l'historiographie européenne – française en

³⁷ Les volumes 1 et 3 de l'édition in-folio ont ainsi été numérisées par la BnF grâce au concours de l'ERC « EuQu » et notre sollicitation.

particulier – sur l’Empire ottoman, les liens entre l’Europe et la Sublime Porte (représentations, relations diplomatiques...), les connaissances sur l’islam et l’Empire ottoman chez les Lumières, etc. Ces éléments nous ont permis de mettre en perspective le *Tableau général* avec les travaux d’autres savants européens, afin de situer cet ouvrage dans un ensemble plus global.

Dans un second temps, nous avons consulté les manuscrits et les imprimés sur lesquels d’Ohsson s’est appuyé pour rédiger son *Tableau Général*, dont un Coran, la *Nasafiyya*, le *Multaqā*, des recueils de *fatāwa* en turc ottoman, tous conservés en Suède, à Lund. Nous avons également travaillé sur les fonds d’archives sur d’Ohsson en Suède, à Stockholm et à Uppsala lors de deux séjours en 2022 et 2023. Puisque nous parlions de la (trans)formation d’un individu en historien, dans notre cas, ces deux expériences ont été fondatrices dans notre parcours. L’une des limites de ces recherches archivistiques est que nous n’avons malheureusement pas pu consulter l’ensemble de la vaste documentation de d’Ohsson conservée en Suède. En effet, une partie de la correspondance de et sur d’Ohsson est conservée à la Bibliothèque Royale (Kungliga Biblioteket) à Stockholm. Or, ces fonds n’étaient pas consultables lors de notre séjour en juillet 2023. Toutefois, nous avons optimisé la quantité considérable de documents – plus d’un millier de pages – que nous avons compulsé. Ces matériaux ont éclairé plusieurs aspects de notre recherche, notamment pour la première partie.

Ces séjours ont été essentiels pour la poursuite et l’approfondissement de nos recherches. Par exemple, elles nous ont permis de mesurer la maîtrise qu’avait l’auteur des langues orientales, notamment en analysant ses annotations marginales qui constellent certains ouvrages de sa collection. Elles nous ont aussi aidé à reconstituer sa bibliothèque orientale. Nous avons également pu comparer certains de ces manuscrits avec des impressions modernes et constater qu’ils étaient parfois incomplets, comme le texte de la *Nasafiyya* – qui est pourtant l’une des sources principales du *TGEO*³⁸. Quant au *Multaqā*, nous n’avons pu faire le même travail

³⁸ Après notre thèse, nous envisageons de proposer une édition critique de la traduction française de la *Nasafiyya* faite par d’Ohsson. Ce serait l’occasion de compléter son travail et de développer nos recherches sur son manuscrit et sa traduction.

de comparaison sur l'ensemble du manuscrit. Cet ouvrage est plus volumineux et le temps de la thèse ne nous permettait pas d'entreprendre une tâche si ambitieuse. Nous avons toutefois suivi des cours en ligne où l'œuvre était lue en turc ottoman et commentée. Nous l'avons également comparé à une édition imprimée en turc ottoman d'une part, et à une édition en turc moderne. Ce travail minutieux nous a permis de comprendre comment d'Ohsson a réagencé sa traduction, les parties qu'il a omis de traduire, etc.

Précisons encore que nous n'avons pas exploré les documents d'archives ottomanes relatifs à d'Ohsson conservés à Istanbul (Başbakanlık Osmanlı Arşivi). Kemal Beydilli avait en effet proposé une étude pionnière et très minutieuse en se basant sur ce fonds³⁹. De plus, Findley a également exploré ce fonds, mais contrairement au fonds suédois sur lequel il s'appuie très largement, il n'a que très peu mobilisé le fonds turc et s'est aussi largement appuyé sur l'étude de Beydilli. Il n'a pas non plus apporté de nouveaux éléments par rapport à ceux de ce dernier, si ce n'est qu'accessoirement – par exemple, lorsqu'il remet en question l'hypothèse de Beydilli quant à l'identité de l'un des savants musulmans ayant aidé d'Ohsson dans l'étude de la *Nasafiyya* et du *Multaqā*⁴⁰. En outre, Beydilli ayant réédité son étude en 2024, avec des modifications mineures, nous avons estimé que ses travaux étaient exhaustifs et toujours d'actualité⁴¹. En conséquence, nous avons cru pouvoir nous contenter de cette documentation de seconde main car nous y avons trouvé quelques éléments répondant aux besoins de nos travaux.

³⁹ Kemal Beydilli, « Ignatius Mouradgea d'Ohsson (Muradcan Tosunyan), Ailesi hakkında kayıtlar, 'Nizâm-i Cedîd'e dâir Lâyihasi ve Osmanli Imparatorlugundaki Siyâsî Hayati, » *Tarih Dergisi* 34 (1983–1984) : 247–314.

⁴⁰ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 23.

⁴¹ Cf. Kemal Beydilli, « Ignatius Mouradgea d'Ohsson (Muradcan Tosunyan), Ailesi hakkında kayıtlar, 'Nizâm-i Cedîd'e dâir Lâyihasi ve Osmanli Imparatorlugundaki Siyâsî Hayati, » in *Osmanlı dünyasında diplomasi ve siyaset. Önemli isimler ve eserleri. Seçilmiş makaleler 3* (Istanbul : Timaş, 2024) : 301–376. Cette réédition souligne l'actualité des études sur d'Ohsson. Dans notre thèse, nous nous sommes référés à la première version de cette étude pour des raisons pratiques.

Enfin, nous ajouterons quelques précisions formelles. Nous avons utilisé les deux formats in-folio et in-octavo du *TGEO*. L'in-folio nous a essentiellement servi pour les estampes, vu que l'in-octavo n'en contient que très peu. Nous l'avons – plus rarement – consulté lorsqu'il y avait des erreurs ou des anomalies dans la version in-octavo (comme des pages manquantes). Pour les distinguer, nous avons signalé le premier format par les chiffres romains : *TGEO*, I, II et III correspondent aux trois volumes in-folio ; et *TGEO*, 1, 2, etc., aux sept volumes in-octavo. Le quatrième tome de l'édition in-octavo étant séparé en deux volumes, nous les avons indiqués comme suit : 4–1 et 4–2. S'agissant des citations d'époque, nous les avons reportées telles quelles, à quelques exceptions près : nous avons remplacé la lettre ſ (« s long ») par son équivalent moderne « s ». Nous avons systématiquement supprimé les espaces entre le mot de gauche et la virgule ; à l'inverse, nous en avons ajouté un après les signes de ponctuation « ; » et « ! » notamment. En dehors de ces interventions, nous avons conservé la graphie et l'orthographe originelles, et ce pour deux raisons principales. Premièrement, conserver ces éléments met en lumière l'évolution de la langue française. La graphie et l'orthographe de la fin du XVIII^e siècle étant assez proches de la nôtre – du moins suffisamment pour être aisément compréhensible –, nous l'avons donc laissée telle quelle. Ce choix implique cependant une disharmonie dans nos citations : certains mots ne sont pas écrits de la même manière, y compris par le même auteur. Il y a ainsi des variations entre l'orthographe du *TGEO* et celle de la correspondance de d'Ohsson. Cette dissonance est particulièrement flagrante sur l'accentuation des mots, qui varie. Deuxièmement, garder la graphie de l'époque favorise selon nous une plus grande imprégnation de l'ambiance du XVIII^e siècle. C'est en tout cas valable nous concernant, et nous espérons qu'il en sera de même pour le lecteur. Pour finir, nous avons distingué les citations issues de correspondances en ajoutant un encadré de couleur bleue.

Présentation de la thèse

Nous avons divisé notre thèse en deux grandes parties. La première est un essai de biobibliographie de Mouradjea d'Ohsson et du *Tableau général* revu et augmenté : revu car nous avons questionné certains aspects de sa biographie et tenté

d'apporter de nouveaux éléments de réponse ; augmenté car notre étude fournit des données additionnelles sur cet auteur et son œuvre, et plus modestement un regard renouvelé grâce aux – et à la suite des – dernières recherches d'historiens tels que Carter Findley. Ces apports ont essentiellement été induits par notre sujet, qui porte sur des parties inexplorées de la vie et de l'œuvre de d'Ohsson.

Dans le premier chapitre, nous sommes revenus sur la double identité – orientale et occidentale – de Mouradgea d'Ohsson. Ce raya – sujet chrétien de la Porte – au service d'une couronne européenne a exploité cette altérité dans sa tentative de rapprocher les mondes européens et ottomans. Son parcours est marqué par une fidélité constante à la Suède, mais aussi à la Sublime Porte. Ses idées réformatrices ont trouvé écho en la personne du sultan Selim III qui était conscient de la nécessité de plus en plus urgente de réformer son vaste empire – en particulier son armée, sa bureaucratie et ses finances. Nous avons également revisité le rapport de la famille Mouradgea à la chrétienté, et en particulier celle d'Ignatius.

Le second chapitre ne porte pas directement sur d'Ohsson, mais sur l'usage des sources orientales dans l'historiographie européenne. Cette étude était nécessaire pour voir en quoi d'Ohsson s'inscrit ou non dans la tradition orientaliste de l'Europe chrétienne. Les éléments que nous avons abordés permettent aussi de souligner l'état de l'érudition européenne sur l'islam et les sociétés ottomanes au moment de la publication du *Tableau général*. Enfin, ce chapitre a mis en lumière que d'Ohsson n'était pas le seul, ni le premier à avoir le souci de présenter l'Orient à travers des sources de première main.

Le troisième chapitre est un examen détaillé, d'une part, de la bibliothèque orientale de d'Ohsson et, d'autre part, de la bibliographie du *TGEO*. Nous avons passé en revue sa méthodologie, son rapport aux sources orientales et les matériaux permettant d'établir son catalogue d'ouvrages orientaux. Ensuite, nous avons présenté tous les livres qui ont nourri sa bibliographie, du moins ceux que nous sommes parvenus à identifier. En nous appuyant sur les recherches de Carter Findley, ainsi que sur les nôtres, nous avons recensé plus d'une cinquantaine

d'ouvrages portant sur les deux thèmes favoris de d'Ohsson : la législation mahométane et l'histoire de l'Empire ottoman (et de l'Orient plus globalement). Enfin, le dernier chapitre de cette première partie a été l'occasion de questionner la maîtrise des langues orientales de notre auteur. Nous avons compulsé toutes les entrées biographiques à notre portée avant d'émettre l'hypothèse – risquée mais nécessaire – que d'Ohsson ne maîtrisait pas la langue arabe à un stade avancé. Déterminer cet aspect est essentiel pour notre recherche car il induit un accès direct ou indirect au texte coranique, qui est en arabe (bien qu'il existât déjà des traductions du Coran en turc dès la fin du XIV^e siècle). Nous avons complété ce travail sur les notices biographiques par une analyse des manuscrits de d'Ohsson, en particulier ses annotations marginales et les transcriptions d'expressions et mots arabes dans le *TGEO*.

La deuxième partie de notre thèse porte sur la place du Coran dans le *Tableau général*. À partir de la lecture analytique de cet ouvrage, de nos lectures et réflexions personnelles, nous avons essayé de mettre en exergue les thématiques principales en lien avec ce sujet.

Dans le cinquième chapitre, nous avons synthétisé les rapports des Lumières à l'islam et au monde ottoman. Cette étude allait ensuite servir de grille d'analyse pour le *TGEO*. En effet, après avoir pris conscience de l'esprit qui animait les philosophes – en particulier français – de la seconde moitié du XVIII^e siècle, nous avons développé une compréhension affinée de nombreuses idées développées par d'Ohsson – et de leur originalité.

L'antépénultième chapitre est consacré à l'approche rationnelle du Coran et de l'islam. D'Ohsson reprend en effet de nombreux concepts-clé des Lumières. Parfois, il les emploie tels que les philosophes européens les ont utilisés ; d'autres fois, il les investit d'une autre signification pour véhiculer une image plus positive de l'islam et des Ottomans. Nous avons illustré cela à travers le symbolisme du sabre et du Coran, que d'Ohsson met en lumière dans le frontispice du *TGEO* et dans divers passages de l'œuvre.

Le septième chapitre développe l'approche pragmatique de d'Ohsson, sans doute pas étrangère aux fonctions consulaires qu'il a occupées. Il présente ainsi le Coran et l'islam à travers des considérations diplomatiques et militaires. Il aborde également un autre aspect qu'il chérit particulièrement : la vie quotidienne à Constantinople. Nous avons mentionné divers usages du Coran dans la société ottomane du XVIII^e siècle, puis dans le sérail.

Enfin, notre dernier chapitre est consacré à l'altérité religieuse. Nous avons présenté les considérations de la tradition musulmane et des fidèles à l'égard des Gens du Livre sur les plans théologiques et judiciaires d'un côté et politiques et sociétales de l'autre. Cette partie est l'occasion de mettre en lumière l'ambivalence des Ottomans à l'égard des chrétiens, qu'ils soient dhimmis ou étrangers. Malgré sa lucidité quant aux dérives et excès, d'Ohsson n'impute jamais ceux-ci au Coran, mais au fanatisme et aux préjugés populaires. Ainsi, un chrétien d'origine franco-arménienne, sujet de la Porte et au service d'une cour européenne, dénonce les mahométans fanatiques, tout en défendant l'islam et les musulmans éclairés.

PREMIÈRE PARTIE
ESSAI D'UNE
BIOBIBLIOGRAPHIE
REVUE ET AUGMENTÉE

CHAPITRE 1. D’OHSSON, UN MÉDIATEUR ENTRE DEUX MONDES

La vie d’Ignatius Mouradgea d’Ohsson est relativement bien connue. Des bribes d’informations fournies par d’Ohsson lui-même sont parsemées dans son *Tableau général* : « Né à Constantinople, élevé dans le pays même, et attaché toute ma vie au service d’une Cour liée avec la *Porte* par des relations intimes (...)»⁴², professe-t-il pour légitimer son ouvrage. Parfois, il mentionne des événements plus précis dans ses *Observations*, comme dans ce passage où il évoque un album contenant des peintures de tous les sultans ottomans qu’il a pu consulter plusieurs jours durant :

Un hasard singulier nous procura ce recueil. Nous l’avons eu pendant quatre jours entre les mains, par la faveur d’un des premiers officiers du Sérail, qui avoit été chargé d’en faire renouveler la reliure. Nous l’avons même fait voir le 16 décembre 1778 à l’Ambassadeur de France, M. le Comte de Saint-Priest, et à M. Ul.[ric] de Celsing, Envoyé extraordinaire de Suède. Curieux d’avoir des copies d’un monument de cette nature, nous avons employé plusieurs peintres qui ont travaillé nuit et jour à calquer sur du papier fin tous ces portraits.⁴³

Si l’on excepte les *Journaux* – à l’instar du *Journal des Sçavans* – et les notes anonymes annonçant la publication du *TGEO*, les notices biographiques les plus anciennes que nous avons trouvées remontent au début des années 1820 – soit un peu plus d’une décennie après sa mort. Joseph-Théophile Foisset (1800–1873) a ainsi rédigé une entrée bio-bibliographique en 1821⁴⁴. C’est d’ailleurs à celle-ci que l’illustre Sylvestre de Sacy renvoie ses lecteurs à la fin d’une série de trois

⁴² *TGEO*, 1, v.

⁴³ *TGEO*, 4–2, 449–450.

⁴⁴ Cf. Foisset, « Mouradgea d’Ohsson (Ignace), » 332–335. Foisset était magistrat de profession et membre de l’Académie des belles lettres de Dijon.

articles consacrés au *TGEO* paru dans le *Journal des Savans* en 1823⁴⁵. Les notices suivantes publiées entre 1822 et 1854 reproduisent globalement les mêmes éléments exposés par Foisset, soit en les synthétisant, soit en y ajoutant quelques données supplémentaires. Celle de l'historien Eugène Beauvois (1835–1912) en 1856 s'inscrit également dans cette perspective mais est plus fouillée que les précédentes⁴⁶. Il convient encore de signaler que la plupart de ces entrées reprennent en général des informations fournies par d'Ohsson dans le *TGEO*. Par conséquent, si elles ont permis de faire connaître l'auteur au grand public – notamment à l'époque de leur parution –, leur intérêt reste moindre pour approfondir les informations sur la vie de d'Ohsson.

C'est à l'historien turc Kemal Beydilli que revient le mérite d'avoir proposé, en 1983, une étude détaillée sur la biographie de d'Ohsson à partir des archives ottomanes et de quelques sources arméniennes⁴⁷. Cette étude fondamentale a apporté de nouveaux éclairages et ouvert des perspectives novatrices. À sa suite, c'est Carter Findley qui a produit les recherches les plus riches et les plus exactes sur la vie de d'Ohsson dans plusieurs travaux. Il a publié un article en 1998, puis une monographie sur d'Ohsson et le *TGEO* en 2019 dont la première partie est consacrée à la vie de l'auteur⁴⁸. Enfin, en 2002, les actes d'un colloque sur d'Ohsson et le *TGEO* ont également apporté leur contribution en la matière⁴⁹.

Il ne nous a pas paru utile de répéter ici ce que d'autres – dont d'éminents spécialistes – ont déjà écrit ailleurs. Cependant, au cours de nos recherches, nous avons découvert certains aspects qui méritent d'être approfondis voire réexaminés.

⁴⁵ Sylvestre de Sacy, « Tableau général de l'empire ottoman, » *Journal des Savans* (1823) : 670. Disponible en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k572305?rk=21459;2>.

⁴⁶ Eugène Beauvois, « Notice historique sur les Mouradgea d'Ohsson, » *Revue de l'Orient* 4 (1856) : 158–167.

⁴⁷ Cf. Beydilli, « Ignatius Mouradgea d'Ohsson (Muradcan Tosunyan), » 247–314.

⁴⁸ Cf. Carter Vaughn Findley, « Mouradgea d'Ohsson (1740-1807): Liminality and Cosmopolitanism in the Author of the “Tableau Général de L'empire Othoman”, » *Turkish Studies Association Bulletin* 22–1 (1998) : 21–35 ; Findley, *Enlightening Europe*, 1–60.

⁴⁹ Sture Theolin, éd., *The Torch of the Empire: Ignatius Mouradgea d'Ohsson and the Tableau Général of the Ottoman Empire in the Eighteenth Century* (Istanbul : Yapı Kredi Yayınları, 2002).

Ces découvertes sont essentiellement dues à notre angle d’approche différente de celle de nos prédécesseurs. En effet, une grande partie des biographies insiste surtout sur la riche carrière diplomatique de d’Ohsson, en développant moins d’autres dimensions comme son rapport à la religion. Nous avons aussi bénéficié du cumul de connaissances grâce à ces travaux pionniers et, en croisant les nombreuses sources, certains éléments ont attiré notre attention. Ainsi, sur plusieurs points, ses biographes ne sont pas unanimes. Il y a par exemple un désaccord quant à l’application du qualificatif d’orientaliste à Mouradgea d’Ohsson.

En partant de ces constats, nous proposerons donc, dans un premier temps, une biographie synthétique de d’Ohsson. Nous rappellerons les grandes lignes de sa vie, en insistant sur les éléments en lien avec notre étude. Dans un second temps, nous développerons des éléments qui ont moins attiré l’attention des biographes de d’Ohsson. Nous reviendrons sur son identité ottomane et la construction progressive de son identité européenne, sur son rapport aux religions chrétienne et musulmane ou encore sur la manière dont il a su mobiliser ses différentes fonctions au service de ses carrières de diplomate et de savant. Pour ce faire, nous avons dépouillé une grande partie des références biographiques sur d’Ohsson, qui comportent parfois des erreurs qui apparaissent en croisant toutes ces sources⁵⁰. Nous tenterons d’avancer des éléments de réponse aux questions qui n’ont pas été tranchées. Nous apporterons notre contribution sur le fait de savoir si d’Ohsson peut être considéré ou non comme un orientaliste. Enfin, nous réexaminerons certains points qui, sans forcément être erronés, nécessitent *a minima* d’être réévalués ou tout au moins questionnés, comme sa maîtrise des langues orientales, et en particulier de l’arabe.

⁵⁰ Pour consulter quelques références que nous avons utilisées, voir : Yasar Gün, « Tableau général de l’Empire ottoman, » in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History Volume 21. South-western Europe (1800–1914)*, éd. David Thomas et John A. Chesworth (Leiden : Brill, 2023) : 155–156. Disponible en ligne : https://doi.org/10.1163/2451-9537_cmrii_COM_33380.

1.1. Biographie synthétique de Mouradgea d'Ohsson

1.1.1. Un raya au service d'une cour européenne

Ignatius Mouradgea naquit à Constantinople, dans le quartier de Péra, le 31 juillet 1740. Il recevra le nom « d'Ohsson » à partir de 1786 suite à son anoblissement par le roi Gustave III en 1780. Son père, Ohannes Mouradgea (1721–1787) était un arménien au service de la légation suédoise à Smyrne de 1738 à 1777. Sa mère, Claire Pagy (1712–1798), était française et fille de Gabriel Pagy – le secrétaire du consul général de France à Smyrne. De plus, la famille Pagy, originaire de Marseille, était dans le commerce. Il a donc grandi dans un environnement imprégné par la diplomatie et, dans une moindre mesure, le négoce. D'après ses biographes, il fut d'abord éduqué par son père et fréquenta les écoles franciscaines et dominicaines de Constantinople. Nos recherches dans les fonds d'archives de Stockholm ont permis d'établir qu'il avait également été éduqué par son oncle Jean Mouradgea. Nous disposons de peu d'informations au sujet de ce dernier, et il n'est – à notre connaissance – pas mentionné dans les entrées biographiques de Mouradgea d'Ohsson. Il semble même y avoir une certaine confusion entre son père Ohannes, et son oncle Jean chez les biographes de d'Ohsson (voir *infra*, 1.3.1.). Les deux ont en effet travaillé pour la légation suédoise à Smyrne à la même période ; Jean est la version francisée d'Ohannes ou Hovhannes : ces éléments pourraient expliquer cet amalgame entre ces deux personnages⁵¹.

Le jeune Ignatius passa donc une partie de son enfance et de sa jeunesse dans cette ville où son père et son oncle étaient engagés par la mission suédoise. Jean Mouradgea évoque sa relation avec son neveu dans une lettre datée du 22 juillet 1763 également adressée à Ulric de Celsing (1731–1805) :

C'est un garçon que j'ay fait venir auprès de moy fort jeune, que j'ay élevé et regardé comme mon propre enfant, pour en faire mon soutien et ma

⁵¹ Sa correspondance conservée aux archives suédoises nous apprend en effet que Jean Mouradgea était au service de la légation de Suède de Smyrne dès les années 1730. Dans une lettre du 12 septembre 1763 de d'Ohsson à Ulric de Celsing, Ignatius affirme en effet qu'il souhaite rejoindre la légation suédoise à la suite de son oncle (Jean Mouradgea) qui y entra, lui, à « l'époque du Traité de paix entre La Cour de Suede & la Porte ottomane ». Cf. RA-M, Beskickningsarkivet från Biby, Övrig korrespondens SE/RA/721512/II/1/B/17. Or, ledit traité fut signé entre 1737 et 1739.

consolation dans mes vieux jours. Cependant le Ciel en dispose autrement, et je me consolerois facilement s'il avoit le bonheur de trouver chés vous l'affection et le secours d'un père tendre, et d'un protecteur genereux.⁵²

C'est probablement à Jean qu'Ignatius faisait allusion lorsqu'il demanda à être nommé d'Ohsson en la mémoire de son oncle qui lui avait montré une « tendresse paternelle »⁵³. Ignatius le mentionne également dans une lettre du 12 septembre 1763, où il se confie en ces termes à Ulric de Celsing – son futur patron à la légation suédoise de Constantinople :

(...) j'ay toujours ardemment souhaité de suivre les traces dudit mon oncle [Jean Mouradgeà], auprès duquel j'ay été depuis l'age de cinq ans, & d'avoir le bonheur de servir la meme nation soit à Smyrne ou à Constantinople (...).⁵⁴

En s'engageant au service de la couronne suédoise à Smyrne, les Mouradgea furent considérés comme des sujets suédois et entrèrent dès lors dans la catégorie juridique des *müste'min* et non plus des *dhimmis*⁵⁵. Ce statut leur accordait plusieurs avantages : être protégés des persécutions religieuses de l'Église arménienne subies par les sujets arméniens de la Porte (voir *infra*), mais aussi d'être exemptés de certaines taxes et autorisés à faire du commerce⁵⁶. Conformément à son souhait,

⁵² RA-M, Beskickningsarkivet från Biby, Övrig korrespondens SE/RA/721512/II/1/B/17, Jean Mouradgeà, 1756, 1763, Smyrne, le 22 juillet 1763.

⁵³ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 22.

⁵⁴ RA-M, Beskickningsarkivet från Biby, Övrig korrespondens SE/RA/721512/II/1/B/17, Ig. Mouradgea, 1763–1768, 12 septembre 1763.

⁵⁵ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 17. D'Ohsson distingue ces deux catégories juridiques en ces termes : « Les *Zimmys* sont tous les sujets, Chrétiens, Juifs ou Païens, asservis à la domination Mahométane, et par-là soumis à la capitation, *Dzizijé* [sic] ou *Kharadjh*, qui n'est jamais imposée que sur les non-Musulmans. Les *Mustéeminns* sont les étrangers qui se trouvent dans l'Empire, sous la foi des traités ou du droit des gens, soit comme passagers ou voyageurs, soit comme habitans ou domiciliés. Le mot même de *Mustéeminns*, signifie, hommes qui ont demandé grace, pour désigner par-là, ou les sujets des Puissances qui ayant plié sous la force Mahométane, en ont obtenu la paix, ou de simples particuliers qui, quoique d'une nation non amie, entrent sur les terres Mahométanes par droit de quartier censé obtenu sur les frontières. » *TGEO*, 1, 43–44.

⁵⁶ Cf. Edhem Eldem, « Capitulations and Western Trade, » in *The Cambridge History of Turkey* vol. 3, éd. Suraiya N. Faroqhi (Cambridge : Cambridge University Press, 2006), 293–294 ; Güneş İşıksel, « Capitulations, » in *DEO*, vol. 1, dir. François Georgeon, Nicolas Vatin et Gilles Veinstein

Ignatius intégra la légation de Constantinople à partir de 1763 en tant que simple drogman. Dès 1767, il devient second interprète, puis premier interprète en 1768, avant de poursuivre son extraordinaire ascension. En ce sens, l'historien Onnik Jamgocyan le qualifie de « maître incontesté de la Légation de Suède de Constantinople de 1768 jusqu'en 1799⁵⁷ », date à laquelle il tombe en disgrâce en 1799 à cause des tensions mutuelles entre la Suède, la France et l'Empire ottoman d'un côté, et d'accusations de jacobinisme de l'autre. Sa carrière diplomatique, qui dura donc trois décennies, fut couronnée de plusieurs succès, lui permettant d'être anobli par le roi Gustave III en 1780, avant d'être promu chevalier de l'ordre de Wasa en 1783. À titre d'exemple, d'Ohsson joua un rôle actif dans la signature du traité de paix et de commerce entre la Porte et l'Espagne en 1782⁵⁸. En 1793, il contribua à réformer l'armée ottomane dans le cadre du *Nizâm-ı Cedîd*, ce « nouvel ordre » souhaité par le sultan Selim III⁵⁹. En outre, il fut le premier raya chrétien dans l'histoire ottomane à devenir ambassadeur d'une puissance amie de la Sublime Porte, en étant nommé ministre plénipotentiaire de Suède à Constantinople en 1795⁶⁰.

(Paris : CNRS Éditions, 2022), 375–378 ; Antoine Gautier, « Les drogmans des consulats, » in *La fonction consulaire à l'époque moderne. L'affirmation d'une institution économique et politique (1500-1800)*, dir. Jörg Ulbert et Gérard Le Bouëdec (Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2006), 96 ; Maurits H. van den Boogert, *The Capitulations and the Ottoman Legal System. Qadis, Consuls and Beraths in the 18th Century* (Leiden : Brill, 2020), 63–115.

⁵⁷ Onnik Jamgocyan, « I. M. d'Ohsson. Un arménien au service de la diplomatie ottomane, » in *Histoire économique et sociale de l'Empire ottoman et de la Turquie (1326–1920)*, Actes du Congrès International tenu à Aix-en-Provence du 1er au 4 juillet 1992, éd. Daniel Panzac (Paris : Peeters, 1995), 619.

⁵⁸ Pour plus de détails : Jamgocyan, « I. M. d'Ohsson, » 621–622.

⁵⁹ Pour plus de détails sur ce point, voir : Beydilli, « Ignatius Mouradgea d'Ohsson, » 257–269 ; Tuncay Zorlu, *Innovation and Empire in Turkey. Sultan Selim III and the Modernisation of the Ottoman Navy* (Londres, New York : I.B.Tauris, 2008), 90–93. Sur les réformes de Selim III : Virginia H. Aksan, *Ottoman Wars 1700–1870: An Empire Besieged* (Londres, New York : Routledge, 2007), 180–213.

⁶⁰ Sur sa carrière diplomatique, voir : Jamgocyan, « I. M. d'Ohsson, » 619–629 ; Beydilli, « Ignatius Mouradgea d'Ohsson, » 269–283.

1.1.2. Une variété d'activités au service d'une même cause ?

En parallèle de ses activités au sein de la légation, il s'engagea aussi dans le commerce, notamment avec les frères Celsing. De même, suite aux encouragements de Gustave de Celsing puis de son frère Ulric, il se lança dans une carrière littéraire – avec un intérêt particulier pour l'histoire de l'Orient⁶¹. En sus des liens affectifs, son mariage avec Eva Kuleliyan (1754–1782) en 1774 lui assura deux avantages qui facilitèrent ses activités. En effet, son beau-père Abraham Kuleliyan – également de confession catholique – était un riche financier (*sarraf*) au service du grand vizir Râgıb Paşa (m. 1763) puis *sarraf* du Trésor des deux villes saintes (la Mecque et Médine) à partir du début des années 1770⁶². Cette position lui garantissait de solides finances d'une part, et des bonnes relations avec les autorités ottomanes d'autre part. D'Ohsson sut combiner ses différentes fonctions et ces atouts pour la rédaction et la publication du *TGEO*⁶³. Personnage apprécié de la Sublime Porte, il bénéficia d'un accès privilégié aux registres et aux archives du sérail. Il profita de ses réseaux diplomatiques en Europe pour la traduction de son ouvrage en différentes langues. Son expérience dans le commerce lui servit sans doute également pour la coordination de l'édition du livre. De son mariage avec Eva Kuleli naquirent trois enfants : Sophie (1775–1791), Claire-Lucie (1776–1861) qui épousa l'envoyé suédois à Constantinople Nils Gustaf Palin et, Abraham Constantin qui mènera aussi une carrière de diplomate et, surtout, publiera le troisième tome du *TGEO* après la mort de son père.

Si d'Ohsson utilisa les prérogatives précitées pour imprimer son ouvrage, celui-ci lui conféra également de nombreux avantages, notamment celui d'une

⁶¹ « On a déjà vu que ce fut la lecture de ces ouvrages qui me fit concevoir, en 1764, la première idée de celui que je donne actuellement au public, et que j'ai entrepris d'après les encouragemens de M. Gustaf de Celsing, alors Envoyé Extraordinaire de Suède à Constantinople, et aujourd'hui Président du Conseil Royal de Commerce à Stokholm. Il m'est doux, en rendant ici hommage à son amour pour les lettres, à ses talents, à ses vertus, de lui payer le juste tribut de ma reconnoissance. » Cf. *TGEO*, 2, 505–506.

⁶² Findley, *Enlightening Europe*, 18–19 ; Jamgocyan, « I. M. d'Ohsson, » 620.

⁶³ *A fortiori*, d'Ohsson savait également mobiliser son expertise d'historien dans le commerce. Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 20.

forme ascension sociale. En effet, la fonction de drogman, en plus d'être relativement mal perçue et rémunérée, offrait par ailleurs très peu de perspectives d'évolution : « Les drogmans étaient mal payés, mais plus encore que de la modicité de leur traitement ils souffraient du défaut d'avenir⁶⁴ ». Une carrière littéraire promettait donc plus d'opportunités que celle de simple drogman. C'est aussi le constat que fait Foisset dans sa notice, en soulignant que le « *Tableau général de l'empire Othoman* (...) fut peu répandu lors de sa publication, mais ajouta beaucoup à la considération de l'auteur.⁶⁵ » Ainsi, dès fin 1770, alors que l'ouvrage n'est encore qu'un projet, Ulric de Celsing – à court d'arguments – affirme qu'il se servit de ce prétexte pour tenter de faire augmenter les pensions de ce dernier :

Ne pouvant pas disputer sur ce fait (...), j'y ai supplée en annonçant votre traduction des Annales Turques, que la moitié en étoit fait et que ce ne seroit pas le moyen de vous encourager à achever une entreprise aussi fastidieuse que de vous faire un traitement différent de vos predecesseurs (...). On a été fort aise de vous savoir cette ambition de vous distinguer par un pareil ouvrage, mais on étoit plus porté de vous promettre les memes apointemens après la besogne finie. J'ai détourné cette idée en representant qu'il étoit bien plus obligatoire de vous en continuer la jouissance sans interruption comme recompense prealable quoique tacite puisqu'on étoit déjà intentionné de vous les allouer dans la stricte consideration de ce meme travail ; que j'osois d'ailleurs garantir que vous etiez trop appliqué et constant pour abandonner un ouvrage à moitié fait.⁶⁶

Dans une lettre destinée au monarque de Suède en 1778, Mouradgea met aussi en avant son projet d'édition pour justifier sa demande de détachement à Paris :

⁶⁴ Henri Dehérain, « Jeunes de Langue et interprètes français en Orient au XVIIIe siècle, » *Anatolia moderna - Yeni anadolu* 1 (1991) : 334. Voir également : Gautier, « Les drogmans, » 97–98. Sur l'image négative des drogmans, voir : Gautier, « Les drogmans, » 86 : « L'image du drogman (...) provient pour partie de témoignages laissés par des diplomates et voyageurs. Repris assez régulièrement et propagés dans les écrits, ces témoignages conduisent à associer drogman avec renégat ou appât du gain. Cette image est renforcée par des dictons comme : « traduttore, traditore » et « Il y a trois fléaux à Constantinople, le feu, la peste et les drogmans ». »

⁶⁵ Foisset, « Mouradgea d'Ohsson (Ignace), » 334.

⁶⁶ RA-M, SE/RA/721512/II/1/B/17, Ig. Mouradgea 1770–71, [Stockholm] le 24 Déc. 1770.

Monseigneur (...) je tacherai d'en tirer un parti analogue à mon emploi, en faisant imprimer pendant mon séjour en France un ouvrage qui pourrait être fort agréable au Roi, & utile au public ; c'est, Monseigneur, l'histoire de l'Empire Othoman, puisé dans ses sources, depuis sa fondation jusqu'à la fin du siècle dernier ; ce que j'allégué pourtant non comme un motif mais comme un accessoire qui pourrais faire valoir mes respectueuses instances auprès de Sa Majesté qui, honorant les lettres de sa gracieuse position, daignera sans doute s'étendre jusqu'à la littérature orientale, qui en a besoin plus qu'aucune autre soit par ses difficultés naturelles soit par cette connexion immédiate qu'elle a & qu'elle aura probablement toujours avec le service de Sa Majesté dans ces contrées un objet (...) si digne du secours & de la bienveillance de Votre Excellence, me donne un nouveau degré de confiance en ses bontés & en sa protection que j'implore dans les sentimens les plus vifs (...).⁶⁷

L'ascension de Mouradgea d'Ohsson ne passa pas inaperçue auprès des drogman de son temps. Dans un mémoire datant de 1795 dont l'auteur présumé est Venture de Paradis (1739–1799), il est ainsi cité en exemple :

M. le chevalier Mouradja d'Ohsson, fort connu par son *Tableau de l'Empire ottoman*, était drogman de l'ambassade suédoise à Constantinople, lorsque le roi de Suède l'en chargea lui-même.⁶⁸

Par ailleurs, d'Ohsson cherchait également à tirer des avantages du côté ottoman. Au début des années 1790, il n'hésita pas à demander au grand chancelier de Suède, Frederik Sparre (1731–1803), une lettre de recommandation adressée au grand vizir afin qu'il puisse exposer le *TGEO* au sultan⁶⁹. La présentation aura lieu en 1792 et Selim III appréciera l'œuvre et récompensa d'Ohsson⁷⁰. Par ailleurs, celle-ci assurait à cet auteur de confession catholique une légitimité d'expert de l'islam et du monde musulman. Ainsi, lorsqu'en 1792 d'Ohsson fut chargé de

⁶⁷ RA-M, *Diplomatica Turcica*, *Diplomatica Turcica* [Huvudsamlingen], E.o. envoyén Ulrik Celsing SE/RA/2119/2119.1/I/12/58, Constantinople, 3 septembre 1778.

⁶⁸ Dehérain, « Jeunes de Langue », 334.

⁶⁹ BUU, P. O. Von Asps handskrifter vol. XII, F812 b, Lettre du Grand Chancelier Le Baron de Sparre (..) au Grand Vizir : « Cette lettre, expédiée sur la demande de M. de Mouradgea d'Ohsson, pour le recommander personnellement et dans le dessein de lui faciliter le moyen de présenter au Grand Seigneur, son ouvrage sur l'Empire Othoman (...). »

⁷⁰ Cf. Beydilli, « Ignatius Mouradgea d'Ohsson », 261.

rédiger un rapport (*lâyiha*) sur les réformes à mener dans l'Empire ottoman, le grand vizir de l'époque, Melek Mehemd Paşa (1718–1802) affirma que ce rapport serait certainement conforme à la législation mahométane, étant donné que d'Ohsson avait traduit le livre de fiqh intitulé *Mülteka*. C'est ce que fit d'Ohsson, en proposant donc des réformes en harmonie avec la charia. Parmi les points mis en avant : si tout dans l'univers dépend de la volonté de Dieu, le créateur a chargé les gouvernants de la préservation de l'État (*devlet*) et de ses sujets ; il a également ordonné aux humains de prémunir leur être ; tous les califes ont réussi grâce à l'aide divine depuis mille-deux-cent ans, mais se sont toujours inspirés d'autres États, notamment en matière d'organisation du gouvernement et de tactiques de guerres ; le sultan, en sa qualité d'imam des croyants est responsable de mener les réformes nécessaires pour protéger les musulmans (*iïmmed-i Muhammed*) et peut convaincre les réfractaires par le biais de la charia et d'arguments rationnels (*aklî delîl*)⁷¹. Dans une dépêche adressée au roi en 1797, d'Ohsson souligne les effets positifs du *TGEO* sur ses bonnes relations avec les officiers Ottomans et insiste sur l'estime que le sultan Selim III lui portait :

Quant à mon personnel, je ne puis, Sire, que me louer des bontés de tous les Ministres de la Sublime Porte. Ils ne cessent de m'honorer d'une bienveillance particulière. Celle de Sa Hautesse [le sultan] est très marquée. Je le dois, Sire, à mon zèle pour les intérêts communs des deux États. Peut être que mon ouvrage littéraire y est aussi pour quelque chose. Il est vrai qu'on n'a pas ici le bonheur d'approcher le souverain, mais je ne vois jamais un Ministre ottoman qu'il ne me dise les choses les plus flatteuses au nom de son Maître.⁷²

Ce rapport particulier à l'Orient se poursuivit jusqu'à la fin de sa vie. Retiré au château de Bièvre, d'Ohsson consacra ses dernières années à publier le *Tableau historique de l'Orient* (1804) et à travailler sur le troisième volume in-folio du *TGEO*. Il ne put néanmoins parvenir à publier ce tome de son vivant. Il mourut le 27 août 1807 à Bièvre, laissant à son fils Abraham Constantin le soin d'une édition à titre posthume de la dernière partie du *Tableau général*.

⁷¹ Cf. Beydilli, « Ignatius Mouradgea d'Ohsson, » 258–262.

⁷² RA-M, Diplomatica Turcica, Diplomatica Turcica [Huvudsamlingen], Ministern I. Mouradgea D'Ohsson, SE/RA/2119/2119.1/I/16/85, Constantinople, 9 janvier 1797.

1.2. La double culture de d'Ohsson

1.2.1. Entre Orient et Occident

D'Ohsson a vécu pendant une cinquantaine d'années dans sa ville natale, Constantinople, et une partie de sa jeunesse à Smyrne. Il a séjourné en Europe entre 1784 et 1792, puis de 1799 jusqu'à sa mort au château de Bièvre où il s'était retiré, soit une quinzaine d'années. Sujet de l'Empire ottoman de par ses origines familiales, il était au service d'une cour européenne et, par conséquent, considéré comme un *müste'min* et non un *dhimmi* au niveau juridique. Éduqué dans les écoles franciscaines et dominicaines de Constantinople, puis membre de la légation suédoise, il était également tourné vers l'Europe. Dans son *Tableau général*, il exprime à plusieurs reprises – et dès le début de son *Discours préliminaire* – son estime pour l'Europe, en particulier celle des Lumières : « On admire, avec raison, les progrès rapides de l'Europe Chrétienne dans toutes les parties des sciences.⁷³ » Au niveau de son activité savante, son identité ottomane semble lui procurer un handicap vis-à-vis de ses pairs européens, comme lorsqu'il écrit, quelques pages plus loin : « heureux si de foibles talents, cultivés hors de l'Europe Chrétienne, loin de ses lumières et de ses secours, peuvent me promettre quelque succès.⁷⁴ » Est-ce un réel sentiment d'infériorité ou une anticipation des éventuelles critiques de ses homologues européens ? Toujours est-il que tout au long de sa carrière, d'Ohsson tenta de se construire une identité européenne. Sa volonté d'être nommé d'Ohsson qui sonnait plus européen que Mouradgea – qui n'apparaît d'ailleurs pas sur la couverture du *TGEO* – participe certainement de cette transformation. Il en va de même de son souhait de « passer en chrétienté » – en l'occurrence un long séjour à Paris et d'autres capitales européennes – exprimé dès la fin des années 1770. Findley explique ce désir de métamorphose par des ambitions élevées :

As a half-French Armenian Catholic intellectual serving a Francophile monarch, Mouradgea also sought to combine service to learning, advancement of the Ottoman-French-Swedish triangle of interests on which he depended, and self-promotion as a citizen of the Republic of Letters. In 1779, he confided in a private letter that after going to France, he would not

⁷³ *TGEO*, 1, i.

⁷⁴ *TGEO*, 1, v.

want to return to Istanbul, and “if I did, it will never be to pursue the same career.” (...) D’Ohsson sought not only monetary but also personal and professional gains. To put it in terms of the stereotyped convention for portraying a European envoy’s official audiences with the Grand Vezir and the sultan, he aimed to transform himself from the interpreter, standing by in the long gown and peaked fur hat, into the envoy, in European dress and three-cornered hat, confidently seated before the Grand Vezir. Only by so doing could he be sure of launching himself and his descendants into the elite circles of European society.⁷⁵

Le tableau ci-dessous (fig. 1) représente bien la transformation identitaire opérée par d’Ohsson. Il s’est fait peindre par Lorens Pasch le jeune (1733–1805), l’un des portraitistes les plus en vue de la cour et de l’aristocratie suédoises – auteur de nombreux portraits, dont celui du roi Gustave III en 1777⁷⁶. Ici, d’Ohsson est vêtu à la suédoise – il porte la *svenska dräkten*, l’habit suédois officiel créé par Gustave III. On distingue également le médaillon de chevalier de l’ordre de Vasa, qu’il reçut en 1783 à la suite de son anoblissement en 1780 par ce monarque⁷⁷.

⁷⁵ Findley, *Enlightening Europe*, 36–37.

⁷⁶ Cf. Lorens Pasch d.y. *Gustav III in Revolutionary Dress, 1777*, Musée National de Stockholm. Consultable en ligne : <https://collection.nationalmuseum.se:443/eMP/eMuseumPlus?service=ExternalInterface&module=collection&objectId=19407&viewType=detailView>.

⁷⁷ Cf. Fredrik Thomasson, « “With the Sabre in one Hand and the Koran in the Other”: Turkish Seamen in the Baltic and the Decline of Swedish-Ottoman Relations in the 1790s, » *Forum Navale* 66 (2010) : 38–39.



Figure 1. Lorens Pasch le jeune, « Ignatius Mouradega d'Ohsson, » Reuterskiöld Collection, XVIII^e siècle⁷⁸.

Malgré tout, d'Ohsson ne nie jamais ses origines ottomanes. L'identité ottomane de Mouradega d'Ohsson est en effet perceptible à travers plusieurs éléments. Tout d'abord, il parle parfaitement le turc, tout comme son épouse Eva Kuleli. Au sujet d'Eva, il affirme que l'on « verra en elle une véritable Turque »⁷⁹. Selon Findley, cela sous-entend qu'elle ne conversait qu'en turc, et qu'elle avait un

⁷⁸ Ce portrait fait office de frontispice au livre de Findley. C'est de là que nous l'avons reprise. Cf. Findley, *Enlightening Europe*.

⁷⁹ Lettre de d'Ohsson à Ulric Celsing, 17 Septembre 1779, citée par Findley : Findley, *Enlightening Europe*, 23.

mode de vie à la turque⁸⁰. Il semble en être de même de ses beaux-parents. En 1784, Gerhard von Heidenstam – le ministre suédois envoyé à Constantinople à cette époque – se demande comment ces derniers vont vivre en France, dans un pays où ils seront « sourds et muets », c'est-à-dire dont ils ne parlent ni ne comprennent la langue⁸¹. Son identité ottomane est aussi visible à travers sa façon de s'habiller, notamment en Europe. Un observateur anonyme rend compte d'une rencontre avec d'Ohsson à Paris le 1^{er} juillet 1784 :

(...) est ici [à Paris] un chevalier de *Mouratja* [Mouradgea] qui, quoique sujet du roi de Suede, est né à Constantinople, y a passé la plus grande partie de sa vie & a trouvé le vêtement turc si commode qu'il ne peut se résoudre à le quitter, & a toujours l'air d'un musulman.⁸²

À l'automne 1791, durant son séjour à Vienne, il semblerait que d'Ohsson n'avait pas délaissé les tenues orientales – du moins quand l'occasion s'y prêtait. Lors d'une audience de l'ambassadeur Ottoman à Vienne, Ebu Bekir Râtib Efendi, où d'Ohsson était traducteur, ce dernier y est décrit comme étant « dans ses vêtements orientaux, mais avec la tête coiffée à l'euro péenne », renvoyant probablement à la longue robe et le bonnet de fourrure portés par les interprètes non-musulmans de la Porte⁸³.

1.2.2. Une fidélité constante à la Porte

Par ailleurs, d'Ohsson a de très bonnes relations avec les Ottomans, et ce, dès les premières années de sa carrière diplomatique. Il est apprécié des personnages de premier plan du sérail, notamment grâce à son beau-père Abraham Kuleliyan. Selon Hitzel, en 1770, il apparaît déjà comme « un interlocuteur

⁸⁰ Findley, *Enlightening Europe*, 121.

⁸¹ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 23.

⁸² Barthélémy François Joseph Moufle d'Angerville, éd., *Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la République des Lettres en France depuis MDCCLXII jusqu'à nos jours ; ou Journal d'un observateur, contenant les analyses des pièces de théâtre qui ont paru durant cet intervalle, les relations des assemblée littéraires...* (Londres : John Adamson, 1786), vol. 26, 74–75. Consultable en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2066811>.

⁸³ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 39.

privilegié face aux autorités ottomanes⁸⁴ ». Plusieurs passages du *TGEO* confirment cela :

Flattés de l'entreprise que j'avois faite de traduire leurs annales, et de donner à l'Europe Chrétienne une idée de la Puissance *Othomane*, il n'est point de marques de bienveillance dont ils ne m'aient honoré jusqu'au moment de mon départ de Constantinople, le 9 mars 1784.⁸⁵

Dans un autre extrait, il évoque sa relation de proximité vieille de quatorze ans, et son admiration pour le grand vizir Halil Hamid Paşa (1736–1785) :

Ainsi, depuis trois ans, l'imprimerie se trouve rétablie à Constantinople, et travaille à mettre au jour la suite de l'histoire *Othomane*. La nation est redevable de ce bienfait au zèle et aux lumières du *Grand-Vézir Hamid-Khalil Pascha*, qui deux ans après eut le sort le plus déplorable. Ce ministre doué de qualités éminentes, ne s'étoit élevé à la première dignité de l'Empire que par son mérite et ses talents. Dépouillé de presque tous les préjugés de sa nation, il sentoit mieux que personne la nécessité d'une réforme générale, et s'en occupoit sérieusement. La confiance dont il m'honorait, à la suite de quatorze années de liaisons particulières, et la connoissance parfaite que j'ai eue de son zèle, de son habileté et de ses vastes desseins, me font présumer que s'il eût été secondé par la fortune, ou s'il n'eût pas précipité l'exécution de son plan...., il eût donné au moins le premier mouvement aux réformes qu'il méritoit profondément lorsqu'il n'étoit encore que dans les grades subalternes du ministère.⁸⁶

Les archives fournissent également plusieurs exemples de ses liens avec les plus hauts personnages de la Porte :

Par la suite de mes anciennes liaisons avec Rashid Effendi, je lui [au reis efendi] ai parlé la dessus à cœur ouvert. Il a senti mes raisons ; il a applaudi à mon zèle. (...) le Vizir [Melek Mehemd Paşa] est le gendre de Hali[l] Hamid Pascha qui m'honorait d'une bienveillance particulière. Aussi des ma première visite ce Ministre m'a dit qu'il avoit hérité des sentimens de

⁸⁴ Hitzel, « Ohsson, » 727.

⁸⁵ *TGEO*, 1, viij.

⁸⁶ *TGEO*, 2, 508–509. Il fut grand vizir de 1782 à 1785 sous le sultan Abdülhamid I, puis destitué et exilé avant d'être exécuté. Pour plus de détails : Olivier Bouquet, *Vie et mort d'un grand vizir Halil Hamid Pacha (1736–1785). Biographie de l'Empire ottoman* (Paris : Les Belles Lettres, 2022) ; <https://islamansiklopedisi.org.tr/halil-hamid-pasa>.

son Beau Père pour moi, & que sa confiance en mon zèle ne cederait en rien à celle de ce précédent Grand Vizir.⁸⁷

D'après l'apostille d'une dépêche de 1794, d'Ohsson connaît le reis efendi du moment depuis les années 1770 : « Mouradgea trouve dans le nouveau Ministre Duri Effendi, qu'il connoit depuis plus de 20 ans, les memes dispositions pour la Cour, pour la mission & pour lui personnellement.⁸⁸ » De même, il se vante de sa relation de longue date avec Ebu Bekir Râtib Efendi dans une note du 22 juin 1795 :

Nous sommes enfin quittes du Reiss-Effendi Firdevsi, que l'on ne peut regretter que pour sa bonhomie & sa candeur. Il a été, Monseigneur, congédié le 15. & remplacé par Ratib Effendi que je connois depuis 25 ans, à qui j'ai eu le bonheur d'être de quelque utilité pendant son ambassade à Vienne, qui a toujours eu pour moi une amitié particulière (...). Il a du talent, du zèle, de l'activité & un certain caractère. J'ai lieu de croire, Monseigneur, que son Ministère sera remarquable. Il est attaché à la France & plus encore à la Suède.⁸⁹

Enfin, dans une dépêche datée du 25 août 1797, il souligne son « amitié sincère » avec Mehmed Râsid efendi, tout juste nommé reis efendi à la suite de la maladie de son prédécesseur Mustafa Râsîh Efendi :

La longue maladie de Rasikh [Râsîh] Efendy vient enfin d'opérer un changement dans le Ministère. Le Reis Efendy a été destitué le 18. et remplacé par Raschid Efendy, le même qui a occupé cette place il y a trois ans et qui étoit en dernier lieu Ministre de la Marine. Il s'est toujours

⁸⁷ RA-M, Diplomatica Turcica, Diplomatica Turcica [Huvudsamlingen], Ministern I. Mouradgea D'Ohsson, SE/RA/2119/2119.1/I/16/84, dépêche du 29 mai 1795.

⁸⁸ RA-M, Diplomatica Turcica, Diplomatica Turcica [Huvudsamlingen], Ministern I. Mouradgea D'Ohsson, SE/RA/2119/2119.1/I/16/84, Constantinople, 10 Septembre 1794, Apostille n°2. Il s'agit de Seyyid Mehmed Dürrî Efendi qui fut nommé *reis efendi* de septembre 1794 à janvier 1795. Cf. Recep Ahışalı, « Arşiv belgelerinden oluşturulmuş reisülküttablar listesi, » *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 50 (2023) : 74.

⁸⁹ RA-M, Diplomatica Turcica, Diplomatica Turcica [Huvudsamlingen], Ministern I. Mouradgea D'Ohsson SE/RA/2119/2119.1/I/16/84, Constantinople, 22 juin 1795. Sur l'ambassade viennoise de Ratib Efendi : Stéphane Yerasimos, « Explorateurs de la modernité. Les ambassadeurs ottomans en Europe, » *Genèses* 35 (1999) : 76–78.

distingué par son zèle et par ses talents superieurs. J'ai enfin, Sire, un amin sincère. C'est une connaissance de 25 ans.⁹⁰

Si ces excellentes relations sont en partie dues au fait que la Suède est une cour amie de la Sublime Porte, elles le sont probablement aussi à la personnalité de d'Ohsson, qui était fort appréciée jusqu'au sultan. *A fortiori*, il apparaît que les Ottomans le percevaient en réalité comme un des leurs, bien qu'il soit officiellement au service d'une mission européenne. En effet, lorsqu'il s'apprête à retourner à Constantinople en 1792, les documents ottomans se réfèrent toujours à lui comme un sujet du sultan, en le désignant le « serviteur Mouradgea » (*Muradca kullari*)⁹¹. Dans un décret impérial (*Hatt-ı Hümayûn*) datant de la même période, le sultan évoque d'Ohsson en allant jusqu'à l'appeler « mon vizir Muradca » (*Benim Vezirim. Muradca*)⁹². Cette admission tacite – si l'on excepte les formules précitées de serviteur et de vizir – vient de la fidélité de Mouradgea d'Ohsson à la Porte tout au long de sa carrière. Ratib Efendi, en parlant de ce dernier, souligne son zèle pour la Porte : pour lui, il ne serait pas excessif de dire que d'Ohsson est plus actif que lui-même pour les intérêts de l'Empire – et ce, alors que Ratib efendi occupe des fonctions officielles contrairement à d'Ohsson⁹³.

D'Ohsson lui-même ne cache pas son inclination pour l'Empire ottoman dans ce qu'il comporte de bon à ses yeux, à savoir son génie, son histoire, ses mœurs. C'est d'ailleurs l'une des finalités du *TGEO* : mieux faire connaître les Ottomans afin que les préjugés des Européens à leur rencontre diminuent, et rapprocher, par ce biais, ces deux nations. C'est aussi pour cela qu'il s'engage dans le processus de réformes mené par le sultan Selim III. Dans une dépêche adressée

⁹⁰ RA-M, Diplomatica Turcica, Diplomatica Turcica [Huvudsamlingen], Ministern I. Mouradgea D'Ohsson SE/RA/2119/2119.1/I/16/86, dépêche du 25 août 1797.

⁹¹ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 39–40 et 50–51. Il faut cependant signaler que cette attitude de la Porte à l'égard des membres de consulats étrangers était générale. Ces derniers étaient en effet considérés comme des sujets du sultan, qui leur accordait même un traitement. Cf. Edhem Eldem, Edhem Eldem, *L'Empire ottoman* (Paris : Que sais-je ?/Humensis, 2022), 61.

⁹² Cf. Beydilli, « Ignatius Mouradgea d'Ohsson, » 260.

⁹³ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 38–39.

au roi de Suède en 1799, peu avant de quitter ses fonctions à Constantinople, d'Ohsson s'étend sur sa loyauté envers la Porte :

En parlant ensuite de mon départ, j'ai dit Sire, à l'Efendy que j'étois vivement pénétré de toutes les marques de bienveillance dont j'ai été constamment honoré par la S. [Sublime] Porte et cela depuis plus de 30. ans, que j'en conserverois le souvenir toute ma vie, et que toute ma vie, de loin comme de près, mes sentimens à l'égard de cet Empire seroient inalterables ; qu'enfin je m'estimerois heureux partout où je me trouverois, si les circonstances me mettoient encore à même de donner de nouvelles marques de mon zèle pour le bien être, la prospérité et la gloire de la Monarchie Othomane. Il en couteroit à mes sentimens si je faisais à Votre Majesté mon humble rapport sur un entretien d'environ deux heures et demi avec ce Ministre d'Etat ; (...)

Je m'écarterois, Sire, de la verité, en n'avouant pas franchement ma douleur sur les motifs ou plutôt sur les tristes circonstances qui m'éloignent de Constantinople. Mais je conserve ce calme que donne une ame irréprochable, et qui constamment fidele à tous ses devoirs ne peut que se reposer, avec une confiance respectueuse, sur la haute bienveillance d'un maitre equitable et genereux. (...) Daignés, Sire, me permettre, qu'en terminant ma carrière à Constantinople, je prenne encore la liberté de me recommander aux bontés de Votre Majesté, grace que je supplie Votre Majesté, de vouloir bien etendre sur mon fils et sur M^e Palin, ainsi que sur tous les officiers de la Mission.⁹⁴

Tout au long de sa vie, d'Ohsson cultive cette double identité, ce qui joua tantôt en sa faveur, tantôt en sa défaveur. Ses rivaux au sein de la mission suédoise et des autres légations européennes à Constantinople se plaisent à souligner qu'il n'est pas un véritable suédois, et qu'il n'est donc pas pleinement fiable⁹⁵. Tenter de servir à la fois les intérêts de la cour suédoise et celles de la Porte lui porta donc préjudice⁹⁶. Cependant, cette double culture, sa personnalité, son érudition, sa riche carrière diplomatique et sa longue expérience au cœur de la capitale ottomane rendent d'Ohsson singulier et le distinguent de ses pairs européens – qu'ils soient diplomates, savants ou voyageurs.

⁹⁴ RA-M, *Diplomatica Turcica*, *Diplomatica Turcica* [Huvudsamlingen], Ministern I. Mouradgea D'Ohsson, SE/RA/2119/2119.1/I/16/87, dépêche du 10 juillet 1799.

⁹⁵ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 49.

⁹⁶ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 40.

1.3. D'Ohsson et la religion

1.3.1. Les Mouradgea, une famille arménienne catholique dans l'Empire ottoman

La famille Mouradgea, d'origine arménienne, était de confession catholique⁹⁷. Une lettre de Jean Mouradgea, l'oncle du jeune Ignatius, adressée à M. de Celsing – l'un des futurs patrons de d'Ohsson à la légation suédoise – donne de précieux éclairages tant sur les Mouradgea, que sur les liens qui les unissaient aux Celsing, et plus largement à la Suède. En effet, en entrant au service de la couronne suédoise, les Mouradgea bénéficièrent de la protection des seconds dès le milieu des années 1730. Leur statut de *müste'min* (voir *supra*) leur assurait d'être préservés des persécutions de l'Église subies par les sujets arméniens de la Porte :

Pour échapper à la juridiction de l'Église arménienne, certaines familles catholiques de l'élite arménienne profitent d'une brèche dans le droit ottoman, la protection étrangère. Cette protection est étendue au barataire et à sa famille. Comme à chaque bérat sont attachés deux firmans, le barataire peut étendre la protection à deux personnes de son entourage appelées *firmanlis*. Il semble qu'en pratique la protection ait eu une conséquence religieuse. Les Arméniens catholiques protégés peuvent fréquenter les églises catholiques pour le culte sans craindre la prohibition ottomane. Cette pratique peut aboutir à un changement de rite. Elle aboutit souvent à des alliances matrimoniales armeno-latine. C'est probablement le cas de Jean Mouradgea, drogman de Suède à Smyrne et père du célèbre Mouradgea d'Ohsson, qui épouse vers 1740 Claire Pagy, française originaire de Marseille.⁹⁸

Cette lettre nous apprend également qu'un des membres de la fratrie, qui est nommé « l'Abbé Mouradgià », était un religieux. Nous y lisons aussi qu'ils subirent des persécutions du fait de leur conversion au catholicisme. Jean Mouradgea fait référence aux virulentes rivalités entre les arméniens catholiques et l'Église mère arménienne⁹⁹. Cette dernière, qui contestait leur conversion, menait une politique

⁹⁷ Findley, *Enlightening Europe*, 17–18.

⁹⁸ Gautier, « Les drogman des consulats », 96–97. Comme nous l'avons souligné précédemment, dans ce passage, il semble y avoir une confusion entre Ohannes Mouradgea, le père de d'Ohsson, et Jean, son oncle.

⁹⁹ Sur ce conflit, voir : Kemal Beydilli, *II. Mahmud Devrinde Katolik Ermeni Cemaati ve Kilisesi'nin Tanınması (1830)* (Harvard : Harvard University, 1995) ; Saro Dadyan, « Le processus de

sévère de répression à l'égard des arméniens catholiques vivant en terres ottomanes entre le début du XVIII^e siècle et 1830 – date à laquelle cette communauté religieuse fut officiellement reconnue par la Sublime Porte. Voici la transcription partielle de cette lettre du 2 octobre 1756 :

Monsieur

Mon frere l'Abbé Mouradgià m'a écrit tout récemment, et dans sa lettre il m'a fait un détail circonstancié des marques de bonté, de Protection et de la Bienveillance, que notre famille reçoit si constamment de Votre Excellence (...). L'Abbé Mouradgià mon frere m'a toujours été cher, mais je l'aime encore d'avantage, le voyant si rempli des sentiments de reconnaissance dus aux bienfaits réels de Votre Excellence envers notre famille, et je m'empresse à les partager avec lui pour témoigner très humblement à Votre Excellence qu'il n'y a qu'une voix dans notre famille au sujet de vos bontés pour nous, et que nous brulons tous d'une envie également animée, de pouvoir convaincre Votre Excellence de notre respectueuse gratitude. (...) Nous comptons notre famille et moi-même l'époque de notre bonheur depuis que nous jouissons de l'Auguste protection de Suede. Maintefois notre famille persécutée en haine de la Religion que nous professons, a touché au bord de precipice, et la Providence nous a sauvé par les genereux efforts qu'ont fait les dignes Ministres de cette Couronne pour nous mettre à l'abri des coups fatal qu'on nous destinoit. Il serait superflu d'en faire le detail. Le temps de protection suedoise, qui nous a été si genereusement accordée, a été pour notre famille un tems de tranquillité, qui fait la sureté et l'agrement de la vie Civile. Par ces principes, Monsieur, ont agi envers nous vos dignes Predecesseurs, et par les mêmes principes Votre Excellence se conduit à notre egard. Bénit soit le Ciel qui nous a procuré de si genereux Protecteurs. (...) Moi qui sert d'interprete aux autres, je supplie très humblement Votre Excellence de vouloir bien jeter un regard favorable sur mon sort, et de m'honorer de Sa protection et de Sa Bienveillance, aux quelles un service de dix neuf ans paroît me donner des droits. (...)¹⁰⁰

1.3.2. Le rapport de d'Ohsson à la chrétienté

Comme son père Ohannes et son oncle Jean, Mouradgea d'Ohsson fait partie de la communauté arménienne catholique, de même que la famille de sa première épouse, Eva Kuleli (Kuleliyan). L'adhésion familiale au catholicisme lui

catholicisation des arméniens, » article en ligne (consulté le 27 juillet 2024) : <https://turksandarmeniens.marmara.edu.tr/fr/le-processus-de-catholicisation-des-armeniens>.

¹⁰⁰ RA-M, Beskickningsarkivet från Biby, Övrig korrespondens SE/RA/721512/II/1/B/17, Jean Mouradgeà, 1756, 1763, Smyrne, 2 octobre 1756.

permet d'être admis dans les écoles franciscaines et dominicaines de Constantinople, ainsi que le rapportent ses biographes¹⁰¹. Il y reçoit probablement une éducation classique dispensée par des clercs – renforçant ainsi sa culture chrétienne et européenne – et y apprend les langues orientales (voir *infra*). D'Ohsson y fait allusion dans un passage *du Discours préliminaire* déjà évoqué plus haut : « heureux si de foibles talents, cultivés hors de l'Europe Chrétienne, loin de ses lumières et de ses secours, peuvent me promettre quelque succès¹⁰² ». À Paris, d'Ohsson est assisté par l'abbé Parent de Vassy, docteur en Sorbonne, pour la publication du *TGEO*, ce qui indique sa capacité à collaborer avec des religieux¹⁰³. L'*Approbation* de Vassy placée à la fin du premier volume de l'ouvrage est élogieuse et lui donne une caution religieuse et scientifique. De plus, des sources arméniennes rapportent qu'Ignatius aurait fréquenté le monastère catholique arménien de San Lazzaro durant son passage à Venise en 1799. Cela impliquerait qu'il ait entretenu de bonnes relations avec la communauté arménienne catholique jusque vers la fin de sa vie. Toutefois, les faits ne semblent pas suffisamment documentés¹⁰⁴. Par ailleurs, Findley suppose qu'il a pu entrer dans une loge franc-maçonnique lors de son premier séjour parisien (1784–1791). Il précise néanmoins que l'on manque là encore de preuves solides pour l'affirmer catégoriquement¹⁰⁵. Enfin, nous pouvons signaler que le plus connu de ses enfants, Abraham Constantin (1779–1851), abjure le catholicisme et fait profession de luthérianisme en 1815¹⁰⁶.

La finalité du *TGEO* étant de présenter l'islam et l'Empire ottoman à partir de sources orientales, d'Ohsson n'y exprime quasiment pas ses vues sur le christianisme. En général, lorsqu'il évoque la chrétienté dans ses *Observations*, c'est pour parler – élogieusement – de l'Europe chrétienne¹⁰⁷ ou de la situation des

¹⁰¹ Beydilli, « Ignatius Mouradgea d'Ohsson, » 252 ; Findley, *Enlightening Europe*, 17–18 ; Frédéric Hitzel, « OHSSON, » 727.

¹⁰² *TGEO*, 1, v.

¹⁰³ Findley, *Enlightening Europe*, 28.

¹⁰⁴ Beydilli, « Ignatius Mouradgea d'Ohsson, » 256 ; Findley, *Enlightening Europe*, 27.

¹⁰⁵ Findley, *Enlightening Europe*, 4, 14 et 32.

¹⁰⁶ Beauvois, « Notice historique, » 164.

¹⁰⁷ « On admire, avec raison, les progrès rapides de l'Europe Chrétienne dans toutes les parties des sciences » Cf. *TGEO*, 1, i. Voir également le passage cité plus haut (*TGEO*, 1, v).

sujets chrétiens de la Porte – leurs relations avec les musulmans, le regard que portent la législation islamique sur eux, leurs libertés et avantages, mais aussi les contraintes et vexations auxquelles ils sont confrontés au quotidien, etc.¹⁰⁸ L'une des seules occurrences où il mentionne directement – mais incidemment – une pratique chrétienne concerne une comparaison avec un usage des armées ottomanes après un succès militaire :

A la suite d'une victoire, les camps des Mahométans retentissent de ces paroles du *Cour'ann, Nassr minn' Allah 'i, La victoire vient de Dieu, etc.*, et de plusieurs hymnes consacrées à ces évènements. Ces prières, qui répondent en quelque sorte à notre *Te Deum* se renouvellent ensuite dans toutes les mosquées de l'Empire (...).¹⁰⁹

S'il porte un regard élogieux sur l'Europe chrétienne – celle des Lumières en particulier –, d'Ohsson n'hésite pas pour autant à émettre des critiques lorsqu'il s'agit de combattre les superstitions. Après avoir longuement mis en évidence l'influence de celles-ci sur les Orientaux, il en fait de même pour les Européens :

L'histoire de toutes les nations fournit mille exemples de ces influences malheureuses et puissantes qu'ont eu également chez elles l'astrologie, les visions, les divinations, les songes, la magie, etc. Jusqu'au dernier siècle, presque toutes les Cours Européennes n'avoient-elles pas aussi leurs astrologues ? Qui est-ce qui ignore le penchant de *Catherine de Médicis*, de *Henri III*, etc. pour ces foiblesses de l'esprit humain ; cette opinion singulière qui attribua à un sortilège la maladie de *Charles VI* ; la fin déplorable de la Pucelle d'Orléans sous *Charles VII* ; le sort de la Maréchale d'Ancre sous *Louis XIII* ; la crédulité d'*Edouard III*, lorsqu'il fit avec la France le traité de Brétigny, à la suite d'un orage qui lui avoit paru de mauvais augure ; enfin mille projets entrepris ou abandonnés sur l'avis des devins, sur l'apparition des comètes, des météores, etc. ? N'a-t-on pas encore aujourd'hui en Europe des diseurs de bonne-aventure, et des almanachs qui annoncent des évènements politiques, qui prédisent la mort des princes, des ministres, etc., et qui souvent portent le trouble dans l'ame des personnes du plus haut rang ?¹¹⁰

Enfin, les archives que nous avons pu consulter renferment des éléments intéressants en la matière. Les mémoires de la légation suédoise rédigés par

¹⁰⁸ Pour plus de détails, voir notre article : Gün, « Tableau général de l'Empire othoman, » 154–167.

¹⁰⁹ *TGEO*, 2, 262.

¹¹⁰ *TGEO*, 1, 419–420.

d'Ohsson concernent essentiellement la vie et les besoins de la mission. Leur langage se veut diplomatique et factuel. Toutefois, ses correspondances personnelles comportent des marques de piété. En 1768, Mouradgea débute une lettre adressée à Ulric de Celsing par une prière : « Je prie le bon Dieu de vous conserver (...)»¹¹¹ ». Il renouvelle ses vœux pieux dans ses échanges datant de 1770 et 1771 : « Daigne le Ciel benir vos jours & votre fortune !¹¹² » ; « Dieu daigne veiller sur nous¹¹³ » ; « Je rends graces au ciel de ce qu'après avoir extrêmement languis après vos cheres Nouvelles, nous avons enfin eu la satisfaction d'apprendre votre heureuse arrive à Marseille.¹¹⁴ » En retour, Celsing adresse également des prières dans une lettre à Mouradgea :

J'ai vivement senti toutes ces calamités qui Vous environnent. La derniere de mon frere m'annonce à la verité des aspects plus riants, ~~mais~~ Dieu veuille les rendre durables ce que j'ose à peine me promettre.¹¹⁵

En 1795, c'est le duc Charles (1748–1818) qui prie pour d'Ohsson dans trois lettres qui lui sont destinées, dont celle du 7 janvier 1795 : « Sur ce, je prie Dieu de vous avoir en sa Sainte Garde etant toujours Votre très affectionné¹¹⁶ ». Mouradgea formulait aussi des prières en période de difficultés. Ainsi loue-t-il Dieu d'avoir guéri d'une fièvre en 1768 :

A la suite d'une saignée & d'une medecine, j'ai eu toute la journée d'hier une petite fievre qui m'a obligé de garder ma chambre, & m'a jetté dans de

¹¹¹ RA-M, Beskickningsarkivet från Biby, Övrig korrespondens SE/RA/721512/II/1/B/17, Ign. Mouradgea 1763 n. à. 1768, Vendredi a 20 heures & demi.

¹¹² RA-M, SE/RA/721512/II/1/B/17, Ig. Mouradgea 1770–71, Constantinople du 17 janvier 1771.

¹¹³ RA-M, SE/RA/721512/II/1/B/17, Ig. Mouradgea 1770–71, Constantinople du 3 juillet 1770.

¹¹⁴ RA-M, SE/RA/721512/II/1/B/17, Ig. Mouradgea 1770–71, Constantinople du 18 avril 1770.

¹¹⁵ RA-M, SE/RA/721512/II/1/B/17, Ig. Mouradgea 1770–71, [Stockholm,] le 24 Déc. 1770 (« mais » est barré dans la lettre).

¹¹⁶ RA-M, Utrikesdepartementet med föregångare, Utrikesdepartementet/ Kabinettet för utrikes brevväxlingen Huvudarkivet, Huvudserie SE/RA/221/2210.01.1/B/B 1/B 1 B/153. Voir également les lettres du 17 et 31 juillet 1795. Le duc Charles est alors nommé régent de Suède après l'assassinat de son frère, le roi Gustav III, en 1792. Il deviendra Charles XIII, roi de Suède, de 1809 à sa mort. Findley rappelle que ce dernier était franc-maçon. Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 13–14.

cruelles inquietudes. Grace à Dieu j'en suis quitte aujourd'hui, mais je me sens fort abattu.¹¹⁷

Dans deux autres lettres toujours destinées à Celsing, Mouradgea formule des prières pour Louis Dantan que les deux hommes connaissent :

Il sens parfaitement son mal, & le triste état où il se trouve, sans cependant s'en plaindre, mais temoignant à tout momens une parfait resignation aux decrets de la providence, & combien il espere d'obtenir sa guersion de la misericorde de Dieu & de sa toute puissance.

M^r Dantan est toujours dans le même état (...) Dieu aye pitié de lui ainsi que de sa pauvre femme, dont je plains le sort du meilleur de mon âme.¹¹⁸

Il reste difficile de savoir s'il s'agit là de simples formules de courtoisie ou de l'expression de véritables convictions religieuses. Toujours est-il que leur présence répétée mérite d'être signalée. Il n'est en tout cas pas hostile aux religions. À la fin de la deuxième partie du quatrième tome in-octavo – qui correspond à la fin du second tome in-folio – d'Ohsson renvoie dos à dos le fanatisme et l'athéisme :

Mais si le fanatisme a ses écueils, l'irréligion a aussi ses précipices. Si donc il étoit dans la destinée des Othomans de revenir un jour à un meilleur ordre de choses, nous faisons des vœux, et c'est l'humanité seule qui nous les inspire, pour que celui qui tentera cette réforme salutaire, s'écarte avec prudence de ces deux extrêmes également désastreux (...).¹¹⁹

Ailleurs, il met en avant son inclination pour la philosophie, en affirmant, après avoir évoqué des difficultés personnelles, que « la résignation est le partage du philosophe¹²⁰ ». Le philosophe est une figure centrale du XVIII^e siècle. Il est défini en ces termes :

¹¹⁷ RA-M, korrespondens SE/RA/721512/II/1/B/17, Ign. Mouradgea 1763 n. à. 1768, Vendredi à 9. du matin.

¹¹⁸ RA-M, SE/RA/721512/II/1/B/17, Ign. Mouradgea 1763 n. à. 1768, Mercredi à 10. heures du matin et Samedi à 8. h. du matin.

¹¹⁹ *TGEO*, 4–2, 686. Les volumes 5, 6 et 7 du *TGEO* ayant été publiés à titre posthume, ces lignes – bien qu'écrites longtemps avant son décès – font en quelque sorte office de testament

¹²⁰ RA-M, Diplomatica Turcica, Diplomatica Turcica [Huvudsamlingen], Ministern I. Mouradgea D'Ohsson SE/RA/2119/2119.1/I/16/87, le 25 avril 1799.

(...) ami de la sagesse ; celui qui connoît ou chercher à connoître les choses par leurs causes & par leurs effets. (...) se dit aussi d'un esprit ferme & élevé au dessus des autres ; qui est guéri de la préoccupation & des erreurs populaires ; & désabusé des vanités du monde ; qui aime les honnêtes plaisirs ; qui préfère la vie privée au fracas du monde ; ami fidèle, peu dangereux ennemi : utile, si on le met en œuvre, content de n'y être pas ; attentif au présent, peu inquiet pour l'avenir, qui se soucie peu des jugemens du vulgaire ; qui regarde d'un œil ferme & tranquille l'insconstance des choses du monde ; & qui, sans être insensible, ne se laisse point abattre par les disgrâces & par la douleur. (...) ¹²¹

En outre, l'attachement de d'Ohsson à la chrétienté est encore perceptible vers la fin de sa vie. Dans une lettre du 10 octobre 1799 rédigée à Venise après son départ de Constantinople, il écrit : « Me voici enfin en pays Chrétien, et dans un Lazareth où l'on n'omet absolument rien pour bien purifier l'ame et le corps de tous ceux qui arrivent des regions des infideles. ¹²² »

Conclusion du chapitre 1

Avant de conclure sur cet essai biographique, nous souhaitons mettre en lumière certains aspects de la personnalité de Mouradgea d'Ohsson. Au regard de tout ce que nous avons évoqué dans ce chapitre, des qualités qui l'ont distinguées telles que l'objectivité (dans son regard sur l'islam notamment), la fidélité envers la Suède et la Porte, l'habileté (à mener des négociations diplomatiques par exemple), l'amour des belles lettres et de l'histoire ou encore l'ambition ressortent. À cette liste non-exhaustive, nous pourrions ajouter quelques autres particularités en nous basant principalement sur sa correspondance. Ainsi, il semblait relativement faible physiquement. Dans plusieurs lettres, il se plaint en effet de son état de santé fragile :

¹²¹ « Philosophe, » in *Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux, contenant la signification & la définition des mots de l'une & de l'autre langue...* (Paris : Compagnie des Libraires, 1771), tome 6, 737–378. Disponible en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50985p/f738.item>.

¹²² RA-M, SE/RA/2119/2119.1/I/16/87, le 10 octobre 1799.

Demain n'ayant plus rien à faire en ville, je me propose, Monsieur, de me rendre à la campagne ; je ferai le voyage en bateau, ne me sentant pas assés fort pour soutenir la fatigue du cheval.¹²³

J'emploie, Monsieur, le reste de mon tems à l'ouvrage que j'ai entrepris : j'y travaille avec toute l'assiduité possible & même aux dépens de ma santé, tellement je me sens animé du devoir d'en voir bientôt la fin.¹²⁴

Ensuite, il était sensible voire anxieux – et n'hésitait pas à manifester ses émotions. En 1785, alors que d'Ohsson est à Paris sans sa famille, Murat lui écrit :

Je sens, Monsieur, combien vous aurez été sensible à la séparation de vos enfans ; mais la raison vous aura en même tems fourni les moyens de consolation, puisque vous ne vous etes déterminé à cela que pour remplir les plus essentiel des devoirs d'un père, qui est celui de donner une bonne education à ses enfans.¹²⁵

Quant à d'Ohsson, il se confie à von Asp après le décès de sa fille Sophie en 1791 :

(...) j'ai été malade après longtems & dans une amertume profonde à cause du malheur que j'ai eu de perdre ma fille ainée. Jugés Monsieur, de la position déplorable d'un pere tendre de famille sans parler des agitations & des angoisses continuelles qui nous viennent des circonstances du moments.¹²⁶

Enfin, il se montrait fort courtois et poli envers ses interlocuteurs, comme dans ces lignes : « Monsieur, Que le langage du Cœur est quelque chose de bien doux, bien agréable bien satisfaisant ! J'en ai, Monsieur, éprouvé les charmes en lisant votre chère & gracieuse lettre (...).¹²⁷ »

¹²³ RA-M, SE/RA/721512/II/1/B/17, Ign. Mouradgea 1763 n. à. 1768, lettre à Ulric de Celsin, Constantinople Vendredi à 9. h du matin [1768].

¹²⁴ RA-M, SE/RA/721512/II/1/B/17, Ign. Mouradgea 1770-71, lettre à Ulric de Celsin, Constantinople le 2 mai 1770.

¹²⁵ RA-A, Beskickningsarkiv, Beskickningsarkiv Konstantinopel, Korrespondens, huvudserie SE/RA/230/230015/E 1 A/54, Lettres de Murat à Mouradgea 1785, Constantinople le 10 janvier 1785.

¹²⁶ Bibliothèque universitaire d'Uppsala, P. O. Von Asps handskrifter vol. XII, F8121, Paris, 10 mai 1791.

¹²⁷ RA-M, SE/RA/721512/II/1/B/17, Ign. Mouradgea 1770-71, lettre à Ign. Mouradgea 1770-71, lettre à Ulric de Celsin, Constantinople le 2 mai 1770.

Pour finir, derrière la diversité de ses activités – diplomatiques, littéraires et commerciales –, l’objectif de d’Ohsson – outre les opportunités d’ascension professionnelle et sociale pour lui et ses enfants, et les gains financiers espérés – restait de rapprocher deux civilisations et d’œuvrer pour l’entente et la paix. Ses fonctions de drogman, de chargé d’affaires puis de ministre l’y prédisposaient. D’ailleurs, comme le rappelle Ferenc Tóth, l’une des significations de ce mot correspondait « au terme de médiateur ou d’intermédiaire compris dans un sens très large (...)»¹²⁸ » Au niveau local, les drogmans faisaient le lien entre la Porte et les missions européennes et à l’échelle internationale, entre l’Orient et l’Occident. En effet, sans se limiter aux seules tâches diplomatiques, de nombreux drogmans étaient également investis dans le champ scientifique, et participèrent par-là à l’essor de l’orientalisme :

Les drogmans et les experts se distinguèrent particulièrement dans le transfert des savoirs entre l’Orient et l’Occident dans les deux sens. Par leur travail de traduction, d’interprétariat et d’expertise, ils contribuèrent au développement des études orientales (...)»¹²⁹.

Par conséquent, d’Ohsson poursuivit le même objectif dans sa carrière littéraire. D’un côté, il aspirait à contribuer à la réforme de la Porte pour qu’elle rattrape son retard sur les nations européennes ; de l’autre, il espérait que ses lecteurs Européens puissent avoir une idée plus juste des ottomans, en leur offrant une étude objective et basées sur des sources orientales :

On sera sans doute étonné de voir une nation, toujours isolée des autres, et par-là constamment privée des avantages qu’ont les Européens de s’entre communiquer leurs lumières, leurs découvertes, leurs sciences....¹³⁰

¹²⁸ Ferenc Tóth, « Les drogmans et autres experts au service des ambassades à Constantinople au XVIII^e siècle, » in *Experts et expertises en diplomatie. La mobilisation des compétences dans les relations internationales du congrès de Westphalie à la naissance de l’ONU*, dir. Éric Schnakenbourg, Stanislas Jeannesson et Fabrice Jesné (Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2018), 120.

¹²⁹ Tóth, « Les drogmans, » 130. Voir également : Natalie Rothman, *The Dragoman Renaissance. Diplomatic Interpreters and the Routes of Orientalism* (Ithaca-Londres : Cornell University Press, 2021).

¹³⁰ *TGEO*, 1, xxxij.

Mais quelle que soit la destinée de cette nation, on laisse aux politiques à la juger, et à voir si, même dans son état actuel, elle mérite qu'on la taxe absolument d'ignorance et de barbarie. Si ces épithètes lui ont été prodiguées en Europe, c'est sans doute que les écrivains qui nous ont transmis son histoire, abusés eux-mêmes par leurs préventions, étrangers à ce peuple, trop peu versés dans la connoissance de ses usages, ont confondu les mœurs publiques avec les mœurs privées ; les lois avec les abus ; les principes avec les opinions ; les maximes du gouvernement avec les passions de ses mandataires (...). Le costume des *Othomans*, leur barbe, leur habit, leurs politesses mêmes, et leur manière de saluer ; tous ces usages, si étrangers aux Européens, et si différens des leurs, ont sans doute contribué à fortifier et accroître encore les idées défavorables qu'on s'en est peut-être trop facilement formées. (...) Sans faire ni l'apologie, ni la censure de la nation *Othomane*, on se bornera à la montrer sous toutes ses faces. On exposera dans le plus grand détail, et avec la fidélité la plus scrupuleuse, tout ce qui la concerne ; ses vertus, ses défauts, les ressorts de sa politique, les avantages et les abus de son administration. Par-là tout lecteur, qui, s'élevant au dessus des préjugés ordinaires, ne se proposera dans ses recherches que de connoître cette nation, et de l'étudier dans elle-même, pourra établir un parallèle entre elle et les peuples civilisés de tous les âges, déterminer sa position actuelle, et fixer le rang qu'elle doit occuper dans l'ordre civil, moral et politique des nations Européennes, etc....¹³¹

Comme d'autres drogmans – mais sans doute de manière plus significative de par sa personnalité et sa carrière hors du communs – Mouradgea fut ainsi un médiateur entre deux mondes à la fois si proches et si éloignés : l'Europe chrétienne et l'Empire ottoman musulman.

¹³¹ *TGEO*, 1, xxxvj–xxxviii

CHAPITRE 2. LES SOURCES ORIENTALES DANS L'HISTORIOGRAPHIE EUROPÉENNE SUR L'ISLAM ET L'EMPIRE OTTOMAN

L'histoire des relations entre l'Europe et le monde musulman est riche et complexe. En voici quelques grandes lignes : « guerres, conquêtes, reconquêtes, diplomatie, alliances, commerce, mariage, traite d'esclaves, traductions, transferts de technologie, imitations sur le plan artistique et culturel¹³² ». S'agissant de la production érudite, deux pôles d'intérêts – dont les frontières n'étaient pas toujours clairement distinguées – semblent se dégager : la religion (avec une focalisation sur le Coran et le Prophète, notamment à des fins de réfutation), et les sociétés musulmanes (ottomanes en premier lieu). Ces centres d'intérêt pouvaient justifier le recours à différents types de sources (que nous détaillerons plus bas). De plus, les représentations de l'islam variaient en fonction du contexte historique, de la nature de la curiosité qu'avaient les auteurs chrétiens pour cette religion, mais aussi des matériaux sur lesquels ces derniers s'appuient.

La question de l'usage des sources orientales par les érudits européens comporte une utilité particulière dans le cadre de notre étude. En effet, Mouradgea d'Ohsson en a fait une spécificité de son *TGEO*, qui est exclusivement basé sur lesdites sources. Ainsi, afin de mieux comprendre les particularités du *TGEO* d'une part, et de pouvoir le restituer par rapport aux autres œuvres du même genre – ou de genres proches – d'autre part, il nous a paru utile d'approfondir cette question : quelle est la place des sources orientales dans l'historiographie européenne sur l'islam et l'Empire ottoman ? Cette interrogation en soulève d'autres : quelles étaient les sources accessibles aux savants européens ? Avaient-ils les outils linguistiques nécessaires pour les exploiter ? Quel était l'objectif de l'usage de ces sources ? Il est évident que les réponses varieront selon le contexte historique et l'amélioration graduelle des

¹³² Henry Laurens, John Tolan, Gilles Veinstein, *L'Europe et l'islam. Quinze siècles d'histoire* (Paris : Odile Jacob, 2009), 7.

connaissances sur l’islam en Europe. Dans ce chapitre, nous analyserons donc la manière dont les sources orientales ont été mobilisées par les auteurs européens au fil des siècles, avec une attention particulière sur l’époque moderne pour arriver progressivement à la période où d’Ohsson a vécu¹³³. Ce tableau non exhaustif pourra ainsi, *in fine*, nous servir de grille de comparaison avec le *TGEO* : en quoi d’Ohsson s’inscrit-il dans cette lignée savante, et dans quelle mesure s’en démarque-t-il ?

2.1. Typologie des sources orientales accessibles aux Européens

2.1.1. L’utilisation des sources orientales : un ancrage médiéval

Nous commençons notre exposé par un bref excursus au Moyen Âge. Bien qu’étant un repère temporel lointain par rapport à notre objet d’étude, c’est une période fondamentale dans la construction du rapport de l’Europe chrétienne au monde musulman¹³⁴. En se basant en partie sur les témoignages – majoritairement hostiles – de chrétiens vivant en terres musulmanes ou de captifs chrétiens, des traités polémiques, apologétiques ou eschatologiques étaient rédigés par les savants européens. L’objectif était alors clairement de combattre théologiquement l’islam, de promouvoir la chrétienté mais aussi de tenter d’expliquer rationnellement le succès des musulmans face à leurs armées¹³⁵. Parfois, le besoin de se référer à des ouvrages en arabe n’était pas jugé utile, car la Bible suffisait comme argument d’autorité et de vérité à ces

¹³³ Précisons que nous nous intéresserons essentiellement aux thèmes de l’islam et de l’Empire ottoman. Nous n’aborderons donc pas – ou de manière accessoire – le mouvement de traduction d’œuvres scientifiques ou littéraires. Pour ces questions, voir par exemple : Anne Duprat, Émilie Picherot (dir.), *Récits d’Orient dans les littératures d’Europe. XVIe-XVIIe siècles* (Paris : Presses de l’Université Paris-Sorbonne, 2008) ; Pierre Larcher, *Orientalisme savant, orientalisme littéraire* (Paris : Actes Sud, 2017).

¹³⁴ Cette digression nous semble d’autant plus justifiée qu’un certain nombre d’œuvres et d’idées médiévales ont perduré jusqu’à l’époque moderne, voire au-delà, notamment du fait de l’impression de ces œuvres manuscrites. Cf. Nancy Bisaha, *Creating East and West. Renaissance Humanists and the Ottoman Turks* (Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2004), 13–42.

¹³⁵ John Tolan, *L’Europe latine et le monde arabe au Moyen Âge. Cultures en conflit et en convergence* (Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2009), 8–9.

auteurs – comme c’est le cas chez Bède (m. 735),¹³⁶ ou plus tard et dans une autre aire, chez Euloge de Cordoue (m. 859)¹³⁷.

Dans d’autres cas, le recours aux sources orientales était bien pratiqué. Ainsi, au XII^e siècle, le « corpus de Cluny » offrit à l’Europe latine les traductions d’une collection de textes censés faire autorité pour les musulmans, car pour lutter contre l’islam, il fallait utiliser une documentation sérieuse et crédible¹³⁸. Parmi les textes utilisés dans le corpus clunisien, la *Doctrina Mahumet* est présentée – à tort – par son traducteur comme une œuvre « d’une grande autorité parmi les musulmans »¹³⁹. De son côté, Robert de Ketton s’est appuyé des commentaires coraniques pour la première traduction latine du Coran afin d’éclaircir la compréhension de certains versets dont le sens était obscur¹⁴⁰. Néanmoins, étant donné que les noms des exégètes et des exégètes n’étaient pas explicitement mentionnés, il est difficile de déterminer quelles étaient ces sources d’une part, et la nature de l’accès à ces dernières. Il pouvait s’agir soit d’une consultation directe des textes arabes, soit d’un accès indirect par le biais d’informateurs musulmans – ou de musulmans convertis au christianisme –, voire les deux à la fois¹⁴¹.

¹³⁶ John Tolan, *Les Sarrasins. L’islam dans l’imagination européenne au Moyen Âge* (Paris : Flammarion, 2003), 120–121.

¹³⁷ Euloge ne souhaitait pas consulter les sources musulmanes. En plus de la Bible, il utilisa par exemple une brève biographie du Prophète découverte dans un manuscrit latin, qu’il déforma à dessein. Cf. Tolan, *Les Sarrasins*, 141–143.

¹³⁸ Pour de plus amples informations, voir : Cándida Ferrero Hernández, John Tolan (éd.), *The Latin Qur’an, 1143–1500. Translation, Transition, Interpretation* (Berlin, Boston : De Gruyter, 2021).

¹³⁹ Cf. Tristan Vigliano, « Le Coran des Latins : un impossible décentrement ? Les deux cas exemplaires de Robert de Ketton et Jean de Ségovie, » *Réforme, Humanisme, Renaissance* 78 (2014) : 138–140.

¹⁴⁰ Pour plus de détails, voir : Thomas E. Burman, *Reading the Qur’an in Latin Christendom, 1140-1560* (Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2009), 36–59 ; Olivier Hanne, *L’Alcoran. Comment l’Europe a découvert le Coran* (Paris : Belin, 2019), 346–351. Burman explique par ailleurs qu’avoir recours à l’exégèse lorsqu’ils lisaient des textes canoniques faisait, de manière générale, partie de la formation des traducteurs latins.

¹⁴¹ Cf. Burman, *Reading the Qur’an*, 45–46. Dans le registre polémique et apologétique, nous pourrions encore citer le dominicain Ramon Martí (m. 1285), qui connaissait bien les sources arabes. La source principale de son œuvre *De Seta Machometi* est *Al-Sayf al-murhaf fi al-radd ‘alā al-muṣḥaf* (« L’épée aiguisée réfutant le livre sacré [Coran] »), un texte polémique rédigé en arabe début du XIII^e siècle. L’auteur, un copte arabe, mentionne des sources musulmanes de référence tels qu’al-Ghazālī, Ibn Ḥazm, Ibn Rushd, mais aussi Ibn Hishām pour la *sīra*, al-Bukhārī et Muslim dans le hadīth, Ibn ‘Aṭīyya dans le *tafsīr*, etc. Ramon Martí citera toutes ces références dans son ouvrage. Cf. Peter Sjoerd van Koningsveld, *An Arabic Source of Ramon Martí. Al-Sayf al-Murhaf fi al-Radd*

La posture à l'égard des sources arabo-musulmanes n'était pas toujours hostile, comme dans les domaines scientifiques et philosophiques. Par exemple, de nombreuses œuvres ont été traduites vers le latin dès le XI^e siècle, soulignant les transferts scientifiques et culturels entre chrétiens et musulmans¹⁴². Par ailleurs, parfois l'attitude polémique s'efface (au moins partiellement). Burchard de Strasbourg – envoyé en Orient pour négocier un traité de paix avec Saladin à la fin du XII^e siècle – souligne les similitudes entre chrétiens et musulmans dans son récit de voyage¹⁴³. En 1283, un autre Burchard, de Monte Sion, insiste également sur la compatibilité entre doctrines chrétiennes et musulmanes dans sa *Description de la Terre Sainte*¹⁴⁴. Enfin, malgré d'éventuelles erreurs d'appréciation (quant à l'autorité de certains textes) et les visées – souvent, mais pas toujours – polémiques, cet aperçu sur la période médiévale souligne le souci qu'avaient ces auteurs de s'appuyer sur des textes orientaux de référence. Burchard de Monte Sion met l'accent sur le fait qu'il puisait ses connaissances sur le dogme musulman directement dans le Coran¹⁴⁵. C'est également le cas du frère dominicain Riccolodo da Montecroce (m. 1320) qui se targuait de lire le Coran en arabe¹⁴⁶.

Pourtant, de grands efforts étaient parfois nécessaires pour accéder à ces ouvrages, tant au niveau matériel (consulter les manuscrits physiques) que technique (maîtrise des langues orientales). Dans les régions telles que la péninsule ibérique ou la Sicile – deux importants pôles de traduction à cette époque –, cet accès était sans doute moins difficile. Dans les siècles suivants, avec la montée en puissance ottomane, les auteurs européens s'intéresseront aussi à l'histoire, à la structure et aux mœurs des mahométans, élargissant ainsi leur champ d'études et leurs sources.

'alā al-Mushaf ("The Whetted Sword in Refutation of the Koran"). *Introductory Study with Text and Translation of its Surviving Fragments* (Leiden : Aurora, 2018,) 6–35.

¹⁴² Tolan, *L'Europe latine*, 114–115 ; John Tolan, « À l'école des Arabes : échanges de savoirs, » in *L'Europe et l'Islam. Quinze siècles d'histoire*, Henry Laurens et al. (Paris : Odile Jacob, 2009), 95–113.

¹⁴³ Tolan, *L'Europe latine*, 97–108.

¹⁴⁴ Tolan, « À l'école des Arabes, » 108.

¹⁴⁵ Cf. Tolan, « À l'école des Arabes, » 108 : « et ils disent que Mahomet est le Messager de Dieu et que Dieu ne l'a envoyé qu'à eux ; je le lis dans le Coran, qui est leur livre. »

¹⁴⁶ Cf. Tolan, « À l'école des Arabes, » 111. Sur Riccolodo, voir également la parution récente : Kurt Villads Jensen et Davide Scotto (éd.), *Riccolodo da Monte di Croce (†1320): Missionary to the Near East and Expert on Islam* (Stockholm : Kungliga Vitterhetsakademien, 2024)

2.1.2. S'informer sur l'islam en Europe au Moyen Âge

Afin de comprendre comment les auteurs européens ont travaillé sur l'islam et l'Orient, il nous a paru utile d'établir une classification des sources qui étaient à leur disposition. Nous avons dégagé plusieurs catégories telles que les chroniques, les chansons de geste, les récits de missionnaires, de captifs et de voyageurs. Ce tableau, bien que non-exhaustif, donnera une image suffisamment représentative en la matière. Nous évoquerons brièvement les genres spécifiques au Moyen Âge – du fait de leur éloignement de la période qui nous intéresse – et aborderons en détail le cas des érudits humanistes et des Lumières, dans la partie suivante. Les premiers écrits disponibles étaient ceux produits par les chrétiens d'Orient passés sous la domination des autorités musulmanes :

Dès le haut Moyen Age, c'est-à-dire en fait dès son apparition, l'islam avait été l'objet de la curiosité (épouvantée) des chrétiens d'Occident et les premiers textes qui en traitent furent, d'abord, l'œuvre de chrétiens orientaux qui avaient pu observer de près les progrès (les ravages, à leurs yeux) du mahométisme.¹⁴⁷

Ces *dhimmis* firent appel aux « concepts de la théologie et de l'historiographie chrétiennes pour expliquer l'islam à leurs lecteurs chrétiens¹⁴⁸ » et tenter d'endiguer les conversions à la religion des envahisseurs. Après les premiers auteurs d'apocalypses, où l'islam était grossièrement caricaturé, des écrits apologétiques et polémiques – tels que ceux de Jean Damascène – essayèrent de réfuter la croyance musulmane décrite comme une hérésie¹⁴⁹. De leur côté, les chroniqueurs espagnols ne s'intéressaient pas à la foi des conquérants, qu'ils percevaient comme une épreuve divine. Les explications et préoccupations étant théologiques, ils se tournaient naturellement vers la Bible du fait de son ancienneté et de son autorité¹⁵⁰. Quant aux chroniques byzantines, elles furent reprises et transmises – parfois partiellement ou indirectement – en Occident à partir du IX^e siècle, rendant ainsi « accessibles un nombre considérable de données sur le prophète de l'islam et sa doctrine.¹⁵¹ »

¹⁴⁷ Dominique Carnoy, *Représentations de l'Islam dans la France du XVII^e siècle* (Paris : L'Harmattan, 1998), 20.

¹⁴⁸ Tolan, *Les Sarrasins*, 79.

¹⁴⁹ Tolan, *Les Sarrasins*, 90–96.

¹⁵⁰ Tolan, *Les Sarrasins*, 120–121.

¹⁵¹ Carnoy, *Représentations de l'Islam*, 20–21.

L'on pouvait aussi se référer à la chanson de geste, qui est « l'un des genres majeurs de la littérature médiévale¹⁵² ». L'objectif recherché était, en général, de divertir, tout en encourageant les soldats chrétiens dans leur combat envers l'ennemi – potentiellement enclin à la conversion –, et non l'exactitude des faits. Ainsi, les informations fournies par les trouvères sont à prendre avec du recul, car la chanson de geste :

(...) se caractérise par de vagues réminiscences historiques, le souvenir confus d'un petit nombre de données authentiques touchant les peuples, les personnages et les lieux, mais considérablement déformées, une foule de détails conventionnels ressortissant à une tradition fermement établie et enfin une ignorance générale et totale de l'islam en tant que religion et même, à quelques exceptions près, des fables (...).¹⁵³

Les écrits de missionnaires franciscains et dominicains constituaient une autre source de connaissance. Entretenant une vision hostile de l'islam et un espoir de convertir les musulmans à leur cause, les premiers récits franciscains ne donnaient pas beaucoup de détails sur la confession adverse, préférant insister sur le martyre de leurs frères¹⁵⁴. Lorsqu'il y a, comme sous la plume de Roger Bacon (m. 1292), le Prophète et le Coran sont décrits sous un aspect négatif : faux miracles, tromperies, irrationalité¹⁵⁵. De leur côté, les dominicains – davantage animés par le désir de convertir que celui du martyre – s'étendent eux aussi, à l'instar de Ramon Martí, sur la fausseté de la prophétie de Mahomet, l'irrationalité de leurs lois ou encore la nature charnelle de leur religion¹⁵⁶. Le témoignage de Riccoldo da Montecroce, qui a passé douze ans en Orient, mérite également une attention particulière. Ce dernier méprise l'islam, tout en louant certains traits exemplaires des musulmans – notamment dans le but de faire honte à ses frères chrétiens qui devraient, en principe, surpasser les damnés musulmans¹⁵⁷. En résumé, l'image de l'islam qui se dégage de ces écrits est celle d'une religion sensuelle,

¹⁵² Tolan, *Mahomet l'Européen*, 50.

¹⁵³ Yvette Pellat et Charles Pellat, « L'idée de Dieu chez les "Sarrasins" des Chansons de Geste, » *Studia Islamica* 22 (1965), 14.

¹⁵⁴ Tolan, *Les Sarrasins*, 296.

¹⁵⁵ Cf. Tolan, *Les Sarrasins*, 302–303.

¹⁵⁶ Cf. Tolan, *Les Sarrasins*, 311–326. Sur le rapport des dominicains à l'islam, voir aussi : Thomas E. Burman, « Inspicientes—et non inspicientes—eius legem : Thirteenth-Century Dominicans, the Qur'an, and Islam, » *Journal of Qur'anic Studies* 20.3 (2018), 33–50.

¹⁵⁷ Cf. Tolan, *Les Sarrasins*, 330–331.

irrationnelle, voire fanatique (car interdisant l'étude de la philosophie et de la Bible) et évidemment réprouvée, soit tout l'inverse du christianisme¹⁵⁸.

2.1.3. Apparition de nouvelles sources

Si des écrits de l'époque médiévale ont pu garder une certaine autorité, d'autres sources sont apparues. Les récits de captifs européens ont également joué un rôle important dans la transmission de connaissances sur l'islam et les sociétés orientales. Dans un contexte accru de « menace turque », ils ont vécu un temps plus ou moins long en orient et ont donc eu une expérience directe du monde musulman, qu'ils ont livré dans leurs mémoires une fois libérés de leur condition de captivité. Les plus célèbres parmi eux sont Johannes Schiltberger (m. 1402), Georgius de Hongrie (m. 1480), Giovanni Antonio Menavino (m. 1514) ou encore Albertus Bobowski (m. 1675), converti à l'islam et connu sous le nom turc d'Ali Ufki Bey. Leurs témoignages sont souvent ambivalents, partagés entre une certaine forme d'admiration et de répulsion – lorsqu'ils ne sont pas convertis évidemment – envers les ottomans et leur foi. Par exemple, Bernard Lory fait remarquer que :

(...) plus Georges de Hongrie dénonce la perfidie des Turcs, plus il est obligé d'admettre leurs qualités militaires (discipline, endurance), leur simplicité de vie et l'absence de préjugés de naissance, la modestie de leurs femmes, la piété et les miracles de leurs saints.¹⁵⁹

S'agissant de Menavino, son exposé n'est pas non plus particulièrement agressif. Il se plaît même à davantage souligner les points communs entre islam et christianisme que les différences entre les deux¹⁶⁰. Ces témoignages de première main livrent des descriptions plus équilibrées –

¹⁵⁸ Sur l'attitude, les stratégies et les arguments des missionnaires (notamment Ramon Llull que nous n'avons pas évoqué), voir : Tolan, *L'Europe latine*, 109–126.

¹⁵⁹ Bernard Lory, « de Hongrie (Georges), *Des Turcs. Traité sur les mœurs, les coutumes et la perfidie des Turcs*, » *Balkanologie* 8–2 (2004), consulté le 6 juin 2024, doi : <https://doi.org/10.4000/balkanologie.2037>. Sur Georges de Hongrie et son œuvre, voir également : Albrecht Classen, « The world of the turks described by an eye-witness: Georgius de Hungaria's dialectical discourse on the foreign world of the Ottoman empire, » *Journal of Early Modern History* 7–3 (2003) : 257–279, consulté le 7 juin 2024, doi: <https://doi.org/10.1163/157006503772486892>.

¹⁶⁰ Cf. Pia Schwarz Lausten, « Giovanni Antonio Menavino, » in *Christian-Muslim Relations. A bibliographical History: Western Europe (1500-1600)*, vol. 6, éd. David Thomas et John Chesworth (Boston-Leiden: Brill, 2014), 512–522.

de par leur ambivalence et leur factualité –, avec moins de présupposés que d'autres auteurs européens :

Several scholars and travelers writing on the Turks in the sixteenth century reflected this growing tendency to view the Turks from a less biased perspective-if only, in most cases, to help Westerners combat them more effectively. Sixteenth-century Italian historians and treatise writers such as Giovanni Menavino, Andrea Cambini, and Paolo Giovio spoke highly of the Turks' organization and honorable behavior, exhorting Europeans to see beyond the barbarian stereotype and come to know their enemy.¹⁶¹

Grâce aux avancées techniques d'une part, et les accords commerciaux et diplomatiques d'autre part, les Européens pouvaient parcourir le monde plus aisément. Ils se plaisaient à rapporter leurs pérégrinations à un lectorat qui en était avide. En conséquence, les récits de voyages sont une autre expérience directe de l'Orient. Ce genre littéraire très apprécié constitua une source majeure dans la connaissance du monde musulman « où se mêlent légendes et réalité, expérience vécue et compilation de l'expérience des autres, érudition et récits d'aventures, maximes pieuses et fanfaronnades galantes.¹⁶² ». Selon Henry Laurens, ce genre regroupe différents types d'écrits tels que les missions archéologiques et les comptes-rendus de missions scientifiques, les pèlerinages et les récits de diplomates¹⁶³. Dominique Carnoy distingue quant à elle deux sortes de voyages : religieux (pèlerins, missionnaires) et laïcs (curieux, aventuriers, commerçants, diplomates)¹⁶⁴. Le rang social de ces voyageurs accorde une crédibilité à leurs récits :

Scellés du sceau de la vérité, ornés des séductions de l'étrangeté, parfumés des vertus de leurs auteurs, ils offrent aux lecteurs une image cent fois martelée de la civilisation musulmane à laquelle il sera difficile d'échapper par la suite.¹⁶⁵

Nous finirons ce tour d'horizon littéraire en mentionnant les travaux (se voulant plus) savants, qui s'intéressent à l'islam (en particulier son prophète et son livre sacré) et l'Empire ottoman (son histoire, son organisation, ses mœurs, etc.) Nous évoquerons certaines de ces œuvres (voir *infra*, 1.3.) Par ailleurs, de nouvelles sources vont découler de ces ouvrages. En effet, ils seront recensés dans les journaux – comme le *Journal des Sçavans* –, permettant une

¹⁶¹ Bisaha, *Creating East and West*, 178.

¹⁶² Carnoy, *Représentations de l'Islam*, 46.

¹⁶³ Laurens, *Les origines intellectuelles*, 16.

¹⁶⁴ Carnoy, *Représentations de l'Islam*, 48–53.

¹⁶⁵ Carnoy, *Représentations de l'Islam*, 53.

plus large diffusion des idées principales qu'ils contiennent à travers des comptes-rendus¹⁶⁶. Ces idées seront aussi reprises dans les entrées des dictionnaires et encyclopédies – qui puisaient également certaines informations dans les textes médiévaux et dans les récits de voyage –, proposant à leurs lecteurs un résumé des connaissances sur l'islam à leur époque¹⁶⁷.

2.2. L'usage des textes orientaux chez les Humanistes et les Lumières

Présente dès le Moyen Âge, l'utilisation de textes orientaux s'est poursuivie durant les siècles suivants, grâce au développement des contacts entre l'Europe et l'Orient, à l'accroissement des savoirs sur l'islam ou encore à une plus large maîtrise des langues orientales. Dans cette partie, nous souhaitons mettre en lumière la manière dont les érudits européens ont exploité les références orientales dans leurs écrits entre le XVI^e et le XVIII^e siècles. Nous mentionnerons un certain nombre de livres traitant de l'islam et de l'Empire ottoman, en nous focalisant sur leur bibliographie. Cela nous permettra, par la suite, de vérifier si la méthodologie de d'Ohsson était réellement innovante ou non. Plutôt que de procéder à une recension chronologique, nous avons privilégié un exposé thématique. Nous avons distingué les ouvrages combinant une bibliographie latine et orientale de ceux ayant une bibliographie majoritairement ou exclusivement orientale. Néanmoins, afin de garder une certaine cohérence temporelle, nous aborderons les œuvres dans un ordre chronologique au sein de ces deux catégories.

2.2.1. Une hiérarchisation entre sources latines et orientales ?

Dans le premier type de livres que nous allons mentionner, l'on retrouve tant des références latines qu'orientales. Les premières étaient souvent majoritaires, et les secondes pouvaient s'avérer imprécises. L'œuvre de Guillaume Postel (1510–1581) peut servir d'illustration en la matière. Dans *De orbis terræ concordia* (1544), Postel explicite sa démarche en ces termes, critiquant au passage ses pairs latins :

J'ai entrepris en deuxième lieu de balayer le discours pervers du Coran, sans me fonder sur les Latins et leurs histoires fabuleuses, ni sur certaines rhapsodies, aussi répandues

¹⁶⁶ Cf. Laurens, *Les origines intellectuelles*, 6.

¹⁶⁷ Carnoy, *Représentations de l'Islam*, 288. Sur les dictionnaires, voir également : Hayat Alilouche, « Représentations de l'islam dans les dictionnaires et les encyclopédies du XVIII^e au XX^e siècle » (Thèse de doctorat, Normandie Université, 2021).

chez nous qu'inconnues de nos adversaires, mais en allant directement aux manuscrits arabes – depuis trois cents ans, je suis le seul Latin à y avoir réussi : ceci soit dit sans envie – et en citant de prestigieux auteurs, dont ces adversaires ne puissent amoindrir le crédit.¹⁶⁸

Dans une attitude certes assez libérale pour l'époque, mais restant polémique – comme en atteste le qualificatif « nos adversaires » – le recours aux « prestigieux auteurs » arabes au lieu des « fables » de ses pairs devait permettre à Postel de mieux combattre les dogmes de l'islam pour amener ses adeptes à la « vraie religion ». Cependant, cet extrait ne nous informe pas sur l'identité de ces auteurs arabes. Dans ses *Histoires orientales* publiées trois décennies plus tard, Postel mentionne – en plus de « l'alCoran » qu'il cite abondamment – un certain nombre de ces « manuscrits arabes »¹⁶⁹. Il évoque par exemple deux auteurs majeurs, Algazel (al-Ghazālī) et Avicenne (p. 79). Les ouvrages auxquels il fait allusion ne sont quant à eux pas toujours clairement discernables : « le livre des Traditions » (p. 90), « les livres des ceremonies populaires ou conduite de conscience » (p. 118), « le livre des Instructions » (p. 160), « les livres de loix civiles » (correspondant au *tafsīr* selon Postel), « la doctrine de Muhamed qu'ils nomment *taalim elnebi* » (qui semble, d'après la description du contenu qu'il en donne, renvoyer aux recueils de hadiths) ou encore « *hedith elnebi*, L'histoire du Prophete » (p. 185–186)¹⁷⁰.

Au siècle suivant, les références orientales sont plus précises chez Dimitrie Cantemir (1673–1723). Outre ses mémoires, il combine lui aussi des sources occidentales et orientales dans son *Histoire de l'Empire Othoman*¹⁷¹. Cantemir garde une approche critique et une lecture

¹⁶⁸ Cf. Tristan Vigliano, « La beauté du problème de plan dans le *De orbis terræ concordia*, » in *Guillaume Postel (1510-1581). Écrits et influence*, ed. Paul-Victor Desarbres et al. (Paris : Sorbonne Université Presses, 2022), 33.

¹⁶⁹ Guillaume Postel, *Des Histoires orientales et principalement des turkes ou turchikes & schitiques ou tartaresques & aultres qui en sont descendues, oeuvre pour la tierce fois augmenté* (Paris : Hierosme de Marnef, 1575). Je remercie Tristan Vigliano et Émilie Le Borgne pour leur aide dans l'identification de ces sources.

¹⁷⁰ Il est fort probable que les trois « livres » mentionnés par Postel correspondent en fait à des chapitres de recueils de hadiths et non à des ouvrages particuliers. Sur la bibliothèque arabe de Postel, voir : Emilie Picherot, « Un corpus par imitation : la bibliothèque arabe de Guillaume Postel, » *Actes du colloque Le Corpus : corps à corps, 12 et 13 mai 2023*, article mis en ligne le 30 Mars 2024, consulté le 23 Octobre 2024. DOI: <https://doi.org/10.58282/colloques.12119>.

¹⁷¹ Demetrius Cantimir, *Histoire de l'Empire Othoman, où se voient les causes de son aggrandissement et de sa décadence* (Paris : Despilly, 1743), tome 1. En plus des chroniques byzantines, il utilise en effet les œuvres d'historiens européens tels que Busbecq (p. 56), Rycaut (p. 19, 21, 40), ou encore d'Herbelot (p. 7, 22, 42) et

nuancée de toutes ses sources car, comme il l'affirme à maintes reprises, son dessein est de « n'écrire que la vérité » (p. 7). Son objectivité sur les écrits de ses coreligionnaires se manifeste dans les objections formulées à l'encontre de plusieurs d'entre eux, tels que Lonicer (p. 22), à qui il reconnaît tout de même d'avoir « laissé de très bons mémoires sur les affaires des Turcs » (p. 56). Il ne se prive pas non plus de décrédibiliser ses pairs pour mieux assoir son autorité :

Il n'est donc pas surprenant que les Auteurs Chrétiens n'aient puisé que dans des ruisseaux si troubles : ils s'y sont arrêtés, incapables de remonter jusqu'à la source, & manquant des lumières, qui seules pouvoient les y conduire. C'est un avantage que nous croyons avoir sur eux, sans craindre d'être taxés de vanité, ni d'amour propre.¹⁷²

La vingtaine d'années qu'il a passé parmi les Ottomans, en côtoyant notamment des lettrés, lui a permis d'avoir une connaissance fine de l'historiographie ottomane. Grâce à cette expertise, il affirme que l'on « trouve à la vérité chez les Turcs, comme ailleurs, des livres remplis de fables », en particulier cette littérature nommée « *Aliothman Tevarichi* » (l'histoire de la dynastie ottomane) (p. 7–8). Néanmoins, par souci de probité, il préfère la littérature de première main :

(...) nous avons cru devoir donner au témoignage des écrivains de la nation, la préférence qui leur est due avec justice sur les idées des étrangers ; et les matériaux sur lesquels nous avons travaillé, tirent leur prix et leur vrai titre du jugement des Turcs mêmes, qui les reconnaissent pour ce qu'il y a de plus fidèle et de plus exact sur leur Histoire.¹⁷³

La source orientale principale de Cantemir est un ouvrage rédigé par Saadi Effendi de Larisse en 1696 qu'il nomme *Synopsis Historiarum* (p. xv). Il mentionne de nombreux autres auteurs, de manière directe ou en tant que source secondaire : « le Mufti Sâad eddin » et son « *Tajuttevarich* » (p. xv), le « *Nimetullah* ou *Lexicon Persico-Turcicum* » (p. xv-xvj), un certain « Ebn Alvardi » et « sa Géographie » (t. 1, p. 22) ou encore « le Poète sheikh Saadi » et son

Lonicer (p. xv, xx, 22). Rédigée en latin entre 1705 et 1716, l'œuvre – d'abord traduite en anglais (1734), puis en français et en allemand (1745) – fut une référence importante en Europe sur l'histoire ottoman.

¹⁷² Cantimir, *Histoire de l'Empire Othoman*, tome 1, 2. Sur les sources de Cantemir, voir : Claudia Tărnăuceanu, « Éléments des biographies impériales dans Demetrii Principis Cantemirii *Incrementorum et decrementorum Aulae Othmanicae historia*, » *Classica & Christiana*, 8/1 (2013) : 317–336 ; Gemil Tahsin, « Considérations concernant « L'Histoire Ottomane » de Demetre Cantemir, » *Dacoromania* 2 (1973) : 155–166 ; Stefan Lemny, « Approches roumaines de l'histoire ottomane, » *Dix-huitième Siècle* 28 (1996) : 23–36, consulté le 29 janvier 2024, doi : 10.3406/dhs.1996.2089.

¹⁷³ Cantimir, *Histoire de l'Empire Othoman*, tome 1, 2.

« Gulistan » (p. xvi). Il cite également des références telles que Ibrahim Peçevi, Huseyin Hezarfen, Idris Bitlisi, Mehmed Neşri, etc., mais ces références semblent de seconde main¹⁷⁴.

2.2.2. L'Orient par lui-même ?

Un second groupe d'ouvrages se distingue par une bibliographie exclusivement orientale. Dans certains cas, cette assertion relevait davantage de la prétention ; dans d'autres, cela était bien réel. Prenons l'exemple des traducteurs modernes du Coran – George Sale (1697–1736) et Claude-Étienne Savary (1750–1788) dont les œuvres paraissent respectivement en 1734 et en 1783. Tous les deux se sont en effet targués de traduire le texte sacré directement de l'arabe, en s'appuyant par ailleurs sur des exégètes musulmans. Toutefois, ils ont en réalité utilisé de nombreuses sources orientales de seconde main, en s'appuyant sur des auteurs européens¹⁷⁵. Ils sont particulièrement redevables à Ludovico Marracci (1612–1700) qui publia sa traduction latine du Coran en 1698¹⁷⁶. Malgré ces usages discutables, cette posture souligne l'importance progressive donnée aux textes orientaux qui devenaient une marque de crédibilité.

Dans un autre registre, le Sieur Édouard de La Croix (1630/40–1704), secrétaire de l'ambassade de France à Constantinople entre 1670 et 1680, présente les trois tomes de l'*Etat général de l'Empire otoman* (1695) comme étant essentiellement fondés sur des sources ottomanes – qu'il mentionne dans sa préface¹⁷⁷. Ainsi affirme-t-il traduire fidèlement les « Lettres d'un Officier des plus considérables, & des plus habiles de la Porte ». Cet officier, qu'il appelle aussi « solitaire turc », pourrait être le célèbre Albertus Bobovius (Wojciech

¹⁷⁴ Tărnăuceanu, « Éléments des biographies impériales, » 321 ; Lemny, « Approches roumaines de l'histoire ottomane, » 27–28 ; Tahsin, « Considérations, » 159–162. Nous retrouverons un certain nombre de ces auteurs dans la bibliographie de d'Ohsson (voir *infra*).

¹⁷⁵ Sur l'oeuvre de Marracci et son importance, voir : Roberto Tottoli, « New Light on the Translation of the Qur'an of Ludovico Marracci from His Manuscripts Recently Discovered at the Order of the Mother of God in Rome, » in *Books and Written Culture of the Islamic World : Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of his 75th Birthday*, éd. Andrew Rippin et Roberto Tottoli, (Leiden-Boston : Brill, 2014), 91–130.

¹⁷⁶ Pour Sale, voir : Alexander Bevilacqua, « The Qur'an Translations of Marracci and Sale, » *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 76 (2013): 103–106 ; pour Savary : Alastair Hamilton, « Claude-Etienne Savary: Orientalism and Fraudulence in Late Eighteenth-Century France, » *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 82 (2019): 309.

¹⁷⁷ Sieur de La Croix, *Etat général de l'Empire otoman depuis sa fondation jusqu'a present. Et l'abrégé des vies des empereurs. Par un solitaire turc. Traduit par M. de La Croix. Avec une instruction & recueil de mots & noms turcs tres.utiles aux voïageurs* (Paris : P. Hérisant, 1695), n. p.

Bobowski) – Ali Ufkî Bey de son nom turc (m. 1695)¹⁷⁸. Ensuite, le Sieur De La Croix utilise un abrégé de la vie des sultans rédigé par un « Historien Turc », qu’il nomme « Ussein Efendi ». Ce personnage n’est autre que le célèbre Hezârfen Hüseyin Efendi (m. 1691), « homme à mille sciences », auteur notamment des ouvrages *Tenkîhu ’t-tevârîh-i Mülûk*¹⁷⁹ dont le cinquième chapitre est consacré aux sultans de la maison d’Osman, et *Telhîsü ’l-beyân fî kavânîn-i Âl-i Osmân*¹⁸⁰. Enfin, De La Croix affirme s’appuyer sur les « Memoires de MauroCordati, Interprete de la Porte ». Il s’agit Alexandre Mavrocordato (1641–1709) – qui occupa le poste de grand drogman de 1673 à 1709.

L’œuvre la plus importante – de par son contenu et son impact sur l’Europe savante – est probablement la *Bibliothèque Orientale* de Barthélémy d’Herbelot (1625–1695), publiée à Paris en 1697. Son disciple, Antoine Galland (1646–1715) – qui a préfacé l’ouvrage – la décrit comme un « Abbregé de toute l’Histoire du Levant ». Galland souligne que d’Herbelot « n’a rien emprunté des Européens », pour informer les lecteurs que sa bibliographie est exclusivement orientale. Il justifie ce choix de son maître – qui, dit-il, possédait « à fond, les Langues Arabique, Persienne & Turque » – par une quête de vérité et un souci d’exactitude :

(...) parce que les Auteurs Arabes parlant mieux des affaires de leur Nation, que les Persans, & les Turcs, & ceux-ci des leurs propres, avec plus de connaissance que les Arabes, il n’y avait pas d’autres voyes par où il put arriver plus surement à la vérité de leur Histoire, & à la conaissance certaine qu’il cherchait de tout ce qui les regardait. (...) & de là le Lecteur pourra juger si les Orientaux sont si barbares & si ignorans qu’on les publie dans le Monde.¹⁸¹

Par ailleurs, Galland mentionne les principales sources de la *Bibliothèque Orientale*. La

¹⁷⁸ Cf. Corinne Thépaut-Cabasset, « Un autre témoin de Galland en Orient : le sieur de La Croix, » *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 159/4 (2015) : 1628, consulté le 26 janvier 2024, doi : 10.3406/crai.2015.95822. Ali Ufki Bey fut notamment le professeur de turc d’Antoine Galland, ainsi que la source principale du Sieur De La Croix dans sa relation du sérail. Sur ce personnage, voir également : Albertus Bobovius, *Topkapi. Relation du sérail du Grand Seigneur* (Paris : Actes Sud, 1999).

¹⁷⁹ BnF, Ms. Turc 102, consultable en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10083920d>.

¹⁸⁰ BnF, Ms. Turc 40, consultable en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b53119211h>. L’ouvrage a été traduit en français dès 1734 par le jeune de langue Rocques, sous le titre *Canons ou réglemens concernant tant les officiers du sérail du Grand Seigneur que ceux des différentes troupes qui composent la milice de l’empire ottoman*, Cf. BnF, Supplément turc 884, consultable en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b53119205w>.

¹⁸¹ Antoine Galland, préface de la *Bibliothèque Orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connoître les peuples de l’Orient...*, de Barthélémy d’Herbelot (Paris : Compagnie des libraires, 1697), n. p.

plus importante est sans doute le *Kashf al-zunūn* de Kātib Çelebi (Ḥajī Khalīfa) qui, selon lui, a été « insérée presque toute entière » dans l'œuvre d'Herbelot. Il évoque aussi « la Géographie d'Aboulfeda », « d'un Géographe Persien qui n'est pas moins recommandable », « celle d'Edrissi, de même que celles d'autres Auteurs qui ont été tirées de Manuscrits très rares ». S'agissant du Coran, Galland affirme qu'il « y est paraphé ou expliqué par les Auteurs les plus authentiques, & particulièrement par Houssain Vâez¹⁸² ». Enfin, il liste une partie de ses autres références principales :

M. Dherbelot a tiré tous ces matériaux, de Mirkhond, de Khondemir, de Ben Schahnah, (...) du Nighiaristan, du Tarikh Khozideh, ou Tarik Montekheb, du Lobb tarik, (...) d'Ebn Khalekan, de Devlet Schah, (...) et d'un grand nombre d'autres Livres Arabes, Persiens, & Turcs, qui ne sont pas imprimez, d'Aboulfarage, de l'Histoire Saracénique & d'Ebn Batrik.¹⁸³

C'est au total une centaine d'œuvres arabes, persanes et turques – jusqu'alors inédites pour le lectorat européen – que d'Herbelot traduit et présente dans sa *Bibliothèque*¹⁸⁴. La majorité des sources à laquelle il avait accès étant persanes, celles-ci prédominent dans sa bibliographie¹⁸⁵. En définitive, la publication de la *Bibliothèque Orientale* a changé de manière irréversible le regard que les Européens portaient sur le monde musulman¹⁸⁶, marquant ainsi durablement l'orientalisme islamisant.

2.3. L'accès des non-musulmans aux sources orientales

Nous avons déjà mentionné que les progrès techniques (modes de transport, imprimerie) et scientifiques (apprentissage des langues, affinement des connaissances sur l'islam), ainsi que les relations diplomatiques et commerciales ont facilité les contacts entre l'Europe et l'Orient. Ces contacts ont favorisé l'accès des savants européens aux textes orientaux, enrichissant dès lors leurs collections et leurs bibliographies. La capitale ottomane était un centre très important

¹⁸² Galland, préface, n. p.

¹⁸³ Galland, préface, n. p. Sur les sources de la *Bibliothèque Orientale*, voir également : Henry Laurens, *Aux sources de l'orientalisme : la Bibliothèque Orientale de Barthélemy d'Herbelot* (Paris : Maisonneuve et Larose, 1978), 49–61 ; Alexander Bevilacqua, « How to Organise the Orient : D'Herbelot and the Bibliothèque Orientale, » *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 79/1 (2016) : 220–226.

¹⁸⁴ Bevilacqua, « How to Organise the Orient, » 213.

¹⁸⁵ Dominique Carnoy-Torabi, « Barthélémy d'Herbelot : du bon usage de l'Orient, » *Plume*, 8/15 (2012) : 74–75, consulté le 1^{er} février 2024, doi : 10.22129/plume.2012.48867.

¹⁸⁶ Bevilacqua, « How to Organise the Orient, » 213–214.

pour la culture livresque, comme en témoigne un ambassadeur marocain à la fin du XVI^e siècle : « Il y a des livres à Constantinople en quantités énormes. Les bibliothèques et les marchés en débordent. Il y arrive des livres de tous les pays du monde.¹⁸⁷ » Avant de clore ce chapitre, il nous reste à aborder une dernière question : comment les auteurs européens avaient-ils accès à cette bibliographie orientale ? Cet accès fut possible selon deux modalités : sur place (en Orient) ou via les collections européennes.

2.3.1. Les bibliothèques de Constantinople

Pour les savants ou les bibliophiles, les bibliothèques de Constantinople constituaient un réservoir important de livres orientaux. D’Ohsson affirme qu’il y en avait trente-cinq à son époque dans cette ville, et chiffre la quantité d’ouvrages qu’elles renfermaient : « Les moins considérables contiennent mille ou deux mille cinq cents volumes, et les autres jusqu’à cinq mille.¹⁸⁸ » Dans sa *Littérature des Turcs* – dont le second tome presque tout entier est consacré à un exposé minutieux des principales bibliothèques publiques de la capitale ottomane, ainsi qu’au descriptif de leurs catalogues – Toderini se montre plus mesuré. Il estime que « le nombre des livres des turcs dans toutes leurs bibliothèques publiques, ne passe gueres deux mille volumes¹⁸⁹ ». Cependant, le décompte de d’Ohsson semble plus proche de la réalité. En effet, Erünsal rapporte qu’il y avait, par exemple, 5700 manuscrits dans la bibliothèque du Sultan Mehmed II en 1502 ; 4000 à celle de Sainte-Sophie lors de son inauguration en 1740 ou encore 2000 en 1678 à celle de Köprülü¹⁹⁰.

D’après l’évaluation de Toderini, la bibliothèque de Raghîb Pascha était dotée de 115 livres de théologie, 156 des connaissances des lois, 45 lexiques et dictionnaires¹⁹¹. D’Ohsson donne des indications générales qui permettent de distinguer les thèmes tels que la religion et l’histoire orientale qui pouvaient lui servir pour le *TGEO* :

¹⁸⁷ Cf. Frédéric Hitzel, « Manuscrits, livres et culture livresque à Istanbul, » *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 87–88 (1999) : 20.

¹⁸⁸ *TGEO*, 2, 188–489.

¹⁸⁹ Giambattista Toderini, *De la littérature des Turcs*, trad. Abbé de Cournand (Paris : Poinçot, 1789), vol. 2, 31.

¹⁹⁰ İsmail E. Erünsal, « Istanbul Libraries in the Ottoman period, » *History of Istanbul from Antiquity to XXI. Century* 8 (2019) : 276–285. Consultable en ligne : <https://istanbultarihi.ist/670-istanbul-libraries-in-the-ottoman-period>.

¹⁹¹ Toderini, *De la littérature des Turcs*, 2, 125–126.

On sent que la plus grande partie de ces ouvrages ne peuvent être qu’analogues aux études et aux connoissances actuelles de la nation. Il n’y est donc question que du *Cour’ann*, de ses commentaires, des lois orales du Prophète, de la jurisprudence, de la philosophie, de la métaphysique, de la médecine, de la morale et de l’histoire. (...) Répétons ici que la doctrine, le droit, les maximes de la morale et de la philosophie, ont été traités par une foule d’auteurs, soit en Persan, soit en Arabe. Les livres historiques sont encore en plus grand nombre. Indépendamment de l’ancienne histoire Orientale, la vie de *Mohammed* de ses disciples et de tous les *Khaliphes* ses successeurs, l’histoire de toutes les dynasties Mahométanes, les vies mêmes des princes les plus illustres, et des plus grands hommes de l’Orient, sont écrites séparément par une multitude d’auteurs contemporains. Les ouvrages les plus estimés dans les différens genres de littérature, sont ordinairement en plusieurs exemplaires, mais principalement le *Cour’ann* et les livres canoniques.¹⁹²

Les gravures ci-dessous extraites du *TGEO* nous permettent de visualiser l’intérieur de deux de ces bibliothèques publiques. Dans la première (fig. 2), on remarque, dans un lieu à la fois sobre et raffiné, dix étagères contenant plusieurs centaines de livres posés à plat, attendant d’être consultés. On y voit encore cinq personnages, assis à même le sol sur des tapis marquant l’emplacement prévu pour les visiteurs. Ces derniers sont tous coiffés d’un turban – ce qui signifie qu’ils étaient musulmans, et occupaient potentiellement des fonctions officielles. Quant à la seconde (fig. 3), elle paraît plus importante et plus fréquentée. Plus d’une dizaine de lecteurs ayant des turbans de forme variée – présupposant qu’ils appartiennent à des ordres différents – y sont installés, toujours à même le sol mais face à de longues tables, dans un espace avec des ornements muraux, une coupole centrale et des lustres¹⁹³. Bien que ces estampes ne représentent que des protagonistes musulmans, si l’on en croit le rapport de Toderini, l’accès des non-musulmans à ces lieux était également possible : « Je visitois les académies (...). Je fréquentois leurs bibliothèques ; je m’étois procuré beaucoup de catalogues, de manuscrits & de mémoires¹⁹⁴ ».

¹⁹² *TGEO*, 2, 490–492.

¹⁹³ Toderini en donne une belle description : Toderini, *De la littérature des Turcs*, 2, 123–124.

¹⁹⁴ Toderini, *De la littérature des Turcs*, 1, viij. Pour d’autres bibliothèques, notamment privées ou impériales, l’accès était plus difficile voire impossible, comme pour celle du sérail : notre auteur affirme qu’il était impossible d’y pénétrer pour les Européens, et qu’il s’est donc basé sur les historiens ottomans, ainsi que ses informateurs – des Turcs et des drogmans proches du sérail – pour la décrire. Cf. Toderini, *De la littérature des Turcs*, tome 2, 34–49.



Figure 2. Bibliothèque publique d'Abd'ul-Hamid I. *TGEO*, I, 296–297, planche 32

Par ailleurs, parmi les personnages, certains semblent copier les ouvrages qu'ils consultent, ou simplement prendre des notes (fig. 3). En effet, on observe la présence de crayons et de feuillets près de plusieurs d'entre eux (notamment les trois en bas à gauche de l'image). Ce détail est loin d'être anodin pour notre sujet, car cela indique qu'il était possible de (se faire) recopier les manuscrits de ces bibliothèques. D'Ohsson confirme d'ailleurs cela : « Chacun est le maître de parcourir l'ouvrage qu'il veut, d'en faire des extraits, même de le transcrire en entier, mais en travaillant toujours dans la bibliothèque (...) »¹⁹⁵. De son côté, Toderini affirme avoir rencontré des copistes plusieurs fois lors de ses visites : « Nous étions au mois de mai, & il étoit déjà une heure après-midi ; il y avoit sept turcs occupés à lire, & deux à transcrire des manuscrits¹⁹⁶ ». Quelques décennies plus tard, von Hammer (1774–1856) assure avoir lui-même copié plusieurs volumes du *Heşt Bihişt* – que nous présenterons dans le prochain chapitre : « Je ne devins possesseur des quatrième, cinquième et sixième livres (...) qu'au

¹⁹⁵ *TGEO*, 2, 490.

¹⁹⁶ Toderini, *De la littérature des Turcs*, 2, 124.

moyen de la copie que j'en fis dans la traduction turque qui se trouve dans une des bibliothèques de Constantinople¹⁹⁷ ».



Figure 3. Bibliothèque publique du grand v zır Raghıb Pascha. *TGEO*, I, 296–297, planche 33.

Enfin, d’Ohsson signale que les emprunts étaient interdits : « Chacun est le maître de parcourir l’ouvrage qu’il veut, d’en faire des extraits, même de le transcrire en entier, mais en travaillant toujours dans la bibliothèque, les r glemens de ces fondations ne permettant jamais de prêter aucun livre¹⁹⁸ ». Effectivement, il semblerait que les prêts n’étaient généralement pas autorisés, du moins en théorie. Néanmoins, la réglementation de certaines de ces bibliothèques se serait assouplie et des dérogations auraient alors été possibles. Dès lors, cela donnait accès à des milliers de livres sur différentes thématiques – en consultation sur place, par le biais

¹⁹⁷ J. de Hammer, *Histoire de l’Empire Ottoman depuis son origine jusqu’à nos jours* (Paris : Bellizard, 1835), tome 1, xxvi. Plus loin, il affirme avoir, cette fois, fait copier un livre. Cf. Hammer, *Histoire de l’Empire Ottoman*, t. 1, xxx.

¹⁹⁸ *TGEO*, 2, 490.

d'emprunts exceptionnels ou de copies. Ismail Erünsal évoque l'exemple de la bibliothèque de Köprülü :

Although there was at the beginning a restrictive phrase (...), this ban was softened and some exemptions were allowed, letting the books leave the library. This was because the more flexible practices of other libraries were taken into consideration, and because it was understood that students could only supply the books they needed by copying the books they borrowed from the library. When absolutely necessary, it was possible to loan books from the library to trustworthy people, provided that the endowment trustee was informed and a strong guarantor or surety was provided.¹⁹⁹

2.3.2. Les librairies (*sahafl*) de Constantinople

Le lieu où étaient concentrées les librairies de la capitale ottomane, dans l'actuel Grand Bazar, était nommé Bedesten – on retrouve parfois la forme « Bezzazistan »²⁰⁰. Une quantité importante de manuscrits était acheminée à Constantinople depuis diverses contrées musulmanes. Néanmoins, leur acquisition n'était pas toujours aisée – du moins en théorie – pour les non-musulmans. Dans les faits, les Européens pouvaient acheter ces manuscrits orientaux pour les envoyer ou les rapporter dans leur pays²⁰¹. Antoine Galland évoque de nombreux livres orientaux qu'il a vu, qu'on lui a apportés, prêtés, transcrits ou qu'il a lui-même achetés à Constantinople²⁰². D'après Galland, il était aussi possible d'en commander une reproduction ou d'en emprunter une copie : « Il y a dans le Bezestein [Bedesten, grand bazar], certains libraires qui ne font autre trafic que de prêter ces livres à lire pour 4 ou 5 aspres [...]»²⁰³.

¹⁹⁹ Erünsal, « Istanbul Libraries, » 281.

²⁰⁰ Erünsal, « The Istanbul book trade, » 314.

²⁰¹ İsmail E. Erünsal, *Osmanlılarda Sahaflık ve Sahaflar* (Istanbul : Timaş, 2013), 99–102 ; Erünsal, « The Istanbul book trade, » 315– 320.

²⁰² Parmi de nombreux exemples : « *Mercredy 16 novembre*. On m'apporta douze cahiers du commentaire de Soudi sur le Bostan (...). Ayant demandé ce qu'un Turc demanderoit pour transcrire chasque volume, on me fit response que le prix estoit fixé à deux piastres (...). *Jeudy 17 novembre*. J'achetay un livre turc, en vers, intitulé مولود النبي, c'est-à-dire, naissance du Prophète qui est Mahomet (...). Cf. Antoine Galland, *Journal d'Antoine Galland pendant son séjour à Constantinople (1672–1673)*, ed. Charles Schefer, tome premier (Paris : Ernest Leroux, 1881), 235–236. Consultable en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k85358z>

²⁰³ Cf. Hitzel, « Manuscrits, » 23.

Au début du XVIII^e siècle – « l'âge d'or des livres et des libraires à Istanbul²⁰⁴ » –, cette activité inquiéta de plus en plus les autorités ottomanes, les incitant à réagir. Sous l'impulsion du Grand Vizir Damat (Şehit) Ali Pasha (1667–1716) connu pour sa bibliophilie, un décret impérial daté de 1715–1716 allait interdire aux libraires la vente – et *in fine* l'exportation – de manuscrits orientaux aux étrangers afin d'endiguer ce phénomène²⁰⁵. Malgré cette prohibition, ce commerce lucratif ne cessa point et augmenta même lors des siècles suivants, notamment avec l'aide d'acteurs locaux :

These books were generally sold surreptitiously and, as we discover from letters and published memoirs, some Turkish subjects in connection with foreigners, members of foreign missions, and minorities who worked with these missions assisted foreigners in purchasing books.²⁰⁶

À titre d'exemple, entre 1728 et 1729, l'abbé François Sevin (m. 1741) – qui occupa la fonction de garde des manuscrits de la Bibliothèque du Roi – commissionna un turc nommé « Ömer Efendi » pour acheter soixante-cinq manuscrits persans lors de sa mission à Constantinople (1727–1730). Il arriva même que des manuscrits rares soient volés de la bibliothèque impériale, puis vendus au prix fort à des acquéreurs européens qui en étaient avides²⁰⁷. Il suffisait, pour parvenir à ses fins, de bien maîtriser le turc, avoir de bonnes relations avec les libraires ou encore des connaissances au sein du sérail ou de la population. Toderini confirme tout cela²⁰⁸.

2.3.3. Les bibliothèques publiques et privées en Europe

Grâce à ce flux de livres, les collections européennes – à Paris, Vienne, Leiden, Oxford, Madrid, etc. – se sont progressivement enrichies de nombreux manuscrits venus d'Orient, en particulier à partir du XVI^e siècle²⁰⁹. Ces bibliothèques furent également approvisionnées suite à la conquête de villes musulmanes par les puissances chrétiennes. En effet, lorsque ces villes tombaient, certains bibliophiles accaparaient les œuvres, qui devenaient alors un véritable butin

²⁰⁴ Erünsal, « Istanbul Libraries, » 288.

²⁰⁵ Hitzel, « Manuscripts, » 26.

²⁰⁶ Erünsal, « The Istanbul book trade, » 317.

²⁰⁷ Erünsal, *Osmanlılarda Sahafılık*, 102–103.

²⁰⁸ Cf. Toderini, *De la littérature des Turcs*, tome 1, vij–xiii.

²⁰⁹ Bevilacqua consacre tout un chapitre à cette question : Alexander Bevilacqua, *The Republic of Arabic Letters: Islam and the European Enlightenment* (Cambridge, MA : The Belknap Press of Harvard University Press, 2018), 17–43.

littéraire. Par exemple, la collection orientale constituée par le comte Luigi Ferdinando Marsigli (m. 1730) provient majoritairement de la grande mosquée de Buda qui fut ravagée par un incendie en 1686 d'une part, et de la bibliothèque de Belgrade, qui fut pillée après sa chute en 1688²¹⁰. Comme le souligne Bevilacqua, le contenu de ces bibliothèques était fondamental pour les travaux de savants n'ayant jamais voyagé en Orient : « What collectors in Spain, Morocco, Persia, and even Indonesia brought back to Europe determined what scholars at home could access and study.²¹¹ » Ainsi, un orientaliste de l'envergure d'Herbelot, malgré toute son érudition, restait partiellement tributaire de la composition de sa bibliothèque :

Ce qui est frappant, c'est l'importance des références persanes (...). Nous pensons que c'est en partie dû à la composition de la Bibliothèque d'Herbelot, les livres offerts par le Grand-Duc [de Toscane] semblent être d'origine persane.²¹²

Conclusion du chapitre 2

Nous remarquons qu'il existait une variété de sources en Europe pour s'informer sur l'islam et l'Orient en général – et l'Empire ottoman en particulier. Certes, leur contenu a pu être fantaisiste (comme certaines chroniques du Moyen Âge, parfois repris jusqu'à l'époque moderne, ou des récits de voyageurs de la prémodernité) ou manquer d'objectivité (à l'instar des témoignages de *dhimmis* ou de missionnaires). Cependant, l'accumulation de connaissances d'une part, et la multiplication des expériences directes d'autre part ont permis d'affiner, au fil des siècles, les savoirs et les perceptions sur ces deux thématiques. Par ailleurs, il est indéniable qu'une partie importante d'érudits européens était animée par un souci de sources de première main. Or, la prolifération de travaux savants, le développement de l'apprentissage des idiomes orientaux – ou, à défaut, le recours à des traducteurs (jeunes de langues ou drogmans) – et l'accès plus aisé aux manuscrits orientaux (dans les bibliothèques européennes ou dans les villes d'Orient où un certain nombre d'auteurs ont voyagé voire résidé) ont démocratisé l'usage de la bibliographie orientale. Le témoignage de Joseph von Hammer-Purgstall dans l'introduction de sa magistrale *Histoire de l'Empire Ottoman* parue en 1827 en allemand abonde en ce sens²¹³.

²¹⁰ Hitzel, « Manuscrits, » 26–27. Nous développerons ce sujet au chapitre sept.

²¹¹ Bevilacqua, *The Republic of Arabic Letters*, 18.

²¹² Laurens, *Aux sources de l'orientalisme*, 58–59.

²¹³ Cf. Hammer, *Histoire de l'Empire Ottoman depuis son origine jusqu'à nos jours*, tome 1, III.

Enfin, ce chapitre aura également mis en évidence que le recours aux sources orientales de première main est progressivement devenu un gage d'objectivité, de vérité et de crédibilité pour un certain nombre d'Européens. C'était aussi une manière de se distinguer des pairs utilisant des références latines souvent imprécises. En somme, toute cette littérature sur l'islam et l'Orient a familiarisé les lettrés européens avec les références arabes, turques et persanes. Ainsi, lorsque le *TGEO* allait être publié à Paris à la fin du XVIII^e siècle, ce lectorat disposait déjà d'une sorte de culture bibliographique minimale sur ce champ d'études.

CHAPITRE 3. LA « BIBLIOTHÈQUE ORIENTALE » DE MOURADGEA D’OHSSON

Dans ce chapitre, nous découvrirons l’ampleur de la collection d’ouvrages orientaux de d’Ohsson. De quels livres était composée sa bibliothèque ? Quelle était l’importance de celle-ci ? Comment les a-t-il utilisés ? Dans un second temps, nous nous intéresserons plus spécifiquement à la bibliographie du *TGEO*, en mettant en lumière la manière dont il a mobilisé ces sources. Nous distinguons bibliothèque et bibliographie. En effet, tous les ouvrages de sa bibliothèque n’ont pas été exploités dans sa bibliographie. D’Ohsson a opéré des choix en sélectionnant les références les plus pertinentes, et en écartant celles qui ne l’étaient pas. À l’inverse, comme nous le verrons, plusieurs titres de sa bibliographie ne figurent pas dans sa bibliothèque – ou, plus précisément, nous ne disposons pas de traces matérielles de leur présence, puisqu’ils ne sont pas catalogués. Ainsi, toute sa bibliothèque ne se retrouve pas dans sa bibliographie, et toute sa bibliographie n’est pas dans sa bibliothèque. Ce travail permettra en outre de comparer les sources de d’Ohsson à celles de ses prédécesseurs évoqués dans le chapitre précédent, et à d’autres auteurs postérieurs. Il convient encore de préciser que ses sources n’étaient pas uniquement livresques. Il faut y ajouter ses réflexions et ses expériences personnelles à Constantinople – qu’il mentionne généralement dans la partie *Observations* du *TGEO*, ou dont il se sert pour l’exécution de certaines gravures. Il avait également accès aux mémoires de la légation suédoise à Constantinople, ainsi qu’aux archives et aux registres de la Sublime Porte.

3.1. Bibliographie orientale et historiographie européenne

3.1.1. D’Ohsson et les « écrivains nationaux »

Les livres orientaux occupèrent une place fondamentale dans le parcours de d’Ohsson : « ce fut la lecture de ces ouvrages qui me fit concevoir, en 1764, la première idée de celui que je donne actuellement au public²¹⁴ ». Ces lectures préliminaires furent donc le point de départ du projet de son *Tableau Général de l’Empire Othoman*. Ce goût pour la littérature orientale se

²¹⁴ *TGEO*, 2, 505–506.

manifesta sous différentes formes. Il s'intéressait également aux textes étudiés dans les madrasas de la capitale ottomane²¹⁵, ainsi qu'à ceux conservés dans les bibliothèques de Constantinople, dont il livra une minutieuse description²¹⁶. De plus, comme d'autres diplomates et voyageurs européens, il entreprit lui aussi de colliger des manuscrits et imprimés (voir *infra*).

Cet intérêt constant – qui se manifesta plus de vingt ans avant la publication du *TGEO* – se transforma par la suite en un choix méthodologique fort. D'Ohsson décida en effet d'utiliser une bibliographie exclusivement orientale. Se faisant, il souhaitait livrer une vision de l'intérieur de l'islam et de l'Empire ottoman, en donnant la parole aux « écrivains nationaux ». En insistant sur le fait de puiser « à la source même », il espérait certainement mettre en valeur son propre travail, en le distinguant de ceux de ses pairs européens. Il était bien conscient que ces textes comportaient des biais, mais estimait tout de même qu'ils étaient suffisamment fiables pour qu'il puisse les utiliser :

Ces annales, quoique écrites d'un style pompeux et emphatique, n'en portent pas moins l'empreinte de la vérité, de la fidélité et de l'exactitude. Elles ont le précieux avantage d'avoir été rédigées par les premiers personnages de l'Etat ; par des *Mouphytys*, des *Paschas*, des *Reis-Efendys*, des *Defterdars-Efendys*, des *Nischandjy-Efendys*, etc. (...) L'histoire d'une grande partie de la monarchie se trouve encore écrite par des auteurs contemporains, tous également estimés, autant par la pureté et l'élégance du style, que par la sagesse de leurs réflexions.²¹⁷

Il nous semble intéressant d'établir un parallèle avec son autre œuvre publiée une quinzaine d'années plus tard, le *Tableau historique de l'Orient* (désormais *THO*)²¹⁸. Cette comparaison montre l'évolution de sa posture vers la fin de sa vie. En effet, les sources principales du *THO* sont essentiellement orientales : Mirkhond, Ahmed Dede et Firdawsī – trois références faisant partie de ses manuscrits (voir *infra*). Cependant, d'Ohsson cite occasionnellement des auteurs européens et chrétiens tels que l'Abbé Raynal (1713–1796), Thomas Hyde (1636–1703), Galland et quelques autres moins connus. Quelles raisons ont pu

²¹⁵ Cf. *TGEO*, 2, 468–469.

²¹⁶ Cf. *TGEO*, 2, 487–509. Comme il l'évoque dans ce passage, il souhaitait publier ces catalogues après le *TGEO*. Cependant, il ne put concrétiser ce projet. Son contemporain Toderini a traduit plusieurs de ces catalogues, qu'il mit à disposition du lectorat européen. Cf. Toderini, *De la littérature des Turcs*, tome 2, 203–261.

²¹⁷ *TGEO*, 1, xxvj–xviii.

²¹⁸ Chevalier M*** D*** [Mouradgea d'Ohsson], *Tableau historique de l'Orient*, 2 vol. (Paris : Didot Jeune, 1804).

le pousser à mentionner des personnes qu'il critiquait vertement auparavant (dans le *TGEO*) ? Premièrement, il pourrait s'agir d'une simple évolution intellectuelle consistant à adopter une attitude moins polémique et hostile envers l'historiographie européenne. Deuxièmement, s'étant réfugié au château de Bièvres à cette période de sa vie, d'Ohsson avait certainement un accès beaucoup plus restreint aux ouvrages orientaux, et plus facile à ceux d'auteurs européens, l'incitant à plus de souplesse. Enfin, peut-être estimait-il qu'en matière d'histoire persane, les Européens étaient plus fiables et impartiaux qu'à l'égard des Ottomans – avec qui les relations étaient plus complexes et inamicales. Ce changement d'approche peut surprendre au regard de l'intransigeance adoptée pour le *TGEO*. En effet, d'Ohsson justifiait alors son recours exclusif aux sources orientales par le manque de sérieux des auteurs européens.

3.1.2. Une attitude polémique envers les auteurs européens

Dès les premières lignes de son *Discours préliminaire*, d'Ohsson souligne un fait paradoxal : l'Europe chrétienne, tant avancée dans toutes les parties des sciences, est déficiente – selon lui – dans sa connaissance de l'Empire ottoman. Il s'étonne alors – certes à tort, et de manière exagérée – que « dans ce siècle éclairé, on ne connoît, pour ainsi dire, de l'Empire *Othoman*, que son étendue, que sa position géographique²¹⁹ ». Ensuite, il invoque certaines justifications quant aux préjugés négatifs tels que l'ignorance et la barbarie entretenues à l'égard des Ottomans :

Si ces épithètes lui ont été prodigués en Europe, c'est sans doute que les écrivains qui nous ont transmis son histoire, abusés eux-mêmes par leurs préventions, étrangers à ce peuple, trop peu versés dans la connoissance de ses usages (...) ; tous ces usages, si étrangers aux Européens, et si différens des leurs, ont sans doute contribué à fortifier et accroître encore les idées défavorables qu'on s'en est peut-être trop facilement formées.²²⁰

Dans ce *Discours*, nous apprenons par ailleurs qu'outre son étude des textes orientaux, ce sont les lacunes de l'historiographie européenne qui l'ont incité à adopter une telle posture méthodologique :

La lecture des historiens nationaux [ottomans] et la comparaison que j'en ai faite avec les auteurs étrangers [européens] qui ont si imparfaitement écrit sur les *Othomans*,

²¹⁹ *TGEO*, 1, i–ij.

²²⁰ *TGEO*, 1, xxxvj.

m'engagèrent d'abord à donner leur histoire au public, en puisant à la source même, c'est-à-dire, dans les annales de la monarchie.²²¹

Ces critiques, bien que pas toujours justes, ne sont pas surprenantes. Elles sont même courantes et souvent plus acerbes et nominatives. Ce procédé permet à l'auteur de légitimer et valoriser sa propre production. Par exemple, dans sa préface au *Coran*, Savary n'épargne pas ses prédécesseurs Du Ryer et Marracci, tout en reconnaissant que la traduction anglaise de Sale est sûrement « excellente »²²². Toderini – qui, rappelons-le, s'appuie beaucoup sur les travaux de savants européens – fait l'éloge de certains orientalistes comme d'Herbelot, mais n'hésite pas non plus à exposer les erreurs de ses pairs. Il souligne ainsi combien l'œuvre de Jean-Antoine Guer (1713–1764) manque de vraisemblance, qu'elle « présente d'ailleurs tous les caracteres & les couleurs d'une fable²²³ ». Guer agit d'une manière semblable avec ses prédécesseurs ayant composé sur l'histoire des Turcs : « j'oserai presque dire, sans craindre d'être démenti du Public, qu'il n'y en a aucune de bonne²²⁴ ». Ailleurs, Toderini dénonce encore le peu de sérieux du Baron de Tott (1733–1793) dans ses *Mémoires* publiées en 1784 :

Je n'entreprendrai point ici de réfuter le baron de Tott, qui refuse aux turcs toute espece de littérature : il n'avoit fait aucune recherche, ni rien lu sur cette matiere. Ce seroit prendre une peine inutile ; il a été vigoureusement combattu, confondu même par le savant Peyssonnel. Enfin, cet ouvrage prouvera, même sans le vouloir, combien M. de Tott, M. Savary & tant d'autres écrivains, se sont trompés sur la littérature turque.²²⁵

Chez d'Ohsson, ces préjugés et imperfections discréditent en tout cas ses pairs européens. Une note anonyme datée 28 mars 1787 annonçant la parution du *TGEO* insiste sur le fait que son auteur « regarde comme infidelles toutes les notions acquises jusqu'à présent concernant la nation Turquie²²⁶ ». Ce jugement catégorique pourrait partiellement justifier leur exclusion totale des sources du *Tableau*. Bien que cette attitude le place de fait en polémique

²²¹ *TGEO*, 1, v.

²²² Claude-Étienne Savary, *Le Coran, traduit de l'arabe accompagné de notes et précédé d'un abrégé de la vie de Mahomet, Tiré des Écrivains orientaux les plus estimés*, (Paris : Knapen & Fils et Onfroy, 1783), vol. 1, viij–xj.

²²³ Toderini, *De la littérature des Turcs*, 2, 37. Le livre dont il est question est : Jean-Antoine Guer, *Mœurs et usage des Turcs, leur religion, leur gouvernement civil, militaire et politique avec un abrégé de l'histoire ottomane* (Paris : Coustelier & Mérigot, 1746–1747), 2 vols. Consultable en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86042578>

²²⁴ Guer, *Mœurs et usage des Turcs*, vol. 1, vj.

²²⁵ Toderini, *De la littérature des Turcs*, 1, 8–9.

²²⁶ Moufle d'Angerville, *Mémoires* (1789), vol. 34, 331.

avec l'historiographie européenne, d'Ohsson se garde de mentionner des œuvres ou des individus en particulier. Il adopte ainsi une attitude prudente, qui n'est sans doute pas étrangère à sa formation diplomatique. En privé, il semblerait qu'il faisait preuve de moins de retenue, si l'on en croit cette autre note qui relate une rencontre parisienne entre d'Ohsson et un personnage anonyme le 1^{er} juillet 1784. Lors de cette conversation, il aurait en effet expressément mentionné les fameuses *Lettres* de Lady Montagu (1689-1762) :

(...) est ici un chevalier de *Mouratja* [Mouradgea] (...). Il est très-instruit, il a beaucoup d'esprit & il est homme de lettres : il sait parfaitement le françois ; il prétend que ce qu'on a écrit jusques-là sur l'empire Ottoman, à commencer par les lettres de milady *Montaigu*, n'est qu'un roman. En conséquence il a composé une histoire de cet empire & sur-tout de ses loix, qu'il va terminer & faire imprimer en France.²²⁷

3.2. Analyse préliminaire de la bibliothèque orientale de d'Ohsson

3.2.2. Colliger et consulter les livres orientaux

Dans le chapitre précédent, nous avons précisé les modalités principales d'accès aux livres orientaux. À l'instar des orientalistes européens, ces modalités s'appliquent tout à fait à d'Ohsson. Néanmoins, ce dernier ayant des spécificités – et des avantages – par rapport à une grande partie d'entre eux, son cas mérite une attention particulière. Né et élevé à Constantinople, il fut un sujet chrétien de l'Empire ottoman. Drogman, puis chargé d'affaires au service d'une cour européenne amie – et non un étranger de passage –, il put nouer des liens parfois très solides avec des protagonistes de première importance de la Sublime Porte. Habitant dans le quartier cosmopolite de Péra qui abritait de nombreux Européens – commerçants, voyageurs, diplomates –, il était en contact régulier avec tous ces personnages. Ainsi occupa-t-il une place privilégiée dont il avait conscience, puisqu'il étale ces faveurs dans le *Discours préliminaire* du *TGEO*²²⁸. Amateur de l'histoire de l'Orient, d'Ohsson s'intéressa aux livres orientaux assez tôt dans sa carrière. Il put utiliser ces prérogatives pour accéder à ces textes et constituer sa propre collection.

²²⁷ Moufle d'Angerville, *Mémoires secrets* (1786), vol. 26, 74–75.

²²⁸ Cf. *TGEO*, 1, v : « Né à Constantinople, élevé dans le pays même, et attaché toute ma vie au service d'une Cour liée avec la Porte par des relations intimes, j'ai eu plus que personne les moyens de vaincre ces difficultés, et de remplir la tâche que je m'impose aujourd'hui (...). »

Nous avons vu que les non-musulmans étaient aptes à acquérir toutes sortes d'ouvrages auprès des libraires de Constantinople, non sans quelques occasionnelles difficultés. Avoir des notions de turc ou s'appuyer sur son réseau pouvait s'avérer nécessaires, et, bien évidemment, les moyens financiers d'acquérir des volumes parfois onéreux. Un personnage comme d'Ohsson possédait l'ensemble de ces qualités, et était donc en mesure d'accéder à beaucoup de titres. Malheureusement pour notre étude, nous n'avons pas de détails quant à la manière dont il les a obtenus. Cependant, il mentionne les difficultés (dues à la raréfaction et la cherté de certains ouvrages) qu'il a rencontrées pour constituer sa collection :

Tous les livres imprimés [par Ibrahim Müteferrika] se trouvent dans les bibliothèques publiques ; mais depuis quelques années ils sont rares chez les libraires, et se vendent presque au double de leur ancien prix, qui étoit de cent vingt piastres, ou environ deux cent soixante-dix livres la collection entière. Ce n'est pas sans peine que j'ai pu les recueillir pour les joindre aux manuscrits qui forment les annales de l'Empire, etc.²²⁹

S'agissant des bibliothèques publiques, d'Ohsson y avait, au moins théoriquement, accès au même titre que d'autres usagers. Grâce à son réseau, on peut aisément imaginer qu'il missionna des copistes pour transcrire des textes dont il avait besoin. La bibliothèque Ragıp Paşa – qui fit l'objet d'une estampe (cf. *supra*, planche n°33) – fut certainement un lieu privilégié pour lui. En effet, son beau-père, Abraham Kuleliyan, travailla au service de son fondateur, le Grand Vizir Ragıp Paşa, en poste de 1757 à 1763²³⁰. Par conséquent, d'Ohsson y avait très probablement ses entrées. Par ailleurs, de par ses fonctions au sein de la légation suédoise, il pouvait aussi consulter une documentation conséquente comme des ouvrages généraux sur l'Empire ottoman, des mémoires diplomatiques manuscrits ou encore divers manuels appartenant à ses supérieurs hiérarchiques, les frères Celsing²³¹. Il convient également de ne pas négliger le rôle de ses deux instructeurs musulmans qui lui ont potentiellement fourni un certain nombre de références²³². Enfin, il arrivait que l'on offre des livres à d'Ohsson. C'est le cas du *Tārīh-i Sāmi, Şākir ve Subhī* de Subhī Mehmed Efendi, qui figure parmi ses livres conservés à Lund (voir *infra*)²³³. En effet, une note manuscrite de d'Ohsson (fol. 1v, fig. 4) – à

²²⁹ *TGEO*, 2, 505.

²³⁰ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 180.

²³¹ Findley, *Enlightening Europe*, 108–111.

²³² D'Ohsson évoque ces deux personnages qu'il décrit comme un théologien et un jurisconsulte « très-instruits et très-considerés dans l'Empire ». Cf. *TGEO*, 1, vij.

²³³ Anon., « Förteckningar över Friherre Constantin D'Ohssons böcker och handskrifter » (Lund: 1850), LUL, E VI: 2, fol. 1v, n°9

la suite de sa signature (cf. fol. 1r) – nous informe qu’il s’agit d’un « presens de Raschid Efendy ci devans Reis Efendy. Le 3 Avril 1795.²³⁴ »

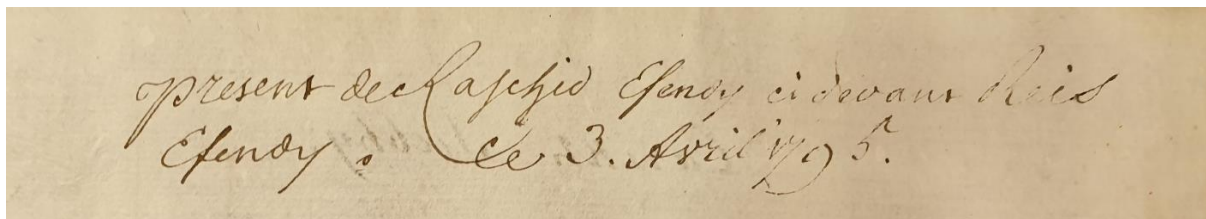


Figure 4. Note manuscrite de d’Ohsson indiquant l’origine de son livre. BUL, E VI: 2, fol. 1v, n°9.

3.2.3. Cataloguer les livres de d’Ohsson

3.2.3.1. Une tâche impossible ?

Si d’Ohsson se flatte de n’utiliser, pour son *Tableau général*, que des sources orientales – et donc une documentation de première main, gage d’authenticité et d’objectivité selon lui –, il n’est cependant pas aisé d’identifier ces dernières. En effet, contrairement à d’autres auteurs qui exposaient clairement leur bibliographie, Mouradgea d’Ohsson n’en donne pas une liste détaillée²³⁵. *A fortiori*, les références qu’il mentionne sont souvent imprécises, vagues, mal orthographiées (du moins, d’après la graphie que nous connaissons de nos jours) et, par conséquent, difficilement identifiables. Par exemple, d’Ohsson se réfère régulièrement aux « annales de la monarchie », aux « annales de l’Empire *Othoman* », ou encore aux « annales

²³⁴ Cette indication temporelle indique que d’Ohsson n’a pu utiliser cette source au moins pour les deux premiers volumes du *TGEO*. « *Raschid Efendy* » désigne certainement Mehmed Raşid Efendi, connaissance de longue date de d’Ohsson qui occupa la fonction de *reis efendi* – également appelée *reisülküttab* (chef des scribes) – de 1792 à 1794. Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 40. Quant au « *Reis Efendy* » dont il est question, il s’agit probablement de Mehmed Emîn Firdevsî Efendi, qui occupa cette fonction de janvier à juin 1795. Cf. Ahışhalı, « *Arşiv*, » 75. Selon d’Ohsson, la fonction de *reis efendi* correspond plus ou moins à celle de « grand chancelier de l’Empire » (*TGEO*, 3, 45) ou « Ministre des affaires étrangères » (*TGEO*, 4–1, 97). Le *reis efendi* recevait en effet les ministres et les envoyés, les chargés d’affaires et les secrétaires d’ambassade. Cf. Jan Reychman, Ananiasz Zajaczkowski et Tibor Halasi-Kun (éd.), *Handbook of Ottoman-Turkish Diplomats* (Berlin, Boston : De Gruyter Mouton, 1968), 160.

²³⁵ À titre d’exemples, nous pouvons citer Constantin d’Ohsson (1779–1851) et Joseph von Hammer (1774–1856) qui fournissent leur bibliographie et en donnent même des descriptions synthétiques. Cf. Abraham Constantin d’Ohsson, *Histoire des Mongols depuis Tchinguiz-Khan jusqu’à Timour-Lanc* (Paris : Firmin Didot, 1824), tome 1, VIII–XLIV ; Hammer, *Histoire de l’Empire ottoman*, t. 1, XVIII–XXXV.

du Mahométisme »²³⁶. À de rares occasions, il précise à quoi renvoient ces indications : « les anciennes annales de la monarchie, rédigées par le *Mouphy* historien, le célèbre *Sad-ed-dinn Efendy* »²³⁷. Il utilise aussi des expressions vagues telles que les « historiens nationaux », les « meilleurs auteurs nationaux », etc.²³⁸ Il arrive également que d’Ohsson cite des noms d’auteurs ou d’ouvrages, qu’il est difficile de reconnaître : « Mouradgea also relayed information from other historians, naming them in ways that can require detective work to connect to known authors²³⁹ ».

Il est utile de rappeler que les difficultés d’identification des auteurs ou des titres sont fréquentes dans le cas des manuscrits islamiques. L’historien İsmail Erünsal avance plusieurs explications à cela. Selon lui, à partir du XIV^e siècle, la page de titre contenant les noms de l’auteur et du livre n’était plus d’usage. Dans les bibliothèques musulmanes, les livres étaient posés à plat sur des étagères et reconnaissables grâce à l’inscription du titre sur la tranche inférieure ou supérieure du livre (voir *infra*, fig. 5). Parfois, ces informations étaient mentionnées au folio 1v, mais cela n’était pas systématique. De plus, certains ouvrages étaient connus sous plusieurs titres, ou un titre abrégé. De même, le nom de certains auteurs pouvait être référencé de différentes façons²⁴⁰. Ces facteurs pourraient, au moins partiellement, expliquer la confusion bibliographique du *TGEO*. Confronté à ces complications, d’Ohsson aurait-il souhaité épargner ses lecteurs de ce type de détails non essentiels à ses yeux ? D’Ohsson n’avait-il plus ses sources – en partie restées à Constantinople – sous la main à Paris, au moment de publier son ouvrage ? En l’absence d’éléments probants, il n’est pas possible de tirer des conclusions définitives. Toutefois, cette esquisse permet de prendre conscience qu’établir la bibliographie du *TGEO* nécessite un véritable travail d’investigation, en croisant plusieurs matériaux. Carter Findley, dans sa monographie consacrée à d’Ohsson et à son œuvre, a dressé une liste partielle des sources du *Tableau général*²⁴¹. Dans ce chapitre, nous nous proposons d’approfondir cette enquête bibliographique, en partant de l’étude amorcée par Findley. Ensuite, nous présenterons plus en détail ces sources dans la partie suivante.

²³⁶ Respectivement : *TGEO*, 1, 152 ; 349 et 427.

²³⁷ *TGEO*, 1, 134.

²³⁸ Respectivement : *TGEO*, 1, v et 85.

²³⁹ Findley, *Enlightening Europe*, 106.

²⁴⁰ Cf. İsmail E. Erünsal, *A history of Ottoman libraries* (Boston : Academic Studies Press, 2022), 5–6.

²⁴¹ Findley, *Enlightening Europe*, 104–111.

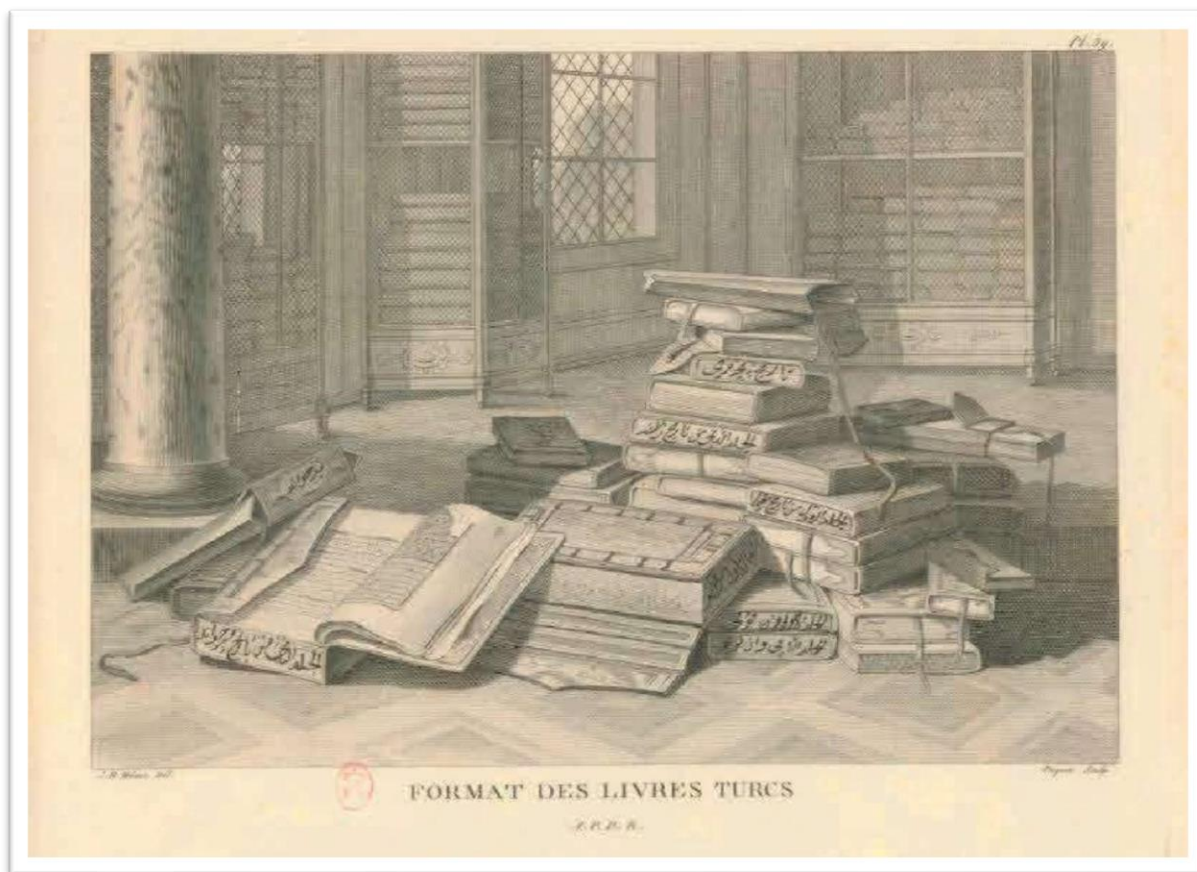


Figure 5. Format des livres turcs. *TGEO*, I, 304–305, planche 39.

Il est intéressant de souligner qu’il s’agit là des propres manuscrits de d’Ohsson, les mêmes que nous avons pu consulter à Lund²⁴². La précision de cette iconographie est impressionnante. On peut aisément lire les titres des ouvrages inscrits sur leurs tranches. Par exemple, le premier livre en haut de la pile est le *Tārih-i Enverī* (Tornberg, LXI), ceux tout en bas correspondent aux deux tomes du dictionnaire turc-arabe *Vankuli* (voir *infra*, 4.3.). On distingue encore le *Tārikh Mirkhawānd*, qui est le *Rawḍat-ul-Şafā* de Mirkhond (Tornberg LV) en bas à gauche, ou encore le *Tarīh-i Na‘īma* au centre.

3.2.3.2. Les catalogues de Lund

Trois catalogues conservés à la bibliothèque de l’université de Lund en Suède permettent d’identifier une partie des manuscrits et imprimés de la collection de d’Ohsson²⁴³. Il s’agit de l’inventaire des ouvrages légués par Abraham Constantin – le fils d’Ignatius

²⁴² Findley confirme qu’il s’agit bien des ouvrages de d’Ohsson. Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 183.

²⁴³ Nous avons eu le plaisir de consulter ces deux catalogues en janvier et juillet 2023 lors de deux séjours de recherche à Lund en Suède.

Mouradgea d’Ohsson – à Lund, et dont certains appartenait à son père²⁴⁴. Le premier est intitulé « *Förteckningar över Friherre Constantin D’Ohssons böcker och handskrifter* » (Catalogue des livres et manuscrits du baron Constantin D’Ohsson) et consiste en deux folios manuscrits établis en suédois par un auteur anonyme en 1850. Le second, le « *Codices Orientales* » est en latin et date de 1853. Il a été imprimé par l’orientaliste suédois Carl Johan Tornberg (1807–1877)²⁴⁵. Enfin, le troisième, le « Catalogue d’ouvrages historiques et littéraires relatifs à l’Orient » recense 270 imprimés écrits par des Européens²⁴⁶. Les deux premiers nous intéressent particulièrement : ils contiennent une liste d’ouvrages orientaux (en arabe, turc et persan) qui ont appartenu à d’Ohsson. Le troisième pourrait certes donner des indications quant à la littérature européenne que d’Ohsson aurait pu consulter. Toutefois, Findley souligne que la majorité de ces titres ont été publiés après la date du décès de d’Ohsson²⁴⁷. D’autre part, ce chapitre examine la bibliothèque orientale de ce dernier. C’est pourquoi nous laisserons ce catalogue de côté et nous focaliserons sur les deux premiers.

Le *Förteckningar* est établi en 1850, soit une quarantaine d’années après la mort de d’Ohsson (1807). Il contient une liste de vingt-neuf titres : quinze manuscrits (signalés par la mention « ms ») et quatorze imprimés (signalés par le terme suédois *tryckt*, signifiant « imprimé »). Pour chaque référence, l’auteur anonyme donne de brèves indications sur le lieu et la date de publication, la langue, le nombre de volumes et le format de l’ouvrage. Nous évoquerons le détail des manuscrits plus bas, car ils sont repris par Tornberg (qui y ajoute un titre) et constituent pour la majorité des sources du *TGEO* et du *THO*. Quant aux imprimés, deux ont été édités après la mort de d’Ohsson, et appartenait donc à son fils. Il reste alors quinze manuscrits et douze imprimés de d’Ohsson père. Voici la liste des ouvrages de ce dernier tels qu’ils ont été recensés dans ce catalogue²⁴⁸ :

²⁴⁴ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 104.

²⁴⁵ Carl Johan Tornberg, *Codices Orientales Bibliothecae Regiae Universitatis Lundensis, Supplementa* (Lund : Berling, 1853). Consultable en ligne : <https://www.alvin-portal.org/alvin/imageViewer.jsf?dsId=ATTACHMENT-0001&pid=alvin-record:498791>.

²⁴⁶ Anon., « Catalogue d’ouvrages historiques et littéraires relatifs à l’Orient, » Lund University Library, E VI: 2.

²⁴⁷ Pour plus de détails, voir : Findley, *Enlightening Europe*, 107–108. Ce catalogue pourrait toutefois être utile pour se faire une idée des auteurs européens ayant écrit sur l’histoire ottomane que d’Ohsson aurait pu consulter, puisqu’il les critique sans les nommer (voir *supra*).

²⁴⁸ Nous avons ôté les deux ouvrages de Constantin d’Ohsson du catalogue contenant vingt-neuf titres, ce qui en laisse vingt-sept. Nous omettons également les descriptions pour ne garder que les noms des auteurs et des livres.

- 1) Mirkhond, *Raouzat-us-Safa*, ms
- 2) Khondemir, *Khoulassat-ul-Akhbar*, ms²⁴⁹
- 3) Ahmed [Dede] Efendi, *Tarikh Monedjim-Baschi*, ms
- 4) Hadji Khalifa, *Tacwim-ut-Tavarikh*, Constantinople, 1733 [imp]
- 5) [Murtaza Nazmizadeh,] *Gulschen-ul-Khulefa*, Constantinople, 1730 [imp]
- 6) [Mustafa Na'īmā,] *Tarikh Naïma*, Constantinople, 1734 [imp]
- 7) [Mehmed Râşid,] *Tarikh Raschid*, Constantinople, 1741 [imp]
- 8) [Subhi Efendi,] *Tarikh Subhi Mohammed Efendi*, Constantinople, 1784 [imp]
- 9) [Izzî Süleyman Efendi,] *Tarikh Yzzi Soleïman Efendi*, Constantinople [1785, imp]
- 10) [Enverî,] *Tarikh Enveri*, ms
- 11) Hadji Khalifa, *Teufeth-ul-Kebar fi esfar-il-behar*, Constantinople, 1729 [imp]
- 12) [Jan Tadeusz Krusiński,] *Tarikh Seyah*, Constantinople, 1729 [imp] : l'ouvrage est également connu sous un autre titre – que d'Ohsson utilise –, *Tarikh-Aghwaniyann*.
- 13) Firdoussi, *Schahnamé*, ms²⁵⁰
- 14) Hadji Khalifa, *Djihan Numa*, Constantinople, 1732 [imp]²⁵¹
- 15) *Alcuran*, ms
- 16) Mohammed Mevcufatii, *Moltéka-ul Abhar*, ms²⁵²
- 17) Omar Nessefi, *Acaïd-ul-Islam*, ms
- 18) [Feyzullah Efendi,] *Fetavaï Feij-Oullah Efendi*, ms
- 19) [Ali Efendi,] *Fetavaï Ali Efendi*, ms
- 20) [Anon.,] *Canun djédid*, ms

Nous gardons la transcription de l'auteur, et ajoutons entre crochets les informations manquantes. Enfin, nous ne donnons des indications uniquement sur les livres pour lesquels ni Tornberg ni d'Ohsson n'en donnent – étant donné que Tornberg reprend les manuscrits pour son catalogue, et que d'Ohsson décrit ses imprimés dans le *TGEO* (voir *infra*).

²⁴⁹ Manuscrit numérisé, consultable en ligne : <https://www.alvin-portal.org/alvin/view.jsf?pid=alvin-record:266114>

²⁵⁰ Manuscrit numérisé, consultable en ligne : <https://www.alvin-portal.org/alvin/view.jsf?pid=alvin-record:266030>

²⁵¹ Le fol. 1v comporte l'ajout d'un sommaire en français de la main de d'Ohsson

²⁵² Manuscrit numérisé grâce au concours de l'ERC « The European Qur'an », consultable en ligne, tome 1 : <https://www.alvin-portal.org/alvin/view.jsf?pid=alvin-record%3A557234&dswid=4822> ; tome 2 : <https://www.alvin-portal.org/alvin/view.jsf?pid=alvin-record%3A557236&dswid=-597>.

- 21) [Anon.,] *Ahkam-ul-kévakib*, ms²⁵³
- 22) Mustafa-el-Vani, *Van-Couli*, Constantinople [1729, imp]
- 23) [Şuurî Hasan b. Abdullah,] *Ferhenk Schuouri*, Constantinople [1742/43, imp]
- 24) [Vehbi,] *Teuhfé[-]i Vehebi*, Constantinople, 1798 [imp]
- 25) [Ibrahim Şahidi,] *Kitab Schahidi*, ms
- 26) [Anon.,] *Kitab Munsha 'at*, ms
- 27) Katib Tchélébi, *Keschf-uz-zunoun an Assami-ul-Kutub vel Funoun*, ms

Nous analyserons les ms dans la partie suivante, lorsque nous aborderons la bibliographie du *TGEO*. Quant aux imprimés, ils font partie des ouvrages sortis des presses du célèbre Ibrahim Müteferrika (1670/74–1747), fondateur de la première imprimerie ottomane. D'Ohsson mentionne la majorité des titres du catalogue dans son *TGEO*. Toutefois, sa liste de quinze titres en contient six qui ne sont pas dans le *Förteckningar*, supposant qu'ils ont été perdus ou vendus. Il convient dès lors d'ajouter ces références à la bibliothèque de d'Ohsson. Voici l'inventaire de ses imprimés, établi par d'Ohsson lui-même, avec de brefs commentaires de sa part :

AU total, 15 livres furent imprimés : 1°. Deux volumes de *Wann-Couly*, dictionnaire Arabe. 2°. Deux volumes de *Ferhhenk-Schouûry*, dictionnaire Persan. 3°. Deux volumes de *Naïma*, qui traitent de l'histoire de la maison Othomane, depuis l'an 1591 jusqu'à l'an 1659. 4°. Deux volumes de *Raschid*, continuateur de la même histoire, qu'il conduit jusqu'à l'an 1728. 5°. Un volume de *Djihhann-Nouma*, qui veut dire, le belvédère du monde. C'est une description géographique, avec un précis historique de presque tout l'Orient. Cet ouvrage, qui contient aussi des cartes géographiques, et un discours sur les mathématiques et sur les élémens d'Euclide, a pour auteur le célèbre *Kéatib Tschéléby*. 6°. Un volume *Takwim- Tewarikh*, ou tableau chronologique de tous les Monarques et de tous les grands Hommes de l'Orient, depuis la création jusqu'à l'an 1732, par le même *Kéatib-Tschéléby*. 7°. Un volume *Toeuhhfeth 'ul-Kubar* : c'est une description de la mer Blanche, avec l'histoire de toutes les expéditions maritimes des Othomans jusqu'à l'année 1655. Ce livre, qui traite aussi des principes de la navigation et des réglemens nécessaires à l'Amirauté, est encore de *Kéatib-Tschéléby*. 8°. Un volume *Gulschen 'y-Khouléfa*. C'est un précis Historique des Khaliphes et des différentes dynasties Mahométones, depuis l'an 744 jusqu'à l'an 1643, par *Nazmizadé*. 9°. Un volume *Tarikh - Timour*, ou histoire de *Timour*, par le même auteur. 10°. Un volume *Tarikh-Missr*, ou histoire de l'Egypte : elle ne parle que de la conquête de ce royaume par *Selim I*. Cet ouvrage est de *Suhhéily*. 11°. Un volume *Tarikh-Aghwaniyann*, ou histoire des *Aghwanns*, avec un précis historique de la maison

²⁵³ Manuscrit numérisé, consultable en ligne : <https://www.alvin-portal.org/alvin/view.jsf?pid=alvin-record:266556>

Saféwy, ou *Sophis* de Perse. 12°. Un volume ***Tarih-Bosna***, ou histoire de Bosnie : elle ne parle que des guerres de 1736 à 1739. 13°. Un volume ***Tarikh ul-Hind-ul Gharby***, ou précis historique des Indes Occidentales. 14°. Un volume ***Feyouzath - Miknatissiyé***. Cet ouvrage parle des propriétés de l'aimant, et de l'utilité de la boussole. 15°. Un volume ***Oussoul'ul-Hikem*** ou principes philosophiques. C'est un petit traité qui expose les différentes formes de gouvernement, les maximes principales d'une bonne administration, et l'art militaire, suivant la tactique des Européens. Nous en donnerons l'esprit dans nos observations à la suite du Code Militaire.²⁵⁴

Le *Codices Orientales* est un catalogue imprimé de douze pages en latin et en arabe. Il s'agit d'un inventaire de dix-sept manuscrits orientaux – dont certains sont composés de deux tomes – légués par Constantin d'Ohsson à la bibliothèque universitaire de Lund en 1850. Tornberg reprend la liste des quinze manuscrits du *Förteckningar*, avec deux manuscrits supplémentaires. Le premier est *Dhayl Tārīkh Na ĩma* (Tornberg, LX), un appendice du *Tārīkh Na ĩma* que d'Ohsson possédait en imprimé. Le second, *Codex æthiopicus* (Tornberg, LXX) ne lui appartenait pas. Tornberg y ajoute des descriptions plus fournies que son prédécesseur. De plus, mis à part le premier titre de la liste, le célèbre *Kashf al-Zunūn* (Tornberg, LI), ils contiennent tous l'autographe de Mouradgea d'Ohsson, attestant qu'ils étaient bien à lui.

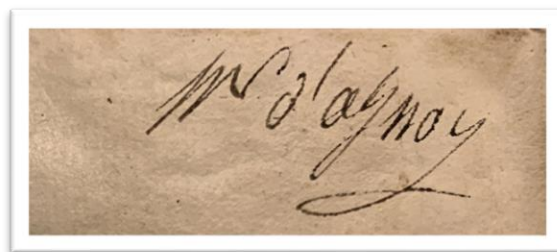


Figure 6. Autographe de d'Ohsson. Tornberg, *Codices Orientales*, LXVIII, fol. 1r. BUL.

En recoupant ces trois sources – le *Förteckningar*, le *Codices Orientales* et les informations fournies par d'Ohsson dans le *TGEO* –, nous arrivons déjà à une collection composée de trente-deux livres, dont une moitié sont des manuscrits, et l'autre des imprimés. Il convient de compléter cette liste avec les références bibliographiques du *TGEO* (voir *infra*). Nous proposons un tableau synthétisant la bibliothèque de d'Ohsson en Annexe 2. D'un point de vue thématique, la quasi-totalité des ouvrages reflète les centres d'intérêt de d'Ohsson. On retrouve majoritairement l'histoire de l'Orient et l'islam, préfigurant le sujet de ses œuvres, et en particulier le *Tableau général de l'Empire Othoman*. Par ailleurs, comme le souligne

²⁵⁴ *TGEO*, 2, 501–506. Nous avons mis les titres en gras afin de mieux les distinguer.

Findley, la bibliographie sur la religion est uniquement composée de manuscrits. En effet, il était interdit d'imprimer des livres religieux à son époque²⁵⁵. Le graphique ci-dessous permet de visualiser la répartition thématique de ses ouvrages, en nous basant sur nos trois sources. Il faut évidemment remarquer que cette classification reste relative, puisque certains titres pourraient être rangés dans plusieurs catégories à la fois. Mais celle-ci donne tout de même une idée globale sur la question.

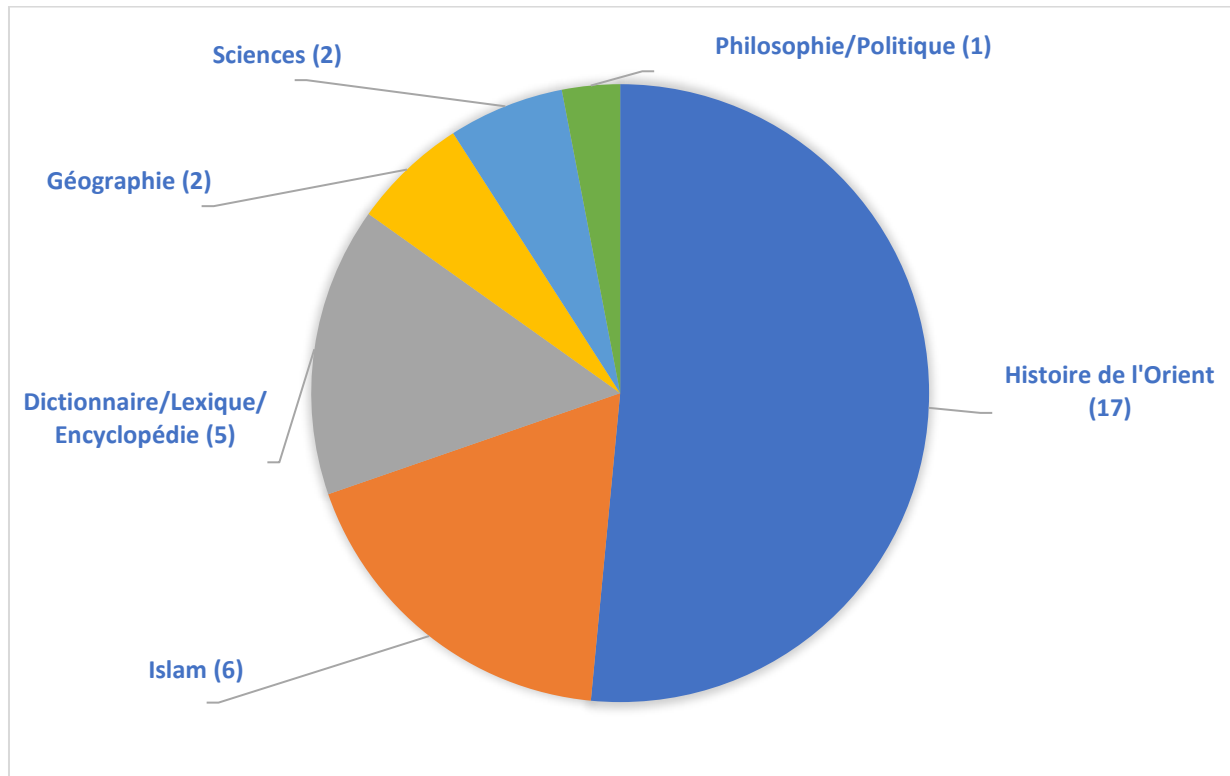


Figure 7. Répartition thématique de la bibliothèque orientale de d'Ohsson d'après le Förteckningar, le Codices Orientales et les informations fournies par d'Ohsson dans le *TGEO*.

En s'en tenant à ces deux catalogues, nous pourrions conclure que les sources de d'Ohsson étaient relativement restreintes – une trentaine d'ouvrages au total – comme l'affirme Carter Findley²⁵⁶. Néanmoins, la bibliographie du *TGEO* ne se limite pas à ces seules références :

Mouradgea's ability to translate and publish exemplary Ottoman documents also shows that he had access to more epistolary manuals (*münşeat*) than the one listed among his

²⁵⁵ Findley, *Enlightening Europe*, 106.

²⁵⁶ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 104 : « By present-day standards, the sources at Mouradgea's disposal were extremely limited (...). »

manuscripts, or else that he obtained copies of many such documents. The *fetvas* at his disposal were also not limited to those in his manuscript volumes.²⁵⁷

Nous savons, grâce aux correspondances de d'Ohsson, qu'un certain nombre de ses livres ont été perdus lors de son retour à Istanbul en 1792²⁵⁸. Certains manuscrits ont en effet servi pour le *Tableau général*, notamment pour servir de modèle aux estampes. C'est le cas du *Zübdet-ül Tevârih* de Seyyid Lokman Aşuri (m. v. 1601), un ouvrage ottoman illustré datant du XVI^e siècle²⁵⁹. D'autres ont été vendus par ses héritiers. En effet, von Hammer nous apprend qu'il s'est offert au moins deux ouvrages ayant appartenu à d'Ohsson. Le fait qu'il prenne soin de préciser qu'ils ont été en la possession de Mouradgea d'Ohsson semble être une valeur ajoutée, voire une source de fierté pour von Hammer :

31°. TARIKHI RISWAN PASCHAZADÉ, *petit traité de l'histoire universelle*, qui comprend en outre la dynastie ottomane jusqu'au règne de Mohammed III ; un volume in-4° de 295 feuil., que j'ai acheté à la collection de Mouradjéa d'Ohsson à son beau-fils le chevalier de Palin, chargé d'affaires du roi de Suède à Constantinople.²⁶⁰
42°. TARIKHI ALI OSMAN LI SOLOKZADÉ, *Histoire des Ottomans*, par Solokzadé, mort l'an 1060 (1649) ; l'abrégé le plus utile qui ait été écrit sur l'histoire de Turquie (...) ; je l'ai acheté au chevalier de Palin, qui en avait hérité de son beau-père Mouradjéa d'Ohsson.²⁶¹

Nous avons également vu qu'il était tout à fait possible d'emprunter des ouvrages ou en faire copier des passages. Ces éléments nous ont ainsi poussés à approfondir nos recherches bibliographiques sur les sources de d'Ohsson. Comme le suggère Findley, l'un des matériaux à exploiter est le *TGEO* avec ses sept volumes in-octavo :

It may also be useful to ask if the *Tableau* mentions other Ottoman works that do not appear among either his manuscripts or his printed books. Mouradgea's references to his sources, usually embedded in the text, do not resemble modern scholarly annotation at all.²⁶²

²⁵⁷ Findley, *Enlightening Europe*, 107.

²⁵⁸ Cf. *Enlightening Europe*, 47–48.

²⁵⁹ Cf. Günsel Renda, « Illustrating the Tableau Général de l'Empire Othoman, » in *The Torch of the Empire*, 68–69 ; Findley, *Enlightening Europe*, 149 ; Elisabeth A. Fraser, *Mediterranean encounters. Artists between Europe and the Ottoman Empire, 1774–1839* (Pennsylvania : The Pennsylvania State University Press, 2017), 117–123.

²⁶⁰ Hammer, *Histoire de l'Empire Ottoman*, t. 1, XXIII.

²⁶¹ Hammer, *Histoire de l'Empire Ottoman*, t. 1, XXX.

²⁶² Findley, *Enlightening Europe*, 106.

3.3. La bibliographie du *TGEO*

Après avoir tenté de reconstituer de la manière la plus exhaustive possible la « bibliothèque orientale » de d’Ohsson, nous nous proposons d’établir une bibliographie du *TGEO*. Nous avons évoqué les difficultés relatives à une telle tâche. Ce travail a en effet nécessité une lecture méthodique des sept volumes pour repérer puis retrouver les références mentionnées par d’Ohsson. Il convient également de croiser ces informations avec les catalogues (voir *supra*). Afin de rendre plus intelligible notre classification bibliographique, nous avons séparé celle-ci en deux grands thèmes : l’islam et l’histoire de la Sublime Porte. Comme l’indique le titre complet de l’œuvre – *Tableau général de l’Empire othoman, divisé en deux parties dont l’une comprend la législation mahométane, l’autre, l’histoire de l’Empire Othoman* – les deux axes majeurs du *TGEO* sont la « législation mahométane » et « l’histoire de l’Empire Othoman ». D’Ohsson fait de nombreuses digressions en abordant d’autres thématiques – en particulier dans ses *Observations* –, mais ces deux grands thèmes lui servent toujours de fil conducteur. Nous signalerons systématiquement la source nous permettant d’établir une référence, à savoir le *Förteckningar*, le *Codices Orientales* et les indications incluses dans *TGEO*. Nous donnerons également quelques exemples d’usages de ces sources lorsque celles-ci sont citées dans le *TGEO*.

3.3.1. Législation mahométane

3.3.1.1. Coran

En théorie, les non-musulmans n’avaient pas le droit d’acquérir des livres religieux, et encore moins le Coran du fait de sa sacralité aux yeux des musulmans. D’Ohsson rappelle ce principe juridique dans le *TGEO*, dans le chapitre des *ventes blâmables* (« *Béi-mékrouh* ») :

Les ventes blâmables ne sont pas nulles, mais elles répugnent aux sentiments de la piété : comme, par exemple, celles qui ont lieu, le vendredi, pendant la célébration de l’office divin, ou dans les fêtes de *Beyramm*. Telle est aussi la vente, faite à un infidèle, du saint livre du *Cour’ann*, ou d’un esclave musulman, de l’un ou de l’autre sexe. C. C’est profaner la sainteté de *l’Islamisme*, que de mettre au pouvoir d’un mécréant, soit le code précieux de la doctrine céleste, soit des personnes qui ont le bonheur de la professer. Or, tout magistrat, zélé de la sainte foi, se fera un devoir d’empêcher le trafic de ces objets, et même d’exiger que les acquéreurs infidèles les revendent aux Mahométans.²⁶³

²⁶³ *TGEO*, 6, 80–81.

Cependant, nous avons vu qu'il était assez facile de contourner ces interdictions, surtout pour un personnage comme d'Ohsson. De fait, d'Ohsson possédait un Coran, actuellement conservé à Lund (Tornberg, LXIII). Tornberg en donne une brève description :

Bel exemplaire, avec des points entre les versets et des marges dorées, bien aéré [avec de larges marges]. Parmi les signes de lecture, j'ai remarqué : ف , ج , ع , وقف , ~ , لا , لا , ط , عب , ص , م Codex arabe in-octavo de 303 feuillets de 15 versets chacun. Reliure en maroquin brillant.²⁶⁴



Figure 8. Coran ayant appartenu à d'Ohsson. Sourates al-Fātiha et al-Baqara. Tornberg, *Codices*, LXIII, fol. 1v–2r, BUL.

En complément de cette description, nous pouvons ajouter que le copiste a indiqué en rouge (en marge) la division en parties (juz') et sous-parties ('ashr) des sourates. Les versets ne sont pas numérotés, mais séparés par des points dorés comme cela est évoqué par Tornberg. Toutefois, le nombre de versets de chaque sourate, et parfois leur lieu de révélation, est mentionné dans l'encadré doré réservé au titre des sourates. De plus, nous avons remarqué qu'il

²⁶⁴ « Exemplar nitidum, cum punctis inter versus et limbis aureis, bene exaratum. E signis legendi novati: ف , ج , ع , وقف , ~ , لا , لا , ط , عب , ص , م Codex arabis in octavo chartae tenuis foliorum 303, versuum 15. Involucrum corii maroccani nitidum.» Cf. Tornberg, *Codices*, 9. Je remercie mes collègues Maurizio Busca et Irene Reginato pour leur aide dans la traduction de ce passage.

manquait le mot ‘adhāb, certainement oublié par le scribe, au début de la sourate al-Baqara (fol. 2v). Il est ainsi écrit wa lahum ‘aẓīm au lieu, donc, de wa lahum ‘adhāb^{un} ‘aẓīm. Il serait intéressant de vérifier s’il y a d’autres erreurs ou oublis de cet ordre. Le manuscrit se termine par une écriture en rouge du copiste, un peu entremêlée à la sourate 114 : « Ainsi s’achève la parole du Seigneur pleine de véracité et de justice. Point de changement dans Sa parole. Il est l’Audient, le Grandiose²⁶⁵ ». Il convient encore de signaler que ce muṣḥaf n’a quasiment pas été annoté par d’Ohsson. Nous avons découvert la présence d’un feuillet détaché placé à la fin du Coran de d’Ohsson, qui contient des notes (voir infra, fig. 9).

Ce feuillet comporte des inscriptions en arabe et en turc ottoman réparties en onze points. Les cinq premiers indiquent certains versets en arabe (à droite), avec la sourate dans laquelle ils apparaissent en turc (à gauche) :

1. *Udhina li-ladhīna yuqātilūna bi annahum ẓalamū wa ann Allāha ‘alā naṣrihim la-qadīr sūrat Ḥacc āyetlerindendir*²⁶⁶
2. *Wa istaftahū wa khāba kullu jabbārin ‘anīd sūrat Ibrāhīm ‘alayhi el-selām āyetlerindendir*²⁶⁷
3. *Wa jāhidū fī-Llāhi ḥaqqa jihādih sūrat Ḥacc āyetlerindendir*²⁶⁸
4. *Naṣrun min Allāhi wa fathun qarīb sūrat al-Ṣaff āyetlerindendir*²⁶⁹
5. *Wa jāhadū fī sabīli-Llāh çok sūrelerde vardır bir yerde değildir*²⁷⁰ (...)

Le dernier (point 11) est l’explication en turc (à gauche) du verset (à droite) :

11. *wa [man] yatawakkal ‘alā Allāh fa huwa ḥasbuh Allah ta‘ala’nın üzerine tevekkül edin zīrā kullarına Mu‘īn-i Evveldir hel ḥalde*²⁷¹.

²⁶⁵ Cf. fol. 303r : وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم

²⁶⁶ « ‘Autorisation est donné à ceux qui sont attaqués (de se défendre) parce qu’ils sont vraiment lésés ; et Dieu est certes capable de les secourir’ [cf. Q 22, 39] est un verset de la sourate [al-]Ḥajj » (Nous traduisons).

²⁶⁷ « ‘Et ils demandèrent [à Dieu] la victoire. Et tout tyran insolent fut déçu’ [Cf. Q 14, 15] est un verset de la sourate Ibrāhīm paix sur lui ».

²⁶⁸ « ‘Et luttiez pour Dieu avec tout l’effort qu’il mérite’ [Cf. Q 22, 78] est un verset de la sourate [al-]Ḥajj ».

²⁶⁹ « Un secours venant de Dieu et une victoire prochaine » [Cf. Q 61, 13] est un verset de la sourate al-Ṣaff ». Ce verset est cité dans le *TGEO*.

²⁷⁰ « ‘Et qui ont lutté sur la voie de Dieu’ est [présent] dans de nombreuses sourates, et pas seulement à un seul endroit ». Nous avons trouvé ce segment de verset dans trois sourates : Q 2, 218 ; Q 8, 74 et Q 9, 20.

²⁷¹ « ‘Quiconque s’appuie sur Dieu, Il lui suffit’ [cf. Q 65, 3, signifie :] Appuyez-vous sur Dieu le Très-Haut car Il est le premier à secourir Ses serviteurs en toute circonstance ».

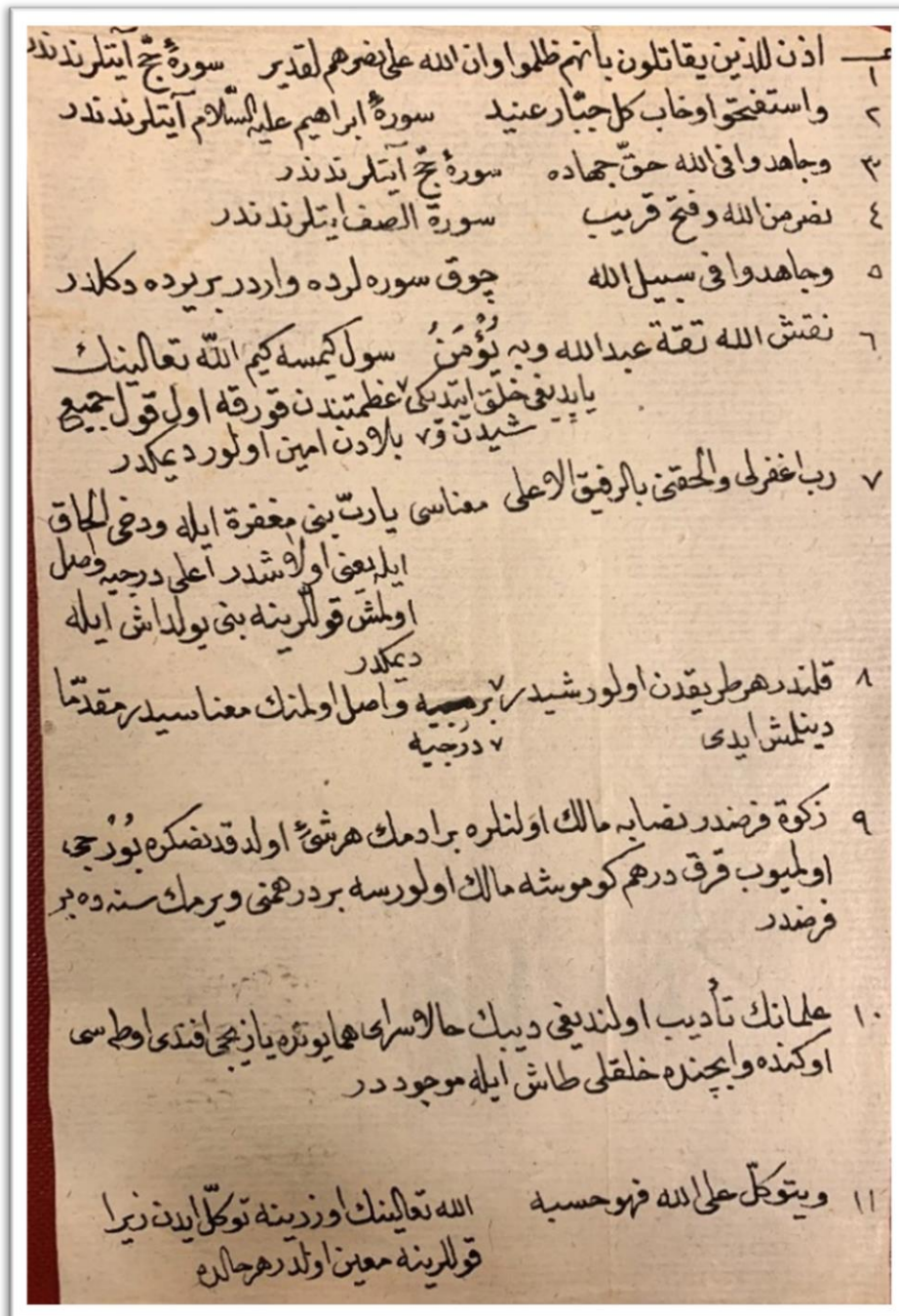


Figure 9 Feuillet détaché présent dans le Coran de d'Ohsson (Tornberg, LXIII), BUL.

Les points 6 à 10 sont des commentaires en turc d'éléments religieux n'ayant pas de lien avec le Coran ni entre eux. Par exemple, au point, 7 nous pouvons lire une prière du Prophète Muḥammad en arabe, suivi de son explication (*ma'nası*) en turc²⁷² ; le point 9 concerne la *zakāt*, son obligation et ses modalités. Il ne nous semble pas qu'il s'agisse de la main de d'Ohsson car

²⁷² « *Rabbi ighfirli wa alhiqnī bi-l-rafiq al-a'lā* » : « Seigneur, pardonne-moi et accorde-moi la compagnie suprême ».

l'écriture ne ressemble pas à la sienne, qui est présente dans d'autres manuscrits et ses correspondances. De plus, à la deuxième ligne, nous pouvons lire la formule *'alayhi al-salām* après le nom du prophète Ibrāhīm, ce qui indique que c'est très probablement un musulman qui en est l'auteur.

Enfin, en dehors de ce *muṣḥaf*, nous avons trouvé une autre source qui donne des indications importantes relatives au Coran. En effet, les pages de garde du manuscrit de la *Nasafiyya* (Tornberg, LXIV, fol. 1r–2v), que nous présenterons ultérieurement, contiennent de nombreuses citations écrites en turc et en arabe (voir **infra**, fig. 10). Sur le folio 1v, nous pouvons lire un fragment en arabe concernant le Coran. Il nous semble peu probable que d'Ohsson ait utilisé ces informations dans son *TGEO*. Mais il nous paraissait utile de mentionner cette note anonyme sur le Coran qu'aucun chercheur n'avait encore évoqué. En voici la traduction :

Le Coran est [composé de] cent quatorze sourates, et de six mille six cent soixante versets dont mille versets de promesses (*wa'd*) ; mille d'avertissement (*wa'id*) ; mille versets de prescription d'actes d'adorations (*tā'a*) ; mille versets de proscription de la désobéissance (*ma'siya*) à Dieu le Très-Haut ; mille versets de sermons (*'ibar*) et des paraboles (*amthāl*) ; mille versets de récits (*qaṣaṣ*) ; cinq cents versets [sur le] licite (*ḥalāl*) et l'illicite (*ḥarām*) ; mille versets sur la glorification (*tasbīḥ*) ; les supplications (*du'ā'*) ; six cents versets [sur] l'abrogeant (*nāsikh*) et l'abrogé (*mansūkh*) dont trente-trois versets normatifs abrogeant (*muḥkām al-mansūkhāt*). [Par ailleurs,] Ka'b b. al-Akhbār [Aḥbār] a affirmé que le Coran a été révélé en cinq cinquièmes : un cinquième [de versets] péremptoire (*muḥkam*), un cinquième [de versets] ambigu (*mutashābih*), un cinquième [sur le] licite (*ḥalāl*), un cinquième sur l'illicite (*ḥarām*), et un cinquième [sur les] paraboles (*amthāl*). Le croyant applique les [versets] péremptoire et prête foi aux [versets] ambigus, il rend licite le licite et illicite l'illicite, et il raisonne [sur] les paraboles, ainsi que l'affirme Dieu le Très-Haut : « [Voilà les paraboles que Nous proposons aux hommes.] Mais seuls les sensés sont à même de les comprendre » [Q 29, 43].²⁷³

²⁷³ Nous traduisons. Je remercie mon collègue, le calligraphe Lahcen Oujddi pour sa précieuse aide pour déchiffrer et retranscrire cette écriture manuscrite.

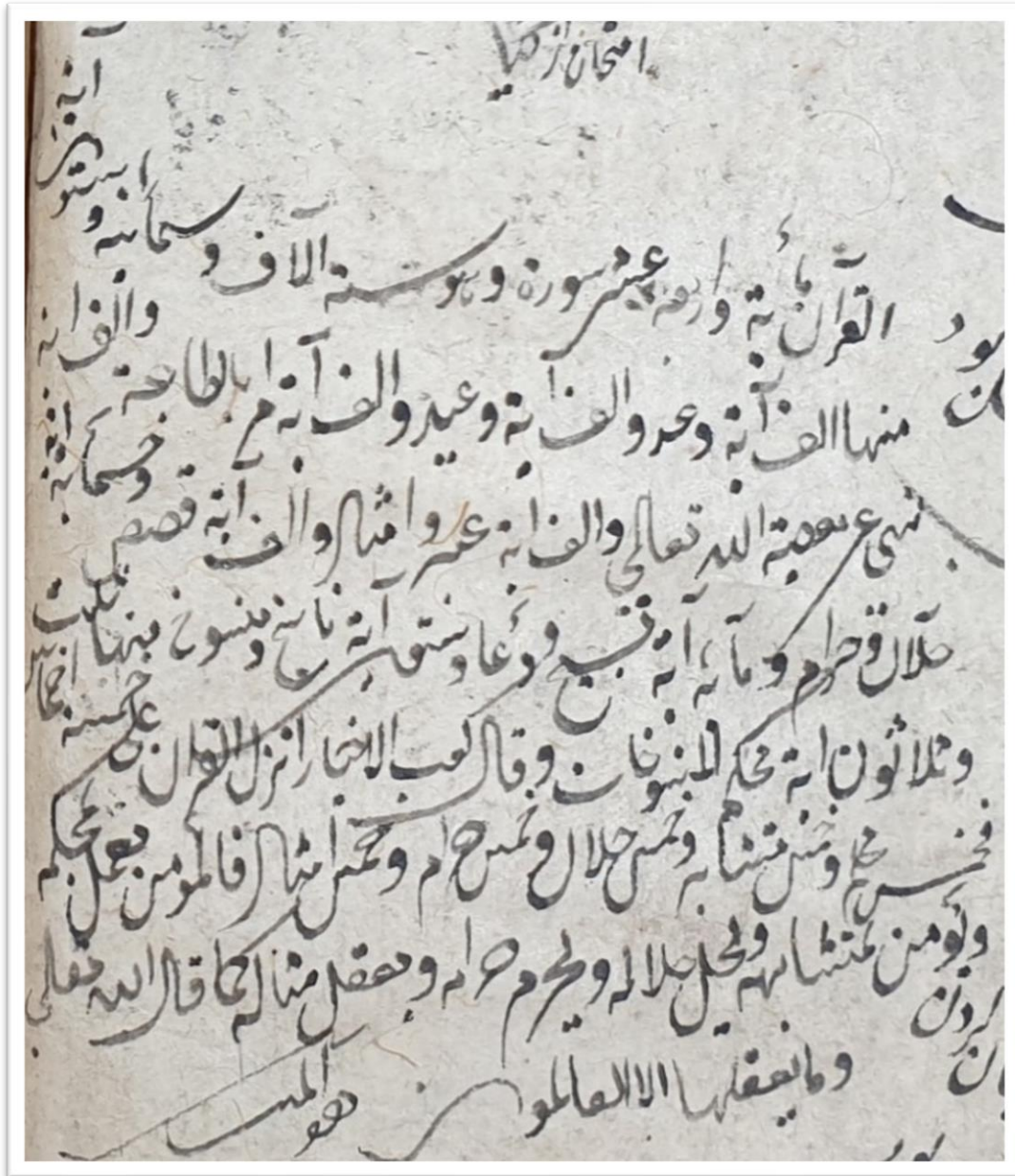


Figure 10. Gloses du copiste du Ms sur le Coran. Cf. Tornberg, *Codices*, LXIV, fol. 1v.

3.3.1.2. Théologie

En matière de dogme, la source principale de d'Ohsson est une œuvre intitulée *'Aqā'id al-Islām* (Tornberg, LXIV), plus connue sous le nom *Nasafiyya* renvoyant à son auteur. Ce compendium, rédigé par 'Umar ibn Muḥammad Najm al-Dīn Abū Ḥafṣ al-Nasafī (1068–1142), fait autorité dans le monde musulman, et plus particulièrement dans l'Empire ottoman, qui suit officiellement l'École théologique *māturidī* dans laquelle s'inscrit la *Nasafiyya*. Après le *Discours préliminaire* et l'*Introduction*, le premier tome in-octavo du *TGEO* tout entier est consacré à la présentation de la théologie musulmane – avec de nombreuses digressions

historiques et politiques dans les *Observations*. Pour ce faire, il traduit et commente donc ce livre dans cette longue section intitulée la *Partie dogmatique* (cf. *TGEO*, 1, 57). Il présente l'œuvre en ces termes :

C'est dans les ouvrages volumineux de ces deux grands théologiens [*Mohammed Scheykh Ebu-Mensour Maturidy, et Eb'ulHassan'ul Esch'ary*] que le célèbre *Nedjhm'ud-dinn Omer Nesséfy*, mort en cette ville l'an 537 (1142), sous le *Khaliphat* de *Mohammed IX*, puisa tous les dogmes du Mahoméisme. Il en donna l'esprit dans un abrégé qui tient lieu de catéchisme aux écoles publiques et aux collèges Médressés, où étudient la doctrine et la loi, tous ceux qui se vouent à la noble et vaste carrière des *Oulémas*. Cet abrégé eut différens commentateurs. Le plus accrédité est *Sad'ed-dinn Teftazany*, mort à Boukhara en 808 (1405). Ce docteur y développe presque tous les articles ; il en appuie l'authenticité sur plusieurs passages des quatre livres réputés sacrés, sur-tout du *Cour'ann* et du *Hadiss* (...). Ces commentaires furent encore expliqués par d'autres docteurs, sur-tout par *Khayaly*, dont les gloses sont également respectées par tous les gens de loi.²⁷⁴

Dans ce passage, d'Ohsson distingue bien la *Nasafiyya* de ses commentaires, en mentionnant al-Taftazānī, ainsi qu'un autre théologien, al-Khayālī²⁷⁵ – Hayâlî en turc – (m. 1470), qui a en effet rédigé des commentaires (*ḥāshiya*) sur le *sharḥ* d'al-Taftazānī intitulé *Hāshiya 'alā sharḥ al-'aqā'id al-Nasafiyya*. Suivant d'Ohsson, Tornberg et l'auteur anonyme du *Förteckningar* affirment que le ms LXIV est l'œuvre d'al-Nasafī. En réalité, il ne s'agit pas de la *Nasafiyya* à proprement parler, mais de gloses (*ta'liqāt*) faites sur le commentaire (*sharḥ*) d'al-Taftazānī, le *Sharḥ al-'Aqā'id*, qui est effectivement un commentaire de la *'Aqīda* d'al-Nasafī. D'Ohsson était bien au fait de ces différences, qu'il évoque en détail en ces termes :

Le texte du *Cour'ann* et celui du *Hadiss*, recueil de toutes les lois orales de *Mohammed*, portent le nom de *Nass*, qui signifie le texte par excellence ; et leurs commentaires celui de *Tefsir*. Le texte de tous les ouvrages théologiques et canoniques qui ont été faits d'après l'esprit de ces deux premiers livres, s'appelle *Methn* : les commentaires qui les accompagnent, *Scherhh* ; les explications qui en ont été faites depuis, *Haschiyé*, et celles qui leur servent encore de développement, *Talikath*.²⁷⁶

Malgré des recherches poussées, nous n'avons malheureusement pas pu identifier avec précision le ms Tornberg LXIV. Certes, le Ms contient bien de nombreuses gloses d'al-

²⁷⁴ *TGEO*, 1, 58–59.

²⁷⁵ Il s'agit du Molla Shams al-Dīn Aḥmad b. Mūsā al-Khayālī. Pour plus de détails sur sa vie et son œuvre, voir : <https://islamansiklopedisi.org.tr/hayali>.

²⁷⁶ *TGEO*, 1, 326.

Khayālī²⁷⁷, mais également d'autres, notamment de Kestelī²⁷⁸ (m. 1496) qui a lui aussi rédigé un commentaire notoire de l'œuvre d'al-Taftazānī intitulé *Hāshiya 'alā sharḥ al-'aqā'id*. Nous pensons que le ms pourrait être l'un des commentaires des gloses d'al-Khayālī, en particulier le plus célèbre dans l'Empire ottoman, *Hāshiya al-ḥāshiya 'alā sharḥ al-'aqā'id al-Nasafīyya li al-Khayālī*, écrit en 1542 par Biḥiṣṭī Ramazan Efendi²⁷⁹ (m. 1571). Toutefois, la comparaison que nous avons faite entre le ms et les imprimés de cette dernière ne nous ont pas permis d'établir précisément qu'il s'agissait bien de cette œuvre. Dans tous les cas, cela n'a pas beaucoup d'incidences sur le contenu du *TGEO*, puisque d'Ohsson a extrait de ce manuscrit le *matn* d'al-Nasafī qu'il a traduit²⁸⁰. Dans ses *Observations*, il a parfois utilisé les commentaires d'al-Taftazānī – occasionnellement les autres gloses – pour apporter des éclairages. En outre, il convient de préciser qu'en comparant le ms à l'imprimé moderne, nous avons pu constater que le premier était incomplet. Il manque en effet une dizaine de pages, ce qui rend *de facto* la traduction de d'Ohsson incomplète, malgré lui.

Si la *Nasafīyya* constitue la source théologique principale de d'Ohsson, ce dernier cite, dans certains passages du *TGEO*, deux autres titres qu'il présente comme des textes de théologie et qu'il attribue au célèbre exégète al-Bayḍāwī (m. 1286) :

Ceux des *Imams Sunnys* qui refusent le ciel aux enfans non-Musulmans morts en bas âge, font aussi de cet *Araf* le lieu de leur demeure éternelle. Mais l'opinion la plus dominante sur cette matière, est celle de *Caziy-Beyzawy*, qui, dans ses commentaires sur les fameux ouvrages théologiques intitulés, *Firkann-Schérif* et *Kenz 'ul Essrar*, dit que l'*Araf* est le partage de six classes d'hommes (...) ²⁸¹

Nous n'avons trouvé aucun livre d'al-Bayḍāwī ayant ces titres. L'ouvrage de référence de cet auteur est son fameux *tafsīr* intitulé *Anwār al-tanzīl wa asrār al-ta'wīl*, contenant le mot

²⁷⁷ Cf. fol. 3r ; 3v ; etc.

²⁷⁸ Cf. fol. 2v ; 3r ; etc. Il s'agit de Muṣliḥ al-Dīn Muṣṭafā al-Kastallī. Sur sa vie et son œuvre, voir : <https://islamansiklopedisi.org.tr/kesteli>. Kestelī fut notamment le maître du *shaykh al-islām* Ibn Kemāl, que nous citerons plus bas.

²⁷⁹ Sur sa vie et son œuvre, voir : <https://islamansiklopedisi.org.tr/bihisti-ramazan-efendi> ; Mustafa Akman, « Biḥiṣṭī Ramazan Efendi el-Vizevî ve kelâmdaki yeri, » *The Journal of International Social Research* 10–51 (2017) : 1181–1208.

²⁸⁰ Comme nous l'avons vu précédemment, la *Nasafīyya* que d'Ohsson a traduit est incomplète, à cause des pages manquantes à son manuscrit.

²⁸¹ Cf. *TGEO*, 1, 141. Voir également : 2, 373. Dans la deuxième occurrence, d'Ohsson écrit « *Ferkann* » et non « *Firkann* ».

« *asrār* » pouvant correspondre au « *essrar* » évoqué par d’Ohsson. Ainsi, il se pourrait que d’Ohsson ait confondu le titre. Il est aussi possible que l’ouvrage qu’il mentionne ait plusieurs titres ou que le copiste lui ait attribué un titre erroné²⁸². Toutes ces hypothèses semblent néanmoins peu probables. Nous avons également vérifié l’exégèse de la sourate *al-A‘rāf* – eu égard au fait que le passage en question concerne cette sourate – afin de voir si les informations citées par d’Ohsson en étaient extraites, mais n’avons pas trouvé les éléments concernés. Al-Bayḍāwī a bien un célèbre ouvrage de théologie intitulé *Ṭawāli‘ al-anwār*²⁸³, mais le titre ne correspond pas non plus à ceux évoqués par d’Ohsson. En conséquence, nous n’avons pas pu déterminer de quels livres il s’agissait, bien que d’Ohsson les ait utilisés puisqu’il en rapporte des passages dans le *TGEO*.

3.3.1.3. Fiqh et Histoire du fiqh

À l’instar de nombre de ses contemporains européens, Mouradgea d’Ohsson s’intéressait particulièrement à la législation de l’islam. Celle-ci forme même l’une des deux parties du *TGEO*, aux côtés de l’histoire ottomane²⁸⁴. Avant d’aborder la jurisprudence musulmane (*fiqh*) à proprement parler, d’Ohsson commence, dans l’introduction du *TGEO*, par rappeler l’histoire du *fiqh*. Pour se faire, il traduit une courte épître de quelques feuillets, les *Ṭabaqāt al-fuqahā’* du *saykh al-islām* Ibn Kemāl²⁸⁵ (m. 1534) qu’il annonce en ces termes : « *Tabakath-foukaha*, ou tableau des jurisconsultes de *Kemal-Pascha-Zadé Ahmed Ibn Kemal*²⁸⁶ ». Il ne s’agit pas d’un livre de jurisprudence mais, comme l’indique le titre, d’une classification des jurisconsultes – hanéfites en l’occurrence – en sept catégories selon leur ordre d’importance. Cette épître lui permet donc d’introduire l’histoire du droit musulman – hanéfite en particulier – ainsi que sa source principale pour le *fiqh*, le *Multaqā al-abḥur* et son auteur (voir *infra*). D’Ohsson consacre une dizaine de pages à cette œuvre (cf. *TGEO*, 1, 10–21). Il ne se contente pas d’une simple traduction. Il prend l’épître pour base, puis l’agrément de

²⁸² Comme nous l’avons déjà mentionné, il arrivait fréquemment qu’un même ouvrage soit connu par plusieurs titres. Cf. Erünsal, *A history of Ottoman libraries*, 5–6.

²⁸³ Voir : <https://islamansiklopedisi.org.tr/tawaliul-envar>

²⁸⁴ Cf. *TGEO*, 1, xj.

²⁸⁵ Sur sa vie et son œuvre, voir : <https://islamansiklopedisi.org.tr/kemalpasazade>.

²⁸⁶ *TGEO*, 1, 10. Sur cette œuvre, voir : Ahmet İnanır, « Ibn Kemal’in Tabakâtü’l fukahâsi ve değerlendirilmesi, » *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2012) : 66–86 ; Ibrahim Hafsi, « Recherches Sur Le Genre "Ṭabaqāt" Dans La Littérature Arabe, » *Arabica* 24/1 (1977) : 14–17. Disponible en ligne : <http://www.jstor.org/stable/4056726>.

connaissances historiques – sur la biographie de certains jurisconsultes par exemple – et diverses informations utiles – comme le nom d'imams autres que ceux mentionnés par Ibn Kemāl²⁸⁷.

Après cette introduction à l'histoire des classifications des jurisconsultes, d'Ohsson aborde l'une des plus importantes sources du *TGEO*, qu'il présente comme étant le « *Multéka* ». Il s'agit d'un livre de référence de *fiqh* hanéfite, *Multaqā al-Abḥur* rédigé par Ibrāhīm b. Muḥammad al-Ḥalabī (1460–1549). L'ouvrage fait partie de la bibliothèque de manuscrits de d'Ohsson (Tornberg LXV–LXVI). À plusieurs reprises, ce dernier décrit le *Multéka* comme étant le *Code universel* qui formerait selon lui « la législation religieuse de ce vaste Empire et de tous les peuples Musulmans.²⁸⁸ » Il propose une traduction quasi intégrale des deux volumes du livre, qu'il agrmente, comme à son habitude, de ses *Observations* en lien plus ou moins directs avec les objets développés dans le *Multaqā*. Cet ensemble couvrant les tomes 2 à 6 in-octavo du *TGEO*. Tout au long du *TGEO*, d'Ohsson présente son travail comme étant la traduction du *Multaqa*. Or, ce n'est pas cette œuvre à proprement parler qu'il traduit, mais plutôt une traduction commentée en turc par Midillili Mevkûfâtî Muhammed Efendî et intitulée *Terceme-i Mülteka*, plus connue par son titre abrégé *Mevkûfât*. Le travail de Mevkûfâtî est en réalité une œuvre à part entière, puisqu'il ne se contente pas de traduire le *Multaqā* en turc, mais le commente largement, dans un style simple, afin de le rendre accessible au commun des musulmans. Il est vrai que le titre du manuscrit, inscrit sur la tranche inférieure du livre, indique qu'il s'agit du *Multaqā*. On peut en effet y lire : « *hādha kitāb jild awwal min Multaqā al-abḥur* » (« ceci est le livre du premier volume du *Multaqā al-abḥur* »)²⁸⁹. D'Ohsson a-t-il pu être induit en erreur par cette inscription ? Cela est peu probable comme nous allons le voir. D'autres ont toutefois pu l'être. Ainsi, dans son catalogue, Tornberg intitule également le ms « *Multaqā al-Abḥur* » en écriture arabe, qu'il traduit en latin « *Confluens marium* ». Il signale bien la présence de Mevkûfâtî dans le processus de rédaction du Ms, il lui attribue cependant le

²⁸⁷ Par exemple, il ajoute Sufyān al-Thawrī (« *Sufyann Ibn Said-ul-sewry* ») et Dāwūd al-Ṭā'ī (« *Davoud Tayi-Eba Suleyman* ») à la liste d'Ibn Kemāl. Cf. *TGEO*, 1, 16–17. Nous avons comparé la traduction de d'Ohsson à une édition critique imprimée. Cf. Ibn Kamāl, *Ṭabaqāt al-fuqahā'*, édition critique Ṣalāḥ Muḥammad abū al-Ḥāj (Amman : Markaz anwār al-'ulamā' li-l-dirāsāt, 2020), 54–70.

²⁸⁸ Cf. *TGEO*, 1, vj.

²⁸⁹ Cf. Tornberg LXV

rôle de copiste et non celui de traducteur²⁹⁰. De son côté, l'historien Abdeljelil Temimi semble penser que d'Ohsson a utilisé l'œuvre d'al-Halabī et a comparé des passages du *Multaqā* avec ceux du *TGEO* afin de s'assurer de la fidélité de la traduction²⁹¹.

Pourtant, l'auteur anonyme du *Förteckningar* avait, dès 1850, bien établi qu'il s'agissait du travail de Mevkūfātī : « Résumé de la législation mahométane, par Mohammed Mevcoufatii, en turc²⁹² ». D'Ohsson fait d'ailleurs allusion à Mevkūfātī dans l'introduction du *TGEO*, mais se garde étonnement de préciser qu'il va se baser sur cette œuvre pour sa traduction :

Enfin ce code [le *Multaqā*] est écrit en Arabe, comme le sont généralement tous les livres canoniques. Il a été traduit en langue Turque, par Mohammed *Mewcoufaty*. Cette version commencée sous *Ibrahim I*, fut achevée sous *Mohammed IV*, à qui elle fut dédiée. Le traducteur dit, dans son avant-propos, n'avoir entrepris un travail aussi pénible, et aussi utile au peuple Musulman, que sur l'invitation miraculeuse qui lui en avoit été faite en songe, par l'Imam *Azam Ebu-Hanifé* lui-même.²⁹³

Carter Findley a rectifié ce point, en soulignant bien que les ms LXV et LXVI correspondaient à la traduction et au commentaire de Mevkūfātī : « he [d'Ohsson] actually relied on Mevkufati's Ottoman commentary, which was what he possessed in manuscript, rather than on al-Halabi's original work in Arabic.²⁹⁴ »

Enfin, d'Ohsson cite une autre source juridique, dont il traduit un passage dans ses « Observations » relatives aux attestations 35 (sur la légitimité du califat islamique) et 36 (sur la dignité du calife) de la *Nasafiyya*²⁹⁵. Après avoir rappelé que d'un point de vue théologique, le calife devait en principe être issu des Quraysh (« *Fihhr-Coureysch* »), d'Ohsson évoque la régularité de l'autorité des sultans ottomans – qui ne sont pourtant pas de cette tribu arabe – « selon l'opinion unanime des juristes modernes » dit-il. C'est alors qu'il mentionne « les commentaires de *Foussoul-Istérouschiny*, l'un des anciens ouvrages canoniques les plus

²⁹⁰ Cf. Tornberg, *Codices*, 10 : « (...) quod Ibrahim ben-Muhammed Halebensis (...) composuit, a Muhammede Mevcufatio scriptus (...) ut Constantinus D'Ohsson (...) in codicum catalogo indicavit ».

²⁹¹ Abdeljelil Temimi, « The "Mahometanism" in the Work of the Swedish Diplomat d'Ohsson, » in *The torch of the Empire*, 101–115.

²⁹² Anon., « Förteckningar », fol 2r : « *Sammandrag of Mahometansk Lagfarenhet, of Mohammed Mevcoufatii, på turkiska* ».

²⁹³ *TGEO*, 1, 55.

²⁹⁴ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 114.

²⁹⁵ Cf. *TGEO*, 1, 268–288.

estimés²⁹⁶ ». La première citation faite par d’Ohsson est une traduction textuelle signalée par les guillemets, suivie de la translittération phonétique de l’arabe du passage cité en note de bas de page²⁹⁷. Cela suppose donc qu’il avait accès au texte original, ou qu’on lui dicta oralement l’extrait. Quant à la seconde, il s’agit d’une citation indirecte où d’Ohsson introduit son propos par la phrase « on lit dans *Foussoul-Istérouschiny* » avant de s’exprimer avec ses propres mots²⁹⁸. L’œuvre en question est un manuel de *fiqh* hanéfite rédigé par Abū al-Faṭḥ Majīd al-Dīn al-Uṣrūshānī (m. 1240), *Fuṣūl al-Uṣrūshānī* (*Fuṣūlū ’l-Üsrūṣenî*), également connu sous le titre moins répandu d’*al-Fuṣūl fī al-mu’āmalāt*²⁹⁹. D’Ohsson a raison lorsqu’il affirme qu’il s’agit d’un des ouvrages canoniques les plus estimés, puisque sa réception dans les cercles d’oulémas ottomans – en particulier les juges et les mouftis – est notable. Les *Fuṣul* ont notamment servi de source pour les recueils de fatwas. Toutefois, c’est aux commentaires des *Fuṣūl* que d’Ohsson fait référence. En l’occurrence, il pourrait s’agir de deux œuvres bien connues par ces oulémas : *Fuṣūl al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām* (couramment intitulé *Fuṣūl al-*

²⁹⁶ *TGEO*, 1, 269–271.

²⁹⁷ *TGEO*, 1, 271 : « l’un des anciens ouvrages canoniques les plus estimés, où on lit en effet » que l’autorité d’un prince (1), qui aurait même usurpé le sacerdoce par la force et la violence, ne laisse pas d’être réputée légitime, parce qu’aujourd’hui (c’est-à-dire après la révolution des trente années que devait durer le Khalifat parfait, à compter de la mort du Prophète, comme il l’avait annoncé lui-même) la souveraine puissance est censée résider en la personne du vainqueur, du dominateur, du plus fort, dont le droit de commander est fondé sur celui des armes. (1) *We yekeouné taklid’ul caza minn’es – Sultan’ul djeabir ve ehhl’ul-begha li enn’elbaghy saré Sultan’enn b’il cahhr v’el-ghalebé ve fy zamanina el’hukm’l’il-ghalebé.* »

²⁹⁸ Cf. *TGEO*, 1, 276–277 : « Quant aux imbécilles et aux mineurs incapables de posséder le sceptre d’une manière légale, on lit dans *Foussoul-Istérouschiny* dont on a parlé plus haut, qu’un Imam mineur n’a le droit d’exercer par lui-même aucunes fonctions relatives à l’*Imameth*, ni de faire aucun acte juridique ; que privé de ce droit, il ne peut le déferer ni aux *Khatibs* et aux Imams-prêtres, pour l’exercice de la religion, ni aux *Mollas* et aux *Cadys* pour l’administration de la justice ; que dans ce cas, la nation a le droit d’élire d’un commun accord un personnage digne de gouverner l’Etat sous le nom de *Waly-y-Azim*, qui veut dire, gouverneur suprême, régent, administrateur : celui-ci seroit alors autorisé à déferer ces pouvoirs conformément aux dispositions de la loi, et à veiller aux intérêts de la religion et de l’Etat jusqu’à l’époque de la majorité du Souverain »

²⁹⁹ Sur l’auteur et l’œuvre, voir : Murteza Bedir, « Üsrūṣenî, » *TDVIA*, t. 42, 392–393. Disponible en ligne : <https://islamansiklopedisi.org.tr/usrusenî> ; Şerif Gedik, « Fusūlū’l-Üsrūṣenî Adlı Eserin Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı Hakkında Bir Değerlendirme, » *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (2023) : 279–304. Selon Gedik, les manuscrits de l’ouvrage mentionnent davantage la forme « Üstrūṣhānī » (*Ustrūshānī*), ce qui expliquerait alors pourquoi d’Ohsson l’a orthographié *Istérouschiny*. Cf. Gedik, « Fusūlū’l-Üsrūṣenî, » 283.

Imādī) de ‘Imād al-Dīn al-Marghīnānī (m. 1271) et *Jāmi‘ al-Fuṣūlayn* de Badr al-Dīn al-Simāwī (m. 1420)³⁰⁰. Leurs auteurs ont pris pour base les *Fuṣūl*, qu’ils ont réagencé et augmenté.

3.3.1.4. Recueils de fatwas

Les dernières sources religieuses utilisées par d’Ohsson pour la législation mahométane sont des collections de fatwas. L’intérêt de ces recueils est qu’ils fournissent des indications, à la fois pratiques et théoriques, sur l’application du fiqh dans le quotidien, à travers des cas concrets. En s’appuyant sur les manuels classiques de fiqh, le moufti délivre un avis juridique circonstancié relatif à une situation – réelle ou spéculative – qui lui est présentée³⁰¹. Dans l’introduction du *TGEO*, une partie intitulée « *Des différentes Collections de Fethwas* » est consacrée à les présenter :

Les *Fethwas* sont des décisions prononcées dans le même esprit que celles des anciens *Imams*. Plusieurs *Moufhtys* les ont rédigées en forme de sentences, pour faciliter l’étude et l’application de la loi dans les tribunaux de justice. De tous ces recueils les plus estimés sont ceux de *Zekeriya-Zadé Yahya Efendy*, mort en 1041 (1631), sous *Mourad IV*, de *Yeny Scheherly Aly-Efendy*, déposé en 1097 (1686), sous *Mohammed IV*, d’*Ankarewy Mohammed Eminn Efendy*, mort en 1098 (1687), sous le même règne ; d’*Esseyid Feizullah-Efendy*, massacré à Andrinople en 1115 (1703), sous *Moustapha II*, et de *Behhdjé Abd’ullah Efendy*, déposé en 1143 (1730), sous *Mahmoud I*. Ces collections écrites dans l’idiome Turc, embrassent toutes les matières contenues dans le code universel ; même ordre, même méthode. L’esprit de la loi y est développé dans toutes ses applications. Les objets, quoique plus ou moins détaillés dans les uns que dans les autres, y sont traités par demandes et par réponses. (...) Nous avons jeté une grande partie de ces *Fethwas* dans nos observations (...).³⁰²

L’un des exemples de ces fatwas qu’il cite concerne la légalité de l’impression de livres dans l’Empire ottoman :

(...) le *Moufhty* délivra un *Fethwa* pour constater d’une manière authentique la légitimité et les avantages de l’imprimerie. Comme les sentences que prononce ce chef

³⁰⁰ Sur ces deux œuvres, voir : Şerif Gedik, « Fusûlü’l-İmādî’nin Osmanlı Dönemi Fetâvâ Mecmualarına ve Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı, » *Tasavvur-Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 1 (2023) : 17–51 ; Şerif Gedik, « Osmanlı Fetret Dönemi Fakihlerinden Şeyh Bedreddin ve Câmîu’l-Fusûleyn İsimli Eseri, » *Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit University* 7/2 (2020) : 365–394 ; Ali Bardakoğlu, « Câmîu’l-fuşûleyn, » *TDVIA*, t. 7, 108–109. Disponible en ligne : <https://islamansiklopedisi.org.tr/camiul-fusuleyn>.

³⁰¹ Parfois, les questions sont inventées pour les besoins de la cause : on peut anticiper une question et la traiter, afin d’y être préparé lorsque le cas se présentera.

³⁰² *TGEO*, 1, 52–54.

de la loi et de la magistrature Mahométane ne se délivrent jamais que sur des questions formelles qu'on lui adresse toujours sous des noms simulés, nous rapporterons ici la question et la réponse qui ont formé le *Fethwa* relatif à cet objet. QUESTION. *Si Zeid s'engage à imiter les caractères des livres manuscrits, tels que les dictionnaires, les traités de logique, de philosophie, d'astronomie, et autres ouvrages scientifiques, pour fondre des lettres, faire des types, et imprimer des livres absolument conformes aux modèles manuscrits, peut-on l'autoriser légalement à faire cette entreprise ?* RÉPONSE. *Dès qu'une personne entendue dans l'art de la presse a le talent de fondre des lettres et de faire des types pour imprimer des manuscrits exacts et corrects ; dès que son opération offre de grands avantages, tels que la célérité du travail, la facilité de tirer un grand nombre d'exemplaires, et le bas prix auquel chacun peut s'en pourvoir, si l'on prépose quelques personnes très-instruites dans la littérature pour corriger les épreuves, on ne peut alors que favoriser l'imprimeur dans son entreprise, qui est des plus belles et des plus louables.*³⁰³

Parmi ces cinq références, toutes rédigées par les *Şeyhülislâm* ottomans de leur époque, deux font partie des manuscrits de d'Ohsson que nous avons consulté à Lund : *Fetâvâ-yı Ali Efendi* et *Fetâvâ-yı Feyzullah Efendi*³⁰⁴. Cependant, ce sont les fatwas de Yenişehirli Abdullah Efendi (cf. le « Mouphty Bejdé-Abd'ullah Efendy ») que d'Ohsson semble citer le plus fréquemment³⁰⁵. Findley signale que d'Ohsson avait accès à d'autres recueils de fatwas. Il mentionne par exemple l'usage d'une fatwa d'Esadzade Mehmed Şerîf Efendî³⁰⁶.

3.3.2. Histoire de l'Empire ottoman

La seconde grande thématique du *TGEO* est l'histoire. Si l'on considère les choses du point de vue de l'importance, l'histoire en est d'ailleurs certainement la première. En effet, même dans les parties sur la théologie ou la législation musulmane, d'Ohsson ne peut s'empêcher d'apporter des commentaires – parfois très longs – relatifs à l'histoire dans ses observations. Ce n'est pas si surprenant que cela eu égard au fait que, comme le souligne Laurens, que le XVIII^e siècle est, à l'instar du XIX^e, « un siècle de l'histoire³⁰⁷ ». D'ailleurs,

³⁰³ *TGEO*, 2, 496–497.

³⁰⁴ Respectivement : Tornberg, LXVII et LXIX.

³⁰⁵ Voir par exemple : *TGEO*, 1, 161–162 ; 2, 457 et 566–567 ; 4–1, 344–346, 400 ; 4–2, 517, 557 ; 6, 188 etc.

³⁰⁶ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 107. D'Ohsson mentionne en effet ce mufti : « Nous en avons plusieurs entre les mains, signées par le Mouphty *Ess'ad-Zadé Mohammed Schérif Efendy*, qui fut déposé le 12 septembre 1782 ». Cf. *TGEO*, 4–2, 530.

³⁰⁷ Cf. Laurens, *Les origines intellectuelles*, 21.

nous avons pu constater plus haut que plus de la moitié des ouvrages de la bibliothèque de d’Ohsson – ou du moins de ce que nous avons pu en reconstituer – était composée de livres d’histoire. Cela nous amène à penser à deux hypothèses, l’une n’excluant pas l’autre : soit son centre d’intérêt principal était l’histoire, et cela se reflète alors sur sa bibliothèque ; soit il avait davantage accès aux textes historiques, et les a donc plus exploités pour sa bibliographie.

Retracer les sources religieuses du *TGEO* a été relativement aisé du fait de leur nombre restreint – bien qu’il ne soit pas exclu que d’Ohsson en ait utilisé d’autres, que nous n’avons pu identifier faute de traces matérielles. Cependant, le procédé s’avère plus fastidieux et complexe pour l’histoire, du fait d’un nombre plus important de références et de citations pour lesquelles l’auteur ne donne pas les références précises. En partant de l’hypothèse qu’il a utilisé ses ouvrages relatifs à l’histoire de l’Empire ottoman, nous avons poursuivi les investigations à travers une lecture méthodique du *TGEO*, afin d’essayer de découvrir d’autres titres ne faisant pas partie de sa bibliothèque. Nous ne citerons que les titres que nous avons pu trouver dans le *TGEO*.

3.3.2.1. Les références historiques issues de la bibliothèque de d’Ohsson

La source historique la plus utilisée dans le *TGEO* est probablement le *Tārih Müneccim Başı* (cf. Tornberg, LVIII et LIX) d’Ahmed Dede (1631–1702), qu’il nomme « Ahmed Efendy ». L’œuvre originale rédigée en arabe est intitulée *Jāmi‘ al-Duwal*. Elle fut ensuite traduite en turc sous le titre *Şahā’ifü l-akhbār*, communément appelée *Tārih Müneccim Başı*³⁰⁸. Ce livre couvre une large partie de l’histoire, allant des débuts de la création à la fin du XVII^e siècle. Dans son observation suivant la première attestation de la *Nasafiyya*, d’Ohsson décrit l’ouvrage en affirmant qu’il s’agit d’un abrégé de l’histoire universelle de l’Orient écrit par « *Munedjim-Baschy Ahmed Efendy*, homme de loi, et premier astronome de la Cour *Othomane* sous le règne de *Mohammed IV* » :

Ce grand ouvrage, presque unique dans son genre, contient le sommaire des livres historiques et canoniques les plus anciens et les plus estimés parmi les Arabes et les Perses. L’auteur les cite tous dans son Introduction : il ajoute que les événements des premiers âges du monde sont appuyés sur les livres sacrés, l’ancien et le nouveau Testament, sur les révélations des Patriarches et des Prophètes, et sur les traditions constantes qui, de génération en génération, furent transmises à tous les peuples de l’Orient, et particulièrement aux Arabes. Cet ouvrage est partagé en histoire ancienne et

³⁰⁸ Sur l’auteur et son œuvre, voir : Ahmet Ağrakça, « Müneccimbaşı, Ahmed dede, » *TDVIA*, t. 32, 4–6, disponible en ligne : <https://islamansiklopedisi.org.tr/munecimbasi-ahmed-dede>.

moderne. La première s'étend depuis la création du monde jusqu'à l'Hégire ; la seconde depuis l'Hégire jusqu'à nos jours. L'histoire ancienne est encore divisée en sacrée et profane.³⁰⁹

De fait, d'Ohsson en cite de larges passages qu'il traduit ou se contente de renvoyer vers cet auteur (en s'y référant indirectement). Par exemple, lorsqu'il aborde l'histoire des prophètes et patriarches à la suite de la description précédente, il cite des extraits de l'ouvrage sur quatorze pages³¹⁰. De nombreuses citations directes et indirectes sont parsemées tout au long du *TGEO*. Quand d'Ohsson mentionne l'usage du café dans l'Empire ottoman et les débats juridiques que cela a provoqué, il écrit : « L'historien *Ahmed-Efendy* attribue la découverte du café à un *Derwisch* de l'ordre des *Schazilys* à *Mocca* en Arabie, l'an 656 de l'Hégire (1258)³¹¹ ».

Parmi les autres ouvrages de sa bibliothèque cités dans le *TGEO*, nous pouvons mentionner ceux de Na'īma et de Raṣīd. D'Ohsson s'appuie sur l'autorité du *Tarīh-i Naima*, qui traite de l'histoire ottomane de 1591 à 1659, pour relater un événement datant de 1653 :

Méan-Zadé-Husseyn-Bey, envoyé en ambassade à la Cour de Dehli, par *Mohammed IV*, l'an 1653, étant de retour à Constantinople, le Sultan lui demanda avec curiosité ce qu'il avait vu de plus remarquable dans l'Inde. *Husseyn Bey* répondit du plus grand sang-froid, au rapport de l'historiographe *Naïma*, qu'il n'avait rien observé, qu'il s'était uniquement occupé de l'objet de sa mission, et qu'il avait été impatient de quitter des pays qui, sous aucun rapport, ne pouvaient être comparés aux belles contrées qui avaient le bonheur d'appartenir à Sa Hautesse.³¹²

Il évoque également deux passages du *Tarīh-i Raṣīd* dans le dernier volume de son œuvre. On apprend ainsi que d'après Raṣīd, Charles de Ferriol (1652–1722), l'ambassadeur de Louis XIV envoyé dans l'Empire ottoman, était surnommé le « ministre fou, *Déli-Iltschi*³¹³ ». On peut encore lire cet autre extrait :

On observe dans les annales de *Raschid* que (...) : « par un effet adorable de l'assistance divine, les armées musulmanes, toujours victorieuses, ayant enveloppé, combattu, et

³⁰⁹ *TGEO*, 1, 65.

³¹⁰ Cf. *TGEO*, 1, 67–81.

³¹¹ *TGEO*, 4–1, 76. Pour d'autres exemples, voir : *TGEO* 1, 119, 188–191, 310–311 ; 3, 186, 244, 300 ; 4–1, 52, 129–130, 162, 184 ; 7, 512 ; etc.

³¹² *TGEO*, 7, 511.

³¹³ *TGEO*, 7, 499.

réduit à l'extrémité, sur la rive du *Pruth*, le Czar de Russie avec toute son armée, ce Prince demanda la paix, etc. »³¹⁴

3.3.2.2. Les titres cités dans le *TGEO* absents de la bibliothèque

Comme nous l'avons vu, l'inventaire de la bibliothèque de d'Ohsson qui nous est parvenu ne couvre pas la totalité des ouvrages qu'il possédait. Il utilise en effet plusieurs sources qui ne figurent pas dans ces catalogues, la plus importante étant le *Tāc ül-tevārīh* de Hoca Sāddedin Efendi (1536/37–1599) : « Documented or not, Mouradgea had access to other Ottoman sources, notably Sadeddin's *Tac ül-Tevarih* ("Crown of Histories"), a history of the empire through 1520³¹⁵ ». Avec l'œuvre d'Ahmed Efendi évoqué précédemment, l'ouvrage de Sāddedin Efendi est certainement le plus cité dans le *TGEO*. D'Ohsson semble avoir longuement fréquenté ce texte, pour en avoir traduit les passages relatifs au règne du Sultan Bayazid II. Selon Findley, il en a préparé une traduction manuscrite, qu'il a intitulé « Histoire Othomane, Livre Deuzieme, Bayezid II, Fils de Mohammed II », qui est actuellement conservée à la Librairie royale de Stockholm³¹⁶. D'Ohsson cite abondamment Hoca Sāddedin, souvent en des termes élogieux, en rapportant parfois plusieurs pages de son livre³¹⁷. En voici un exemple :

L'historien *Sad'ed-dinn Efendy* parle aussi de *Bayezid I*, comme du premier Sultan de la maison Othomane qui s'abandonna à son goût pour le vin. Il attribue aux débauches de ce Prince tous les désastres de son règne et les malheurs de ses enfans. Cet éloquent *Mouphy* fait la peinture la plus frappante de tous les maux qu'entraînent les débauches d'un Monarque : *Fait*, dit-il, *pour être le pere et le modèle de ses peuples, il en devient le tyran, et seme le vice dans le cœur de ses sujets, au lieu de les encourager à la vertu par son exemple.* Il rapporte à ce sujet cette maxime remarquable : *La religion du peuple n'est jamais que celle du Prince qui le gouverne* (1). Le même *Sad'ed-dinn Efendy* ajoute en vers persans, *que le vice efface tout l'éclat de la science, de la doctrine, de la dignité, de la puissance même, et n'enfante jamais que des amertumes et des désastres.* (1) *En nass'u âla dinn mulukih'im*³¹⁸.

D'Ohsson mentionne à plusieurs reprises un autre historien ottoman important,

³¹⁴ *TGEO*, 7, 460–461.

³¹⁵ Findley, *Enlightening Europe*, 106. Sur l'auteur et son œuvre : <https://islamansiklopedisi.org.tr/hoca-sadeddin-efendi> ; <https://islamansiklopedisi.org.tr/tacut-tevarih>.

³¹⁶ Royal Library (Kungliga Biblioteket, Stockholm), ms D 1494, « Histoire Othomane. Livre Deuzieme. Bayezid II, Fils de Mohammed II ». Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 107. Nous n'avons malheureusement pas pu consulter ce manuscrit lors de notre séjour à Stockholm en juillet 2023.

³¹⁷ Voir par exemple : *TGEO*, 2, 421 ; 4–1, 52–56 ; 4–2, 499, 533, 613 ; 7, 7, 24 ; etc.

³¹⁸ *TGEO*, 4–1, 52–53

Hasanbeyzâde Ahmed Paşa (m. 1636/37)³¹⁹. Son *Tārih* couvre le règne du sultan Süleyman et est composé de deux volumes : le premier est un résumé (*talhîş*) du *Tāc ül-tevārîh* de Sâddedin et le second est un appendice (*zeyl*) de la même œuvre, traite des règnes du sultan Süleyman jusqu'à celui de Mourad IV. Il prend, par exemple, cet auteur pour référence au sujet des débats sur le café à Constantinople :

On vit bientôt plus de cinquante cafés dans Constantinople ; et sous les règnes suivans de *Selim II* et de *Mourad III*, on en comptoit plus de six cents. Mais ces cafés, dit *Hassan Beyzadé*, protégés par l'avarice et la cupidité de quelques Seigneurs de la Cour, ne présentent plus que des lieux de débauche et d'infamie. C'étoient les réceptacles de la dissolution, de la médisance et de l'intrigue ; ce qui engagea enfin *Mourad III* à les condamner, et même à défendre l'usage du café.³²⁰

Ibrâhîm Peçevî ou Peçuyly (1574–1649), historien ottoman d'origine hongroise et auteur du *Tārih-i Peçevî* fait aussi partie des sources du *TGEO*³²¹. Cette œuvre est consacrée à la période allant du règne du sultan Süleyman en 1520 à 1640. D'Ohsson rapporte une longue lettre d'invitation du sultan Mourad III aux grands officiers à l'occasion du baptême (*sünnet*) de son fils, et conclut en ces termes élogieux :

Au rapport de *Petschéwy*, l'un des meilleurs auteurs nationaux, *Mourad III* adressa aussi de ces lettres à différentes cours de l'Europe, nommément à celles de *Vienne* et de *France*, ainsi qu'aux républiques de *Venise* et de *Raguse*.³²²

Lorsqu'il aborde les débuts de la dynastie ottomane, et notamment le règne d'Osman I, d'Ohsson fait référence à un autre auteur important, Idrîs-i Bitlisî (m. 1520). Ce dernier rédigea une œuvre en persan sur le règne des huit premiers sultans ottomans qu'il intitula *Kitābū Şifāt al-themāniyye fî zikr al-ḳayāşireti al-'Othmāniyye*, plus connue sous le nom *Heşt Bihîşt* (« *Les Huit Paradis* »)³²³ :

Quand on supposeroit que ce songe fut l'ouvrage d'une intelligence adroite entre le *Scheykh* et *Osman*, toujours eut-il un effet décisif sur l'esprit d'*Ertoghroul*. Ce trait singulier se trouve dans

³¹⁹ Sur cet auteur, voir : Nezihi Aykut, « Hasan beyzâde Ahmed Paşa, » *TDVIA*, t. 16, 363–364, disponible en ligne : <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasanbeyzade-ahmed-pasa>

³²⁰ *TGEO*, 4–1, 79–80. Pour d'autres citations, voir : *TGEO*, 4–1, 59–60 et 350.

³²¹ Sur l'auteur et l'œuvre : Erika Hancz, « Peçuyly Ibrâhîm, » *TDVIA*, t. 34, 216–218, disponible en ligne : <https://islamansiklopedisi.org.tr/pecuyly-ibrahim>.

³²² *TGEO*, 2, 293. Voir également : *TGEO*, 7, 478–479.

³²³ Sur l'auteur et son œuvre : Abdülkadir Özcan, « İdrîs-i Bitlisî, » *TDVIA*, t. 21, 485–488, disponible en ligne : <https://islamansiklopedisi.org.tr/idris-i-bitlisi> ; Abdülkadir Özcan, « Heşt Bihîşt, » *TDVIA*, t.17, 271–273, disponible en ligne : <https://islamansiklopedisi.org.tr/hest-bihist--bitlisi>.

presque tous les historiens Orientaux, et notamment dans *Idriss Bidlissy*, qui égaie même sa narration par des vers ingénieux sur les amours du fondateur de la monarchie *Othomane*.³²⁴ Il se réfère également à Selānikī Mustafā Efendī (m. v. 1600), qui rédigea le *Tārīh-i Selānikī*³²⁵, Küçük Çelebizade İsmail Asım, l'historiographe officiel de la Sublime Porte de 1724 à 1728³²⁶, « *Aali-Éfendi*³²⁷ » et « *Aali-Mohammed-Efendi*³²⁸ » qui semblent être la même personne et qui pourrait être Ālī Mustafā Efendī (m. 1600), l'auteur du *Künhü'l-ahbâr*.

Enfin, nous sommes parvenus à identifier un dernier titre que d'Ohsson utilise sans nommer : Reşīdüddīn Fazlullāh el-Hemedānī, l'auteur du *Jāmi' al-Tawārikh*. En effet, il rapporte – sans citer sa source – un événement ayant eu lieu entre l'empereur mongol Kubilāi Khan (1215–1294) – que d'Ohsson nomme « *Capla-Caan* » – et ses ministres musulmans qui parviennent à le convaincre de la tolérance du Coran à l'égard des croyants³²⁹. Le même récit est évoqué par Constantin d'Ohsson dans son *Histoire des Mongols*³³⁰ avec, cette fois, la référence : « *Djami-ut-Tévarikh* ». Constantin d'Ohsson présente ce texte au début de son livre, lorsqu'il expose sa bibliographie³³¹.

Conclusion du chapitre 3

Au total, les sources que nous avons pu identifier sont au nombre de cinquante-deux, ce qui est tout de même conséquent³³². En confrontant la bibliographie de d'Ohsson à celle de ces prédécesseurs, nous remarquons qu'un certain nombre de références étaient déjà connus des lettrés européens. Par exemple, Cantemir avait utilisé les œuvres de Sādeddīn, de Peçevī et d'İdrīs Bitlisī ; et Toderini celle de Rāşid. Toutefois, de nombreux autres textes étaient probablement inédits – en particulier la quasi-totalité de ceux sur l'islam. La bibliographie de

³²⁴ *TGEO*, 1, 359.

³²⁵ Cf. *TGEO*, 7, 450, 478–479 et 501. Sur cet auteur, voir : Mehmet İşpirli, « Selānikī Mustafa Efendi », *TDVIA*, t. 36, 357–359, disponible en ligne : <https://islamansiklopedisi.org.tr/selaniki-mustafa-efendi>.

³²⁶ Cf. *TGEO*, 7, 415 : « Cette pièce, rédigée dans un style emphatique et très prolixe, est rapportée en entier dans les annales de *Tchélébi-Zadé*. »

³²⁷ *TGEO*, 7, 478–479.

³²⁸ *TGEO*, 7, 404.

³²⁹ Cf. *TGEO*, 1, 37–40.

³³⁰ Constantin d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, t. 1, 635–636.

³³¹ Cf. Constantin d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, t. 1, XXVIII–XXXVII.

³³² Voir le détail en Annexe.

d'Ohsson est certainement plus étoffée que celle de la majorité de ses prédécesseurs, mais moindre si on la compare à celle de von Hammer et les quelques deux cents titres qu'il a utilisés³³³. Bien qu'il puisse s'agir d'un apport relatif, sa collection a tout de même contribué à enrichir les collections européennes, en particulier celle de Lund en Suède. Un autre aspect à souligner quant à l'usage des sources chez d'Ohsson est qu'il n'utilisait pas tous les livres de sa bibliothèque. Nous n'avons, par exemple, pas trouvé de traces du *Kanun-ı Cedid* (Tornberg LXIX) dans le *TGEO*³³⁴.

Par ailleurs, cette étude bibliographique a été, pour nous, l'occasion d'aborder et d'exposer une partie de l'historiographie ottomane au sujet de laquelle Robert Mantran (1917–1999) déplorait de son temps qu'elle ne soit « pratiquement connue que des seuls spécialistes de l'histoire de l'Empire ottoman³³⁵ ». Nous pouvons estimer que les objectifs que d'Ohsson s'étaient fixés ont été respectés. En effet, ce dernier s'est bien appuyé sur une bibliographie exclusivement orientale. *A fortiori*, la grande majorité de ses références font, encore aujourd'hui, autorité dans les deux disciplines concernées – l'islam et l'histoire ottomane³³⁶. Par ailleurs, ce choix méthodologique, bien qu'original, n'était pas totalement novateur, puisque d'autres savants européens, à l'instar d'Herbelot un siècle plus tôt, avaient déjà ouvert la voie à cette pratique. Il est intéressant de constater que cette approche est toujours d'actualité de nos jours, comme en atteste l'ouvrage collectif *Les ottomans par eux-mêmes* qui propose un florilège d'une cinquantaine de textes orientaux afin de donner une vision intérieure de l'Empire ottoman³³⁷. Pour finir, il est utile de noter que si d'Ohsson a souhaité s'en tenir à une bibliographie strictement orientale, certains auteurs ottomans qu'il cite – comme Peçevî – ne se sont pas privés d'utiliser des sources occidentales dans leurs travaux³³⁸. Cela met en lumière la nature des échanges culturels et intellectuels entre l'Empire ottoman et l'Europe.

³³³ Von Hammer fournit la liste de ses sources au début de chaque tome ouvrant un nouveau cycle de l'histoire ottomane.

³³⁴ Cette affirmation reste toutefois à prendre avec précaution, étant donné la difficulté de la traçabilité des sources dans le *TGEO*.

³³⁵ Robert Mantran, « Un aperçu de l'historiographie ottomane, » *Di Studi Arabi* 5/6 (1987) : 510.

³³⁶ Les auteurs qu'il cite font en effet autorité. Pour l'historiographie ottomane, voir : Robert Mantran, « Ecrivains, penseurs et novateurs dans l'Empire Ottoman aux XVIIe et XVIIIe siècles, » *Cahiers de la Méditerranée* 37/1 (1988) : 161–175, ainsi que l'article précité.

³³⁷ Elisabetta Borromeo et Nicolas Vatin, éd., *Les Ottomans par eux-mêmes* (Paris : Les Belles Lettres, 2020).

³³⁸ Cf. Mantran, « Un aperçu de l'historiographie ottomane, » 513.

CHAPITRE 4. D’OHSSON ET LES LANGUES ORIENTALES

La question des langues est centrale chez les orientalistes – et, par conséquent, dans les rapports entre l’Europe et l’Orient – ainsi que dans l’historiographie de l’orientalisme. Les chercheurs contemporains dédient presque systématiquement une partie de leurs travaux au rapport des orientalistes à ces langues³³⁹. Si ce thème est si important, c’est notamment parce que ces idiomes facilitent le contact direct avec les textes arabes, turcs et persans. Or, l’absence de recours aux ouvrages orientaux restreignait considérablement leur bibliographie. Dès lors, en l’absence de compétences linguistiques, certains auteurs mettaient en place une stratégie d’accès indirect – en utilisant les travaux de leurs pairs, ou en faisant traduire ces textes en latin. C’est le cas de Giambattista Toderini (1728–1799), un contemporain de d’Ohsson, qui ne maîtrisait donc pas les langues orientales³⁴⁰. En mission à Constantinople de 1781 à 1786, ce dernier collecta de nombreux manuscrits – d’abord grecs et latins, puis orientaux – avant de rédiger sa *Littérature des Turcs*³⁴¹. Comme il le reconnaît lui-même, il fut tributaire des travaux de savants européens tels que Barthélémy d’Herbelot³⁴². Lorsque ni ces travaux ni ses propres recherches de terrain ne suffisaient, il faisait lui-même traduire les passages dont il avait besoin³⁴³. Par exemple, il manquait d’informations crédibles pour décrire la Bibliothèque du sérail, car il était impossible pour les étrangers d’y pénétrer ou de se procurer son catalogue.

³³⁹ Voir par exemple : Jan Loop, Alastair Hamilton et Charles Burnett, éd., *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe* (Leiden : Brill, 2017) ; Jan Loop et Jill Krayer, éd., *Scholarship between Europe and the Levant. Essays in Honour of Alastair Hamilton* (Leiden: Brill, 2021) ; Ziad Elmarsafy, *The Enlightenment Qur’an: the politics of translation and the construction of Islam* (Oxford : Oneworld Publications, 2009) ; Alain Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. Savants, conseillers, médiateurs. 1780-1930* (Lyon : ENS Éditions, 2015).

³⁴⁰ Sur sa vie et son œuvre, voir : Maurits van den Boogert, « Giambattista Toderini, » in *Christian-Muslim Relations : A Bibliographical History, vol. 13 : Western Europe (1700-1800)*, éd. David Thomas et al. (Leiden : Brill, 2019), 956–962.

³⁴¹ Toderini, *De la littérature des Turcs*.

³⁴² « Je fus aidé dans ce travail par une lecture immense de livre orientaux traduits, & d’auteurs européens versés dans les langues & les lettres musulmanes, philologues, historiens, voyageurs, bibliographes, dont on trouve un très grand nombre à Constantinople. » Cf. Toderini, *De la littérature des Turcs*, vol. 1, vj–ix.

³⁴³ Toderini, *De la littérature des Turcs*, vol. 1, v–viiij.

Dès lors, Toderini s'en remet à « l'historiographe turc Rascid Effendi » (il s'agit de l'auteur du *Tarīh-i Raşid* que nous évoquerons dans la partie sur la bibliothèque de d'Ohsson), dont il allait citer les « paroles fidèlement traduites sur le texte turc »³⁴⁴. Tous n'avaient pas ce degré d'intégrité et n'hésitaient pas à jouer sur les mots voire à masquer leur incompetence. Ainsi, Claude-Étienne Savary, le second traducteur du Coran en français, prétendit traduire le texte sacré directement depuis l'arabe, attaquant au passage ses prédécesseurs tels que du Ryer et Marracci. Pourtant, il est établi qu'il était, en réalité, largement redevable à la traduction latine de ce dernier³⁴⁵.

Outre l'intérêt savant, les langues avaient également une vocation pratique. Il s'agissait de pouvoir communiquer avec les Orientaux à des fins commerciales et politiques :

L'implantation de consulats européens en Méditerranée a mis très tôt en contact l'Occident avec des peuples dont la langue, la religion et le mode de vie étaient très différents des leurs. Pour établir des relations aussi bien verbales qu'écrites avec ces populations, il fallut recourir à des intermédiaires versés dans la connaissance des langues et des coutumes de ces peuples. Ces intermédiaires furent sollicités par le pouvoir royal, les militaires, les diplomates, les négociants, les missionnaires, les savants et les voyageurs.³⁴⁶

Pour répondre à ces besoins de communication, on fit appel à des drogmans, qui étaient soit formés directement en Orient, soit dans des institutions européennes mises en place à cette fin. Plusieurs écoles de jeunes de langues furent ainsi créées dans différentes capitales européennes³⁴⁷. Bien souvent, ces personnages étaient aussi versés dans la transmission du savoir car leur expertise linguistique et culturelle leur permettait de colliger et de traduire des ouvrages orientaux.

Dans le cadre de notre recherche, le sujet des langues d'Orient occupe une place fondamentale. Il est étroitement lié au projet du *Tableau général* puisque, comme le souligne avec insistance d'Ohsson, sa bibliographie est exclusivement orientale. *A fortiori*, il traduit des

³⁴⁴ Toderini, *De la littérature des Turcs*, vol. 2, 34–41.

³⁴⁵ Pour plus de détail, voir notre article : Yasar Gün, « Claude-Étienne Savary, » in *Encyclopaedia of the Qur'an Online* (Brill, 2024), doi: https://doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_059297.

³⁴⁶ Gautier, « Les drogmans, » 85.

³⁴⁷ Cf. Tóth, « Les drogmans, » 119–130 ; Nathalie E. Rothman, « Jeunes de Langues, » in *Routledge Encyclopaedia of Interpreting Studies*, éd. Franz Pöchhacker (Londres : Routledge, 2015), 217–220.

textes orientaux – dont deux intégralement – ce qui suppose une maîtrise suffisante, si ce n'est parfaite, des langues sources. Ainsi, déterminer ses compétences linguistiques nous permettra de comprendre s'il avait un accès direct à ces références ou s'il devait passer par un intermédiaire. Pour la langue arabe, cela donnera, par exemple, des indications précieuses quant à son rapport au Coran : le lisait-il à partir de son *muṣḥaf* personnel conservé à Lund ou était-il aidé par une traduction orale ou écrite ? Or, un examen attentif de cette question fait surgir certaines interrogations, notamment sur son niveau de maîtrise de l'arabe.

4.1. D'Ohsson : expert des langues de l'Orient ?

4.1.1. L'utilité des langues orientales

En tant que sujet de la Porte d'une part, et drogman de formation d'autre part, d'Ohsson n'était évidemment pas ignorant des langues qui y étaient parlées. Il fait allusion à son rapport aux langues orientales dès le *Discours préliminaire* du *Tableau général de l'Empire Othoman*. Selon lui, les comprendre est l'une des conditions nécessaires pour parvenir à une « connaissance parfaite de ce peuple et de son gouvernement » :

Il est à la vérité, difficile de percer les nuages épais qui enveloppent cette nation peu communicative. Des préjugés religieux élèvent, entre elle et les autres peuples de l'Europe, une barrière que des causes naturelles, physiques, morales et politiques viennent fortifier encore. Pour s'en faire une idée juste, il faudroit avoir séjourné sur les lieux mêmes (...) Il faut vivre beaucoup avec les naturels du pays, posséder à fond leur langue, compulsier leurs auteurs, interroger leurs monumens, avoir des notions préliminaires sur le génie national, et sur les préjugés, soit religieux, soit populaires, qui règnent dans l'Empire. Il faut se procurer des connoissances parmi les Grands, et entretenir des liaisons suivies avec les personnages les plus importants de tous les ordres de l'Etat. Il est essentiel enfin de se trouver dans la carrière politique, et au service d'une Cour amie, nullement suspecte aux yeux des ministres et des officiers publics : sans cela, on se flatteroit en vain de parvenir jamais à la connoissance parfaite de ce peuple et de son gouvernement.³⁴⁸

D'après cette énumération, nous comprenons que la compétence linguistique facilite un accès direct à des sources primaires telles que les annales de la Sublime Porte et l'historiographie orientale en général, mais encore les relations avec des officiers du sérail. Or, l'ambition du *Tableau général* étant de donner l'image la plus exacte et la plus fidèle des Ottomans par eux-mêmes, cette aptitude est indispensable dans son entreprise. Après avoir souligné la difficulté

³⁴⁸ *TGEO*, 1, iij–v. Nous soulignons les conditions en lien avec les langues orientales.

d'étudier sérieusement l'Empire ottoman (préjugés, barrière de la langue, etc.) et listé cet ensemble d'exigences, d'Ohsson se met en scène comme l'homme idoine – pour ne pas dire providentiel :

Né à Constantinople, élevé dans le pays même, et attaché toute ma vie au service d'une Cour liée avec la Porte par des relations intimes, j'ai eu plus que personne les moyens de vaincre ces difficultés, et de remplir la tâche que je m'impose aujourd'hui (...).³⁴⁹

Ensuite, il consacre plusieurs pages à celles-ci dans le second volume du *Tableau général*. Il les présente à son lectorat européen, en indiquant leurs spécificités, les subtilités qu'il y a entre elles, leurs usages, leur intérêt, jusqu'au temps nécessaire pour les apprendre :

On sait que le Turc, le Persan et l'Arabe sont les seules langues connues des Othomans. Le Turc primitif, peu riche et peu harmonieux, est l'idiome du peuple. Le Persan, dont la prononciation est très-douce, n'est cultivé que par ceux qui ont du goût pour la poésie. Rien n'approche de la richesse et de la majesté de la langue Arabe, malgré les sons âpres qui résultent des lettres gutturales *âin, ghain, ha, khy, etc.*, assez dures dans la bouche des Arabes, mais non dans celle des Othomans. Cette langue demande une application, suivie de plusieurs années, pour la posséder à fond. L'étude en est indispensable, parce que le *Cour'ann* et tous les anciens ouvrages sur la théologie, la philosophie et le droit, sont écrits en Arabe, dans l'idiome *Couréysch* qui a peu d'affinité avec cette multitude de dialectes qui règnent dans les différens cantons de l'Arabie, de l'Egypte, de la Syrie et de l'Afrique. Aussi exige-t-elle une étude particulière, sur-tout à *Constantinople* et dans les provinces circonvoisines, où l'Arabe est pour ainsi dire une langue morte, et où communément on ne parle que le Turc.

Cette dernière langue, très-cultivée sous les premiers Sultans Othomans, mais particulièrement sous *Suleyman I*, emprunta les richesses du Persan et de l'Arabe, de sorte que ce nouvel idiome, qu'il faut distinguer de l'ancien Turc, abandonné au commun de la nation, fait, pour ainsi dire, une quatrième langue consacrée à l'usage de la cour et de tous ceux qui ont une certaine éducation. C'est dans cet idiome, aussi noble qu'harmonieux, que s'écrivent tous les livres historiques, tous les ouvrages scientifiques, les édits du Souverain, les ordonnances des ministres, les décrets des tribunaux, enfin tout ce qui émane de la chancellerie Impériale, et des divers bureaux ou départemens des affaires publiques.

Ces différentes langues ont les mêmes caractères, un même alphabet ; et quoique dans cet alphabet il n'y ait proprement que trois voyelles, une application de quatre mois est suffisante pour apprendre à lire et à écrire ; l'orthographe étant infiniment plus simple et plus conforme à la prononciation, que ne le sont pour un étranger le François, l'Anglais, etc. Les divers caractères que présente l'alphabet Arabe, commun au Turc et au Persan ne diffèrent entre eux que par la terminaison des lettres, par leur enchaînement

³⁴⁹ *TGEO*, 1, v.

et leur ponctuation ; ce qui n'ajoute pas beaucoup aux premières leçons nécessaires, soit à l'indigène, soit à l'étranger.³⁵⁰

Toutefois, nous remarquons qu'il reste relativement évasif sur la nature des langues qu'il connaît. Quant à sa bibliographie, il utilise là encore des expressions vagues telles que « livres originaux », « historiens nationaux ». Affirmant qu'il a puisé « à la source même », il n'apporte généralement pas davantage de précisions sur les langues sources, bien que l'on devine, d'après le passage ci-dessous que ses livres sont majoritairement en turc car, comme il le précise, c'est en cet idiome « que s'écrivent tous les livres historiques ». De même, c'est dans cette langue qu'il communiquait avec les officiers de la Porte, étant donné que c'est la langue de la bureaucratie ottomane³⁵¹. Sa maîtrise du turc n'est évidemment pas surprenante puisque d'Ohsson est né à Constantinople et a vécu une cinquantaine d'années dans l'Empire ottoman, entre sa ville natale et Smyrne où son père officiait à la légation suédoise. Il connaissait donc la langue et les mœurs du pays. Son niveau de turc l'autorisait même à évaluer celui de son patron, Celsing :

Je ne doute pas, Monsieur, que vous n'ayés lus & avec utilité & avec satisfaction Rachid Efendi ; & Chelebizadé ; mais j'aurois souhaité que vous eussies gardé ces ouvrage [*sic.*] pour ne pas perdre de vüe une langue dans laquelle vous avés fait des progress etonnans.³⁵²

Nonobstant, il prenait des cours de turc dès la fin des années 1760. Il s'agissait certainement d'approfondir et parfaire ses connaissances – probablement dans l'objectif de travailler sur les sources ottomanes en vue du *TGEO* :

Leskender Effendi, m'a temoigné, Monsieur, beaucoup d'amitié, pendant les trois fois que j'ai été chés lui, je l'ai toujours trouvé seul, & m'a fait chaque fois un examen de mon turc avec la derniere politesse (...).³⁵³

Ses cours de turc continuaient apparemment à la fin des années 1770. En 1777, un visiteur suédois s'étonnait ainsi que d'Ohsson, qui parlait le turc avec son épouse et ses enfants, prennent des cours de langue³⁵⁴. Toutefois, cette maîtrise n'empêcha pas un certain nombre d'erreurs de vocalisation dans le *TGEO*, comme le souligne Findley :

³⁵⁰ *TGEO*, 2, 472–474.

³⁵¹ Cf. *TGEO*, 2, 473 (le passage est cité plus haut).

³⁵² RA-M, SE/RA/721512/II/1/B/17, Ign. Mouradgea 1770–71, Constantinople le 2 mai 1770.

³⁵³ RA-M, SE/RA/721512/II/1/B/17, Ign. Mouradgea 1763 n. à. 1768, Dimanche à 9. H. du soir.

³⁵⁴ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 23.

Mouradgea also did not consistently indicate the vowel harmony of Turkish. For example, the black and white eunuchs of the imperial palace were “*cara-aghale*” and “*ack-aghale*,” even though the chief black eunuch was the *kislar agha*; the corresponding modern Turkish spellings would be *kara ağalar*, *ak ağalar*, and *kızlar ağa*, with the plural suffixes in -lar rather than -ler.³⁵⁵

4.1.2. Une maîtrise discutable de l’arabe ?

Le cas du turc étant évacué, il faut alors préciser que les analyses du *Tableau général* et du corpus bio-bibliographique sur d’Ohsson font ressortir des interrogations quant à ses compétences linguistiques, surtout s’agissant de l’arabe. Pour le persan, nous disposons en effet d’un manuel qui comporte des notes où il traduit des mots persans et turcs en français (voir *infra*, fig. 11 et 12). Il a également utilisé des œuvres persanes pour son *Tableau historique de l’Orient* – ce qui suppose un bon niveau de maîtrise de cette langue. Les doutes sur l’arabe sont renforcés par l’absence de preuves matérielles (tel qu’un cahier d’exercice en arabe ou des annotations de sa main), le manque de précision de d’Ohsson lui-même, les ambiguïtés de ses biographes ainsi que par des erreurs répétées de transcriptions d’expressions arabes (voir *infra*). Par conséquent, il nous a paru nécessaire d’examiner attentivement cette question, pour tenter de déterminer quelles langues d’Ohsson maîtrisait vraiment – et surtout à quel degré³⁵⁶.

Pour y parvenir, nous nous sommes appuyés sur différents matériaux. Dans un premier temps, nous nous sommes fiés aux informations mentionnées d’Ohsson dans le *Discours préliminaire* de son livre (voir *supra*). Dans un deuxième temps, nous avons essayé de reconstituer ce qu’a dû être sa formation scolaire – et en particulier son apprentissage des langues orientales. Dans un troisième temps, nous avons procédé à une lecture diachronique et croisée de ses notices biographiques – du XIX^e siècle à nos jours – pour mettre en lumière les éventuelles évolutions dans le temps sur cet aspect de sa vie. Enfin, nous avons examiné les manuscrits orientaux de sa bibliothèque – dont ceux qui lui ont servi pour son *TGEO* – afin d’y chercher des indications sur son niveau de compétences linguistiques. À partir de nos analyses

³⁵⁵ Findley, *Enlightening Europe*, 119.

³⁵⁶ Je remercie le Dr Paul Babinski qui – au détour d’un court échange en octobre 2021 à Madrid lors d’un séminaire « The European Qur’an » où j’ai présenté mes recherches doctorales – a attiré mon attention sur le fait que d’Ohsson ne maîtrisait probablement pas parfaitement toutes les langues mentionnées par ses biographes. Ce fut le début d’une réflexion qui aura donc abouti à ce chapitre quelques années plus tard.

d'un côté, et en nous référant aux citations de formules arabes, turques et plus rarement persanes de l'autre côté, nous avons réexaminé ce point. En conclusion du chapitre, nous proposons une hypothèse restant ouverte à la discussion.

4.2. La maîtrise des langues orientales de d'Ohsson d'après ses biographes et au regard de sa formation scolaire

4.2.1. Les biographies du XIX^e siècle

Après le *TGEO*, les premières bribes d'informations que l'on peut retrouver sur cette question datent de 1788, peu après la publication de l'ouvrage donc. Dans une courte recension annonçant sa parution, le *Journal des Sçavans* souligne ainsi qu'il s'agit de « la meilleure description que l'on ait eue de l'Empire ottoman puisqu'elle est faite par une personne du pays meme³⁵⁷ ». En signalant que d'Ohsson est « du pays meme », l'auteur sous-entend qu'il en maîtrise certainement les langues, mais sans donner davantage de précisions. La même année paraît un compte-rendu en suédois publié à Stockholm, informant que d'Ohsson parle plusieurs langues en plus de sa langue maternelle, le grec (*sit modersmål Grekiskan*) – ce qui constitue une erreur grossière, ses langues maternelles étant plutôt l'arménien (côté paternel) et le français (côté maternel)³⁵⁸.

La plus ancienne notice biographique en français sur Mouradgea d'Ohsson que nous avons pu trouver date de 1821, soit une quinzaine d'années après sa mort. Dans la première entrée, celle de la *Biographie universelle ancienne et moderne* de Michaud, on apprend qu'il maîtrisait bien les langues orientales – sans préciser lesquelles : « A vingt-quatre ans, il possédait les principales langues de l'Orient et avait étudié l'histoire de ces contrées dans les écrivains nationaux.³⁵⁹ » La version abrégée du *Dictionnaire historique et bibliographique* ne

³⁵⁷ Anonyme, « Tableau général de l'Empire Othoman, » *Journal des Sçavans* (mai 1788) : 318. Selon Laurens, l'auteur de ce compte-rendu est probablement l'orientaliste Joseph de Guignes (1721–1800), qui a notamment publié son *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mogols et des autres Tartares occidentaux* en 1756. Cf. Laurens, *Les origines intellectuelles*, 23.

³⁵⁸ Cf. Anonyme, « Nyheter, » *Almänna Tidningar Innehallande Svea-Rikes Annaler* 25 (Juin 1788) : 197, cité par Findley, *Enlightening Europe*, 34.

³⁵⁹ Foisset, « Mouradgea d'Ohsson, » 332. On retrouve la même entrée dans la réédition de l'ouvrage en 1843. Cf. *Biographie universelle* (Paris : Mme C. Desplaces, 1843), vol. 29, 471.

mentionne pas les compétences linguistiques de « Mouradja d’Ohsson³⁶⁰ ». Cependant, dans l’édition de l’année suivante, la notice, un peu plus longue, fournit des détails : « A 22 ans, il possédait déjà les divers dialectes orientaux, et lisait dans leur langue originale les Annales ottomanes.³⁶¹ » Dans la *Biographie universelle classique* de 1829, l’on signale simplement qu’il était doué « de vastes connaissances dans les langues et dans l’histoire de l’Orient.³⁶² » La *Biographie universelle* de 1833 – qui est probablement une réédition de la *Biographie universelle classique* parue chez un autre éditeur – relate ces informations avec exactement les mêmes termes³⁶³. Mais dans la nouvelle édition de 1841 de cette *Biographie universelle*, la phrase sur ses compétences linguistiques disparaît³⁶⁴. Eu égard au fait qu’il s’agit avant tout d’un dictionnaire bibliographique, l’entrée sur d’Ohsson dans *La France littéraire* de Quérard (1834) ne mentionne pas d’informations sur ce point³⁶⁵. En 1844, dans une notice en suédois, ce sont globalement les mêmes éléments qui sont rapportés : « Il a ensuite connu les langues orientales les plus distinguées, et avait étudié l’histoire des écrivains autochtones.³⁶⁶ »

³⁶⁰ Anonyme, « Mouradja d’Ohsson, » in *Dictionnaire historique et bibliographique, abrégé des personnages illustres, célèbres ou fameux de tous les siècles et de tous les pays du monde, avec les dieux et les héros de la mythologie*, éd. Gabriel Peignot et al. (Paris : Ménard et Desenne, 1821), vol. 2, 557.

³⁶¹ Anonyme, « Mouradjea d’Ohsson, » in *Dictionnaire historique, critique et bibliographique contenant la vie des hommes illustres, célèbres ou fameux de tous les pays et de tous les siècles, suivi d’un dictionnaire abrégé des mythologies, et d’un tableau chronologique des événements les plus remarquables qui ont eu lieu depuis le commencement du monde jusqu’à nos jours* (Paris : Ménard et Desenne, 1822), vol. 20, 41.

³⁶² Anonyme, « Mouradjea d’Ohsson (Ignace), » in *Biographie universelle classique ou Dictionnaire historique portatif. Ouvrage entièrement neuf, contenant, par ordre alphabétique, des articles sur l’histoire générale des peuples...*, éd. Charles Gosselin et al. (Paris : Charles Gosselin, 1829), Deuxième partie, 2105.

³⁶³ Anonyme, « Mouradjea d’Ohsson (Ignace), » in *Biographie universelle, ou dictionnaire historique contenant la nécrologie des hommes célèbres de tous les pays, des articles consacrés à l’histoire générale des peuples aux batailles mémorables, aux grands événements politiques aux diverses sectes religieuses, etc., etc. depuis le commencement du monde jusqu’à nos jours* (Paris : Furne, 1833), Tome quatrième, 2105.

³⁶⁴ Anonyme, « Mouradjea d’Ohsson (Ignace), » in *Biographie universelle, ou dictionnaire historique contenant la nécrologie des hommes célèbres de tous les pays...*, éd. Charles Weiss et al. (Paris : Furne et Cie, 1841), vol. 4, 314.

³⁶⁵ Joseph-Marie Quérard, « Mouradjea d’Ohsson (Ignace), » in *La France littéraire, ou dictionnaire bibliographique des savants, historiens, et gens de lettres de la France, ainsi que des littérateurs étrangers qui ont écrit en Français, plus particulièrement pendant les XVIIIe et XIXe siècles* (Paris : Firmin Didot Frères, 1834), 342–343.

³⁶⁶ Anonyme, « D’Ohsson (Ignatius Mouradjea), » in *Biographiskt Lexicon öfver namnkunnige svenska män*, éd. Vilhelm Frederik Palmblad (Upsala : Wahlström & Lästbom, 1844), vol. 10, 206.

Hormis la notice suédoise de 1788 qui comporte une erreur, nous remarquons que les premiers auteurs d'entrées biographiques restent prudents sur la question des compétences linguistiques. En l'absence d'éléments formels, ils n'indiquent pas quelles langues il parle, se contentant d'évoquer les « langues de l'Orient » ou les « dialectes orientaux ». Ils semblent également hésiter sur l'âge auquel il les a appris – 22 ou 24 ans). Certains n'abordent pas du tout ce point : soit ils n'estimaient pas cette information importante, soit ils n'en avaient-ils pas la certitude et l'ont donc passé sous silence. Il faut attendre le milieu du XIX^e siècle – 50 ans après sa mort – pour avoir les premières précisions en la matière. En 1856, dans un article assez développé, Eugène Beauvois souligne que « la connaissance qu'il avait acquise des langues turque, arabe et persane lui permettait de puiser aux sources les plus pures ou du moins les plus abondantes (...)».³⁶⁷ L'auteur ne précise pas d'où il tient cette information, mais elle correspond bien aux langues parlées dans l'Empire ottoman, comme le rappelle d'Ohsson (voir *supra*). Toutefois, à sa suite, on revient aux généralités, sans reprendre l'apport de Beauvois. Ainsi, en 1874, le *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle* mentionne à nouveau simplement que d'Ohsson « apprit les langues et l'histoire des principaux peuples de l'Orient.»³⁶⁸ De son côté, Vapereau se limite lui aussi à signaler qu'il était « très-versé dans les connaissances des langues, des mœurs et des lois de l'Orient musulman (...)».³⁶⁹ À la fin du siècle, l'on se contente toujours de remarquer que d'Ohsson était « versé dans les langues de l'Orient»³⁷⁰. Beauvois est donc le seul auteur du siècle à avoir mentionné des langues précises. Qu'en est-il des biographes du siècle suivant ?

4.2.2. Les entrées du XX^e siècle

En préambule, il convient de préciser qu'au cours de nos recherches, nous n'avons pas trouvé de notices biographiques datant de la première partie du siècle. Était-il tombé dans l'oubli ou, à l'inverse, suffisamment célèbre pour se dispenser de nouvelles notices ? Au regard

³⁶⁷ Beauvois, « Notice historique, » 161.

³⁶⁸ Anonyme, « Ohsson (Ignace Mouradgea d'), » in *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle : français, historique, géographique, mythologique, bibliographique, littéraire, artistique, scientifique, etc.*, éd. Pierre Larousse (Paris : Administration du grand Dictionnaire universel, 1874), vol. 11, 1283.

³⁶⁹ Gustave Vapereau, « Ohsson (Ignace Mouradgea d'), » in *Dictionnaire universel des littératures* (Paris : Hachette, 1876), 1501.

³⁷⁰ Anonyme, « Mouradja d'Ohsson (Ignace), » in *Dictionnaire général de biographie et d'histoire, de mythologie, de géographie ancienne moderne et comparée des antiquités et des institutions grecques, romaines, françaises et étrangère*, éd. Charles Dezobry, Théodore Bachelet et Eugène Darsy (Paris : C. Delagrave, 1889), vol. 2, 1966.

de l'intérêt constant porté au *TGEO* par les orientalistes, la deuxième assertion paraît plus vraisemblable. Toujours est-il qu'il faut attendre le début des années 1980 pour retrouver à nouveau des travaux sur d'Ohsson. Dans une longue étude bio-bibliographique en turc consacrée à d'Ohsson, Kemal Beydilli rappelle, en s'appuyant sur deux auteurs ottomans d'origine arménienne, que d'Ohsson s'intéressait de près aux langues et à l'histoire de l'Orient. Il souligne néanmoins que ce dernier avait essentiellement utilisé des sources et chroniques ottomanes³⁷¹. En France, c'est l'historien de l'art Christian Michel qui, tout en restant prudent, apporte davantage de précisions en 1985 :

(...) il a appris les langues orientales : il devait, si l'on en croit les connaissances dont témoigne son livre, connaître le turc, l'arabe, le grec et le persan, et il écrit parfaitement la langue culturelle et diplomatique, le français.³⁷²

Dix ans plus tard, dans un article consacré à la carrière diplomatique de d'Ohsson, l'historien Jamgocyan soutient que l'auteur du *TGEO* a appris « le grec, le latin, l'arménien, l'ottoman, le français, le suédois, l'italien, l'allemand et l'anglais, à la perfection, au point d'improviser un discours en latin devant le Légat du Pape, surpris et désorienté.³⁷³ » De son côté Frédéric Hitzel affirme, dans son entrée du *Dictionnaire des orientalistes*, qu'il a poursuivi l'acquisition des « langues orientales (turc, arabe, persan, grec) et occidentales (français, suédois, allemand, anglais, italien).³⁷⁴ » Plus loin, il précise que sa connaissance du turc et de l'arabe lui a donné accès aux sources musulmanes³⁷⁵.

Nous remarquons qu'après Beauvois en 1856 – qui soutenait que d'Ohsson parlait turc, arabe et persan –, c'est Michel qui apporte de nouveaux détails sur cette thématique, en ajoutant le grec à la liste précédente. Jamgocyan augmente cette énumération avec l'arménien et des langues européennes, qu'Hitzel reprend dans sa notice en 2012 – en omettant toutefois le latin. La contribution la plus récente est celle d'un spécialiste de d'Ohsson et du *TGEO*, en la personne de Carter Findley. Contrairement à ce qu'avancent les deux derniers auteurs, Findley

³⁷¹ Beydilli, « Ignatius Mouradgea d'Ohsson, » 252. Beydilli reprend ces informations dans un article synthétique qu'il publie 10 ans plus tard, en 1994. Cf. Kemal Beydilli, « D'Ohsson, Ignatius Mouradgea, » 496.

³⁷² Christian Michel, « Une entreprise de gravure à la veille de la Révolution : Le Tableau général de l'Empire Othoman », *Nouvelles de l'estampe* 84 (1985), 7.

³⁷³ Jamgocyan, « I. M. d'Ohsson, » 619.

³⁷⁴ Hitzel, « Ohsson, » 773.

³⁷⁵ Hitzel, « Ohsson, » 774.

soutient – en s'appuyant notamment sur les documents des archives suédoises – que d'Ohsson ne parlait pas le suédois³⁷⁶. Il ne dit rien sur les autres langues européennes, mais rien n'indique que d'Ohsson maîtrisait l'allemand, l'anglais ou l'italien. Concernant les langues orientales, il affirme que Mouradgea avait un accès direct aux sources principales en arabe et en ottoman³⁷⁷ – comme le montre d'ailleurs sa bibliothèque conservée à Lund. Il rappelle aussi qu'il suivit des cours à un niveau avancé, axés sur les textes arabes et islamiques qui deviendront les sources principales du *Tableau général*³⁷⁸. En se référant au constat d'Abdeljelil Temimi, Findley souligne la qualité et la fidélité de la traduction du *Multaqā* faite par d'Ohsson³⁷⁹. Or, ce n'est pas le *Multaqā* d'al-Ḥalabī (en arabe) qui lui a servi de base pour sa traduction en français, mais version commentée en langue turque intitulée *Mevkūfāt* (qui contient toutefois l'original arabe du *Multaqā*)³⁸⁰. En outre, Findley met en lumière, avec acuité, qu'il y a un certain nombre d'éléments irréguliers quant à l'usage du turc ottoman, de l'arabe et du persan dans le *TGEO* (voir *infra*)³⁸¹. Pourtant, en dépit de ce faisceau d'indices, il ne semble pas, à l'instar des autres biographes, remettre en cause les éventuelles lacunes de d'Ohsson en arabe. À ce stade, après l'examen de ses biographies et d'éléments autobiographiques, nous ne savons donc toujours pas avec certitude si d'Ohsson maîtrisait bien l'arabe. Par conséquent, il nous reste à étudier deux pistes supplémentaires : sa formation durant sa jeunesse et d'éventuelles indications dans ses manuscrits.

4.2.3. L'apprentissage des langues durant sa formation scolaire

Fils d'une mère française et d'un père arménien, Ignace Mouradgea est né à Péra, dans le quartier « européen » de Constantinople, où étaient installés la plupart des ambassades européennes. Les Arméniens et les Grecs vivaient généralement dans l'enclave francophone

³⁷⁶ Findley, *Enlightening Europe*, 109.

³⁷⁷ Findley, *Enlightening Europe*, 9.

³⁷⁸ Findley, *Enlightening Europe*, 23.

³⁷⁹ Findley, *Enlightening Europe*, 122 : « To evaluate d'Ohsson's representations of Islam with al-Halabi's *Multaqa* in Arabic, Abdeljelil Temimi compared numerous Arabic passages with Mouradgea's French renditions. Noting Mouradgea's fidelity to the vocabulary of Islam, Temimi concluded that compared to other Enlightenment authors, Mouradgea's had to be consider one of the best works on Islam »

³⁸⁰ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 122. Nous avons pu consulter ce manuscrit et constaté qu'il était effectivement en turc ottoman et non en arabe (voir *infra*). Nous analyserons ce manuscrit en détail dans un chapitre ultérieur.

³⁸¹ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 119.

située dans la partie ouest de Galata, près de l'église Saint-Benoît³⁸². Il a ensuite passé une partie de son enfance à Smyrne. Il a ainsi grandi dans une famille bilingue, dans un environnement « multiculturel ». De plus, le jeune Mouradgea a reçu une excellente éducation de la part de son père, Ohannes Mouradgea³⁸³. Il est fort probable que son père le destinait déjà à des fonctions de drogmanat car, comme il était d'usage à l'époque, « on était donc drogman de père en fils³⁸⁴ ». Il a donc dû l'initier très tôt à l'apprentissage des idiomes nécessaires à cette fonction. Cette formation à domicile était assez courant pour les enfants de drogmans au service de couronnes ne disposant pas d'écoles de jeunes de langues, comme c'était le cas de la Suède :

Pour acquérir la connaissance des langues, les élèves étudient dans des établissements d'enseignement. (...) En Orient, des écoles sont ouvertes à Istanbul par la République de Venise, la France, l'Autriche et la Pologne. En l'absence de telles structures, les drogmans des autres pays se forment auprès de leur famille ou de maîtres réputés.³⁸⁵

Par la suite, le jeune Mouradgea a bénéficié de l'enseignement des écoles franciscaines et dominicaines de Constantinople, situées à Péra³⁸⁶. La documentation relative à la première éducation de d'Ohsson dans ces établissements est limitée. Nous n'avons pas d'informations quant aux dates ni au nom des institutions qu'il aurait pu fréquenter. Nous ne pouvons donc qu'essayer de reconstituer la formation – en particulier linguistique – qui y était dispensée pour nous faire une idée des connaissances que d'Ohsson a pu y acquérir durant sa jeunesse. Selon l'historien turc Şamil Mutlu, l'enseignement n'était pas standardisé dans les différentes écoles catholiques d'Istanbul. De manière générale, les matières qui étaient enseignées étaient l'éthique (*ahlak*), la lecture et l'écriture du français, la grammaire, le perfectionnement de la graphie (*güzel yazı*), la biologie (*ilm-i eşya*), les calculs, la géométrie, les sciences naturelles, l'histoire, la géographie, les langues étrangères, la musique, la couture et la gymnastique³⁸⁷. Ces éléments donnent une idée du type de connaissances qui était transmis dans ces écoles.

³⁸² Cf. Edhem Eldem, *French Trade in Istanbul in the Eighteenth Century* (Leiden-Boston : Brill, 1999), 206.

³⁸³ Beydilli, « İgnatius Mouradgea d'Ohsson, » 252.

³⁸⁴ Gustave Dupont-Ferrier, « Les jeunes de langues ou 'Arméniens' à Louis-le-Grand, » *Revue des études arméniennes* 2 (1922) : 209. D'ailleurs, le fils de Mouradgea d'Ohsson, Constantin, a également été destiné au drogmanat dans sa jeunesse.

³⁸⁵ Gautier, « Les drogmans, » 89.

³⁸⁶ Beydilli, « D'Ohsson, İgnatius Mouradgea, » 496 ; Hitzel, « Ohsson, » 773 ; Findley, *Enlightening Europe*, 18.

³⁸⁷ Şamil Mutlu, « İstanbul'da Faaliyet Gösteren Yabancı Misyoner Okulları, » *Büyük İstanbul Tarihi* 9 (2015) : 193.

Les historiens ne sont pas unanimes quant à la qualité de l'enseignement de ces institutions. Ainsi, le constat de Gustave Dupont-Ferrier (1865–1956) sur la formation de l'École des jeunes de langue de Constantinople est très sévère :

Un peu de français, un peu de latin, de grec vulgaire, d'italien, du turc, pas d'arabe, pas de persan, voilà ce que les Capucins faisaient apprendre aux Jeunes de Langues. On perdait son temps à représenter à ces religieux que les Échelles du Caire, d'Alexandrie et d'Alep réclamaient la connaissance de l'arabe ; ils répondaient que le surmenage était une chose damnable et qu'au demeurant ils ne connaissaient pas à Constantinople de maîtres d'arabe suffisamment sûrs. Les résultats d'une éducation aussi sommaire étaient médiocres. Les Jeunes de Langues n'ignoraient pas seulement l'arabe, mais leur bagage de turc et de latin, sans parler du reste, semblait étonnamment léger. On reconnut que les dispositions naturelles nécessaires pour bien apprendre les langues orientales, manquaient décidément à beaucoup d'entre eux.³⁸⁸

Plus loin, il continue à peindre un tableau désastreux, en soutenant qu'il était impossible d'acquérir autant de langues – sans compter les « sciences accessoires » utiles au drogmanat – pour de jeunes enfants. *A fortiori*, d'après lui, les professeurs devaient faire face à « l'absence de livres élémentaires, de grammaires et de manuels ou de dictionnaires pour les langues orientales », ce qui les obligeait, « un peu à tâtons, à les composer eux-mêmes et à en dicter, faute de mieux, des fragments à leurs élèves ». Finalement, le jugement de Dupont-Ferrier est implacable :

(...) pour avoir été invités à trop apprendre et trop mal et trop vite, beaucoup d'élèves, au témoignage de M. de Saint-Priest, en 1775, « n'apprenaient rien ». (...) Ils sortaient du Collège avec quelques bribes de latin, quelques mots de turc, le dégoût au travail et une absence de culture générale, un peu impressionnante (...).³⁸⁹

Peut-on se fier pleinement à cet état des lieux que Dupont-Ferrier estime pitoyable ? Si l'on estime que oui, cela impliquerait alors que la formation linguistique de d'Ohsson était potentiellement et partiellement – puisqu'il a aussi bénéficié d'une éducation à domicile – défailante. Toutefois, il semblerait qu'il faille faire preuve d'une certaine distanciation critique. En effet, tout au long de l'article, le ton implacable usé à l'encontre des Capucins, les élèves orientaux et l'école de Péra contraste avec la clémence envers les jésuites de Louis-le-Grand à Paris et les élèves français – ce qui dénote un certain parti-pris de la part de l'auteur. Le constat d'Henri Dehérain (1867–1941), contemporain de Dupont-Ferrier, est bien plus neutre et vient

³⁸⁸ Dupont-Ferrier, « Les jeunes de langues, » 196.

³⁸⁹ Dupont-Ferrier, « Les jeunes de langues, » 228.

tempérer celui de ce dernier. Il affirme ainsi que les élèves de l'École des jeunes de langue poursuivaient l'apprentissage du latin, et étaient « instruits dans les langues turque, arabe, et persane par un maître indigène ». Le rôle des frères capucins – bien que, dit-il, certains d'entre eux étaient capables d'enseigner le turc – se limitait à « régler leur conduite et leur inspirer une certaine politesse nécessaire dans les emplois auxquels ils se trouvent destinés³⁹⁰ ». Paul Babinski souligne par ailleurs que ce point de vue pessimiste de Dupont-Ferrier est probablement le reflet de sa lecture des réformateurs français dont l'objectif était de dépeindre l'École sous un mauvais jour. Selon lui, dans les faits, les quelques manuscrits disponibles attestent d'un programme ayant connu un succès modeste : les étudiants apprenaient auprès d'un instructeur turc et plus ou moins « sur le tas », en travaillant avec des lettres et des documents en turc qui constituaient la majeure partie du métier de drogman³⁹¹.

Frédéric Hitzel apporte un éclairage sur le contenu et le niveau de l'École de jeunes de langue de Péra. S'appuyant sur une large documentation (archives, correspondances, mémoires, rapports officiels...), il rappelle que l'enseignement des langues était probablement davantage axé sur la compréhension et le dialogue oral car « l'écriture de l'ottoman présentait maintes difficultés à commencer par le matériel qui était très coûteux, notamment le papier. » Ce constat semble être corroboré par les copies de certains jeunes de langues. Reconnaisant la complexité d'évaluer le degré de connaissances des jeunes de langues, Hitzel soutient qu'ils excellaient dans la traduction du turc vers le français et que leur point fort était l'interprétariat :

Les Jeunes de langue apprirent parfaitement les langues du pays et étaient compétents pour traduire aussi bien les conversations qui se déroulaient au plus haut niveau, que dans les tribunaux ou services des douanes.³⁹²

Ils pratiquaient également la traduction de textes orientaux, et ce de manière systématique à partir de 1723. Ainsi, entre 1730 et 1753, « plus de cent vingt traductions d'œuvres turques en français ont vu le jour, pour la plupart réalisées à Istanbul.³⁹³ » Cette activité répondait à trois objectifs :

³⁹⁰ Dehérain, « Jeunes de Langue, » 329.

³⁹¹ Paul Babinski, « World Literature in Practice: The Orientalist's Manuscript between the Ottoman Empire and Germany » (Thèse de doctorat, Université de Princeton, 2020), 186.

³⁹² Hitzel, « L'école des jeunes de langues d'Istanbul ».

³⁹³ Frédéric Hitzel, « L'école des jeunes de langues d'Istanbul : Un modèle d'apprentissage des langues orientales, » in *Langues et langages du commerce en Méditerranée et en Europe à l'époque moderne*, éd. Gilbert Buti et al. (Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence, 2013), Voir, par exemple, la traduction du

Il s’agissait tout d’abord d’encourager l’apprentissage de la langue par les élèves. Cette collection permettait ensuite de superviser le travail des élèves de l’École des Jeunes de langue de Péra. Enfin, ces traductions alimentaient en manuscrits la Bibliothèque du Roi à Paris. Il est enfin probable que cette vaste entreprise avait pour but d’avoir une meilleure connaissance des littératures orientales.³⁹⁴

En outre, contrairement à ce que soutient Dupont-Ferrier, il existait bien des manuels – bien que peu nombreux – sur lesquels les professeurs pouvaient s’appuyer pour leur enseignement. Nous pouvons citer la *Rudimenta grammatices linguæ turcicæ* d’André Du Ryer (éditée en 1630), la grammaire manuscrite de Jean-Baptiste de Fiennes (ancien élève du collège Louis-le-Grand) datant de 1680, la *Grammaire turque et méthode courte et facile pour apprendre la langue turque* du Père Jean-Baptiste Daniel Holdermann, préfet des Jeunes de langue, imprimée en 1730 à Istanbul, ou encore les dictionnaires turcs tels que ceux de Meninski (1680) ou de François Barout (1727)³⁹⁵.

L’ensemble de ces éléments permet d’avoir une idée de ce qu’a pu être l’éducation reçue par le jeune Mouradgea. En effet, c’est probablement le genre de connaissances citées plus haut qu’il a acquis durant sa jeunesse – auxquelles il faudrait ajouter celles reçues auprès de son père puis à l’âge adulte. C’est vraisemblablement après avoir fréquenté les frères dominicains qu’il a rejoint l’École de jeunes de langue des capucins. Cette seconde étape de son apprentissage se situe sûrement vers les années 1750, vers neuf ou dix ans et a dû se prolonger jusqu’à ses vingt ans, vers les années 1760³⁹⁶. Il est donc très probable que d’Ohsson y ait acquis le latin et le français, puis le turc, ainsi que – dans une moindre mesure, si l’on en croit Dupont-Ferrier – l’arabe et le persan. Selon Findley, cette formation a en tout cas été fortement bénéfique à

Shāhidī faite dans le Collège des Capucins de Constantinople. Cf. İbrahim Dede Şāhidī, *Ferheng-i Şāhidī* (1731), Collections de la BULAC (MS.TURC.191). Document numérisé disponible en ligne : <https://bina.bulac.fr/s/bina/ark:/73193/b7wmj0>.

³⁹⁴ Hitzel, « L’école des jeunes de langues d’Istanbul ».

³⁹⁵ Cf. Hitzel, « L’école des jeunes de langues d’Istanbul », 23-31. Nous avons consulté la version en ligne (qui ne comporte pas de pagination), doi : <https://doi.org/10.4000/books.pup.14522>.

³⁹⁶ En effet, selon l’historien Dupont-Ferrier, « L’âge de début, à Péra, n’était qu’en principe fixé à 9 ou 10 ans ; pratiquement il dépassait d’ordinaire 14 ou 15 ans (...) L’âge de sortie, à Péra comme à Louis-le-Grand, restait quelque peu arbitraire : beaucoup d’Arméniens, en quittant le collège, avaient dépassé 20, 23, 25 26 ans. » Cf. Dupont-Ferrier, « Les jeunes de langues », 199. Par ailleurs, nous savons que d’Ohsson a officiellement commencé ses fonctions de drogman en 1763, ce qui correspondrait avec cette période.

d’Ohsson sur le plan linguistique : « young D’Ohsson’s education in the Franciscan and Dominican schools in Istanbul made him a versatile linguist and a leading exemplar of this intellectual elitism.³⁹⁷ » Il nous reste à examiner ses manuscrits et le contenu du *Tableau général* pour nous en assurer.

4.3. Évaluer le niveau linguistique de d’Ohsson à partir de ses manuscrits et du *TGEO*

Nous présenterons la bibliothèque et la bibliographie de d’Ohsson de manière détaillée dans un prochain chapitre. Ici, nous souhaitons examiner certains de ses ouvrages afin de voir comment il les utilisait – s’il y ajoutait des notes marginales par exemple. En premier lieu, il convient de préciser que d’Ohsson annote rarement ses manuscrits : son exemplaire du Coran ne comporte ainsi aucune note marginale ou interlinéaire. En second lieu, sa collection orientale est majoritairement constituée de textes en turc ottoman. Quelques-uns sont en persan ou encore bilingues (turc-persan ou turc-arabe) voire trilingues (turc-arabe-persan). Enfin – si l’on excepte le Coran – un seul ouvrage est uniquement en arabe. Ensuite, plusieurs de ses livres concernent les langues orientales : deux dictionnaires imprimés – l’un turco-arabe (le célèbre *Vankuli*³⁹⁸), l’autre turco-persan (*Ferheng-i Şu’ûrî*³⁹⁹) –, un opuscule épistolaire trilingue (*Kitâb Münşeât*) et un recueil en forme de vers turcs et persans (*Kitâb Şâhidî*), tous deux manuscrits. Les deux imprimés (le *Vankuli* et le *Ferheng*) sont perdus ; les manuscrits conservés à Lund en Suède.

Ces premiers éléments montrent déjà l’intérêt que d’Ohsson portait à ces langues en tant que telles. Ils supposent aussi qu’il a pu s’en servir pour ses travaux, ou durant ses leçons de langue dans sa jeunesse ou à l’. D’ailleurs, le *Kitâb Şâhidî* – souvent utilisé par les Jeunes de langue – comporte des notes marginales de la main de d’Ohsson sur plusieurs pages.

³⁹⁷ Carter Vaughn Findley, « MOURADGEA D’OHSSON (1740-1807): Liminality and Cosmopolitanism in the Author of the ‘Tableau Général de L’empire Othoman’, » *Turkish Studies Association Bulletin* 22–1 (1998) : 22.

³⁹⁸ Pour la réédition moderne : Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati*, éd. Mustafa Koç et Eyyüp Tanrıverdi (Istanbul : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 2 vol., disponible en ligne : http://ekitap.yek.gov.tr/urun/vankulu-lugati--takim-2-cilt-_587.aspx.

³⁹⁹ Pour la réédition moderne : Şu’ûrî Hasan Efendi, *Ferheng-i Şu’ûrî*, éd. Ozan Yılmaz (Istanbul : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 4 vol., disponible en ligne : http://ekitap.yek.gov.tr/urun/ferheng-i-su'uri--takim-4-cilt-_689.aspx.

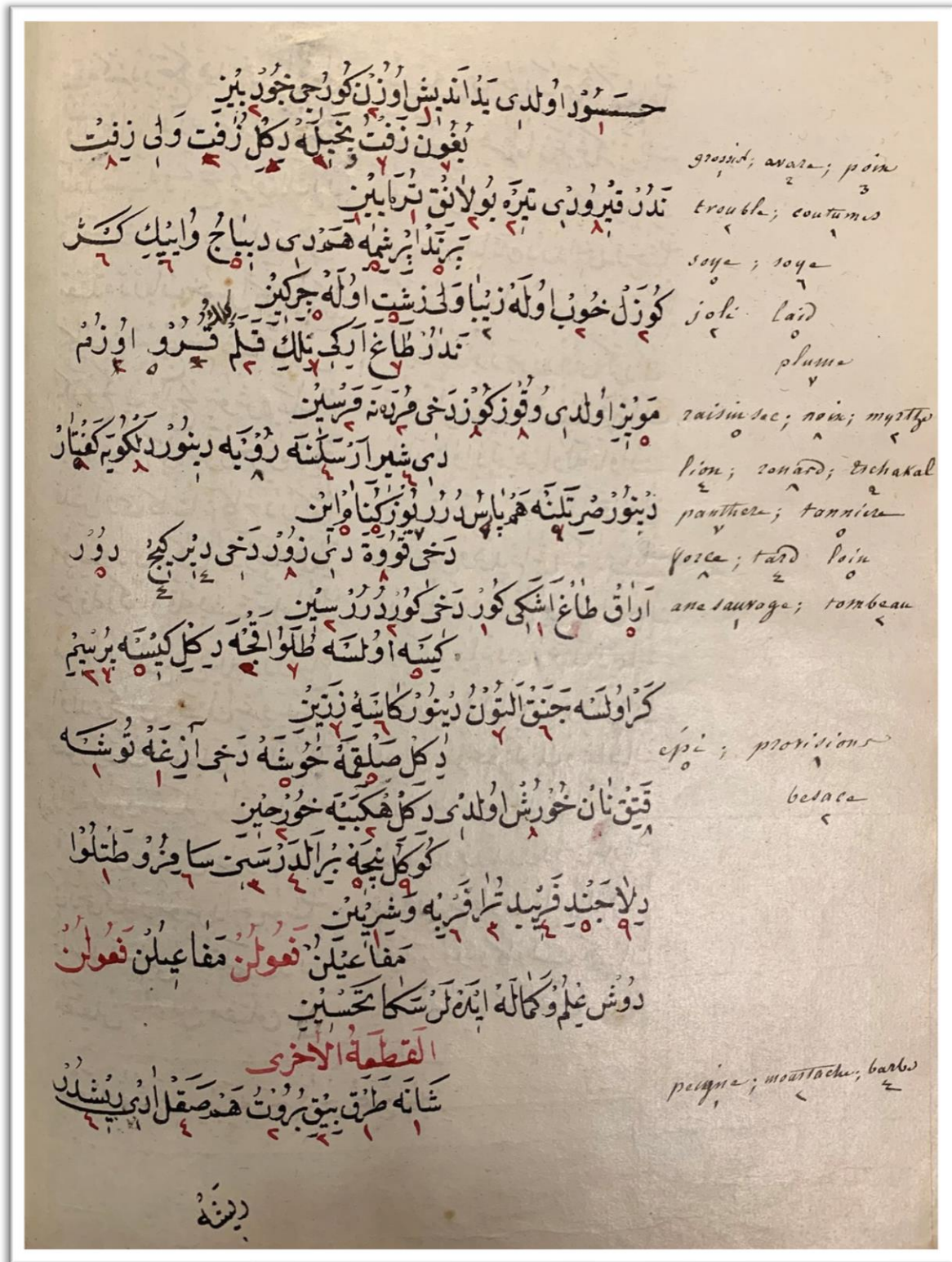


Figure 11. Anotations marginales de d'Ohsson, *Kitāb Šāhidī*, Tornberg, LXII.

Il s'agit de mots en français qui correspondent à la traduction de certains termes des vers en turc et en persan. Ces annotations ne permettent pas d'attester de son niveau de langage. Elles indiquent qu'il a, à un moment donné de sa carrière, effectué des exercices de traduction du

turc et du persan vers le français. Mais en l'absence de datation et d'autres éléments, nous ne pouvons situer ces faits ni en tirer davantage de conclusions. Quoiqu'il en soit, ce n'est pas sur le persan ou le turc que nos doutes portent, mais sur l'arabe. L'analyse des annotations d'un second manuscrit permettra d'apporter certains éclaircissements.

4.3.1. Analyse des transcriptions de phrases en langues orientales dans le *Tableau général*

Nous l'avons vu, d'Ohsson promet à ses lecteurs exactitude et objectivité. Sur le fond, cela se traduit par une bibliographie exclusivement orientale, afin de présenter l'islam et les ottomans par eux-mêmes. Sur la forme, cet engagement a également des répercussions concrètes. Ainsi, dans l'*Avertissement* placé entre le *Discours préliminaire* et l'*Introduction*, d'Ohsson donne déjà de premières indications :

Nous croyons devoir observer à nos lecteurs que l'ouvrage en général ayant été puisé aux sources mêmes, et que d'ailleurs étant nécessaire de bien développer toutes les parties relatives à la doctrine et au culte des Mahométans, nous n'avons pu nous dispenser de suivre l'esprit, et même d'adopter quelquefois le style des auteurs originaux. (...) Nous observerons encore que nous avons jugé nécessaire de rectifier tout ce qu'il y a de fautif dans les noms propres, défigurés par la plupart des auteurs Européens. Nous les rendons tels qu'ils sont : ainsi, au lieu d'*Alcoran*, de *Mahomet*, de *Soliman*, de *Tamerlan*, de *Tartare*, etc., nous écrivons *Cour'ann*, *Mohammed*, *Suleyman*, *Timour*, *Tatar*, etc. Enfin nous prévenons que la lettre *s*, qui termine les mots d'Oulémas, de *Sunnys*, de *Schiys*, etc. indique le pluriel, et ne doit par conséquent pas être prononcée. On doit lire, *Ouléma*, *Sunny*, *Schiy*, etc.⁴⁰⁰

Ayant longuement fréquenté les Orientaux – pour avoir été l'un d'entre eux – ainsi que les Européens de passage à Constantinople, d'Ohsson accordait certainement une importance considérable à l'exacte écriture et prononciation de ces mots, parfois sacrés pour les musulmans. Une vingtaine d'années plus tard, il donne des indications analogues dans son *Tableau Historique de l'Orient* (1804), venant compléter les précisions du *TGEO*. Bien qu'il ait gardé une posture similaire, il semble s'être plié à certains usages européens avec le temps, en modifiant sa manière de transcrire des termes étrangers ou des noms propres. *Mohammed*

⁴⁰⁰ *TGEO*, 1, s.p.

dans les premiers tomes du *TGEO* devient Mahomet dans le *THO* – et même dans le troisième volume in-folio du *TGEO* (les volumes 5 à 7 in-octavo) paru à titre posthume en 1807⁴⁰¹ :

Pour ne pas altérer la véritable prononciation de tous ces mots orientaux, on est obligé de suppléer, par deux ou trois lettres alphabétiques, celles qui manquent dans la langue française. Ainsi, les syllabes Kha, Dja, Gha, Tscha, etc. deviennent indispensables. Par exemple, le nom Khalil ne doit être prononcé ni Kalil, ni Halil, mais comme le Toscan prononce Duca, Cavallo ou l'Allemand Ich, Mich : il en est de même des titres Khan, Khacan, Khaliphe, etc. Djafer doit se prononcer comme l'Italien prononce Giammai, Giacche, etc. Ghazy et Ghalib, ne doivent pas être lus comme Gazib et Galib, mais comme dans le grec, on prononce la lettre Ghamma. Le Tscha, Tsché, Tschî, commun dans le russe et le polonois, est plus aisé à prononcer dans le français. L'h aspiré est le même dans tous les noms ; Hayder, par exemple, doit être prononcé comme Hameau, Hachis, Hilarité ; ah, eh, hélas, etc. ; ainsi, Schah ou Fé-th, n'est pas Scha ou Fett : on doit faire sentir l'h à la fin du mot. Il en est de même pour la lettre N : il faut lire les noms Khan, Khatoun, Tholon, etc., comme s'ils étoient écrits Khann, Khatounn, Tholonn, etc.

On expose les titres, les noms propres et les noms des villes tels qu'ils sont, et comme les nationaux les prononcent ; ainsi, au lieu de Cayoumarat, de Tatare, de Can, Gengiscan, Bajazet, Amurat, Soliman, Saladin, Nouradin, Scanderberg, Uzum-Cazan, Bacha, Ispahan, Tauriz, etc, on écrira Keyoumers, Tatar, Khan, Djinguiz Khan, Bayézid, Mourad, Suleyman, Salah-ud-din, Nour'od-din, Iskender-Bey, Ouzoun-Hassan, Pascha, Isfahan, Tebriz, etc.⁴⁰²

Dans le même esprit, Mouradgea d'Ohsson ne se contente pas de traduire les écrits orientaux en français. Il propose très fréquemment une retranscription phonétique de nombreuses citations – versets du Coran, hadiths, adages juridiques et populaires, poèmes – en arabe, turc et persan. En général, ces transcriptions sont citées en note de bas de page, mais elles peuvent aussi l'être dans le corps du texte principal. Ce procédé, systématique dans le *TGEO*, n'était pourtant pas courant au XVIII^e siècle – contrairement aux siècles suivants où les tableaux de translittération des lettres allaient progressivement être harmonisés, voire canonisés :

In a period when modern ideas of scholarly transliteration had not yet been invented, he made a sustained effort to transcribe Arabic and Ottoman terms in a way that would signal correct pronunciation to francophone readers, as in *Cour'ann* for Qur'an.⁴⁰³

⁴⁰¹ Voir par exemple : *THO*, 1, xvij ; *TGEO*, 5, 9. S'agissant du *TGEO*, il se peut que ce soit son fils Constantin qui ait retouché certains aspects, dont le style linguistique – c'était là notre première intuition. Cependant, la comparaison avec l'usage du *THO* laisse penser que c'est plutôt d'Ohsson père qui en est l'auteur.

⁴⁰² *THO*, 1, xxij.

⁴⁰³ Findley, *Enlightening Europe*, XIII.

Là encore, l'objectif principal est de guider son lectorat européen dans la bonne prononciation de ces termes, et peut-être, accessoirement, de le familiariser avec les langues orientales. Comme le rappelle Findley, la vocation première du *Tableau général* est pratique : il est destiné à satisfaire les besoins des hommes d'État, des législateurs, auxquels nous pourrions rajouter les commerçants et diplomates en lien avec la Porte⁴⁰⁴. Une finalité, plus hypothétique certes, pourrait être de mettre en évidence sa maîtrise, réelle ou supposée, des dites langues.

En dépit de l'introduction remarquable d'un usage bénéfique, voire pionnier, ces transcriptions n'en comportent pas moins des lacunes et des erreurs dans les trois principales langues de l'Orient :

As pertains to language usage in Ottoman Turkish, Arabic, and Persian, d'Ohsson's usage had its quirks, although that is not remarkable, considering that modern standards for transcription and transliteration had not yet been invented. He usually did not – but occasionally did – include the “-i” indicating the Persian-style *izafet* construction used in Ottoman for both genitival and adjectival expressions. If it were not for his inconsistencies, one could say that he followed usage in Arabic script, in which these constructions had written expression only in special cases. Mouradgea also did not consistently indicate the vowel harmony of Turkish. For example, the black and white eunuchs of the imperial palace were “*cara-aghale*” and “*ack-aghale*,” even though the chief black eunuch was the *kislar agha*; the corresponding modern Turkish spellings would be *kara ağalar*, *ak ağalar*, and *kizlar ağa*, with the plural suffixes in -lar rather than -ler. D'Ohsson's transcriptions of Arabic, too, were heavily Turkish-accented and occasionally erroneous in grammatical details. Yet we know this because he was meticulous in using original language terminology. As pertains to his Arabic sources, above all the “*Cour'ann*,” he quoted many passages not only in translation but also in transcription designed to signal correct pronunciation to French-speakers; and the quoted passages are recognizable.⁴⁰⁵

En multipliant les transcriptions d'expressions étrangères, d'Ohsson s'expose à davantage de fautes – et donc à de futures critiques. Pourtant, il connaissait certainement l'adage savant « *Man şannaf fa-qad istahdaf* » – « quiconque a rédigé [un ouvrage] sera miré » – cité par Mevkūfātī dans son introduction⁴⁰⁶. Il n'est pas impossible que certaines de ces erreurs soient

⁴⁰⁴ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, IX : « a work designed especially to satisfy the practical needs of rulers and statesmen. »

⁴⁰⁵ Findley, *Enlightening Europe*, 119.

⁴⁰⁶ Mehmed Mevkūfātī, *Şerh ül-Mevkūfātī* (Istanbul : Muharrem Efendi Matbaasi, 1885, 3. L'adage est présent dans la version imprimée, mais nous ne l'avons pas retrouvé dans le ms Tornberg LXXV de d'Ohsson.

dues à des bévues de l'imprimeur. À titre d'exemple, une transcription en note de bas de page est manquante dans le format in-octavo, mais complète dans le format in-folio⁴⁰⁷. Néanmoins leur nombre conséquent autorise à les imputer à l'auteur. Il faut aussi souligner que toutes les translittérations ne comportent pas de fautes : une bonne partie est juste, et toutes sont *in fine* reconnaissables. De même, les termes étrangers sont facilement repérables dans le *TGEO* car ils sont tous en italique⁴⁰⁸.

Le second ouvrage annoté que nous allons aborder est important pour notre recherche car c'est l'un des rares à contenir de nombreuses notes de la main de d'Ohsson. Il s'agit de l'une des sources principales du *Tableau Général* pour la jurisprudence musulmane : le *Multaqā al-Abhur* – ou du moins sa traduction commentée en langue turque. D'Ohsson a longuement fréquenté cette œuvre et l'a traduit dans sa quasi-intégralité. Il l'a très certainement étudié avec le juriconsulte « très-renommé » qu'il évoque dans son *Discours préliminaire* (voir *supra*). Sa traduction – agrémentée des *Observations* (parfois très abondantes) de d'Ohsson – couvre ainsi les volumes 2 à 6 du format in-octavo du *TGEO*. En second lieu, il est important de souligner que ce n'est pas le *Multaqā* qui est le texte source, mais bien son commentaire turc intitulé *Şerh-i Mevkûfâtî* de Muhammed Mevkûfâtî, qui est conservé à Lund⁴⁰⁹. De façon étonnante, d'Ohsson laisse pourtant entendre que c'est la version arabe dont il s'est servi :

Nonobstant les transpositions, divisions et subdivisions que nous nous sommes permises dans tout le corps de l'ouvrage, pour lui donner plus d'ordre, de clarté et de précision, on doit cependant lire le texte, les commentaires, les variantes comme si on lisoit le code universel des Mahométans dans l'original Arabe, puisque nous en donnons une traduction parfaitement exacte.⁴¹⁰

Cette assertion a renforcé nos doutes quant à son degré de maîtrise de l'arabe. Pour nous en assurer, nous avons donc analysé une partie des notes marginales de d'Ohsson. Nous avons comparé les ms Tornberg LXV et LXVI avec l'imprimé en turc ottoman d'une part, et

⁴⁰⁷ Il s'agit de la transcription du verset Q 48, 27. Dans le format in-octavo : « *Lekad sadak Allah'u ressoul'uh-hur-rouya b'il* » (cf. *TGEO*, 1, 421) ; dans le format in-folio : « *Lekad sadak Allah'u ressoul'uh-hur-rouya b'il-hakk* » (cf. *TGEO*, I, 137 – nous soulignons le mot manquant).

⁴⁰⁸ Il en est de même pour les noms propres et les citations. Dans le *THO*, d'Ohsson n'utilise plus systématiquement l'italique.

⁴⁰⁹ Cf. BUL, Tornberg LXV et LXVI. En effet, d'Ohsson présente l'œuvre qu'il a traduit comme étant le *Multaqā*, alors qu'il a en réalité traduit la version turque commentée de cet ouvrage, intitulée *Şerh-i Mevkûfâtî*.

⁴¹⁰ *TGEO*, 2, 4.

l'imprimé en turc moderne de l'autre⁴¹¹. Cette opération nous a permis de vérifier la conformité des différentes versions, mais aussi la qualité de la traduction de d'Ohsson, ainsi que ses éventuelles interventions. Durant l'année 2023, nous avons également suivi des cours en ligne où une partie de l'ouvrage a été lu dans sa version imprimée en ottoman, puis traduit en turc moderne et commenté par Fethullah Yılmaz (Ankara Üniversitesi)⁴¹².

Le manuscrit de d'Ohsson comporte deux types de commentaires en marge : les uns – ceux qui nous intéressent sont de lui –, et les autres du copiste. Ils sont facilement distinguables car les notes du copiste sont écrites en noir et, surtout, elles sont précédées de la lettre « ٩ » en arabe. Dans les manuscrits ottomans, ce signe indique qu'il s'agit d'un oubli dans le corps du texte (*matn*), ou que ce segment est présent dans une autre version de l'œuvre : le copiste ajoute alors la partie manquante en marge⁴¹³. Les autres commentaires sont de la main de d'Ohsson et sont identifiables tant par son écriture que la couleur d'encre utilisée, l'ocre⁴¹⁴. C'est la même encre que l'on retrouve dans plusieurs de ses lettres. Nous n'avons pas examiné l'ensemble des notes, mais un échantillon représentatif permettant d'éclaircir, au moins partiellement, nos interrogations. Nous avons constaté qu'à de rares exceptions près, toutes les notes de d'Ohsson sont écrites en turc. D'Ohsson rajoute par exemple la suite d'un verset que le copiste a apparemment oublié. Cet oubli est signalé par l'ajout de la lettre arabe « ٩ » par d'Ohsson dans le *matn*, puis le verset Q 2, 222 écrit en marge : *fa' tazilū al-nisā' fī al-maḥīd* (« Éloignez-vous des femmes pendant les menstrues »). Son instructeur a pu lui dicter la suite du verset. Il a aussi pu le recopier à partir de son *muṣḥaf*. Toutefois, il n'y a aucun signe indiquant un usage de d'Ohsson dans son exemplaire du Coran⁴¹⁵.

⁴¹¹ Respectivement : *Mevkūfātī*, *Şerḥ ül-Mevkūfātī*, et *Mevkufât*, *Mültekâ Tercümesi*, éd. Ahmed Davudoğlu (Istanbul : Sağlam yayınevi, 2019), 4 tomes. Il existe une autre édition moderne plus complète (que nous n'avons pas pu consulter) : İbrahim Halebi, *Şerh-i Mülteka el-Ebhur (Mevkūfât)*. *İslâm fikhı*, trad. Nedim Yılmaz (Istanbul : Hisar Yayınevi, 2018), 4 tomes.

⁴¹² Nous remercions le professeur Fethullah Yılmaz pour ses conseils et ces lectures qui nous ont grandement aidées. Une partie des enregistrements est disponible sur Youtube : <https://youtu.be/-yJXwGCaQto?feature=shared>.

⁴¹³ Cf. Okan Kadir Yılmaz, éd, *İSAM tahkikli neşir kılavuzu* (İstanbul-Ankara : İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)-Türkiye Diyanet Vakfı, 2023), 170–171.

⁴¹⁴ Cependant, d'Ohsson utilise aussi de l'encre noire, notamment à partir de la moitié du premier volume (cf. Tornberg LXV), puis dans le second volume (Tornberg LXVI).

⁴¹⁵ Cf. Tornberg, LXIII, fol. 18v (correspondant à la page contenant le verset Q 2, 222).

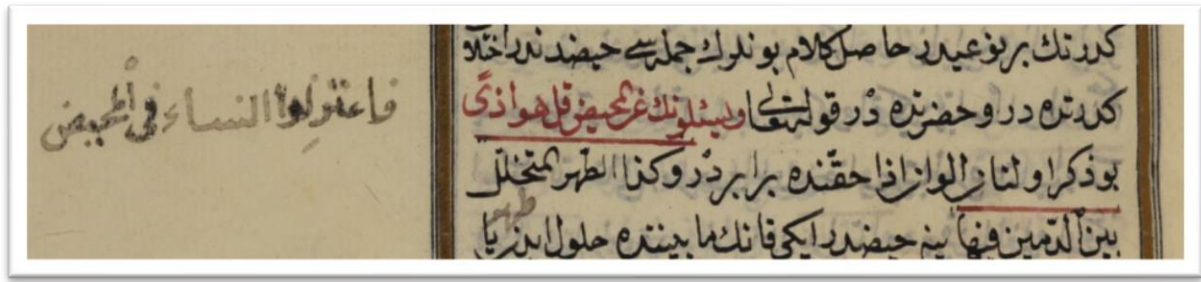


Figure 12. Annotation en arabe de d’Ohsson, Tornberg LXV, fol. 48r.

Ce passage est repris dans le *TGEO*. Le verset y est traduit à la suite d’un ensemble de pratiques interdites aux femmes en état de menstrues, dont la cohabitation intime entre époux. De plus, il est transcrit en caractères latins en note de bas de page. Si sa traduction est bonne, on peut toutefois remarquer plusieurs fautes de transcription : *muhiz* au lieu de *mahiz* (*maḥīd* en transcription moderne), *ezy* au lieu de *eze* (*adhā*) et *f’atazel* au lieu de *f’atazil* (*fa’tazil*).

C. [Commentaire] Cette loi est fondée sur ces paroles divines adressées au Prophète : *Si l’on vous interroge (2) sur les menstrues de la femme, répondez que c’est une affliction physique ; séparez- vous de la femme lorsqu’elle a ses menstrues. (2) We yesslounek an’el-muhiz coul huwé ezy f’atezelun-nissa fil-muhiz.*⁴¹⁶

Une autre note en arabe correspond encore à un oubli du copiste – signalé par le signe « ^ » dans le *matn* et à côté de la note : *wa khaṣṣa hādha-l-mayyit bi-l-rawḥ wa-l-rāḥa wa-l-maghfira wa-l-riḍwān* (« et il [celui qui accomplit une prière funéraire sur un défunt musulman] spécifie ce défunt [en priant pour] la miséricorde, le repos, le pardon et l’agrément [de son âme] »)⁴¹⁷. Il arrive également qu’il corrige des erreurs du copiste – là encore, certainement sur indications du *faqīh* qui l’a aidé. Dans l’exemple ci-dessous, le copiste a écrit *farḍ ‘ilmī* au lieu de *farḍ ‘amalī*. En marge, dans un premier d’Ohsson semble se tromper en notant *farz ‘ilmī*, avant de barrer ces mots et de rectifier en note interlinéaire (fig. 14)⁴¹⁸. La même confusion du copiste entre *‘ilm* et *‘amal* est à nouveau rectifiée à la dernière ligne du fol. 227r.

⁴¹⁶ *TGEO*, 2, 40.

⁴¹⁷ Cf. Tornberg LXV, fol. 143r.

⁴¹⁸ D’Ohsson donne la définition de ce terme technique du droit hanéfite. Après avoir rappelé les différentes catégories de *farḍ*, il affirme que le *farz-amely* concerne les préceptes « qui embrassent tout à-la-fois le culte, la morale, l’ordre civile et l’ordre politique ». Cf. *TGEO*, 1, 32. Cependant, cette appellation juridique a également d’autres acceptions : pour certains juristes, le *farḍ ‘amalī* renvoie aux actes obligatoires ne faisant pas consensus (*farḍ ḡannī*), contrairement au *farḍ i’tiqādī* (ou *farḍ qaṭ’ī*), qui est obligatoire à l’unanimité des jurisconsultes. Cf.

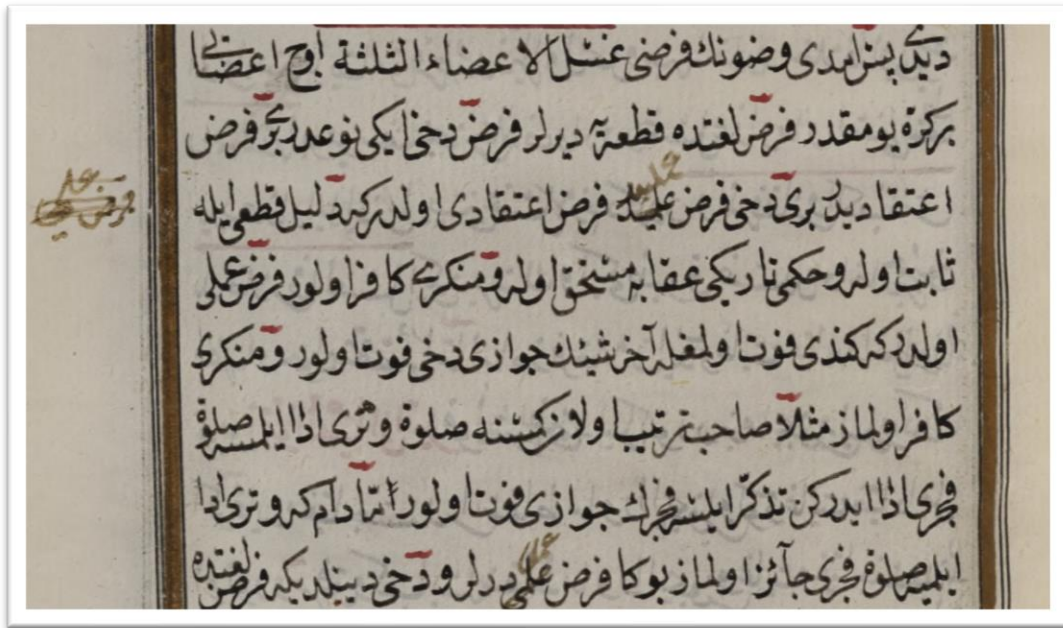


Figure 13. Tornberg LXV, fol. 10r.

Pour le reste, la quasi-totalité des notes est donc en langue turque. Généralement, ce sont soit des traductions de mots ou phrases arabes, soit de termes techniques du *fiqh* dans un langage simplifié. Parfois, ce sont des compléments qui ne figurent pas dans le texte – nous pensons qu’il s’agit alors de commentaires oraux de l’instructeur musulman de d’Ohsson que ce dernier a ajouté dans ses gloses.

Dans l’extrait ci-dessous (fig. 15) relatif à la nécessité des ablutions, en marge d’un passage complexe (que nous avons souligné en vert) – *i[râ]dê-i salât’ta hades’den vudû’dur* (les ablutions sont obligatoires (*farḍ*) pour la *ṣalât*) –, d’Ohsson note : « *farz* ». Quelques lignes plus bas, la note est un ajout ne faisant pas partie du *matn* : *ve ba’z el-kezib* (« et certains mensonges »). On retrouve également cet extrait, avec l’ajout en question dans le *TGEO* :

(...) Dans tous ces différents cas, le fidèle est obligé de recourir aux ablutions pour rentrer en pureté, et faire digne ment la prière *Namaz*.

C. [Commentaire] Différentes autres circonstances, et même plusieurs des pratiques religieuses exigent aussi ces ablutions (...). Elles sont de convenance religieuse, lorsqu’on les emploie aussitôt après son réveil, à la suite d’un mensonge, d’un trait de

médiance, d'un éclat de rire indécent dans la société, ou avant la lotion funéraire d'un mort.⁴¹⁹

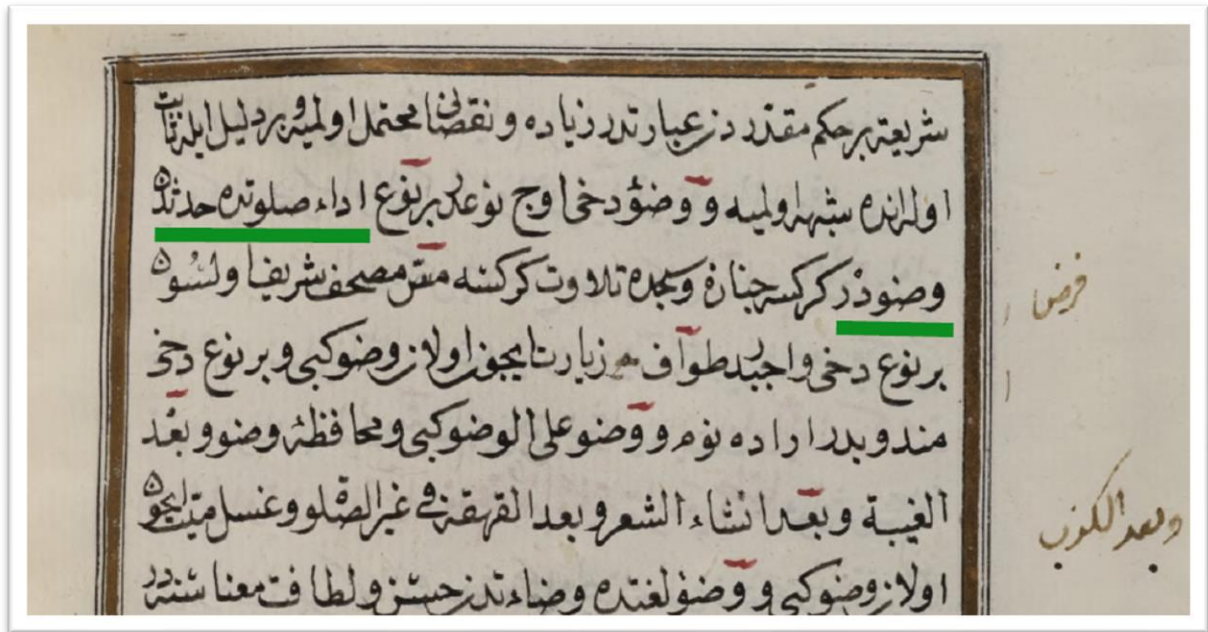


Figure 14. Tornberg LXV, fol. 10v.

Des phrases moins complexes sont rendues en turc : « *wa law ta 'ām^{an} aw mā^{'an} aw mirrat^{an} aw 'alaqat^{an}* », devient « *ta 'ām yākhūd su yākhūd safrā yākhūd kan* » – qui est ensuite traduit dans le *TGEO* : « [Les souillures qui exigent l'ablution, sont, (...) 5°.] tout vomissement de nourriture, de sang, d'eau ou de bile (...) »⁴²⁰. Enfin, s'agissant des mots arabes traduits en turc, ils ne sont pas toujours difficiles. Par exemple, d'Ohsson traduit *siwāk* par son équivalent utilisé dans le langage courant turc, *misvāk*⁴²¹. Dans le *TGEO*, c'est la version turque qu'il préfère, bien que le terme soit en arabe dans le texte source⁴²². Plus loin, il traduit *muwāzama* (« persévérance », « continuité ») par *mudēvamet*⁴²³, ou encore *aşluhā* (« sa racine ») en turc, *kökü*⁴²⁴. Face au mot *zenjī* (« individu noir »), il glose « *zencī siyāh arab* » (« *zenjī* [signifie] arabe de couleur noire »)⁴²⁵. Sans multiplier les occurrences, d'Ohsson traduit également les

⁴¹⁹ *TGEO*, 2, 24.

⁴²⁰ Tornberg LXV, fol. 18r ; *TGEO*, 2, 22.

⁴²¹ Tornberg LXV, fol. 13r.

⁴²² Il y ajoute la définition du mot, tiré du commentaire de Mevkūfātī (cf. fol. 13r) : « (...) se frotter les dents avec un *Missvak*. C. Espèce d'olivier amer, qui a la vertu, non-seulement de les nettoyer et de les fortifier, mais encore de dissiper la mauvaise odeur de la bouche. » Cf. *TGEO*, 2, 16.

⁴²³ Tornberg LXV, fol. 14r.

⁴²⁴ Tornberg LXV, fol. 21v.

⁴²⁵ Tornberg LXV, fol. 32r.

noms arabes de certains animaux en turc : il note *hirra* (« chatte ») pour *kedî*, et *baghl* (« mûle ») pour *katur*⁴²⁶.

Ces quelques exemples permettent de se faire une idée de la manière dont d’Ohsson a annoté son manuscrit. Par ailleurs, ils donnent de premières indications quant à son niveau de maîtrise du turc et surtout de l’arabe. Nous constatons qu’il pouvait traduire tant des mots et phrases complexes que des termes qui semblent relativement simples – mais qui ne faisaient certainement pas partie de son vocabulaire courant, davantage axé sur le domaine diplomatique. Le rôle de son instructeur musulman mérite d’être souligné, bien que nous n’ayons pas de traces directes de ses interventions en dehors du témoignage de d’Ohsson dans son *Discours préliminaire*. Ses dictionnaires, dont le *Vankulu* (turc-arabe) lui ont aussi probablement servi. Il nous reste une dernière piste à exploiter pour confirmer notre hypothèse de départ : l’analyse des transcriptions de phrases arabes présentes dans le *TGEO*.

4.3.2. Les erreurs de transcription des termes arabes

Le dernier faisceau d’indices que nous allons explorer pour clarifier la question des langues orientales chez d’Ohsson concerne donc les nombreuses erreurs de transcriptions présentes dans le *TGEO*. Cet examen d’un échantillon de transcriptions nous mènera aux conclusions de cette partie, afin de répondre à notre hypothèse formulée en début de chapitre. En préambule, il est nécessaire de souligner que sa translittération ne suit pas une logique immuable. Bien que les passages cités soient assez facilement reconnaissables – en dépit de fréquentes irrégularités –, il arrive qu’une même lettre voire un même mot ne soient pas écrits de la même manière. Pour y voir plus clair, nous proposons un tableau de standardisation du système de translittération du *TGEO* en Annexe 1. Par conséquent, nous n’évoquerons pas les fautes – du point de vue de la translittération moderne – dues aux altérations de certaines lettres.

Nous allons passer en revue quelques-unes de ces citations défailtantes en nous concentrant essentiellement sur les versets et les hadiths – en arabe donc – ainsi que sur certains mots et extraits d’ouvrages qu’il a traduits. La première ligne correspond au passage transcrit par d’Ohsson, avec la référence des pages du *TGEO* entre parenthèses ; la seconde à une transcription moderne selon les normes de l’*IJMES* avec un renvoi vers les occurrences

⁴²⁶ Tornberg LXV, fol. 33r et 34v.

coraniques entre parenthèse⁴²⁷. Pour mettre en évidence les erreurs, nous les soulignerons et les signalerons en gras :

1. **Aktel** 'ul Muschrikin 'é Keafeth 'enn (1, 39)
Qātilū al-mushrikīn kāfa (Q 9, 36)
2. *Ve ma **Khalcan** 'as-Semewath v 'el arz la ibinn* (1, 126–127)
*Wa mā **Khalaqnā** al-samāwat wa-l-arḍ lā 'ibīn* (Q 44, 38)
3. *Ve huv 'el-lezy djeal- Kum Khalai**fīl**-arz* (1, 127)
*Wa huwa-l-ladhī ja 'alakum khalā 'if **al**-arḍ* (Q 6, 165)
4. *Ya eyyuh 'el-Leziné amenoukevnou enssar allah 'u* (1, 129)
*Yā ayyuhā-l-ladhīna āmānū kūnū anṣār Allah[**i**]* (Q 61, 14)
5. *Inn 'allah 'i yaghfer 'ul-Zunoub 'i djemiânn* (1, 153)
*Inn Allāh[**a**] yaghfir al-ẓunūb[**a**] jamī 'ā* (Q 39, 53)
6. *Inn 'allah 'i y'emr'u b'il-adl'i v 'el-ihssann* (1, 295)
*Inn Allāh[**a**] ya'mur[**u**] bi-l- 'adl* (Q 16, 190)
7. *Ya eyyuhh el-leziné amenou iza coumtoum il'es salath fe aghselou woudjeouhh 'ik'um we **eyedik'um** il'el-merafik we emssakhou bi **roussek**'um we **erdjelk'um** il'el-keabéynn* (2, 14)
*Yā ayyuhā-l-ladhīna āmānū idhā quntum ilā al-ṣalāt fa-ghsilū wujūhakum wa **aydiyakum** ilā-l-marāfiq wa-msaḥū bi-**ru'ūsikum** wa **arjulakum** ilā-l-ka 'bayn* (Q 5, 6)
8. *Ament'u b'illah 'i ve melaiiketih 'i ve kutub**buh'u** ve russul**uh'u** v 'el yewm 'ul-akhir ve b'il-cadr khairih 'i ve scherrih 'i* (1, 160)
*Āmantu bi-Llāh[**i**] wa malā'ikati[**hī**] wa kutubi[**hī**] wa rusuli[**hī**] (...)* (cf. les six piliers de la foi musulmane d'après un hadith)
9. **Beniy 'ul**-Isslam ala Khamss 'inn (1, 163)
Buniya-l-islām 'alā khams (hadith)
10. *La ilahy ill'allah ve Mohammed ressoul'ullah* (1, 163)
*Lā ilāh[**a**] (...)*
11. **Khoulk** 'y Cour'ann (1, 90)
Khalq al-Qur'ān
12. **Rebbina etna** f'id-dunnya hasséneti**hi** ve fil-akhireth hasséneti**hi** rikkina azab 'un-nar (2, 186)
Rabbanā ātinā fī-l-dunyā ḥassana^{tan} wa fī-l-ākhirā ḥassana^{tan} wa qinā 'adhāb al-nār (Q 2, 201)

⁴²⁷ Pour la traduction de ces versets, se reporter à l'Annexe 3.

Ces exemples donnent déjà une première idée quant aux erreurs commises par d'Ohsson. Nous remarquons qu'il s'agit principalement de fautes de grammaire en arabe. Cela est certainement dû au fait que la vocalisation des mots est différente en arabe et en turc – ainsi qu'en persan. En arabe, les voyelles sont indiquées par les ajouts de signes diacritiques pour les sons « a » (la *fathā*), « i » (la *kasra*), « u » (la *ḍamma*), l'absence de voyelle (le *sukūn*), leur doublement (le *tanwīn*), ou encore l'ajout des voyelles longues *ā*, *ū* et *ī* par exemple. Ces ajouts ne sont pas systématiques, surtout dans les manuscrits, hormis le Coran et parfois les hadiths et la poésie. En turc ottoman, c'est l'adjonction de certaines lettres qui permet de vocaliser les mots. Cette différence de système de vocalisation a pu induire d'Ohsson en erreur sur de nombreuses expressions arabes. De même, en l'absence de ces signes diacritiques, il est possible qu'il ait cherché à deviner les voyelles et tomber dans l'erreur par moments.

Le dernier point important à mentionner – déjà soulevé par Findley (voir *supra*) – est le fait que les transcriptions de d'Ohsson sont généralement marquées par la diction turque des termes arabes. Cette pratique est d'autant plus flagrante quand ils se terminent par un *tā' marbūṭa* (ة) – qui, en arabe, se prononce « h » lorsqu'il est en fin de mot, et « t » si on fait la liaison avec le mot suivant – comme dans ces exemples : *Iradéth* ; *Rouyéth*, *Sunnéth* et *umméth* ; *Imaméth* ; *Keraméth* ; ou encore *Khilaféth*⁴²⁸. Cette inclination se remarque également dans le choix des mots utilisés par d'Ohsson, tels que *namaz* au lieu de *ṣalāt*, *abdest* au lieu de *wuḍū'* par exemple, ou l'orthographe de noms propres tels qu'*Omer* à la place de Omar, *Roukkiyeth* pour Ruḳayya et *Umm-Gulsoum* pour Umm Kulthūm⁴²⁹. Même dans la traduction d'un verset relatif à la prière, d'Ohsson insère le mot *namaz*, qui n'est pourtant pas coranique⁴³⁰. Enfin, la translittération des lettres emphatiques arabes telles que ع (ع), le ه et le kh semble également suivre l'accent turc. D'Ohsson fait d'ailleurs allusion à la prononciation de ces lettres par les Turcs : « les sons âpres qui résultent des lettres gutturales *âin*, *ghayn*, *ha*, *khy*, etc., assez dures dans la bouche des Arabes, mais non dans celle des Othomans.⁴³¹ » Cela peut s'expliquer par le fait qu'il était turcophone avant tout, que ces expressions lui étaient dictées par ses instructeurs turcs – le théologien et le jurisconsulte mentionnés précédemment –, ou qu'il indique à ses

⁴²⁸ Cf., respectivement : T GEO, 1 93, 94, 180, 204 et 212.

⁴²⁹ Cf. T GEO, 1, 205–206.

⁴³⁰ Cf. T GEO, 4–1, 20 : « Ne faites pas la prière *Namaz*, lorsque vous êtes dans l'ivresse » (Q 4, 43).

⁴³¹ T GEO, 2, 472.

lecteurs européens la prononciation turque, puisque son livre présente essentiellement le monde ottoman turc.

Conclusion du chapitre 4

À l'issue de cette étude, nous pouvons émettre certaines réserves quant à la maîtrise de la langue arabe – essentielle pour l'accès au texte coranique – de Mouradgea d'Ohsson. Étant donné que le turc ottoman, le persan et l'arabe partagent le même alphabet et ont de nombreux mots en communs, d'Ohsson avait nécessairement des notions en arabe. Dans un passage que nous avons cité en début de chapitre, il affirmait d'ailleurs que l'apprentissage d'une de ces trois langues rendait plus facile l'acquisition des deux autres, en particulier le turc⁴³². Cependant, ses compétences en arabe n'étaient certainement pas aussi avancées qu'en turc et, dans une moindre mesure en persan. D'ailleurs, dans le même extrait, d'Ohsson mettait en lumière les difficultés de l'apprentissage de l'arabe du fait de la complexité de certains de ses principes et de la longueur et la pénibilité des études de cet idiome. À Constantinople, cette étude était d'autant plus ardue que l'arabe n'était pas pratiqué d'après lui⁴³³. En exposant ces éléments, d'Ohsson avouait peut-être à demi-mot ses propres difficultés et lacunes dans la maîtrise de la langue du Coran.

Ces remarques ne remettent nullement en cause la qualité de la traduction de d'Ohsson, ni de sa bonne compréhension des textes de l'islam. Pour nous, il s'agissait, d'une part, de clarifier certaines erreurs et contradictions présentes dans ses biographies et d'autre part, de tenter de déterminer si son accès au Coran était direct ou indirect. Il apparaît qu'il n'avait probablement pas les outils nécessaires pour un accès direct. Le rôle de ses précepteurs musulmans est un point important dont il faut tenir compte. Ce fut également l'occasion de mieux connaître certains aspects de sa vie, notamment sa scolarité que nous avons essayé de reconstituer avec le peu d'éléments disponibles. Par ailleurs, le niveau de d'Ohsson est à replacer dans le contexte de son époque. Or, ses compétences restent relativement solides, surtout s'agissant du turc. Avec des bases en arabe et en persan, elles lui ont permis de livrer une œuvre faisant autorité jusqu'à nos jours : le *Tableau Général de l'Empire Othoman*.

⁴³² Cf. *TGEO*, 2, 473–474.

⁴³³ Cf. *TGEO*, 2, 472–473.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE. D’OHSSON : ORIENTAL OU ORIENTALISTE ?

La première partie de notre étude a mis en évidence plusieurs caractéristiques de Mouradgea d’Ohsson. Nous sommes revenus sur sa condition de minoritaire dans un empire musulman. Catholique franco-arménien au service d’une cour européenne, il eut une riche carrière consulaire tout en restant proche des officiers de la Porte et constamment fidèle à celle-ci. À l’instar d’un certain nombre de ses contemporains, il cumula plusieurs fonctions autorisées par son statut de *müste ’min* : drogmanat, activités commerciales, carrière savante, le tout dans un geste de médiation entre deux mondes *a priori* opposés, l’Empire ottoman et l’Europe des Lumières. Dans une attitude non polémique voire pro-ottomane, il présenta l’histoire et la législation mahométanes à des lecteurs occidentaux fascinés – pour reprendre l’expression de Rodinson⁴³⁴ – par l’Orient. Cela n’excluait pas des avantages personnels : les perspectives de drogmanat étant limitées, le *TGEO* lui offrait la possibilité d’une forme d’ascension quasi inespérée pour d’autres drogmanats.

Dans cette esquisse biobibliographique, nous avons volontairement laissé une dernière question en suspens, à laquelle nous allons tenter de répondre dans cette conclusion partielle. Il s’agit d’un débat concernant l’orientalisme (ou non) de d’Ohsson. L’un des premiers à qualifier Mouradgea d’Ohsson d’orientaliste est Eugène Beauvois en 1856⁴³⁵. Le mot étant apparu deux décennies plus tôt dans le *Dictionnaire de l’Académie française*, son usage par Beauvois n’est point surprenant. Il désignait alors « Celui qui est versé dans la connaissance des langues orientales.⁴³⁶ » L’historiographie récente confirme l’orientalisme de l’auteur du *Tableau*

⁴³⁴ Maxime Rodinson, *La fascination de l’Islam* (Paris, La Découverte, 2003 [1980]).

⁴³⁵ Beauvois, « Notice historique, » 158.

⁴³⁶ « Orientaliste », *Dictionnaire de l’Académie Française*, 6^{ème} édition (1835), tome 2, 314. Consultable en ligne : <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A6O0443>.

général : une notice rédigée par Frédéric Hitzel lui est consacrée dans le *Dictionnaire des orientalistes de langue française* en 2008 (voir *supra*).

Toutefois, un historien – et non des moindres – conteste cette appellation. Carter Findley, éminent spécialiste de Mouradgèa d’Ohsson, est catégorique. Selon lui, ce dernier ne peut être qualifié d’orientaliste :

Likewise, d’Ohsson did not write about the Ottoman Empire as an “Orientalist” or any kind of outside observer. He was more of an “oriental” than an “orientalist,” if the terms are to be used at all.⁴³⁷

Plutôt oriental qu’orientaliste donc, la formule est on ne peut plus explicite. Comment comprendre ces deux appréciations opposées ? Selon, il s’agit de deux perspectives différentes. Il semblerait que Carter Findley utilise le terme orientaliste dans son acception « saidienne ». La thèse –controversée – d’Edward Said (1935–2003) définit en effet ce mot de façon péjorative ? Sous sa plume, l’orientaliste est le producteur – Occidental – d’un savoir ou d’une œuvre artistique sur l’Orient à des fins strictes de domination, en essentialisant l’Oriental à travers des clichés. Il est vrai que l’appareil politique, colonial en particulier, a utilisé et produit des savoirs sur l’islam et les mondes musulmans, en s’appuyant sur des savants tant européens qu’indigènes. Cette entreprise trouva, pour la période qui nous intéresse, son point culminant avec l’expédition d’Égypte par Bonaparte, comme ce fut démontré par Henry Laurens⁴³⁸. Sous ce rapport, il est évident que d’Ohsson ne peut être considéré comme un orientaliste, ainsi que l’affirme Findley. Il est vrai que le *Tableau général* fit partie de la bibliothèque de l’expédition (voir *supra*) et fut donc au moins en partie consulté ou utilisé par les savants ayant participé au projet napoléonien. Cependant, d’Ohsson n’a jamais souhaité voir passer les Ottomans sous le joug européen. Certes, il s’inscrit dans la lignée des acteurs favorables à une modernisation et une ouverture vers l’Occident de la Porte. Néanmoins, il ne peut être accusé de perfidie, car sa fidélité envers cette dernière fut constante, même après son expulsion vers la France en 1799. À de maintes reprises, il souligne son désir de voir les Ottomans rattraper leur retard sur l’Europe des Lumières, sous l’impulsion d’un sultan éclairé et courageux et d’officiers qui le soutiendraient en ce sens. Il semble aussi espérer que les Européens portent un regard plus bienveillant envers les Ottomans, afin de les accepter dans le concert des nations « civilisées ».

⁴³⁷ Findley, *Enlightening Europe*, 364. Le professeur Findley a confirmé cette position dans nos échanges par mail – que nous remercions chaleureusement pour avoir pris de son temps afin de nous éclairer par son expertise.

⁴³⁸ Cf. Laurens, *Les origines intellectuelles*.

Toutefois, si l'on considère le terme dans son acceptation sémantique – en tant que producteur d'un savoir sur l'islam et les sociétés orientales –, alors d'Ohsson est non seulement un orientaliste, mais de surcroît un éminent orientaliste. En effet, si les premières occurrences du mot dans le *Dictionnaire de l'Académie* – en 1835 pour la 6^e et 1878 pour la 7^e édition – insistaient sur la connaissance des langues orientales, à partir de la 8^e édition en 1935, l'acception s'élargit pour devenir « Celui qui se livre à l'étude des choses de l'Orient. (...) Celui qui se spécialise dans la représentation des choses de l'Orient.⁴³⁹ » De nos jours, il désigne un « Spécialiste des langues, des littératures, des civilisations de l'Orient » ou encore un « Artiste qui traite des sujets d'inspiration orientale.⁴⁴⁰ » Si le mot n'est apparu dans les dictionnaires qu'à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, la pratique orientaliste – même si elle ne s'était pas encore nécessairement constituée en tant que discipline scientifique autonome – existait déjà au moment de la publication du *TGEO*. Henry Laurens fait remonter la généalogie de l'orientalisme à la fin du XVII^e siècle, avec la parution de la *Bibliothèque Orientale* d'Herbelot⁴⁴¹.

Comme d'autres orientalistes avant et après lui, il a contribué – même si son apport peut paraître modeste – à l'enrichissement des collections d'ouvrages orientaux des bibliothèques européennes – en l'occurrence celle de Lund en Suède, où ses manuscrits et imprimés sont conservés. Il était également versé dans les langues orientales. Bien que sa maîtrise de l'arabe soit discutable, il connaissait parfaitement le turc, et dans une moindre mesure le persan. De plus, d'Ohsson est l'auteur de deux ouvrages sur l'Orient : l'un sur l'histoire et la législation de l'Empire ottoman – et plus largement du monde musulman sunnite –, et l'autre sur l'histoire du monde persan. À ce titre, il a participé à l'érudition européenne dans ce champ. Le *Tableau général* apporte des renseignements de première main, tant par ses sources bibliographiques que les *Observations* ethnographiques et sociologiques de son auteur. C'est une somme dont la valeur scientifique est unanimement admise :

Ces études de la société et de la civilisation des pays islamiques, et singulièrement de leurs structures juridiques, vont trouver leur plus grande illustration dans l'œuvre d'Ignace Mouradja d'Ohson (...).⁴⁴²

⁴³⁹ DAF, 8^e édition, 1935. Consultable en ligne : <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A8O0498>.

⁴⁴⁰ DAF, 9^e édition, 1980–1990. Consultable en ligne : <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9O0727>.

⁴⁴¹ Cf. Laurens, *Aux sources de l'orientalisme*.

⁴⁴² Laurens, *Les origines intellectuelles*, 22–23.

Il faut encore mettre en lumière la contribution des drogmans à l'érudition orientaliste grâce aux ouvrages qu'ils ont rédigés ou traduits. À côté de leurs missions consulaires, leur rôle fut central dans la production et le transfert de savoirs. Leur expérience directe et leur connaissance de l'Orient et de ses langues faisaient d'eux des experts de cette aire. Les ambassades européennes devenaient parfois de véritables lieux de production culturelle et scientifique⁴⁴³. Au regard de l'ensemble de ces éléments, nous avons utilisé, avec Henry Laurens, le concept d'« orientalisme islamisant » pour désigner l'œuvre de d'Ohsson⁴⁴⁴. Le *TGEO* est en effet au carrefour de l'islamologie – future discipline consacrée à l'étude laïcisée de l'islam – et de l'histoire de l'Orient, deux de ses principaux centres d'intérêt.

En conséquence, oriental et orientaliste ne sont donc pas nécessairement antithétiques. Le qualificatif est utilisé pour désigner des Ottomans musulmans tels qu'Osman Hamdi Bey⁴⁴⁵. De plus, l'historiographie récente mentionne quant à elle l'orientalisme ottoman⁴⁴⁶. Il n'est donc pas erroné de désigner d'Ohsson comme un orientaliste. Ainsi, d'Ohsson était à la fois Oriental et orientaliste – c'est ce qui le rend si singulier. *A fortiori*, bien qu'il n'essentialisa jamais l'Orient et ses peuples et qu'il ne nourrit pas un dessein de domination occidentale de la Porte, Mouradgea d'Ohsson s'appropriait de nombreuses idées européennes en vogue à son époque – ainsi que nous allons le mettre en évidence dans la seconde partie de notre thèse.

⁴⁴³ Pour approfondir ce sujet, voir : Rothman, *The Dragoman Renaissance*.

⁴⁴⁴ Cf. Laurens, *Les origines intellectuelles*.

⁴⁴⁵ Cf. Ethem Eldem, « Quand l'orientalisme se fait oriental : Osman Hamdi Bey, 1842–1910, » in *L'orientalisme, les orientalistes et l'Empire ottoman de la fin du XVIII^e à la fin du XX^e siècle. Actes du colloque international, Palais de l'Institut de France, 12 t 13 février 2010*, éd. Sophie Basch et al. (Paris : Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres, 2011), 239–273.

⁴⁴⁶ Ussama Makdisi, « Ottoman Orientalism, » *The American Historical Review* 107/3 (2002) : 768–796. Consultable en ligne : doi.org/10.1086/ahr/107.3.768. Il faut toutefois préciser que ce concept n'est pas applicable à l'œuvre de d'Ohsson, car il désigne la réappropriation de patterns de l'orientalisme « occidental » par les Ottomans – en particulier la classe bureaucrate stambouliote –, qui sont ensuite utilisés contre des populations ottomanes perçues comme inférieures à ladite classe. L'un des objectifs est notamment de critiquer les « siens » pour paraître plus civilisé et donc acceptable aux yeux des Européens. Voir : Ethem Eldem, « Les Ottomans, un empire en porte-à-faux, » in *Après l'orientalisme. L'Orient créé par l'Orient*, éd. François Pouillon et Jean-Claude Vatin (Paris : IISMM-Karthala, 2011), 292–297.

DEUXIÈME PARTIE
LA PLACE DU CORAN DANS
L'ŒUVRE DE MOURADGEA
D'OHSSON

CHAPITRE 5. D’OHSSON, LES LUMIÈRES ET L’ORIENTALISME ISLAMISANT

Les chrétiens d’Europe et de Méditerranée orientale s’intéressèrent à l’islam dès l’émergence de cette religion en Arabie au VII^e siècle⁴⁴⁷. Cette curiosité s’intensifia à la suite des conquêtes de territoires chrétiens par les armées musulmanes. Progressivement, les connaissances sur la tradition musulmane s’affinèrent grâce à plusieurs facteurs. En premier lieu, les relations diplomatiques (y compris conflictuelles en temps de guerre) et commerciales favorisèrent les échanges de personnes, de biens, et les transferts scientifiques et culturels. En second lieu, au niveau de l’érudition, l’apprentissage des langues orientales et l’accumulation de savoirs depuis le Moyen Âge permirent de corriger les perceptions erronées et de perfectionner les connaissances. Enfin, du point de vue technique, l’imprimerie, par exemple, facilita la diffusion des ouvrages sur l’Orient, tandis que le développement des modes de transport rendit les voyages – et donc les expériences directes – plus aisés⁴⁴⁸. Malgré ces évolutions, un certain nombre d’œuvres et d’idées médiévales subsistèrent jusqu’à l’époque moderne et parfois au-delà : « Le XIII^e siècle vit se cristalliser des images européennes de l’islam qui devaient durer, avec des variations mineures, jusqu’au XVIII^e siècle – et, à certains égards, jusqu’au XX^e⁴⁴⁹ ». Cela s’explique notamment du fait de l’impression des textes médiévaux, ce qui prolongea leur influence, voire leur autorité en dépit de l’obsolescence de certaines matières. À titre d’exemple, c’est la traduction latine du Coran de Ketton datant du XII^e siècle qui est imprimée par Bibliander au milieu du XVI^e siècle. Le Coran en latin est précédé de divers textes médiévaux, dont une lettre de Pierre le Vénérable, un résumé de l’islam rédigé par ce dernier et d’autres documents traduits à sa demande.

⁴⁴⁷ Nous avons déjà mis en lumière une partie de cet intérêt – l’aspect bibliographique – dans le second chapitre de notre étude.

⁴⁴⁸ Cf. Laurens, et al., *L’Europe et l’islam*.

⁴⁴⁹ Tolan, *Les Sarrasins*, 20–21 ; voir également : Bihasa, *Creating East and West*, 13–42.

Dans une période charnière, les philosophes du XVIII^e siècle ont contribué à ces études sur la tradition musulmane. Elles se sont inscrites dans la continuité des penseurs du Moyen Âge et de la Renaissance sur certains points comme l'imposture du Prophète, mais ont été en rupture sur d'autres, comme l'interprétation positive de l'action du même Prophète. Dans ce chapitre, nous allons examiner le rapport des Lumières à la religion mahométane. Il existe déjà une vaste littérature sur ce sujet (voir *infra*). Des monographies évoquent le parcours d'orientalistes ou une étude particulière comme l'apprentissage de l'arabe en Europe par exemple ; d'autres abordent la question de manière plus large, en mettant en évidence le soubassement idéologique, les idées majeures se dégageant d'un ensemble d'œuvres, etc. Pour notre part, dans un premier temps, nous synthétiserons l'esprit qui animait les Lumières – en particulier en France au XVIII^e siècle – dans le contexte que Paul Hazard (1878–1944) appela la « crise de la conscience européenne ». Dans un second temps, nous soulignerons les rapports – variés et ambivalents – que ces savants ont entretenus avec l'islam, perçu par certains comme un « remède » à cette crise de la pensée auxquels l'Europe était confrontée. *In fine*, ce travail nous servira de grille de lecture pour analyser le *TGEO* afin de voir dans quelle mesure d'Ohsson – qui fut élevé « hors de l'Europe Chrétienne, loin de ses lumières et de ses secours⁴⁵⁰ » – partageait les idées et préoccupations du siècle. En négligeant ce cadre idéologique, le lecteur risque de passer à côté de certaines subtilités de l'ouvrage⁴⁵¹. Situer le *Tableau général* dans son contexte répond donc à cette double exigence : souligner que d'Ohsson était au fait des débats européens de son temps sur l'islam et l'Empire ottoman, et donner des clés de compréhension de l'œuvre.

5.1. L'esprit des Lumières au XVIII^e siècle

Avant d'en rappeler, dans les grandes lignes, l'esprit, il convient d'apporter quelques éléments de réponses à cette question qui préoccupait déjà Kant en 1784 : « Qu'est-ce que les Lumières ?⁴⁵² » Le concept de Lumières semble difficile à définir. Cette catégorie regroupe différents courants de pensée – parfois, voire souvent, opposés – s'étant développées dans différents pays, à un moment particulier de l'histoire – européenne en particulier –, dont on

⁴⁵⁰ Cf. *TGEO*, 1, v.

⁴⁵¹ Au début de nos recherches doctorales, nous avons en effet négligé le contexte intellectuel et politique dans lequel le *TGEO* a été publié, appauvrissant ainsi notre compréhension de l'ouvrage.

⁴⁵² Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, éd. Jean de Mondot (Paris : Classiques Garnier, 2023 [1991]), 73–86.

situé en général le début à la fin du XVII^e siècle et l'apogée au XVIII^e siècle auquel il prête son nom⁴⁵³. Tout en appelant à ne pas idéaliser les Lumières, Antoine Lilti en donne les deux principales compréhensions :

Pour certains, les Lumières désignent un ensemble de valeurs et de concepts : la liberté d'expression, la supériorité de la raison et de l'esprit critique sur la foi et la tradition, la tolérance religieuse, une vision optimiste de la progrès de la science. (...) Pour d'autres, en revanche, les Lumières ne se réduisent pas à une lutte intemporelle de la raison contre la foi, du progrès contre la tradition. Elles ne peuvent être comprises qu'au regard des transformations historiques qui ont affecté les sociétés d'Europe de l'Ouest au XVIII^e siècle : la crise des monarchies absolues, les progrès des sciences et des techniques, les débuts de la révolution industrielle et, surtout, l'essor de la consommation, le développement de la culture imprimée, le grand commerce international. (...) En dépit de tout ce qui les distingue, et parfois les oppose, ces deux conceptions ne peuvent s'émanciper totalement l'une de l'autre. Les Lumières, en tant que concept philosophique, sont profondément inscrites dans leur contexte historique. (...) À l'inverse, comme catégorie historique, les Lumières continuent de véhiculer un héritage philosophique et politique à défendre (...).⁴⁵⁴

In fine, Antoine Lilti synthétise les débats en ces termes :

(...) les Lumières ne sont ni une doctrine philosophique, ni un ensemble cohérent d'idées et de valeurs, ni même un programme réformateur, mais un mouvement intellectuel polyphonique et profondément réflexif, dont les tensions et les failles sont autant d'enjeux qui accompagnent l'entrée dans le monde moderne.⁴⁵⁵

Selon Paul Hazard, trois impératifs majeurs – et interdépendants – caractérisent la pensée européenne à cette époque : une critique universelle, la quête du bonheur immédiat et la recherche de nouveaux modèles⁴⁵⁶. Todorov reprend plus ou moins cette classification avec une terminologie différente. Il affirme que le projet des Lumières s'articule autour de trois axes : l'autonomie vis-à-vis des institutions, traditions et superstitions qui placent les individus sous tutelle (ce qui nécessite donc une critique globale) ; la finalité humaine – et non plus nécessairement divine – des actes (qui renvoie à la quête du bonheur terrestre) ; et, enfin l'universalité du genre humain, qui transcende les appartenances particulières – pays, religions,

⁴⁵³ Antoine Lilti, *L'Héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité* (Paris : EHESS-Seuil/Gallimard, 2019).

⁴⁵⁴ Lilti, *L'Héritage des Lumières*, 15–16.

⁴⁵⁵ Lilti, *L'Héritage des Lumières*, 29.

⁴⁵⁶ Cf. Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIII^e siècle. De Montesquieu à Lessing* (Paris : Fayard, 1993 [1946]) ; Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne 1680–1715* (Paris : Fayard, 1989 [1961]).

etc. (ce qui ouvre la voie à la recherche de nouveaux modèles)⁴⁵⁷. Il est important de souligner que ces trois éléments vont à l'encontre de la vision chrétienne défendue par le clergé. En effet, dans le dogme chrétien, le bonheur ultime est dans l'au-delà et non sur Terre. De même, les individus se doivent d'adhérer à un credo qu'ils ne peuvent remettre en cause ni critiquer, étant donné qu'il est réputé divin. Enfin, ce modèle chrétien – d'origine divine aussi – est celui par excellence, et exclut donc tout autre archétype, en particulier religieux. Ces divergences ont nécessairement mené à une confrontation d'idées et de conceptions – dit autrement, à la crise de la conscience européenne, dont notre exposé donnera un aperçu.

5.1.1. Raison, critique universelle et bonheur

Le long XVIII^e siècle fut marqué par de profonds bouleversements à différents niveaux – politique, scientifique, philosophique, religieux –, ouvrant la voie à de nombreuses incertitudes et questionnements d'une part et à de nouvelles perspectives (notamment spirituelles) d'autre part. La raison fut, au départ, au centre et à l'aboutissement de cette dynamique. Kant appelle ainsi à un « usage public de sa raison dans tous les domaines⁴⁵⁸ ». Quant à Voltaire, il souligne que « la pensée est le propre de l'homme, et que toute la dignité de l'individu repose dans l'exercice libre de cette faculté. Les préjugés, en particulier religieux (...), limitent cet exercice et, par conséquent, aliènent l'individu.⁴⁵⁹ » Détrônant la religion et la révélation, la raison devint le critère distinguant le vrai du faux, et le bien du mal : « Pas de plus haute fonction que la sienne, puisqu'elle est chargée de révéler la vérité, de dénoncer l'erreur. De la raison dépend toute la science et toute la philosophie⁴⁶⁰ ».

Partant du constat que l'on n'était pas heureux, les philosophes se mirent à rechercher les origines de cette absence de bonheur. Les institutions, la religion, les dogmes, l'histoire, tout allait être questionné et remis en cause dans ce que certains appelèrent le « siècle de la critique⁴⁶¹ ». Ainsi, les philosophes commencèrent à questionner – d'abord discrètement, puis (ou)vertement – des fondements tels que la foi, la tradition et l'organisation politique. En

⁴⁵⁷ Tzvetan Todorov, *L'esprit des Lumières* (Paris : Robert Laffont, 2006), 10–18.

⁴⁵⁸ Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, 76. Il distingue l'usage public – celui du savant, quelle que soit sa fonction (y compris le prêtre) – de l'usage privé – celui de l'individu soumis à une hiérarchie dont il est le représentant et qui s'adresse à un auditoire restreint. Cf. Jean de Mondot, « Préface », in Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, 10.

⁴⁵⁹ Franck Salaün, *Les Lumières. Une introduction* (Paris : Presses Universitaires de France, 2011), 21.

⁴⁶⁰ Hazard, *La pensée européenne*, 36.

⁴⁶¹ Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières* (Brionne : Gérard Monfort, 1982 [1966]), 275.

France, l'élément le plus contesté était la religion – ou, plus précisément, la religion catholique, ses mystères, ses superstitions et son clergé –, car elle s'opposait à la raison, et *in fine* au progrès et au bonheur⁴⁶². Qu'entendaient les Lumières par « bonheur » ? Il ne s'agissait plus uniquement de la béatitude chrétienne promise dans l'au-delà après une vie austère, mais d'un bonheur immédiat – individuel et collectif – fait de jouissances mondaines et de volupté⁴⁶³. Or, pour nombre de penseurs, la raison était la clé pour y accéder :

Parce qu'elle perfectionnera les sciences et les arts et qu'ainsi se multiplieront nos aises et nos facilités ; parce qu'elle sera le juge qui nous fera savoir, plus sûrement que la sensation elle-même, quelle est au juste la qualité de nos plaisirs (...) ; parce que le malheur n'est qu'un défaut de connaissance, ou qu'un jugement erroné, parce qu'elle remédie à l'un et qu'elle corrige l'autre : ce que le passé avait toujours promis sans le donner, elle l'accomplira, elle nous rendra heureux.⁴⁶⁴

Pour y parvenir, il fallait, dans un premier temps, écarter – et donc, en amont, pouvoir critiquer – tous les obstacles : dogmes, miracles, révélations, etc. Selon les tenants de cette pensée, dont l'un des plus éminents représentants était Voltaire, le coupable était tout désigné : l'Église chrétienne. En effet, ils estimaient que le credo chrétien empêchait de penser par soi-même et poussait les individus à la superstition, au fatalisme, au fanatisme, aux préjugés, en somme au malheur. Dans un second temps, il convenait de diffuser les nouvelles idées du siècle pour reconstruire la société sur des fondations modernes, en recherchant des modèles novateurs plus performants que le christianisme.

5.1.2. Recherche de nouveaux modèles

Nous l'avons vu, l'adversaire principal des Lumières était l'Église. Anticlérical, le siècle n'était pas pour autant foncièrement irrégieux. Certes, l'athéisme progressait, mais certains cherchaient encore à concilier christianisme et Lumières, quand d'autres étaient déistes, c'est-à-dire partisans d'une religion prétendument naturelle, dépouillée de ses éléments irrationnels et surnaturels. Au demeurant, l'Église n'étant plus, pour eux, l'autorité suprême, rien n'empêchait les philosophes – libérés des carcans du clergé et orientés par les lumières de la raison universelle – de s'inspirer d'autres traditions pour bâtir le Nouveau Monde qu'ils

⁴⁶² Hazard, *La pensée européenne*, 51–64.

⁴⁶³ Hazard, *La crise*, 274–284. Pour approfondir ce thème, voir également : Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle* (Paris : Armand Colin, 1960).

⁴⁶⁴ Hazard, *La pensée européenne*, 39.

espéraient. Par conséquent, l'Europe pensante s'intéressa à d'autres civilisations afin d'y puiser les ingrédients qui répondraient à leurs aspirations. Les récits de voyages vers l'Orient furent ainsi utilisés par les savants dans leurs études historiques et philosophiques. Déjà en vogue dès le XVI^e, et surtout à partir du XVII^e siècle, ce sont des expériences directes et authentiques – ou considérées en tant que telles par les lecteurs⁴⁶⁵. La vaste collection de traductions d'ouvrages orientaux, y compris religieux, constitua une autre source importante de connaissance du monde musulman. Toute cette littérature orientale permit d'avoir des matériaux de première main sur ces contrées, leurs populations, leur histoire, leurs langues, leurs mœurs, leur religion ou encore leur législation, afin de se forger sa propre opinion, loin des préjugés des « Anciens ».

Ces informations aidèrent à corriger et à actualiser savoirs et représentations sur l'Orient. Cette (re)découverte de l'altérité, de ces « étrangers-symboles » servit aussi de réservoir d'idées aux philosophes européens en quête de renouveau :

Ils arrivèrent, ces Étrangers-Symboles ; ils arrivèrent avec leurs coutumes, leurs lois, leurs valeurs originales ; ils s'imposèrent à la conscience d'une Europe qui était avide de les interroger sur leur histoire et sur leur religion.⁴⁶⁶

Les débats du siècle étaient en grande partie liés à la législation et aux modes de gouvernance qu'il convenait de mettre en place pour atteindre le bonheur et le progrès. Dans un contexte de déchristianisation et de sécularisation, la *lex divina* laissa progressivement place à la *lex naturalis* : le droit n'était plus subordonné à la révélation divine, mais à la raison humaine qui avait conservé une forme de morale primitive et laïque, et qu'il fallait donc restaurer⁴⁶⁷. Le déisme et la religion naturelle répondaient partiellement aux nouvelles idées et aspirations. Elles consistaient en une croyance en un Dieu lointain dépourvu de mystères, à une spiritualité sans révélation ni miracles, sans clergé ni culte défini, et à l'attachement à une loi – la loi naturelle et rationnelle. Le déisme se caractérise en effet par une approche rationnelle de la religion, le rejet des miracles, des superstitions et de tout élément surnaturel. Le *Dictionnaire de Trévoux* en donne la définition suivante :

Homme qui n'a point de Religion particulière, mais qui reconnoît seulement l'existence d'un Dieu, sans lui rendre aucun culte extérieur. (...) Les *Déistes* soutiennent que le plus

⁴⁶⁵ Pour approfondir, voir : Carnoy, *Représentations de l'Islam* ; Rami Mahjoub, « De Constantinople à Istanbul : la représentation nuancée des Ottomans par des voyageurs européens aux XV^e et XVI^e siècles » (thèse de doctorat, Université Côte d'Azur, 2017).

⁴⁶⁶ Hazard, *La pensée européenne*, 11.

⁴⁶⁷ Cassirer, *La philosophie*, 245–246.

certain est d'en revenir à la simplicité de la nature, & à la créance d'un Dieu unique, qui est la seule vérité reconnue du consentement de tous les hommes. (...) On appelle particulièrement *Deïstes*, des gens qui ne sont point tout à fait sans Religion, mais qui rejettent toute révélation, croyant seulement ce que la lumière naturelle démontre, qu'il y a un Dieu, une providence, des récompenses pour les bons, & des châtimens pour les méchans ; qu'il faut honorer Dieu, mais chacun à sa manière & selon sa volonté (...).⁴⁶⁸

La nouvelle tolérance – corollaire de la lutte contre le fanatisme et de la liberté de penser – autorisait par ailleurs les philosophes à étudier d'autres religions et législations, pour s'en inspirer ou, à l'inverse, s'en éloigner. Or, l'islam et la législation mahométane occupèrent une place particulière dans ces débats.

5.2. Lumières sur l'islam et islam des Lumières

En guise d'exorde, nous pouvons souligner le rapport entre l'évolution des représentations de l'islam et le contexte – qu'il soit politique, militaire, religieux ou scientifique. De manière générale, le cadre historique a en effet influencé l'attitude des érudits européens envers l'islam. Dans le monde médiéval – où Dieu était « la force motrice de l'histoire » –, et face à l'avancée des Sarrasins, l'approche était volontairement polémique et apologétique. Les Sarrasins étaient alors dépeints comme des idolâtres adorant leur prophète⁴⁶⁹. Cette image hostile et négative, qui s'appuyait notamment sur des récits de *dhimmis* puis de missionnaires, permettait de combattre théologiquement et intellectuellement l'islam, tout en justifiant les affrontements militaires⁴⁷⁰. Avec les victoires des musulmans et les conversions massives des chrétiens d'Orient à la religion des conquérants, l'islam devint une hérésie chrétienne et Mahomet un charlatan et un faux prophète. À la Renaissance, l'islam était toujours perçu comme une menace du fait de l'avancée ottomane vers l'Europe. Cependant, au regard des conflits religieux en Europe, la tolérance religieuse des Turcs était mise en avant, pour mieux dénoncer l'intolérance chrétienne. De même, pour attaquer leurs adversaires, catholiques et protestants se jetaient l'anathème, en affirmant que l'autre était pire que les musulmans⁴⁷¹.

⁴⁶⁸ « Déïste, » in *Dictionnaire de Trévoux*, tome 3, 186. Consultable en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50982n/f187.item>.

⁴⁶⁹ Tolan, *Les Sarrasins*, 14–20 (citation p. 14).

⁴⁷⁰ Tolan, *L'Europe latine*, 8–9.

⁴⁷¹ Tolan, *Mahomet l'Européen*, 23–29.

Qu'en était-il au XVIII^e siècle ? Selon Henry Laurens, le contexte politique influença également l'essor de l'orientalisme islamisant à cette époque : celle-ci ne connut « des périodes d'expansion qu'en fonction de la situation politique en Orient.⁴⁷² » Deux visions semblent s'opposer : celle, hostile, défendue par les clercs et religieux comme Pococke et Marracci, et celle, positive, des libertins et *freethinkers* tels que Toland et Boulainvilliers⁴⁷³. De nombreux travaux ont déjà apporté de précieux éclairages sur la question du rapport des Lumières à l'islam⁴⁷⁴. Nous proposons ici une réponse synthétique.

5.2.1. De la critique du christianisme à l'islam (idéalisé) comme modèle

Comme dans les siècles passés, des voyageurs européens furent, au XVII^e siècle, séduits par certains aspects de l'islam ou certaines pratiques de ses adeptes. Par exemple, ils louaient la dévotion des musulmans, leur hospitalité et leur charité même à l'égard des animaux d'un côté, tout en insistant sur la perfidie de cette religion de l'autre. Ils se servaient de ces constats pour critiquer leurs coreligionnaires : comment des fidèles d'une fausse religion pouvaient-ils être plus pieux et charitables que ceux de la seule vraie religion ? Au siècle suivant, comme nous l'avons vu, le contexte était différent (avec une déchristianisation en cours), et les attentes également. Avec les nouveaux paradigmes et le cumul de connaissances sur l'Orient, les perceptions sur l'islam évoluèrent positivement. Selon Hazard, ce regard favorable est en grande partie dû aux travaux savants d'Herbelot et de son disciple Galland, d'Edward Pococke (1604–1691), d'Hadrian Reland (1676–1718) et de Simon Ockley (1678–1720). Il affirme également que ce changement de regard était déjà achevé en 1708, et que ces idées poursuivirent leur cheminement avec Henri de Boulainvilliers (1658–1722) ou encore le traducteur anglais du Coran George Sale (1697–1736). Sous leur plume, l'islam allait progressivement passer

⁴⁷² Laurens, *Les origines intellectuelles*, 9.

⁴⁷³ Alastair Hamilton, « Western Attitudes to Islam in the Enlightenment, » *Middle Eastern Lectures* 3 (1999) 73–83.

⁴⁷⁴ Voir par exemple : Hamilton, « Western Attitudes to Islam » ; Elmarsafy, *The Enlightenment Qur'an* ; Jan Loop, « Islam and the European Enlightenment, » in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 13. Western Europe (1700-1800)*, éd. David Thomas et John Chesworth (Leiden : Brill, 2019), 16–34 ; Sadek Neaimi, *L'Islam au siècle des Lumières. Image de la civilisation islamique chez les philosophes français du XVIII^e siècle* (Paris : L'Harmattan, 2004) ; Georges Minois, *Mahomet au temps de Voltaire : les Lumières face à l'Islam : 1730-1830* (Paris : Perrin, 2023).

d'une religion hérétique et barbare à une tradition monothéiste respectable, voire admirable à bien des égards⁴⁷⁵.

Par ailleurs, avec les Lumières, la critique ne servait plus à prouver la fausseté de l'islam, ni à galvaniser des chrétiens en manque de piété et de charité, mais à combattre le christianisme et ce que l'Église en fit : « In the eighteenth century, favorable views of Islam seemed to have become largely the prerogative of the freethinkers and libertines, out to combat Christianity.⁴⁷⁶ » John Tolan abonde en ce sens :

Le Mahomet des Lumières est utile d'abord et avant tout comme instrument de comparaison avec la vision chrétienne du monde, comme une vérité autre à brandir devant les tenants de la vérité universelle du christianisme et du pouvoir de l'Église.⁴⁷⁷

De manière générale, « les ennemis de la richesse et de la puissance de l'Église catholique présentèrent le monothéisme purifié et anticlérical de Mahomet comme un antidote aux maux français⁴⁷⁸ ». Ainsi, pour nombre d'auteurs, le Prophète de l'islam s'était métamorphosé en héros anticlérical par excellence⁴⁷⁹. En ce sens, dans son *Essai sur les mœurs* (1756), Voltaire utilise un jeu de miroir en soulignant une situation paradoxale :

Le législateur des musulmans, homme puissant et terrible, établit ses dogmes par son courage et par ses armes ; cependant, sa religion devint indulgente et tolérante. L'instituteur divin du christianisme, vivant dans l'humilité et dans la paix, prêcha le pardon des outrages ; et sa sainte et douce religion est devenue, par nos fureurs, la plus intolérante de toutes, et la plus barbare.⁴⁸⁰

Puisque le christianisme, ou du moins ce que le clergé en avait fait n'était plus un système acceptable, il fallait le remplacer par un autre répondant aux aspirations du siècle. Or, avec l'expansion du déisme et de la quête d'une religion naturelle, l'islam semblait davantage compatible avec les idéaux des Lumières :

The trend is spearheaded by Pierre Bayle (1647-1706) who, in his famous article 'Mahomet' in the *Dictionnaire* (1697), questioned many traditional prejudices against

⁴⁷⁵ Pour approfondir : Bevilacqua, *The Republic of Arabic Letters*, 75–107.

⁴⁷⁶ Hamilton, « Western Attitudes, » 69.

⁴⁷⁷ Tolan, *Mahomet l'Européen*, 271.

⁴⁷⁸ Tolan, *Mahomet l'Européen*, 226–227.

⁴⁷⁹ John Tolan, « The Enlightenment Prophet: Muhammad in Early Modern Europe, » *Journal of the British Academy* 12 (2024) : 7–15. DOI : <https://doi.org/10.5871/jba/012.a07>.

⁴⁸⁰ Voltaire, *Œuvres de Voltaire, avec préfaces, avertissements, notes, etc., par M. Beuchot* (Paris : Lefèvre, 1829), tome XV, 344.

Islam. Above all, he proclaimed Islam's moral superiority and drew attention to the long tradition of religious tolerance within Islam. Its perceived tolerance towards other revealed religions, but also its critical attitude to the Trinity and the absence of miracles, made Islam appear to many Enlightenment authors as more in line with natural theology than Christianity.⁴⁸¹

En conséquence, la croyance des mahométans était perçue comme étant plus rationnelle et globalement plus proche de la religion naturelle que le christianisme⁴⁸². À ce titre, il constituait donc une potentielle source d'inspiration :

Au siècle des Lumières, Mahomet et l'islam font l'objet d'un intérêt et de débats intenses, non parce que des hommes comme Boulainvilliers ou Voltaire éprouvent une curiosité particulière pour l'islam ou les pays de confession musulmane, mais parce que l'islam est un bon « outil intellectuel » : il les aide à imaginer d'autres modes d'organisation de sociétés européennes, et en particulier de meilleures manières de réguler les relations entre pouvoir politique et autorités religieuses.⁴⁸³

5.2.2. Principaux débats sur l'islam au siècle des Lumières

Les Lumières ont largement discuté certains aspects de l'islam. L'un des sujets majeurs de controverse – faisant écho aux aspirations du moment – est la législation mahométane. Au XVIII^e siècle, il est admis que le Prophète, bien qu'étant toujours perçu comme un imposteur, est un conquérant, un réformateur et un législateur. Or, si le fondateur de l'islam est un législateur, cela implique que les Empires musulmans disposent bien d'une législation. Toutefois, cette question mène à d'intenses querelles. Les tenants du despotisme oriental, à l'instar de Montesquieu, estiment que c'est la tyrannie et l'arbitraire qui règnent en Orient, notamment du fait du climat chaud de ces pays. La théorie du climat est d'ailleurs mobilisée pour expliquer diverses lois et pratiques telles que la polygamie, la proscription de la consommation du vin et du porc⁴⁸⁴. Chez Voltaire, cela sert, par exemple, à prouver que l'islam est une religion conforme à la nature (car ses préceptes correspondent au climat chaud dans lequel les musulmans vivent). Pour Montesquieu, elle justifie essentiellement le despotisme

⁴⁸¹ Loop, « Islam and the European Enlightenment, » 18.

⁴⁸² Sur la dimension rationnelle de l'islam telle que perçue par les Lumières, voir : Noel Malcolm, « Islam as a 'Rational' Religion: Early Modern European Views, » in *Scholarship between Europe and the Levant. Essays in Honour of Alastair Hamilton*, éd. Jan Loop et Jill Kraye (Leiden : Brill, 2020), 15–33.

⁴⁸³ Tolan, *Mahomet l'Européen*, 270–271. Voir également : Henry Laurens, *Orientales I. Autour de l'expédition d'Égypte* (Paris : CNRS Éditions, 2004), 19.

⁴⁸⁴ Par exemple, chez Voltaire, voir : Voltaire, *Œuvres*, 336 et 342–343.

auquel les habitants de climats chauds sont plus prédisposés que ceux des climats froids⁴⁸⁵. James Porter, de par son expérience d'ambassadeur anglais à Constantinople, conteste cette théorie dès les années 1760 dans ses *Observations sur la religion, les lois, le gouvernement et les mœurs des Turcs*. À sa suite, c'est l'orientaliste Anquetil-Duperron qui prolonge ces réfutations dans sa *Législation orientale* (1778). Tous deux assurent que les musulmans disposent bien d'une législation. Pour eux, ces Empires ne sont donc pas régis par le despotisme⁴⁸⁶. Laurens parle d'une « orientalisation du despotisme » visant à justifier une intervention européenne en Orient pour rétablir la civilisation, plutôt qu'un despotisme oriental réel⁴⁸⁷.

La question de la diffusion de l'islam – et, plus généralement, celle de l'Orient comme terre prédisposée aux invasions – constitue une seconde thématique majeure. L'on admet la grandeur culturelle arabe – dans les domaines de la langue, des arts, de la poésie, des sciences, etc. Dans le même temps, l'on se demande si l'islam a été propagé grâce à cette grandeur ou par l'épée. Là encore, les opinions sont divisées. Pour certains, à l'instar de Prideaux, l'islam n'a pu se répandre que par la force puisque c'est une religion irrationnelle et contre nature. Pour d'autres, Rousseau et Voltaire en tête, c'est l'enthousiasme, la beauté du verbe arabe (pour le premier), ou encore l'aspect pragmatique du message qui permirent sa diffusion sans faire appel aux armes – ou en usant des deux à la fois : « Islam, for Sale, was not spread by the sword alone. It was, in fact, persuasive; it spoke to the hearer's heart and mind.⁴⁸⁸ » Voici comment Voltaire, par exemple, présentait ce sujet dans son article « Alcoran, ou plutôt le Koran » :

Dès la première victoire, ils espérèrent la conquête du monde. Mahomet prit la Mecque, (...) conquît en neuf ans, par la parole et par les armes, toute l'Arabie (...). (...) De tous les législateurs qui ont fondé des religions, il est le seul qui ait étendu la sienne par les conquêtes. D'autres peuples ont porté le culte avec le fer et le feu chez des nations étrangères ; mais nul fondateur de secte n'avait été conquérant. Ce privilège unique est aux yeux des musulmans l'argument le plus fort, que la Divinité prit soin elle-même de seconder leur prophète.⁴⁸⁹

⁴⁸⁵ Cf. Minois, *Mahomet au temps de Voltaire*, 208–211. Voir également : Neaimi, *L'islam au siècle des Lumières*, 184–190.

⁴⁸⁶ Laurens, *Les origines intellectuelles de l'expédition d'Égypte*, 43–60.

⁴⁸⁷ Laurens, *Orientales I*, 59.

⁴⁸⁸ Elmarsafy, *The Enlightenment Qur'an*, 122. Elmarsafy utilise également un jeu de mot en anglais pour souligner cet aspect : « Islam was spread primarily by the word rather than the sword. » Cf. Elmarsafy, *The Enlightenment Qur'an*, 59.

⁴⁸⁹ Voltaire, *Œuvres*, t. XV, 320–321.

Ce ne fut point par les armes que l'*Islamisme* s'établit dans plus de la moitié de notre hémisphère, ce fut par l'enthousiasme, par la persuasion, et surtout par l'exemple des vainqueurs, qui a tant de force sur les vaincus.⁴⁹⁰

Si son livre est mauvais pour notre temps et pour nous, il était fort bon pour ses contemporains, et sa religion encore meilleure. Il faut avouer qu'il retira presque toute l'Asie de l'idolâtrie. (...) Il était bien difficile qu'une religion si simple et si sage enseignée par un homme toujours victorieux ne subjuguât pas une partie de la terre. En effet les musulmans ont fait autant de prosélytes par la parole que par l'épée.⁴⁹¹

On retrouve les mêmes idées chez Savary à la fin du siècle :

Tour-à-tour Général d'armée & Législateur, il falloir succéder aux soins paisibles du Gouvernement, le tumulte des armes.

Mahomet devant cette conquête à la négociation, non à la force de ses armes (...).

(...) il [Mahomet] arma Medine contre la Mecque, il résolut de dompter, par les armes, ceux qu'il n'avoit pu soumettre par la force de la persuasion.⁴⁹²

Toutefois, selon les tenants de cette théorie, cette grandeur de la civilisation fut historiquement altérée par les conquêtes turques, peuple qui ne possédait pas, affirmaient-ils, les qualités arabes⁴⁹³.

Ces débats durèrent tout au long du XVIII^e siècle. Si les Lumières se targuaient d'objectivité, les thématiques développées et leurs visions reflètent bien souvent leurs propres préoccupations, qu'ils adossent à l'islam. Dès lors, ces érudits ont parfois entretenu une vision idéalisée de la religion mahométane. À l'occasion, ils pouvaient même forcer le trait, en la décrivant, par exemple, comme une religion rationnelle, sans miracles. En ce sens, John Tolan affirme que :

Dans certains cas, leur vision de l'islam et de son prophète n'est pas plus objective que les stéréotypes polémiques qu'ils cherchaient à remplacer, mais elle joue tout de même un rôle important dans la sécularisation et la déchristianisation du discours intellectuel européen.⁴⁹⁴

⁴⁹⁰ Voltaire, *Œuvres*, t. XV, 343. Ainsi que le souligne Elmarsafy, la notion d'enthousiasme se retrouve fréquemment chez Voltaire, qui semble l'opposer au fanatisme : l'enthousiasme permet de conquérir et bâtir des empires, alors que le fanatisme est perçu comme étant autodestructeur. Cf. Elmarsafy, *The Enlightenment Qur'an*, 92–105.

⁴⁹¹ Voltaire, *Œuvres*, t. VII, 48.

⁴⁹² Savary, *Le Coran*, 97, 134 et 243.

⁴⁹³ Cf. Laurens, *Orientales*, 19–22.

⁴⁹⁴ Tolan, *Mahomet l'Européen*, 271.

En outre, vers la fin du XVIII^e siècle, la tendance allait davantage vers un désintérêt de la tradition musulmane comme modèle et une lecture plus politique cette dernière. Selon Henry Laurens, si la laïcisation progressive de l'Europe au cours du siècle a permis d'avoir une vision plutôt sympathique de l'islam, lorsque les Lumières sont devenues plus combatives, cette religion n'a plus été érigée en tant que potentielle source d'inspiration. Au contraire, elle a été mise au même rang que les autres dogmes qui empêchent la marche vers le progrès, préfigurant en quelque sorte les conquêtes européennes de terres ottomanes, à commencer par l'Égypte⁴⁹⁵. Cependant, la « fascination de l'Islam » – pour reprendre les mots de Maxime Rodinson⁴⁹⁶ – ne cessa pas pour autant. De nombreux lettrés européens continuèrent à s'y intéresser : en tant qu'objet d'étude avec la formation progressive de l'islamologie, ou en tant qu'objet d'émerveillement avec les poètes et les romantiques comme Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832), Alphonse de Lamartine (1790–1869) ou encore Victor Hugo (1802–1885).

5.3. Mouradgea d'Ohsson et l'islam

5.3.1. Le rapport de d'Ohsson à l'islam

Dans un article publié en 1999, Alastair Hamilton affirme que l'objectivité dans le traitement de l'islam dans l'Europe des Lumières est l'exception. La tendance générale est, selon lui, le manque de neutralité – caractérisé par une idéalisation ou, à l'inverse, une diabolisation, toutes deux excessives, de cette religion. Parmi les exceptions notoires, Hamilton – saluant au passage le courage de ces auteurs prêts à payer le « prix de l'objectivité » – cite Mouradgea d'Ohsson et *Tableau Général*⁴⁹⁷. D'Ohsson clame en effet son souhait d'impartialité et de neutralité dès le *Discours préliminaire* du *TGEO* :

(...) la vérité et l'exactitude la plus scrupuleuse sont à mes yeux le premier mérite de cet ouvrage (...). D'APRÈS le plan et la nature de cet ouvrage, que l'on peut regarder comme le tableau fidèle de la nation *Othomane*, on ose se flatter que tout lecteur attentif et jaloux de s'instruire, pourra désormais connoître cette nation et s'en former les plus justes idées. (...) Sans faire ni l'apologie, ni la censure de la nation *Othomane*, on se bornera à la montrer sous toutes ses faces. On exposera dans le plus grand détail, et avec la fidélité la plus scrupuleuse, tout ce qui la concerne ; ses vertus, ses défauts, les ressorts de sa politique, les avantages et les abus de son administration. Par-là tout lecteur, qui,

⁴⁹⁵ Voir : Laurens, *Les origines intellectuelles de l'expédition d'Égypte*.

⁴⁹⁶ Cf. Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam* (Paris : La Découverte, 2003 [Maspero, 1980]).

⁴⁹⁷ Hamilton, « Western Attitudes, » 83–84.

s'élevant au dessus des préjugés ordinaires, ne se proposera dans ses recherches que de connaître cette nation, et de l'étudier dans elle-même (...).⁴⁹⁸

Le but de d'Ohsson est ainsi de présenter l'islam et l'Empire ottoman tel qu'ils sont perçus par les musulmans eux-mêmes, à travers des textes d'autorité. De manière générale, l'auteur respecte cette feuille de route qu'il s'est imposée. Il donne même souvent une image plutôt positive de la religion mahométane. Selon Laurens, ce regard bienveillant n'est pas surprenant :

Les orientalistes les plus favorables au monde musulman sont souvent les diplomates en poste dans l'Empire ottoman, car l'exercice de leur métier n'est possible qu'avec une saine appréciation des situations.⁴⁹⁹

D'Ohsson impute les maux de la société ottomane non pas à la religion, mais aux excès populaires, aux préjugés, aux superstitions, etc.⁵⁰⁰ Findley qualifie ainsi l'œuvre de « pro-Islamic *Tableau* », en attribuant les quelques écarts antimusulmans à une stratégie visant à éviter la censure dont pouvaient être victimes les ouvrages trop sympathiques envers l'islam⁵⁰¹. C'est dans ce cadre qu'il faut, nous semble-t-il, comprendre les expressions telles que : « la mission du prétendu Prophète », « prétendues révélations », « prétendu apostolat », « les prétendus miracles de *Mohammed* » ou encore « la sainteté de ce livre [le Coran], ou plutôt son prétendu caractère de divinité », que l'on rencontre occasionnellement⁵⁰². Il n'est pas non plus à exclure que ces mesures préventives aient été insérées lors du processus de relecture par l'abbé Parent de Vassy, en sa qualité de censeur du *TGEO*, et non par l'auteur.

La sympathie de d'Ohsson pour l'islam et ses adeptes apparaît également dans sa correspondance. En effet, dans deux de ses lettres que nous avons consultées, il emploie des expressions issues de la tradition musulmane. En s'adressant à Per Olof von Asp, alors ministre de la légation suédoise à Constantinople, il s'exclame : « Nos precautions la dessus seront peu efficaces, mais, comme les bons musulmans nous disons Allah-Kérim.⁵⁰³ »

⁴⁹⁸ *TGEO*, 1, viij, xxxj et xxxvij–xxxviiij.

⁴⁹⁹ Laurens, *Orientales I*, 29.

⁵⁰⁰ Nous approfondirons ces aspects dans la deuxième partie de notre étude qui est consacrée à ce sujet.

⁵⁰¹ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 28.

⁵⁰² Respectivement : *TGEO*, 1, 196, 64, 66, 198 et 90.

⁵⁰³ BUU, P. O. Von Asps handskrifter vol. XII, F812 1, Semlin [actuel Zemun] le 5 Septembre 1792. « Allah-Kérim » (Dieu est généreux) est souligné par d'Ohsson dans la lettre.

En 1793, il écrit au ministre autrichien, le baron de Thugut, et utilise une autre formule islamique :

Un auteur célèbre dit que l'on peut juger les souverains par le choix qu'ils font des ministres, dépositaires de leur autorité. Ainsi féliciter V. E. [Votre Excellence], sous ce rapport, c'est féliciter (...) toute la monarchie Autrichienne. Mes vœux sont dictés par un cœur de tout tems dévoué à V. E. [Votre Excellence] Je dirais, comme les othomans, Hakk-téalâ tewfik eyleyé.⁵⁰⁴

Au-delà de ces emprunts à la tradition musulmane par un catholique – ce qui semble assez exceptionnel et original pour l'époque –, les expressions « bons musulmans » et « comme les othomans » mettent en lumière une certaine proximité avec les musulmans ottomans parmi lesquels d'Ohsson a passé la majeure partie de sa vie à Constantinople⁵⁰⁵. Cette sympathie, qui paraît sincère, se traduit dans ses bonnes relations avec des mahométans : tout comme il savait collaborer avec ses coreligionnaires, d'Ohsson avait aussi des relations avec des religieux musulmans. Par exemple, sa correspondance mentionne ses relations avec un « *Dervisch* » qui lui facilita – à lui et au peintre Constantin – l'entrée dans les *tekke* soufis pour l'exécution des peintures qui allaient servir de modèles pour les gravures du *TGEO*⁵⁰⁶. De plus, il signale avoir engagé des « peintres Mahométans » pour l'estampe du mausolée d'Eyüp qui était interdit aux chrétiens⁵⁰⁷. Surtout, dans son *Discours préliminaire*, il affirme en effet avoir bénéficié de l'aide de deux oulémas pour étudier la théologie ('*aqīda*) et la jurisprudence (*fiqh*) :

D'un côté, je cherchois à m'instruire sur toutes les parties du gouvernement ; de l'autre, j'étudiois, dans les livres originaux, la doctrine et le code universel de l'Islamisme, avec

⁵⁰⁴ BUU, P. O. Von Asps handskrifter vol. XII, F8121, Constantinople le 10 may 1793. « Hakk-téalâ tewfik eyleyé » (Que le Réel [Dieu] le très-haut [vous] accorde sa grâce) est également souligné par d'Ohsson.

⁵⁰⁵ Ce procédé ne semble pourtant pas inhabituel, du moins dans les cercles de d'Ohsson. En effet, dans un courrier du 25 octobre 1784 destinée à Mouradgea, Antoine de Murat écrit – après avoir évoqué l'état de santé critique de son épouse : « *Allah beterinden saklassin amin.* » (« qu'Allah nous preserve de pire »). Cf. RA-A, Beskickningsarkiv, Beskickningsarkiv Konstantinopel, Korrespondens, huvudserie SE/RA/230/230015/E 1 A/54, Lettres de Murat à Mouradgea 1785, lettre du 25 octobre 1784.

⁵⁰⁶ Cf. RA-A, Beskickningsarkiv, Beskickningsarkiv Konstantinopel, Korrespondens, huvudserie SE/RA/230/230015/E1A/53, Brev fran Murat 1784. Voir les lettres du 26 avril, 10 mai, 10 et 24 octobre 1784.

⁵⁰⁷ Cf. *TGEO*, 2, 520–521. La mosquée Eyüp Sultan est réputée être le lieu de sépulture du compagnon du Prophète, Abū Ayyūb al-Anṣārī, et jouissait de ce fait d'une certaine sacralité aux yeux des mahométans. D'Ohsson affirme que malgré tout son zèle et ses contacts parmi les officiers de la Porte, il ne put y pénétrer, de peur de s'exposer au fanatisme.

le secours d'un théologien et d'un jurisconsulte très-instruits et très-considérés dans l'Empire.⁵⁰⁸

Nous ne connaissons pas l'identité de ces deux savants musulmans. Kemal Beydilli émet l'hypothèse que l'un des deux pourrait être Müderris Şerifzâde – un enseignant d'une madrasa recherché pour un meurtre et qui se serait réfugié chez l'Envoyé suédois de son temps⁵⁰⁹. Toutefois, Findley réfute cette possibilité du fait que l'événement en question se serait déroulé en 1788–1789, lorsque d'Ohsson était à Paris. Il suggère le rôle de Mehmed Efendi, le secrétaire turc de la légation qui était un savant⁵¹⁰. Par ailleurs, si l'on en croit une note anonyme publiée en 1787, ces deux oulémas espéraient que d'Ohsson allait se convertir à l'islam à l'issue de ses leçons avancées en théologie et en jurisprudence musulmanes :

L'étude du Code et des Dogmes Mahométans a été faite dans les livres originaux. M. *de Mouradgia* s'est servi d'un Théologien & d'un Jurisconsulte très habiles & très considérés dans l'Empire. Persuadés qu'il s'instruisoit de leurs loix & de leur doctrine, dans le dessein secret d'embrasser leur culte, les docteurs secondoient ses travaux & ses recherches avec un zèle infatigable.⁵¹¹

Nous ne savons pas d'où est tirée cette assertion. Si elle s'avère exacte, s'agissait-il d'un simple espoir de leur part ou est-ce d'Ohsson qui leur fit croire cela pour obtenir plus facilement leur enseignement ? En tout cas, d'autres musulmans semblaient souhaiter sa conversion, dont le sultan Selim III en personne. En effet, lorsque d'Ohsson lui présenta les deux premiers tomes du *TGEO* en 1792 à son retour à Constantinople, le monarque apprécia son ouvrage et pria en sa faveur en ces termes : « Que Dieu le Très-Haut honore son auteur par l'islam » (*Musannifini Hak Teâlâ Islâm ile müşerref eyleye*) et lui offrit une importante somme d'argent⁵¹². Ce genre de vœux à l'égard de personnages distingués n'était pas exceptionnel :

Les Ottomans avaient même développé des formules honorifiques qui, sous couvert de politesse, remettaient leur interlocuteur à sa place. (...) Ils avaient même droit à une prière en bonne et due forme, « que Dieu lui accorde une fin heureuse », mais tout le

⁵⁰⁸ *TGEO*, 1, vij.

⁵⁰⁹ Beydilli, « Ignatius Mouradgia d'Ohsson, » 253.

⁵¹⁰ Findley, *Enlightening Europe*, 23.

⁵¹¹ Moufle d'Angerville, *Mémoires secrets* (1789), vol. 34, 331.

⁵¹² Cf. Kemal Beydilli, « D'Ohsson, Ignatius Mouradgia (1740-1807). *Tableau général de l'Empire ottoman adli eseriyle taninan İsveç elçisi*, » in *TDVIA* 9 (1994) : 497. Voir également : Gün, « Tableau général de l'Empire othoman, » 158–159.

monde savait que cette fin heureuse n'était autre que de trouver le droit chemin en se convertissant à l'islam.⁵¹³

Cependant, le lien de proximité et de confiance entre les deux personnages autorisa sans doute le sultan à une supplication plus explicite que les formules habituelles. Il est assez intéressant que d'Ohsson ait lui-même vécu cette scène qu'il décrivit dans deux passages du *TGEO* :

Lorsqu'il est question d'un Ambassadeur ou même d'un prince chrétien, son nom est suivi de ce souhait : *Que sa fin soit heureuse !* c'est-à-dire qu'il ait le bonheur d'ouvrir les yeux aux lumières du *Cour'ann*. A l'égard des princes vassaux, on se sert de cette formule : *Dont la soumission soit permanente*, et souvent on y joint ce vœu : *Dont l'esprit soit éclairé par la connaissance de la meilleure des religions*.⁵¹⁴

La conversion à l'islam de personnages importants pouvait leur promettre une belle carrière au service de la Porte :

Les peuples chrétiens soumis à la domination othomane, ont toujours été tenus dans un état humiliant d'infériorité. Réduits à la condition de sujets tributaires, ils sont, ainsi que les Juifs, exclus de tout emploi public. Un individu de cette classe ne peut acquérir les droits réservés aux Othomans, qu'en changeant de religion. On voit dans l'histoire plusieurs renégats élevés aux premières dignités de l'Empire, entre autres un Grec qui, sous le nom de *Khousrew Mohammed Éfendy*, occupa le siège de *Mouphy* pendant treize années, sous le règne de *Mohammed II*.⁵¹⁵

En devenant musulman, d'Ohsson se serait très certainement vu proposer des fonctions importantes par le sultan, comme ce fut le cas pour d'autres convertis avant lui, à l'instar du comte de Bonneval (1675–1747) et d'Ibrahim Müteferrika (v. 1670–1747), tous deux mentionnés dans le *TGEO*⁵¹⁶. Sous Mustafa III, le premier devint en effet « *Houmbaradji-Baschi* », soit le chef des bombardiers ; et le second fut à la tête de la première imprimerie ottomane. Toutefois, la conversion fermait *de facto* la porte à une carrière européenne, ce qui pouvait être dissuasif⁵¹⁷. Or, d'une part d'Ohsson était tourné vers l'Europe chrétienne ; d'autre part il savait que les carrières ottomanes pouvaient souvent être fragiles, notamment du fait des

⁵¹³ Eldem, *L'Empire ottoman*, 62.

⁵¹⁴ *TGEO*, 7, 164.

⁵¹⁵ *TGEO*, 5, 110–111.

⁵¹⁶ Cf. *TGEO*, 2, 342 et 7, 369 pour Bonneval ; 2, 495 pour Müteferrika. La tombe du comte de Bonneval fait même l'objet d'une gravure du *TGEO* (cf. planche 23).

⁵¹⁷ C'est le cas de Giacomo Casanova (1725–1798) qui fut séduit par le mode de vie islamique du comte de Bonneval et la sagesse des fidèles qu'il rencontra à Constantinople en 1740. Il aurait songé devenir musulman, avant de se résigner en pensant à la carrière européenne qu'il espérait. Cf. Hamilton, « *Western Attitudes*, » 78.

intrigues à l'intérieur du sérail. En conséquence, malgré sa sympathie envers les musulmans, son respect pour de nombreux préceptes de l'islam et les encouragements du sultan, il ne se convertit pas contrairement à d'autres personnages avant et après lui.

5.3.2. Le traitement de l'islam dans le *TGEO*

En dépit du fait qu'il ait été élevé « hors de l'Europe Chrétienne, loin de ses lumières et de ses secours⁵¹⁸ », d'Ohsson paraît particulièrement au fait des débats traversant l'Europe et prend indirectement position sur certaines questions (voir *infra*). À défaut de traces matérielles – comme des livres d'auteurs des Lumières dans sa bibliothèque –, il est difficile de comprendre d'où lui venait cette acuité. Ses bonnes relations avec les diplomates européens en poste à Constantinople, généralement logés à Péra – son quartier natal et résidentiel – expliquent sans doute en partie la qualité de ses informations. S'il ne faut pas, nous semble-t-il, surinterpréter l'influence des Lumières sur l'œuvre de d'Ohsson, au risque de dénaturer cette dernière, force est de constater qu'il défend de nombreuses idées du siècle. D'ailleurs, il se décrivait comme un philosophe dans certaines de ses correspondances (voir *supra*, 1.3.2.), ce qui indique qu'il partageait leurs vues.

Pour commencer, d'Ohsson rejette formellement toute adhésion à l'idée que l'islam serait une religion de vérité. Cette posture théologique se justifie de par sa confession catholique. Il dénonce tour à tour « la mission du prétendu Prophète » et « les prétendus miracles de Mohammed », ses « prétendues révélations » et son « prétendu apostolat »⁵¹⁹. Il l'accuse également d'avoir inventé ces révélations divines pour les besoins de sa cause : « L'imagination la plus exaltée semble avoir tracé l'histoire de la mission de *Mohammed*.⁵²⁰ » Si le Prophète n'en est pas véritablement un, alors le Coran ne peut atteindre le degré des livres célestes. Il le déprécie en soulignant « son prétendu caractère de divinité »⁵²¹. Sur le plan stratégique, sa position peut s'expliquer par une précaution contre la censure des œuvres jugées trop sympathiques à l'égard de l'islam. Il s'agissait donc probablement d'un mélange de convictions personnelles dues à sa foi et de manœuvre éditoriale potentiellement dicté par son censeur, l'abbé Parent de Vassy.

⁵¹⁸ Cf. *TGEO*, 1, v.

⁵¹⁹ Cf., respectivement, *TGEO*, 1, 196, 198, 64 et 66,

⁵²⁰ *TGEO*, 1, 192.

⁵²¹ *TGEO*, 1, 90.

Ensuite, à l'instar d'autres auteurs avant et après lui, d'Ohsson considère l'islam comme une religion monothéiste respectable sous certains rapports. Il estime que pour instaurer sa religion et détruire l'idolâtrie de sa nation, Muḥammad – qu'il considère comme l'auteur du Coran – se serait largement inspiré des patriarches bibliques et des sages contenues dans les saintes écritures chrétiennes :

La doctrine, le culte, les lois morales et civiles de Mohammed, tout prouve que ce législateur ne se proposa d'abord dans son entreprise, que de détruire l'idolâtrie dans sa nation, de la ramener à l'unité, à l'adoration du vrai Dieu, en rétablissant chez elle les principes de la loi naturelle. Dans cette vue, il prit pour modèles de son culte et de sa législation, tous les Patriarches de l'antiquité, *Adam, Noé, Abraham, Ismaël*, etc. dont le culte, disoit-il, étoit l'Islamisme ; nom sous lequel il consacra également sa doctrine et sa religion. Il puisa toutes les maximes analogues à son système, les unes dans l'ancien et le nouveau Testament, et les autres dans les diverses traditions généralement respectées chez les peuples Arabes. Ces opinions servirent de base à son édifice ; et pour lui donner un caractère plus sacré, il eut recours à ces prétendues révélations dont l'objet, d'une part, fut de mettre le sceau à ces mêmes opinions, et de l'autre, de faire respecter les changemens qu'il crut nécessaires au succès de son ouvrage.⁵²²

En conséquence de ces emprunts bibliques, l'islam contient une part de vérité – puisque le christianisme est nécessairement véridique. C'est en ce sens qu'il qualifie la tradition mahométane de « mélange bizarre de fables et de vérités⁵²³ ». L'idée que la religion musulmane est une hérésie chrétienne est présente dès le VIII^e siècle chez Jean Damascène. Pour lui, l'islam n'est pas une nouvelle religion, mais la dernière déviance chrétienne en date à son époque⁵²⁴. On la retrouve encore chez Henry Stubbe (1632–1676), puis John Toland (1670–1722) mais avec une interprétation plus favorable : leur Mahomet arrive dans un contexte de décadence du christianisme oriental et aspire à en restaurer la pureté originelle⁵²⁵. Quant à d'Ohsson, il partage l'opinion selon laquelle la doctrine islamique contient du vrai et du faux. Cette conception poussa un certain nombre d'auteurs du XVIII^e siècle, notamment les déistes, à tenter une épuration des matières coraniques allant à l'encontre du projet des Lumières. C'est ce que fit, par exemple, Savary dans sa *Morale de Mahomet* parue en 1784 :

Je n'ai recueilli dans cet abrégé que la morale la plus pure de Mahomet. J'en ai élagué tout ce qui respire l'erreur ou le fanatisme : on n'y trouvera que des Pensées propres à

⁵²² *TGEO*, 1, 63–64.

⁵²³ *TGEO*, 1, 182.

⁵²⁴ Cf. Toland, *Les Sarrasins*, 92.

⁵²⁵ Cf. Toland, *Mahomet l'Européen*, 205–210 ; Elmarsafy, *The Enlightenment Qur'ān*, 25 ; Hamilton, « Western Attitudes, » 79.

élever l'âme, & à rappeler à l'homme ses devoirs envers la Divinité, envers soi-même, & envers ses semblables.⁵²⁶

Malgré ses opinions personnelles, d'Ohsson garde une certaine neutralité dans la présentation du Coran – car son livre est supposé rapporter objectivement les croyances des musulmans telles qu'eux-mêmes la conçoivent. Ainsi, en dehors des formules précitées, il fournit de nombreuses informations factuelles à son lectorat, et ce, dès les premières phrases de son *Introduction* où il souligne le caractère législatif du Coran :

La législation religieuse des Mahométans date du second siècle de l'hégire. Avant cette époque, il n'existoit d'autre loi écrite que le *Cour'ann*. Ce livre, joint aux lois orales de *Mohammed*, à ses maximes, à ses conseils, à ses pratiques, servit de règle et de conduite aux *Khaliphes* des deux premiers siècles du Mahométisme.⁵²⁷

Plus loin, il en donne une première définition sommaire, en le situant parmi les quatre sources de loi (aux côtés du hadith, du consensus et de l'analogie) : « Le *Cour'ann*, vulgairement dit Alcoran : c'est le recueil de toutes les lois réputées divines.⁵²⁸ » C'est en marge de la troisième attestation de foi de la *Nasafiyya* consacrée au Coran que d'Ohsson va développer la vision islamique du Coran dans ses *Observations* :

3°. Que le *Cour'ann* est la parole de Dieu incréée ; qu'il est écrit dans nos livres, gravé dans nos coeurs, articulé par nos langues, et entendu par nos oreilles, dans lesquelles est reçu le son de la parole, et non la parole elle-même, qui est éternelle et existante par soi. (...)⁵²⁹

Il en donne la définition linguistique, puis en cite différents noms, le nombre de sourates et versets ou encore la chronologie :

Cour'ann veut dire lecture par excellence. On l'appelle encore *Kitab*, ou *Kitab'-ullah*, le livre, le livre de Dieu ; *Masshhaf*, le code suprême ; *Furkann*, celui qui marque la distinction du bien d'avec le mal, du vrai d'avec le faux ; et *Kelam-Scherif*, la parole sacrée. (...) Ce livre est donc le recueil des dogmes et des préceptes de la religion Musulmane. Il contient cent quatorze chapitres, *Surrés*, six mille six cents soixante-six

⁵²⁶ Claude-Étienne Savary, *Morale de Mahomet ; ou Recueil des plus pures maximes du Coran* (Paris : Lamy, 1784), *Avertissement*.

⁵²⁷ *TGEO*, 1, 1.

⁵²⁸ *TGEO*, 1, 5.

⁵²⁹ *TGEO*, 1, 83.

versets, *Ayéths*, et trente sections ou cahiers, *Djuz'y*. L'ordre de leur rédaction n'est cependant pas celui dans lequel *Mohammed* les a reçus et promulgués.⁵³⁰

D'Ohsson revient également sur les premières révélations coraniques, qui ont eu lieu le 19 du mois de Ramadan de l'an 609, et se sont poursuivies vingt-trois années durant :

Dès cet instant, *Mohammed*, saisi d'une sainte frayeur, se voue à une vie solitaire. Il se retire dans une grotte de la montagne de *Hira*, qui domine sur la *Mecque*. Il y passe les jours et les nuits en jeûnes, en prières et en méditations. Au milieu d'une de ses extases profondes, l'ange *Gabriel* lui apparaît, et lui ordonne de lire. *Mohammed* répond qu'il ne sait pas lire. L'ange le prend dans ses bras, le serre, le presse avec force, lui renouvelle le même ordre pour la seconde et troisième fois, en le serrant toujours davantage, et lui met enfin dans la bouche ces paroles : *Ikra bi ism'i rebbiké...* » Lis au nom de ton créateur, etc. « Ce premier des chapitres du *Cour'ann*, intitulé *Alak*, l'union des deux sexes, est cependant le quatre-vingt-seizième du livre rédigé. Peu de jours après, étant en oraison sur la même montagne de *Hira*, *Mohammed* voit encore apparaître l'ange du Seigneur, qui, assis sur un trône éclatant, au milieu des nues, lui récite ces paroles : *Ya eyyuh'el mudessir'u* : » O toi qui es couvert d'un manteau céleste ! lève-toi et prêche. « Ce second des chapitres forme le soixante-quatorzième du livre.⁵³¹

Ces informations ne sont pas des découvertes pour les lecteurs européens du XVIII^e siècle. Savary – dans sa *Préface* et surtout dans son *Abrégé de la vie de Mahomet* accompagnant sa traduction du *Coran* – et d'autres bien avant lui – les avaient déjà éclairés sur ces matières. Tout comme d'Ohsson, Savary se targuait que son travail soit de première main, en l'occurrence « tiré des meilleurs Auteurs Arabes, & des Traditions authentiques de la Sonna »⁵³². Voici comment ce dernier rapporte les mêmes événements :

Dieu, dit-il [*Abul-Feda*], lui avoit inspiré l'amour de la solitude. Il vivoit retiré, & passoit tous les ans un mois dans une grotte du mont *Hara*. C'étoit pendant ces années obscures que Législateur de l'Arabie jettoit les fondemens de sa grandeur future. C'étoit dans le silence de la retraite qu'il méditoit cette Religion qui devoit soumettre l'Orient. La dispersion du peuple Hébreu après la ruine de Jérusalem, les guerres de Religion allumées parmi les Grecs, avoient peuplé l'Arabie de Juifs & de Chrétiens. Il étudia leurs Dogmes, & joignit à ces connoissances l'Histoire de son Pays. (...) Le Conducteur des Israélites leur avoit apporté le Pentateuque. Le Rédempteur des hommes leur avoit enseigné l'Evangile. Mahomet voulut paroître avec un Livre divin aux yeux de sa Nation. Il fe mit à composer le *Coran*. (...) Un trait de politique auquel il dut principalement ses succès, fut de ne donner le *Coran* que par versets, & dans l'espace de vingt-trois ans. Cette sage précaution le rendit maître des oracles du Ciel, & il le

⁵³⁰ *TGEO*, 1, 84–85

⁵³¹ *TGEO*, 1, 86.

⁵³² Savary, *Le Coran*, 1.

faisoit parler suivant les circonstances. (...) Le Législateur de l'Arabie avoit atteint sa quarantième année ; le moment qu'il avoit choisi pour annoncer sa mission étoit venu. Il se retira, suivant sa coutume, dans la grotte du mont *Hara*, accompagné de quelques domestiques. La nuit qui devoit le couvrir de gloire, suivant l'expression d'*Abul-Feda*, étant arrivée, Gabriel descendit du Ciel, & lui dit : *lis. Je ne sais pas lire*, répondit Mahomet. *Lis*, ajouta l'Ange, *au nom du Dieu Créateur. Il forma l'homme en réunissant les sexes. Lis au nom du Dieu adorable. Il apprit à l'homme à se servir de la plume. Il mit dans son ame le rayon de la science.* (...) ⁵³³

Enfin, d'Ohsson évoque le paradoxe entre l'élégance style coranique et le manque de clarté de ses articles :

Ce livre, si remarquable d'ailleurs autant par l'élégance et la supériorité de son style que par son empire sur l'opinion publique, est cependant peu intelligible. Il manque de méthode et de cohérence dans ses préceptes et dans les différentes matières qu'il embrasse : l'intelligence n'en devient facile qu'à l'aide des commentateurs appelés *Mufessirs*. ⁵³⁴

Savary se plaisait également à souligner ces caractéristiques coraniques, en y ajoutant ses explications :

Ce bouleversement dans un ouvrage qui est un recueil de préceptes donnés dans différens temps, & dont les premiers sont souvent abrogés par les suivans, y a jetté la plus grande confusion. On ne doit donc y chercher ni ordre, ni suite ; mais le Philosophe y verra les moyens qu'un homme appuyé sur son seul génie, a employés pour triompher de l'attachement des Arabes à l'idolâtrie & pour leur donner un culte, & des loix ; il y verra parmi beaucoup de fables, & de répétitions, des traits sublimes, & un enthousiasme propre à subjuguier des peuples d'un naturel ardent. ⁵³⁵

⁵³³ Savary, *Le Coran*, 19–22.

⁵³⁴ *TGEO*, 1, 88–89.

⁵³⁵ Savary, *Le Coran*, vij. Sur le regard des orientalistes sur le style coranique, voir : Jan Loop, « Divine Poetry? Early Modern European Orientalists on the Beauty of the Koran », *Church History and Religious Culture* 89/4 (2009) : 455–488.

Conclusion du chapitre 5

L'approche de d'Ohsson quant à l'islam correspond sur plusieurs plans à celles du siècle. Outre l'objectivité et la précision des faits, il dénonce sans cesse, dans ses *Observations*, les superstitions – qui sont, *a fortiori*, contraires à l'esprit du Coran selon lui. La plus longue de celles-ci est consacrée à cette thématique. Sur plus de cent pages (dans le format *in-octavo*), il évoque les pratiques superstitieuses des califes et des sultans ottomans qui les ont menés à leur perte⁵³⁶. D'Ohsson rejette également le fanatisme et les préjugés qu'il impute d'aucune manière à l'islam, mais aux dérives et aux excès populaires et individuels de certains de ses adeptes. Par conséquent, il présente l'islam comme une religion globalement rationnelle. D'Ohsson reprend d'autres thématiques développées par les Lumières. Sous sa plume, c'est le prophète – et non Dieu – qui est auteur du Coran. Il souligne aussi à plusieurs reprises l'enthousiasme du prophète. Il dépeint l'islam comme une hérésie chrétienne, etc.⁵³⁷ D'ailleurs, Carter Findley affirme que le *Tableau général* était en adéquation avec les aspirations du siècle des Lumières⁵³⁸.

Nous l'avons vu, les Lumières ont donné lieu à une variété de positions quant à la religion mahométane, allant de la sympathie à la diabolisation⁵³⁹. Chez d'Ohsson, la perspective prépondérante semble être l'approche déiste de l'islam, qui était majoritaire chez les philosophes européens de son époque. Bien qu'il n'y ait aucune documentation quant à une éventuelle adhésion à ce courant de pensée, on en retrouve de nombreuses idées dans le *TGEO*. Officiellement de confession catholique, d'Ohsson s'inscrit pourtant davantage dans le mouvement des *freethinkers* que celui des auteurs polémiques chrétiens⁵⁴⁰. En outre, l'orientation de son travail est imprégnée par ses fonctions diplomatiques, puisque le *Tableau général* est, selon Findley, avant tout un livre destiné à répondre aux besoins pratiques des

⁵³⁶ Cf. *TGEO*, 2,447–567.

⁵³⁷ Sur le dernier point, voir : Gün, « Tableau général de l'Empire othoman, » 157–158.

⁵³⁸ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 101 : « the *Tableau général* was tailored to the expectations of the Enlightenment era. »

⁵³⁹ Cf. Hamilton, « Western Attitudes, » 78 ; Loop, « Islam and the European Enlightenment »

⁵⁴⁰ Sur les *freethinkers* : Hamilton, « Western Attitudes, » 77–80. Selon Salaün : « Littéralement libres penseurs, mais en français l'expression a une autre signification. Au XVIII^e siècle, on traduit cette expression par *esprits forts*, mais il y a des différences. On nomme *free-thinkers* les déistes anglais, à commencer par John Toland. » Cf. Salaün, *Les Lumières*, 239.

législateurs et des hommes d'États européens⁵⁴¹. D'un côté, il combine plusieurs visions de l'islam qui étaient en vogue dans la seconde moitié du XVIII^e siècle ; de l'autre, il apporte une touche que nous pensons relativement originale, comme son approche pragmatique – ce sera l'objet des chapitres suivants.

⁵⁴¹ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, ix. Il affirme également : « For d'Ohsson, Islam and the Ottoman Empire were not exotic subjects, but rather matters of practical utility. » Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 364. D'Ohsson évoque une autre visée : la dimension scientifique : « Leur histoire, leur religion, leurs mœurs, leurs usages, l'esprit et la forme de leur gouvernement, sont des objets dignes de l'attention des hommes d'Etat, et de la curiosité des philosophes. » Cf. *TGEO*, 1, i.

CHAPITRE 6. UNE LECTURE RATIONNELLE DU CORAN ET DE L'ISLAM

Dans le chapitre précédent, nous avons mis en avant le primat de la raison et de ses corollaires – combat des superstitions et du fanatisme, rejet des miracles, etc. – chez les Lumières, ainsi que la perception de l'islam comme une religion rationnelle (voir *supra*, 5.1.1 et 5.2.1). Le *Tableau général* est publié en 1787 à Paris, dans un contexte héritier des idées du siècle. Mouradgea d'Ohsson a suivi ces évolutions de la pensée européenne à distance, depuis Constantinople, sa ville de naissance et de résidence. Dans son *Discours préliminaire*, il semble regretter d'avoir été élevé « hors de l'Europe Chrétienne, loin de ses lumières et de ses secours » – à moins que ce ne soit qu'une anticipation d'éventuelles critiques de ses pairs Européens, un sentiment d'infériorité à leur égard ou encore une marque modeste. Toujours est-il que son œuvre contient de nombreuses traces du paradigme des Lumières, dont une certaine approche rationnelle.

Nous sommes conscients qu'en analysant l'ouvrage à travers la seule grille de lecture de la rationalité, le résultat final peut s'avérer biaisé, dans le sens où l'on pourrait être tenté de le réduire à cette dimension. Cependant, cette lecture thématique du *TGEO*, avec la pensée du siècle en arrière-plan, permet de constater que cet aspect y est largement présent. En outre, ce chapitre démontrera que même si d'Ohsson est bien imprégné de cette pensée – ainsi que de la pensée déiste –, son approche reste néanmoins originale sur bien d'autres points.

6.1. Faisceaux de Lumières dans le *Tableau général*

6.1.1. Champ lexical de la rationalité : Lumières et lumières

Les philosophes du XVIII^e siècle ne se sont pas nommés « Lumières » : c'est l'historiographie qui les distingua par cette appellation⁵⁴². Toutefois, le terme, souvent mis au

⁵⁴² Cf. Salaün, *Les Lumières*, 17.

pluriel et avec une minuscule, fut largement employé dans leurs écrits – caractérisés par l'idée d'une rupture fondatrice, voire radicale, avec le passé :

Dans ce récit, le vocabulaire des « lumières » devient central. Le mot, toujours avec une minuscule initiale, ne désigne pas un courant intellectuel, mais les connaissances utiles et la capacité à bien juger. (...) Dans la seconde moitié du siècle, surtout en France, le lexique des « lumières » devient omniprésent au point de devenir un lieu commun, presque un slogan.⁵⁴³

Par ailleurs, au cours du siècle, s'est formé un « réseau de mots fortement connotés d'où ressort le rôle positif de l'esprit philosophique, qui apparaît comme le moteur de la diffusion des savoirs et de l'esprit critique⁵⁴⁴ ». Or, d'Ohsson s'incluaient dans le cercle des philosophes⁵⁴⁵, tout comme il leur adressait son *Tableau*⁵⁴⁶. Par conséquent, il n'est pas surprenant que le *Tableau général* emprunte une partie des idées et du vocabulaire des Lumières. Ainsi, le *TGEO* contient de nombreuses occurrences du terme « lumières », et ce dès la première page de son *Discours général*⁵⁴⁷. À deux reprises au moins, d'Ohsson met en corrélation « lumières » et « siècle », montrant par-là qu'il partageait la conscience qu'avaient les philosophes européens d'être dans une époque particulière, éclairée par la raison :

C'est ainsi peut-être que quelques assemblées de fanatiques ont donné dans ce siècle de lumières, et au sein des nations les plus instruites, le spectacle ridicule de ces pieuses et barbares singeries connues sous le nom de *convulsions*. De tout temps et chez tous les peuples de la terre la foiblesse et la crédulité, l'enthousiasme et la fourberie n'ont que trop souvent profané le culte le plus saint et les objets les plus dignes de notre vénération.⁵⁴⁸

⁵⁴³ Lilti, *L'héritage des Lumières*, 20–21.

⁵⁴⁴ Salaün, *Les Lumières*, 15.

⁵⁴⁵ Cf., sa lettre du 25 avril 1799 (que nous avons cités à la fin du premier chapitre) où il affirme que « la résignation est le partage du philosophe ».

⁵⁴⁶ Cf. : *TGEO*, 1, i : « Rien n'est plus intéressant en général, que la connoissance des nations. Leur histoire, leur religion, leurs moeurs, leurs usages, l'esprit et la forme de leur gouvernement, sont des objets dignes de l'attention des hommes d'Etat, et de la curiosité des philosophes. »

⁵⁴⁷ Pour mettre en évidence le mot, nous le soulignerons dans les passages que nous citerons ci-après.

⁵⁴⁸ *TGEO*, 4–2, 648. Dans cette partie relative aux derviches soufis, d'Ohsson fait ici référence aux convulsionnaires, un mouvement né au XVIII^e siècle et critiqué par les philosophes car ses adeptes convulsaient leurs corps lors de prétendues transes mystiques. Le Dictionnaire de l'Académie Française les définit de façon lapidaire comme « quelques fanatiques modernes ». Cf. « Convulsionnaire, » *DAF*, quatrième édition, p. 394. Voir également : Jean-Pierre Chantin, « Les convulsionnaires de Saint-Médard : une dissidence catholique au temps des Lumières, » in *De sectes en hérésies* (Lyon : Presses universitaires de Lyon, 2018), 123–142. Disponible en ligne : <https://doi.org/10.4000/books.pul.32733>. En comparant les excès mystiques de certains soufis à ceux des

Pour garantir l'État et les peuples de pareilles calamités, il faudrait que les lumières du siècle pénétrassent chez cette nation où les préjugés vulgaires ont prévalu jusqu'ici sur les dispositions même des lois, et triomphé en même temps de tous les projets de réforme que des hommes sages et profonds ont tracés de temps à autre (...).⁵⁴⁹

L'auteur du *Tableau général* emploie vraisemblablement le terme « lumière » dans le sens usuel de son époque (cf. les connaissances utiles et la capacité à bien juger), comme dans ce passage : « Quelques-uns des Khaliphes et autres princes Mahométans se mirent au dessus de ce préjugé, pour ne consulter que leurs lumières⁵⁵⁰ ». Régulièrement, ce mot est le corollaire de la raison :

Capla-Caan [Kubilai-Khan], ajoute l'auteur Mahométan, ainsi ramené aux lumières de la raison, de l'humanité et de la politique, cessa ses persécutions contre les Musulmans, et combla d'honneurs et de présens ce sage docteur (...).⁵⁵¹

Au reste ces opinions ne captivent les esprits au point d'y étouffer les saines lumières de la raison, que sous des princes efféminés ou imbécilles, et sous des Vézirs foibles ou bornés.⁵⁵²

Mouradgea interprète même le terme arabe 'aql par « les lumières de la raison, Akl »⁵⁵³. En ajoutant donc « lumières », qui n'est pas présent dans le texte source, d'Ohsson semble forcer le trait afin de rendre sa traduction plus attractive, ou plus en phase avec le vocabulaire de son temps. Dans le même esprit, il évoque les « lumières du *Cour-ann* », les « lumières de la vérité », les « lumières du mahométisme » ou encore les « lumières de la doctrine et de la foi »⁵⁵⁴.

Le mot est également employé pour qualifier des hommes – y compris musulmans – qu'il estime brillants ou l'idéal-type du sultan ottoman qui réformerait la Porte :

convulsionnaires Européens, d'Ohsson semble vouloir montrer que ces faits irrationnels ne concernent pas uniquement les ottomans (et plus largement les musulmans), mais qu'il peut même surgir « au sein des nations les plus instruites ».

⁵⁴⁹ *TGEO*, 4–2, 685–686.

⁵⁵⁰ *TGEO*, 1, 171.

⁵⁵¹ *TGEO*, 1, 40.

⁵⁵² *TGEO*, 1, 174.

⁵⁵³ Cf. *TGEO*, 1, 59. Il utilise le même procédé lorsqu'il traduit le 6^e article de la *Nasafiyya* : « Que la vue de Dieu, *Rouyéth*, est un article de croyance conforme tout à-la-fois et aux lumières de la raison, et aux vérités établies par la tradition et les argumens démonstratifs », cf. *TGEO*, 1, 94.

⁵⁵⁴ Respectivement : *TGEO*, 5, 54 et 69 ; 6, 75 et 143.

Ainsi, depuis trois ans, l'imprimerie se trouve rétablie à *Constantinople*, et travaille à mettre au jour la suite de l'histoire Othomane. La nation est redevable de ce bienfait au zèle et aux lumières du Grand-Vézir Hamid-Khalil Pascha (...).⁵⁵⁵

L'imbécillité mit le premier de ces princes [*Moustapha I*] à l'abri de ces superstitions ; mais *Mourad IV*, malgré son génie et ses lumières, en fut tyrannisé comme ses aïeux.⁵⁵⁶

Mais les lumières d'un grand homme, redisons-le encore, soutenues par l'autorité, armées par le glaive seul de la loi religieuse, peuvent vaincre ces obstacles, renverser ces barrières, détruire ces opinions funestes, qui mettent une si grande distance entre les Mahométans et les Européens.⁵⁵⁷

À l'inverse, en être dépourvu serait une cause de déchéance pouvant s'étendre à la nation tout entière si cela concerne un homme d'État :

Le défaut de lumières, de nerf, de génie, si nécessaires pour bien gouverner et soutenir avec éclat le poids des affaires publiques, leur fait ordinairement attribuer aux arrêts du ciel le sort de l'Etat en général (...).⁵⁵⁸

Les uns n'ont pas assez de lumières, les autres manquent de courage pour s'élever au-dessus des idées populaires, et s'occuper sérieusement de ces grands objets. Il ne faudroit qu'un grand homme, nous ne cesserons de le répéter, pour donner à cet Empire une face nouvelle.⁵⁵⁹

Enfin, le terme est très souvent associé à l'Europe. D'une part, cela indique l'opinion – quelque peu idéalisée ? – que s'en fait d'Ohsson. D'autre part, ce dernier semble se désoler que l'Empire ottoman ne bénéficie pas des lumières du siècle :

On admire, avec raison, les progrès rapides de l'Europe Chrétienne dans toutes les parties des sciences. Elle a répandu la lumière sur les âges les plus reculés de l'antiquité, dissipé les ténèbres qui couvroient le berceau des anciens peuples, dévoilé tous les rapports de ceux qui les ont remplacés ; et cependant son flambeau n'a encore jeté qu'une foible lueur sur une nation qui, née en 1219 aux bords de la mer Caspienne, domine, depuis trois siècles et demi, sur la plus belle contrée de l'Europe, et dont les armes ont été souvent la terreur des nations les plus puissantes.⁵⁶⁰

⁵⁵⁵ *TGEO*, 2, 508.

⁵⁵⁶ *TGEO*, 1, 411–412.

⁵⁵⁷ *TGEO*, 2, 284–285.

⁵⁵⁸ *TGEO*, 1, 174–175.

⁵⁵⁹ *TGEO*, 4–2, 480.

⁵⁶⁰ *TGEO*, 1, i–ij.

(...) heureux si de foibles talens, cultivés hors de l'Europe Chrétienne, loin de ses lumières et de ses secours, peuvent me promettre quelque succès.⁵⁶¹

On sera sans doute étonné de voir une nation, toujours isolée des autres, et par-là constamment privée des avantages qu'ont les Européens de s'entre-communiquer leurs lumières, leurs découvertes, leurs sciences.... être à son origine ce qu'elle est encore aujourd'hui, et ne devoir qu'à elle-même ses connoissances, ses principes et les fondemens de sa constitution.⁵⁶²

Ces rapprochemens et ces détails sont seuls capables de montrer la distance que mettent aujourd'hui les progrès de la civilisation et des lumières entre les Orientaux et les Européens, qui pendant des siècles entiers n'ont pas été moins tyrannisés que les premiers, par l'empire de ces illusions ridicules.⁵⁶³

6.1.2. Champ lexical de la rationalité : superstitions, préjugés, fatalisme, fanatisme...

D'Ohsson n'a de cesse de promouvoir les lumières et tout ce qui s'y rapporte d'un côté, tout en condamnant tout ce qui s'y oppose de l'autre. Pour ce faire, il déploie un champ lexical qui se veut mélioratif lorsqu'il se rapporte à la raison, à la sagesse, à la loi, aux arts ; et péjoratif quand il s'agit de superstitions, de fanatisme, de fatalisme, de mystères ou encore de miracles – soit tout ce que les déistes et les philosophes du siècle combattaient. Ainsi use-t-il de qualificatifs tels que « opinion ridicule », « horribles superstitions », « horrible mystère », « foiblesses superstitieuses » et « funestes préjugés »⁵⁶⁴ . De même, ses critiques envers les devins et les astrologues – mais aussi ceux qui y croient – sont particulièrement acerbes. Au siècle des Lumières, ces termes avaient une résonance particulière. La superstition était définie comme la « Fausse idée que l'on a de certaines pratiques de la religion, & auxquelles on s'attache avec trop de crainte ou trop de confiance », ou encore le « vain présage qu'on tire de certains accidens qui sont purement fortuits »⁵⁶⁵. Cette croyance erronée poussait les gens à agir de manière irrationnelle. Voltaire se plaît à souligner la corrélation entre « les temps les plus superstitieux » et ceux où étaient commis mes « plus horribles crimes »⁵⁶⁶. S'agissant du

⁵⁶¹ *TGEO*, 1, v.

⁵⁶² *TGEO*, 1, xxxij.

⁵⁶³ *TGEO*, 1, 418–419.

⁵⁶⁴ Respectivement, *TGEO*, 1, 390, 406, 407, 416 et 417.

⁵⁶⁵ *DAF*, quatrième édition, 777. Consulté en ligne : <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A4S1469>.

⁵⁶⁶ Cf. Voltaire, *Dictionnaire philosophique portatif* (Londres : s.e. [sans éditeur], 1764), 336.

préjugé, c'est une « Opinion adoptée sans examen⁵⁶⁷ », et donc, à nouveau, sans user des lumières de la raison. Enfin, le fanatisme est l'erreur du fanatique, défini comme « Fou, extravagant, aliéné d'esprit, qui croit avoir des apparitions, des inspirations », et ne concerne que la religion⁵⁶⁸. Voltaire, fervent destructeur du fanatisme, affirme qu'il est « est à la superstition, ce que le transport est à la fièvre, ce que la rage est à la colère. » Il distingue l'enthousiaste – celui qui prend ses imaginations pour des prophéties, ses rêves pour la réalité, etc. – du fanatique – qui soutient sa folie par le meurtre. En outre, il estime qu'il « n'y a d'autre remède à cette maladie épidémique que l'esprit philosophique », et que les lois et la religion ne peuvent lutter contre elle⁵⁶⁹. En résumé, tous ces éléments s'opposaient donc à l'esprit des Lumières.

Quant au fatalisme, il semble occuper ce particulière par rapport à notre sujet. Du point de vue étymologique, il renvoyait à la « doctrine de ceux qui attribuent tout au destin.⁵⁷⁰ » Il était combattu car il s'opposait au libre-arbitre. En incitant les individus à accepter leurs malheurs du fait de leur supposée origine divine, il les privait de leur liberté d'action pour prévenir ces maux. Par ailleurs, selon Neaimi, les philosophes du XVIII^e siècle ont utilisé le mot avant son entrée dans les dictionnaires et, surtout, ils examinaient l'état politique du monde musulman par le prisme du fatalisme⁵⁷¹. Chez Montesquieu, ce concept inhérent à l'islam expliquerait la décadence de ses adeptes, *a fortiori* prédisposés au despotisme :

L'une des raisons de la décadence du monde musulman est donc le fatalisme, qui crée un état de paresse de l'âme et fait mourir la vie économique de la société. Le fatalisme paralyse l'intelligence au nom d'une interprétation de la volonté divine.⁵⁷²

Voltaire analyse à son tour cette « maladie » à travers une approche historique. Contrairement à son homologue, il n'en fait pas une spécificité intrinsèque de l'islam, mais de l'Orient en général, puisqu'elle existait déjà chez les Grecs et même chez certains chrétiens⁵⁷³.

⁵⁶⁷ DAF, cinquième édition, 347. Consulté en ligne : <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A5P1912>.

⁵⁶⁸ DAF, quatrième édition, 719. Consulté en ligne : <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A4F0127>.

⁵⁶⁹ Cf. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, 190–191.

⁵⁷⁰ DAF, quatrième édition, 722. Consulté en ligne : <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A4F0192>.

⁵⁷¹ Neaimi, *L'Islam au siècle des Lumières*, 213.

⁵⁷² Neaimi, *L'Islam au siècle des Lumières*, 220.

⁵⁷³ Neaimi, *L'Islam au siècle des Lumières*, 220–221.

Chez d'Ohsson, ces thématiques ont donc une double importance : en tant que concepts-clés des Lumières d'une part, et en tant que grille de lecture de l'histoire orientale d'autre part. Il les aborde notamment dans la partie relative à la théologie musulmane, mais insiste surtout sur leurs effets néfastes sur la nation ottomane dans son ensemble. Nous citerons deux exemples : la prédestination et les superstitions. Le 22^e article de la *Nasafiyya* aborde le sujet de la prédestination :

Que le fidèle et l'infidèle, l'homme religieux et l'homme impie, peuvent réciproquement perdre et recouvrer la foi ; que cet état de changement est dans l'ordre des vérités de la religion ; mais qu'il n'en est pas de même des élus et des réprouvés, dont le sort est arrêté dans les décrets de l'Éternel, attendu que la prédestination est dans l'essence de Dieu, et que Dieu et son essence sont immuables.⁵⁷⁴

Il commente cet article sur une dizaine de pages dans ses *Observations*⁵⁷⁵. Il commence par souligner l'ambivalence de la théologie musulmane, qui admet à la fois le libre-arbitre et la prédestination, qui correspondent, selon lui à un double rapport : le temporel et le spirituel. Ensuite, il affirme que la prédestination ne concerne que le plan spirituel et ajoute des éclaircissements :

D'après ce principe, le fatalisme, chez les Musulmans, se réduit à ces trois points généraux : savoir, 1^o. que la prédestination ne regarde que l'état spirituel ; 2^o. qu'elle n'embrasse pas tout le genre humain, mais seulement une partie des mortels prédestinés, même avant leur naissance, à être du nombre des élus ou des réprouvés ; 3^o. qu'elle n'a aucun rapport à l'état moral, civil et politique, parce que dans les principes de cette religion, l'homme n'est jamais privé de son libre arbitre dans aucune de ses actions. Telle est l'opinion des *Mouphitys* et de tous les docteurs de la loi. Appuyés sur l'autorité des anciens *Imams*, ils déclarent d'une manière positive, que quiconque nie le libre arbitre, *Ikhtiyar-Djuz'y*, en attribuant les actions humaines à la seule volonté de l'Être suprême, pèche contre la religion, et que s'il persiste dans son erreur, il est réputé impie, infidèle, et à ce titre, digne de mort. Ce point si important se réduit donc à cette opinion commune parmi les gens de loi, que dans toutes les circonstances de la vie et dans toutes les entreprises publiques ou particulières, on doit d'abord implorer les lumières célestes, par l'intercession du Prophète et de tous les saints du Musulmanisme ; ensuite réfléchir, délibérer, consulter ses propres lumières, en usant de tous les secours que peuvent suggérer la prudence, l'expérience et la raison. Ce n'est qu'après avoir employé ces moyens, que l'on peut attribuer aux décrets éternels les événemens humains, auxquels on doit alors se soumettre avec une résignation absolue.⁵⁷⁶

⁵⁷⁴ *TGEO*, 1, 165.

⁵⁷⁵ Cf. *TGEO*, 1, 166–177.

⁵⁷⁶ *TGEO*, 1, 168.

Quant à la superstition, elle est donc abordée dans les *Observations* relatives au le 52^e article de la *Nasafiyya* et de son commentaire :

52°. Qu'ajouter foi aux prédictions des devins sur les événements occultes et à venir, est un acte d'infidélité.

C. [Commentaire] Ce point est fondé sur les préceptes prophétiques où l'Apôtre céleste réprovoque et condamne tous les devins, *Kehahhinn*, qui prétendent découvrir les secrets, et manifester les choses futures par la voie des sciences mystérieuses, et par un commerce intime avec les esprits, *Djinns*, etc. Les astrologues, *Munedjim*, qui se livrent aux mêmes illusions, sont aussi condamnables qu'eux. Il n'y a que Dieu seul qui puisse prévoir et annoncer l'avenir par la bouche des saints personnages favorisés de ses inspirations et du don des miracles. De toutes les prédictions réputées humaines, on ne doit admettre que celles qui sont fondées sur les expériences physiques, etc.⁵⁷⁷

Environ quatre-vingt-dix pages de commentaires sont consacrées à cet article, ce qui en fait la plus longue de ses *Observations* et indique l'importance de cette thématique dans la pensée de d'Ohsson. Il retrace l'histoire de la naissance de ces sciences occultes, leur arrivée chez les Arabes, et leur usage en toute époque, en usant toujours d'une terminologie péjorative. On y retrouve un sujet cher aux Lumières, le génie du Prophète de l'islam, perçu comme un législateur adroit et enthousiaste. Il affirme que le Prophète a d'abord profité de la crédulité des Arabes, enclins à ces superstitions, avant de les interdire :

On ne peut s'empêcher d'admirer le génie du Législateur Arabe, et sa profonde politique, lorsqu'il interdit, comme contraires à la foi Musulmane, les prétendus secrets d'un art qui, de son temps, avoit le plus grand empire sur l'esprit non-seulement des peuples Orientaux, mais encore de presque toutes les nations Européennes. Dans cette proscription de l'astrologie judiciaire et des divinations, les docteurs comprennent encore la magie, la cabale, les augures, les songes, le calcul des nombres, en un mot tout ce qui a rapport aux sciences théurgiques.⁵⁷⁸

Cependant *Mohammed*, après avoir tiré parti de ces prestiges pour affermir sa doctrine et sa puissance, les frappa d'anathème, par la crainte sans doute de laisser les mêmes armes à d'autres enthousiastes de sa nation.⁵⁷⁹

Il constate avec désolation que ces croyances et pratiques irrationnelles n'aient pu être totalement éradiquées, et qu'elles se soient répandues dans les terres conquises par les musulmans, dont les territoires ottomans :

Mais l'Islamisme, qui opéra des révolutions si prodigieuses dans l'ordre moral et dans l'ordre politique, n'eut pas assez de force pour dissiper ces rêveries avilissantes de l'esprit humain, et *Mohammed*, lui-même le destructeur du culte des idoles, ne put jamais détruire les illusions de la magie, de l'astrologie, des augures, des songes, etc., tant elles avoient fasciné les esprits : malgré la proscription formelle qu'en fait sa loi,

⁵⁷⁷ *TGEO*, 1, 332–333

⁵⁷⁸ *TGEO*, 1, 333.

⁵⁷⁹ *TGEO*, 1, 344.

non-seulement elles ont toujours régné en Arabie, mais elles se sont encore propagées dans toutes les contrées où les premiers Arabes Mahométans ont imprimé, le sabre à la main, le caractère de l'islamisme et celui de leurs superstitions.⁵⁸⁰

Enfin, d'Ohsson propose une relecture thématique de l'histoire ottomane. Il analyse celle-ci au prisme des croyances superstitieuses. Il rappelle par exemple que l'origine de cet Empire est liée à un songe d'Osman et à un oracle qui lui fut annoncé par un saint personnage, avant de passer en revue différents événements relatifs aux sultans ottomans. Il semble indiquer par-là que l'histoire ottomane – et plus généralement l'histoire de l'islam – est imprégnée de ces superstitions, qui ont eu des effets tantôt négatifs, tantôt positifs, et qu'il serait difficile de comprendre cette histoire sans tenir compte de ces éléments.

6.1.3. Une critique circonstanciée

Nous l'aurons compris, si d'Ohsson est si hostile à ces éléments, c'est qu'ils vont à l'encontre de la raison et de ses lumières. Au-delà de l'aspect purement théologique, ce sont surtout les répercussions négatives concrètes sur la nation ottomane qui désolent d'Ohsson. En effet, pour lui, ce sont notamment les superstitions, les préjugés et l'esprit de fatalité qui sont la cause du déclin ottoman. Ce qui est également intéressant, c'est qu'il n'impute pas cette dérive à l'islam, ni à l'interprétation de ses théologiens, mais à une mauvaise compréhension et application de ce principe :

Malgré ces sages explications des docteurs, et les dispositions textuelles de la loi qui restreint le dogme de la prédestination à la vie future, un préjugé toujours dominant dans les esprits, en étend les influences jusqu'aux actions civiles et morales de l'homme. (...) Le peuple, les esprits vulgaires parmi les Grands, les Monarques eux-mêmes en sont imbus ; il influe sur les actions particulières de chaque individu, comme sur les opérations générales et publiques du corps social. De là cette espèce d'engourdissement léthargique où vit la nation Musulmane, et cette résignation parfaite avec laquelle elle supporte, sans trop d'examen, les événements fâcheux, les accidens particuliers, les malheurs publics. Attribuant tout à la volonté suprême de l'Eternel, à une main céleste et invisible, qui dirige impérieusement et les pas de chaque mortel, et la marche générale du corps politique, elle néglige les ressources de la raison, de la prévoyance, et des saines combinaisons de l'esprit. Cette fatale opinion enchaîne les bras du Gouvernement sur les mesures que dicteroient le bon sens et l'exemple des autres Etats, pour prévenir les ravages si fréquens des incendies, le fléau presque continu de la peste, etc. (...) Ce fatalisme est consacré sous le nom de *Takdir* ou *Kissméth* ; dans tous les événements de

⁵⁸⁰ *TGEO*, 1, 344–345.

la vie, heureux ou malheureux, ces mots sont toujours dans la bouche des Musulmans de toutes les classes et de toutes les conditions.⁵⁸¹

En ce sens, il blâme fréquemment les Hommes d'État affectés par les superstitions et les sciences occultes, et parfois sous l'emprise d'astrologues et autres devins avides de pouvoir ou d'argent :

Ces foiblesses superstitieuses influèrent avec plus ou moins d'énergie sur la conduite et sur la vie de presque tous les Sultans comme sur la destinée générale de l'Empire. *Moustapha III* lui-même n'en fut pas exempt, malgré sa sagacité naturelle et l'étendue de son génie. Ses actions et ses entreprises furent toutes dirigées, pour ainsi dire, par les secrets de l'astrologie judiciaire.⁵⁸²

Leurs décisions irrationnelles ont des conséquences sur la nation, et expliquent partiellement le retard que les ottomans ont accumulé par rapport aux Européens. S'en remettre fatalement à la destinée ne permet pas de prendre les précautions pour éviter les maux s'abattant sur la Porte comme la peste et les incendies réguliers même dans la capitale :

La peste attaque aussi les animaux. (...) Les préjugés qui interdisent l'usage de la raison, et l'emploi des moyens salutaires lorsqu'il s'agit de la conservation des hommes, ne laissent pas plus de liberté pour songer à celle des animaux. (...) Le fatalisme et l'ignorance qui le soutient, sont encore pour les Othomans la source de bien d'autres calamités.⁵⁸³

Par ailleurs, d'Ohsson ne se limite pas à la seule critique des Orientaux. Il dénonce aussi les superstitions des Européens :

L'histoire de toutes les nations fournit mille exemples de ces influences malheureuses et puissantes qu'ont eu également chez elles l'astrologie, les visions, les divinations, les songes, la magie, etc. Jusqu'au dernier siècle, presque toutes les Cours Européennes n'avoient-elles pas aussi leurs astrologues ?⁵⁸⁴

Cependant, la différence entre les Européens et les Orientaux, c'est que les premiers ont réussi à dépasser ce stade – bien qu'il reste des risques et des exceptions, comme dans le cas des

⁵⁸¹ *TGEO*, 1, 168–170.

⁵⁸² *TGEO*, 1, 415.

⁵⁸³ *TGEO*, 4–1, 394–395.

⁵⁸⁴ *TGEO*, 1, 419–420.

convulsionnaires – grâce aux lumières de la raison, tandis que les seconds sont toujours empêtrés dans les croyances superstitieuses et l'esprit de fatalité :

Si ces foiblesses se perpétuent avec encore plus d'empire chez les Mahométans, on doit en attribuer la cause à une imagination plus vive et plus exaltée, effet sans doute du climat qui fut le berceau de ces préjugés insensés ; et à l'état de langueur où sont les lettres, par les progrès lents de l'imprimerie (...).⁵⁸⁵

Dans ces deux passages, d'Ohsson reprend à nouveau des thématiques discutées par les Lumières : la théorie des climats (que nous avons déjà mentionné), et celle de l'histoire en mouvement – ou la perspective historique que Laurens appelle le « mythe-histoire de la raison⁵⁸⁶ ». Tandis que les Européens prennent conscience de leur avancée technologique (vers 1750) en se comparant à d'autres sociétés (notamment orientales), une vision progressiste de l'histoire se développe :

La prise de conscience du progrès et du retard initial de l'Europe implique la création d'une histoire de la Raison, ou plutôt d'un « mythe-histoire » de la raison. (...) Il est d'abord à trois temps : une origine, un déclin, une renaissance ; l'Antiquité, le Moyen Âge, les Temps modernes pour employer le langage actuel. (...) L'évolution s'accélérait à la fin du siècle avec le début de la révolution industrielle, les théoriciens entrevoient qu'il ne s'agit pas simplement des sciences et des arts mais d'un phénomène général qui englobe toutes les parties de la société humaine pour la modifier et la transformer. Ce processus historique prend le nom de « civilisation ». Ce concept nouveau permet d'envisager la possibilité d'une action volontariste servant au rattrapage des autres cultures devenues maintenant « arriérées ».⁵⁸⁷

Enfin, malgré son hostilité envers les superstitions, la vision pragmatique de d'Ohsson le pousse à reconnaître que celles-ci peuvent s'avérer efficaces lorsqu'elles sont utilisées à bon escient – c'est-à-dire dans l'intérêt de la nation – par un sultan éclairé :

Le défaut de lumières, de nerf, de génie, si nécessaires pour bien gouverner et soutenir avec éclat le poids des affaires publiques, leur fait ordinairement attribuer aux arrêts du ciel le sort de l'Etat en général ; ce qui n'est pas toujours l'effet d'une conviction intime de la vérité du principe, mais bien celui d'une adroite politique. Ce système leur sert souvent de bouclier contre les mécontentemens ou les fureurs du peuple dans tous les événemens fâcheux qui naissent, et des vices de la constitution, et des abus du Gouvernement, et du manque de prévoyance dans la marche même ordinaire des objets politiques. (...) Des esprits élevés, des génies supérieurs tirent ordinairement parti de tout, et loin de se laisser enchaîner par des préjugés ou des opinions vulgaires, ils s'en

⁵⁸⁵ *TGEO*, 1, 420.

⁵⁸⁶ Cf. Laurens, *Orientales I*, 33.

⁵⁸⁷ Laurens, *Orientales I*, 34–35.

servent au contraire, selon les circonstances, comme d'autant de moyens propres à favoriser leurs entreprises, sur-tout lorsqu'elles ont pour objet le bien de l'Etat et l'intérêt public. Sous ce point de vue, on doit convenir que ces mêmes préjugés, quelque funestes qu'ils soient, produisent souvent d'heureux effets (...) ; en un mot, c'est à cette opinion du fatalisme, et à la loi qui ordonne de marcher contre les Chrétiens, pour la défense et la propagation de l'Islamisme, (...) que l'on doit principalement attribuer ces exploits héroïques qui, en tant d'occasions, ont signalé le courage et l'intrépidité des nations Mahométanes, sur-tout des *Arabes*, des *Tatars* et des *Othomans*.⁵⁸⁸

6.2. « Le sabre et le *Cour'ann* » : l'image du Coran dans le *Tableau général de l'Empire Othoman*

6.2.1. Combattre les préjugés « le *Cour'ann* à la main ». Autorité et religion : deux instruments au service du sultan éclairé

Selon Laurens, le débat entre tenants et opposants du despotisme oriental, au-delà d'une simple querelle théorique, concerne en fait les partisans d'un interventionnisme (politique et militaire) européen et les défenseurs de la Porte. Les deux groupes sont d'accord quant au « déclin » ottoman, mais divergent sur la solution à envisager⁵⁸⁹. Les premiers – à l'instar du baron de Tott (1733–1793) et de Volney (1757–1820) – estiment qu'à cause de la nature intrinsèque du despotisme oriental, les Ottomans ne sont pas capables de se réformer et qu'il faut donc intervenir pour libérer les Orientaux de ce joug. Les seconds – dont le comte de Vergennes (1719–1787), qui fut secrétaire d'État aux Affaires étrangères sous Louis XVI, Claude-Charles de Peyssonnel (1727-1790), consul à Smyrne, et Louis de Chénier (1722–1796), également diplomate – soutiennent une réforme intérieure de la Porte, en s'appuyant l'action

⁵⁸⁸ *TGEO*, 1, 174–177.

⁵⁸⁹ Nous partageons les vues d'Edhem Eldem selon lesquelles « la notion de déclin ne faisait que renforcer la perception occidentale d'un empire miné par la corruption, incapable de se régénérer et de ce fait voué à une perte certaine. » Il préfère la notion de défi à celle de déclin. Cf. Eldem, *L'Empire ottoman*, 6 (pour la citation) et 21. Quant à Frédéric Hitzel, il privilégie l'emploi de « crises ». Cf. Frédéric Hitzel, *L'Empire ottoman. XV^e-XVIII^e siècles* (Paris : Les Belles Lettres, 2010 [2001]), 32. Enfin, d'autres chercheurs, notamment anglo-saxons, préfèrent la notion de « transformation ». Pour plus de détails sur ce débat épistémologique, voir : Olivier Bouquet, « Du déclin à la transformation. Réflexions sur un nouveau paradigme en histoire ottomane, » *Revue d'histoire du XIX^e siècle* 53 (2016) : 117–136. DOI : 10.4000/rh19.5108. Toutefois, ces discussions récentes de l'historiographie ottomane n'étant pas d'usage au XVIII^e siècle, nous emploierons la notion de déclin – que d'Ohsson utilise – selon les termes de cette époque.

du sultan⁵⁹⁰. D'Ohsson se positionne résolument dans le groupe des seconds, tout en faisant donc la promotion du sultan éclairé :

Ces exemples, appuyés d'ailleurs sur les vrais principes de la foi, seroient une arme puissante dans la main d'un Sultan éclairé et entreprenant, pour détruire dans les esprits les fausses opinions d'où dérivent une grande partie des maux physiques et politiques qui désolent constamment l'Empire.⁵⁹¹

Il est en effet convaincu – et il le répète à plusieurs reprises – que l'action d'un sultan éclairé, qui serait secondé par des vizirs audacieux, pourrait aisément extirper les Ottomans de leur état de léthargie et les aider à renouer avec leur grandeur d'antan. Il les exhorte à dépasser les préjugés pour prendre modèle sur les Européens qui ont pu, eux, sortir de ce même état et entamer leur marche vers le progrès. Que ce soit dans le *Tableau général* ou dans sa longue carrière consulaire, d'Ohsson s'est ainsi appliqué à inviter les autorités ottomanes à moderniser leur État et d'aller vers une interprétation modérée de l'islam. Deux passages illustrent bien ces idées :

La loi, qui défend d'imiter en rien les nations étrangères, n'est relative qu'aux pratiques du culte extérieur (...) Cependant le fanatisme lui donne une plus grande extension : il y comprend tout ce qui a rapport à l'ordre moral, civil et politique. De-là ces fausses opinions qui tyrannisent les Mahométans, et les éloignent de tout usage étranger à leurs mœurs (...). Ces préjugés arrêtent, d'une part, le développement des maximes et la perfection des découvertes que la nation a déjà adoptées : de l'autre, ils intimident les esprits sur la recherche de ce que l'Europe chrétienne leur fourniroit d'utile pour les réformes nécessaires dans les différentes parties du gouvernement. Mais les lumières d'un grand homme, redisons-le encore, soutenues par l'autorité, armées par le glaive seul de la loi religieuse, peuvent vaincre ces obstacles, renverser ces barrières, détruire ces opinions funestes, qui mettent une si grande distance entre les Mahométans et les Européens.⁵⁹²

Il convient ici de remarquer la correspondance entre le « sultan éclairé » de d'Ohsson et la figure du « monarque éclairé » – d'autres préférant le syntagme « despote éclairé » ou encore « absolutisme éclairé » – défendue par un certain nombre de philosophes des Lumières comme

⁵⁹⁰ Laurens, *Orientales I*, 60–63. Nous pourrions ajouter certains personnages, comme Pierre Ruffin (1742–1824), diplomate à Constantinople et orientaliste, qui ont tenté de synthétiser les deux approches, en affirmant qu'il y avait deux catégories de sujets de la Porte, dont l'une – les non-musulmans et la classe dirigeante – était victime du despotisme du sultan, et l'autre – la société civile régie par la législation musulmane – échappait à son pouvoir arbitraire. Cf. Laurens, *Les origines intellectuelles de l'expédition d'Égypte*, 65–67.

⁵⁹¹ *TGEO*, 1, 173.

⁵⁹² *TGEO*, 282–285.

Voltaire ou Kant. Contrairement à la théorie du despotisme oriental, à laquelle d'Ohsson n'adhère pas, le sultan éclairé peut user de son autorité pour établir des réformes indispensables. Si d'Ohsson est sincèrement opposé à toute composante irrationnelle, à l'instar de la grande majorité de l'Europe pensante, il ne rejette pas tout. Il préfère garder une vision réaliste, en admettant qu'il y a bien des aspects étranges dans la législation mahométane, comme dans les autres religions, et même que ces éléments irrationnels peuvent avoir des effets positifs s'ils sont utilisés à bon escient. Il tend néanmoins à présenter le Coran comme un livre appelant au bon sens et à la raison. De manière générale, il met en avant les éléments islamiques compatibles avec les Lumières, tels que la codification de la législation ou la tolérance religieuse. À l'inverse, il passe parfois sous silence certains traits qui pourraient les heurter. Par exemple, il ne traduit pas le passage de la *Nasafiyya* où al-Nasafi attaque formellement les philosophes. Il justifie ce choix en ces termes :

(...) on y voit encore les sentimens des philosophes ou des partisans de la religion naturelle, qu'il combat et réfute par les mêmes autorités, et par une foule d'argumens scholastiques. Nous omettons cette partie, comme étrangère à notre sujet, pour nous en tenir uniquement à ses explications.⁵⁹³

Enfin, l'une des originalités de son analyse, c'est qu'il estime que les dérives de la nation ne sont pas imputables à l'islam en tant que tel, mais à une combinaison de plusieurs facteurs :

(...) on ne peut s'empêcher d'observer encore ici que tous les maux politiques qui affligent les peuples Musulmans, dérivent de leurs préjugés, de leurs fausses opinions, des vices du gouvernement, et non des vrais principes de la religion et de la loi.⁵⁹⁴

En effet, si la législation contient des articles ambivalents, c'est à l'autorité que revient le choix de la mise en pratique de telle ou telle sentence. Il ne s'agit pas tant du texte en lui-même, mais de son interprétation et surtout de son application qui importe donc :

Dans leur pays, ils [les musulmans] s'abstiennent de fréquenter les étrangers. Ceux même qui ne se feraient aucun scrupule de les voir familièrement, sont retenus par la crainte de l'opinion publique. Les rigoristes s'attachent à ces paroles du *Cour-ann* : *O fidèles ! ne formez point de liaisons avec les Chrétiens, les Juifs, ni les impies : laissez-les vivre et s'unir ensemble. Celui qui les prend pour amis devient semblable à eux, et Dieu n'est pas le guide des pervers.* Mais les hommes plus modérés citent ce verset du même livre : *Les fidèles, ainsi que les Juifs, les Sabéens, et les Chrétiens, qui croient en*

⁵⁹³ *TGEO*, 1, 59.

⁵⁹⁴ *TGEO*, 2, 192. Ailleurs, il ajoute à cette liste le retard des ottomans en matière d'imprimerie (et donc de propagation du savoir).

*Dieu et au jour du jugement, et qui pratiquent la vertu, seront exempts des tourments de l'autre vie.*⁵⁹⁵

Cette application concrète, voulue par le sultan, serait *in fine* cohérente avec la vision coranique elle-même. Cela sous-entend qu'elle ne rencontrerait pas (ou peu) de contestation de la part de ses sujets, qui respectent la législation religieuse :

Si donc les Othomans (...) n'adoptent pas dans l'administration civile et politique, les sages maximes des Européens, ce n'est ni la religion ni la loi qui s'y opposent, mais bien ces funestes préjugés sous lesquels gémit la nation entière, d'autant plus aisés à détruire, qu'on peut les combattre le *Cour'ann* à la main.⁵⁹⁶

6.2.2. Emplois du symbolisme du sabre et du Coran dans le *TGEO*

Mouradgea d'Ohsson utilise la métaphore du sabre et du Coran pour illustrer cette complémentarité entre la religion et l'autorité du sultan éclairé⁵⁹⁷. C'est d'ailleurs ce symbolisme qu'il choisit pour le frontispice du *TGEO* (voir *supra*, fig. 16). Afin de guider son lectorat – et éviter toute mauvaise interprétation – d'une part, et d'explicitier sa pensée d'autre part, d'Ohsson donne immédiatement des indications quant à la compréhension de cette gravure :

Explication du frontispice

Il représente le Kéabé de la Mecque, avec ses idoles, que Mohammed renverse, pour établir le culte d'un seul Dieu sur les ruines du paganisme. D'une main il tient le sabre, et de l'autre les feuilles du Cour'ann ; instrumens avec lesquels il subjuga les esprits et propagea sa doctrine. A ses côtés sont, d'une part, les quatre premiers Khaliphes, et de l'autre les quatre Imams, auteurs de la législation religieuse, et fondateurs des quatre rites orthodoxes : les premiers sont armés d'un sabre ; les seconds tiennent le Cour'ann, tous ayant également concouru à étendre la doctrine et la

⁵⁹⁵ *TGEO*, 5, 47–48.

⁵⁹⁶ *TGEO*, 1, 173.

⁵⁹⁷ Dans cette partie, nous reprenons certains éléments de notre communication intitulée : « Le “sabre ou le Coran” : l'image du Coran dans le *Tableau Général de l'Empire Othoman* (1787–1820) d'Ignace Mouradgea d'Ohsson », qui a eu lieu lors du séminaire « Altérités religieuses en question : chrétienté et islam. Du Moyen Age jusqu'à l'époque coloniale », organisé par le CRHIA à la Maison des Sciences de l'Homme de Nantes, le 20 février 2020.

Son explication indique que ce choix iconographique résultait d'une réflexion de sa part et qu'il ne s'agit pas d'une simple reprise de stéréotypes sur l'islam. Nous pourrions même dire que le frontispice et son explication peuvent être considérés comme une synthèse du *TGEO*. La fonction des gravures ne se limitait en effet pas à de simples illustrations :

(...) these woodcuts and engravings function not merely as incidental illustrations but constitute an independent form of expression (...). In some cases these pictorializations of the Prophet conveyed arguments and propagations concerning Muhammad that were perhaps of greater expressive efficacy than the texts themselves.⁵⁹⁹

C'est en tout cas là le premier contact du lecteur avec le *TGEO*, et la première image de l'islam qui s'impose à lui. C'est le cas de l'Égyptien al-Jabartī (1753–1823), qui vit vraisemblablement l'ouvrage en Égypte lors de l'occupation française. Ne lisant pas le français, il se cantonne à décrire les gravures – qui semblent correspondre à celles du *TGEO* – d'un « gros volume » qui lui fut présentée :

J'ai été plusieurs fois à cette bibliothèque ; on m'a montré une quantité de choses curieuses. On m'a fait voir un gros volume contenant l'histoire du Prophète : il y a son noble portrait, autant que leur esprit peut y atteindre. Il est debout, regardant les cieux et menaçant le peuple ; sa main droite est armée d'un sabre et le livre est dans sa main gauche. Ses compagnons, le sabre à la main, sont autour de lui.⁶⁰⁰

Pour d'Ohsson, le Coran est donc, aux côtés du sabre, l'un des instruments ayant servi au Prophète – et à sa suite aux califes, puis aux sultans musulmans – à répandre l'islam. Il reprend la thématique du destructeur d'idoles et de la religion monothéiste déjà développée par les Lumières. Il se positionne également, de manière implicite, dans l'une des controverses de l'époque que nous avons précédemment évoquée (voir *supra*, 5.2.2.) : l'islam a-t-il été propagé par la force des armes ou celle des idées (ou de l'enthousiasme) ? Cette estampe et son explication indiquent clairement que le Prophète et ses successeurs ont usé de ces deux instruments pour diffuser l'islam. La gravure met en exergue cette complémentarité – voire une certaine interchangeabilité – par un jeu de miroir. En effet, on peut observer que le sabre, dans

⁵⁹⁹ Saviello, « Muhammad's Multiple Faces, » 89.

⁶⁰⁰ Abdurrahman Gabarti, *Journal d'Abdurrahman Gabarti, pendant l'occupation française en Égypte*, trad. Alexandre Cardin (Paris : Librairie Orientale de Mme Ve Dondey-Dupré, 1838), 62. Al-Jabartī ne nomme pas expressément le *Tableau Général* puisqu'il ne lit pas le français. Cependant, la description des gravures laisse peu de doutes quant au fait qu'il s'agisse bien de cet ouvrage. C'est d'ailleurs l'avis de Cardin, qui signale qu'il s'agissait « probablement » du *TGEO* en note de bas de page de cette citation. C'est également l'avis soutenu par Carter Findley. Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 371–372.

la main droite du personnage central, croise le groupe (les « *Imams* ») discutant doctement avec le Coran entre leurs mains ; le Coran brandi avec la main gauche croise quant à lui l'autre groupe (les « *Khaliphes* ») armé de sabres. Les imams semblent ainsi représenter l'autorité spirituelle, et les califes le pouvoir temporel. Ailleurs, d'Ohsson poursuit cet amalgame entre sabre et religion, en qualifiant la théologie musulmane (*'aqīda*) de « premier glaive du fondateur de l'Islamisme⁶⁰¹ ».

Au-delà de l'importance du sabre dans la culture ottomane, Findley souligne que cette gravure vise à donner une image positive de l'islam : « The frontispiece and its explication launched the defense of Islam as a rational religion with an intelligible, scrupulously observed doctrine and law, a leitmotif of the *Tableau*.⁶⁰² » Cette image est un prolongement du propos de d'Ohsson consistant à décrire le Coran comme un livre de loi, un livre rationnel à bien des égards. De plus, il est vrai que le Prophète est représenté dans une posture noble : il regarde les cieux, comme s'il était inspiré, élève le Coran en le brandissant vers le ciel et, il est armé d'une épée. Tous ces éléments tranchent avec l'iconographie européenne sur le Prophète, qui est généralement dépeint dans une apparence plus négative (voir *infra*, fig. 20).

On retrouve, de manière plus implicite, le Coran et le glaive dans une autre gravure (fig. 17), que d'Ohsson décrit en ces termes :

On peut voir ici les Portraits des quatre premiers Khaliphes, estampes nos 3, 4, 5, 6 : ils tiennent le *Cour'ann* ; le turban des trois premiers est blanc ; celui d'*Aly* est vert, couleur adoptée par tous les *Emirs* ses descendants. Il a devant lui le sabre que lui laissa *Mohammed*, son cousin et son beau-pere. Ce sabre à deux lames, *Z'ul-fecar*, fait encore aujourd'hui la principale décoration des enseignes et des drapeaux militaires des Othomans.⁶⁰³

⁶⁰¹ *TGEO*, 1, 55.

⁶⁰² Findley, *Enlightening Europe*, 80.

⁶⁰³ *TGEO*, 1, 211. L'estampe décrite est présente dans le format in-folio mais pas dans le format in-octavo. De plus, hormis l'épée qui est un ajout, cette gravure a été produite à partir d'un ouvrage ottoman illustré du XVI^e siècle intitulé *Zübdet-ül Tevârih* de Seyyid Lokman Aşuri (m. v. 1601). Cf. Günsel Renda, « Illustrating the Tableau Général de l'Empire Othoman, » in *The Torch of the Empire*, 68–69 ; Findley, *Enlightening Europe*, 149 ; Elisabeth A. Fraser, *Mediterranean encounters. Artists between Europe and the Ottoman Empire, 1774–1839* (Pennsylvania : The Pennsylvania State University Press, 2017), 117–123. Une partie d'une copie du *Zübdet-ül Tevârih* qui est conservée à Dublin (Chester Beatty Library, T 414) est consultable en ligne, dont le fol. 130r qui est la source des planches 8, 9 et 10 du *TGEO*, assez proche de cette gravure : https://viewer.cbl.ie/viewer/image/T_414/259/LOG_0042/. Enfin, sur l'épée nommée *Dhul-Fiqār* et son



Figure 16. Aly [et] Osman. *TGEO*, I, 70–71.

Par ailleurs, le symbolisme du sabre et du Coran revient dans plusieurs passages du *Tableau général* :

(...) les *Murtedds*. Ce sont les apostats qui abjurent la foi Mahométane. La loi ne leur fait jamais grace, non plus qu'aux Arabes païens, dont la soumission même à la capitation, en qualité de *Zimmys* ou sujets tributaires, ne peut jamais les rédimier. Il n'y a point de milieu à leur égard, entre le *Cour'ann* (1) ou le sabre.

(1) *Imm'el-Seéif ve Imm'el-Isslam*.⁶⁰⁴

Nous remarquons que la paraphrase de d'Ohsson remplace *Isslam* par *Cour'ann*. Il s'écarte ainsi du sens littéral, sans doute pour rester dans l'allégorie qu'il a choisie. Lorsqu'il aborde le « Code militaire » de la législation mahométane, d'Ohsson fait à nouveau appel à ces éléments :

Si la sommation religieuse ne produit aucun effet, le Souverain fera une sommation politique. Il invitera l'ennemi à reconnaître son autorité, à céder à la puissance mahométane, et à se soumettre à la capitation légale, au profit du trésor public.

symbolisme chez les Ottomans, voir : Jane Hathaway, « The forgotten Icon: The Sword Zülficar in its Ottoman Incarnation, » *The Turkish Studies Association Journal* 27/1-2 (2003), 1–13.

⁶⁰⁴ *TGEO*, 1, 48.

C. [Commentaire] Cette sommation ne doit être adressée ni aux Arabes païens, ni aux apostats, rebelles à la sainte religion ; aucun d’eux ne mérite grace (...). Or, l’irréligion des uns et des autres étant, aux yeux de l’Éternel, plus odieuse encore que l’infidélité des peuples étrangers, la loi ne peut, à leur égard, admettre de milieu entre le *Cour-ann* et le sabre, entre l’Islamisme et la mort (1).

(1) *Imm’es-seyf vé imm’el Islam*.⁶⁰⁵

Nous comprenons donc que le sabre représente le pouvoir temporel, et le *Cour’ann* l’autorité spirituelle, deux concepts que d’Ohsson mentionne dans le *TGEO*. Dans l’appareil étatique de la Porte, outre le sultan qui réunit les deux autorités, deux autres personnages incarnent ces deux formes de puissances, le *shaykh al-islām* et le grand vizir. Le premier représente le pouvoir spirituel du sultan, et le second son pouvoir temporel : « Le premier de ces pouvoirs est exprimé par le mot *Kitab*, qui veut dire code sacré, ou plutôt, livre par excellence ; l’autre par celui de *Kilidjh*, qui signifie glaive ou sabre.⁶⁰⁶ » Enfin, le sabre peut aussi symboliser plus précisément la justice. D’Ohsson utilise ce terme pour traduire la charia : « on est habitué, dès l’enfance, à ce dicton : Un doigt abattu par le glaive de la justice, ne cause aucune douleur (...) *Scher’an kessilén parmac adjemaz*.⁶⁰⁷ »

6.2.3. Origines et postérité de symbolisme du sabre et du Coran

Le frontispice et les différentes occurrences de cette allégorie du Coran et du sabre nous ont amenés à nous demander si d’Ohsson était le premier à y recourir. Il existe en effet, dès le Moyen Âge, un certain nombre de sources textuelles et iconographiques similaires dans l’iconographie européenne. Selon Avinoam Shalem, ces images attestent de l’intérêt des Européens pour l’islam, et indiquent surtout qu’elles étaient l’un des principaux supports de la transmission de savoirs sur cette religion⁶⁰⁸. Avant d’examiner quelques exemples significatifs, il faut aussi préciser que cette métaphore a été utilisée par les musulmans eux-mêmes, et qu’il ne s’agit donc pas d’une invention de polémistes chrétiens. Dans la sunna, on retrouve un hadith évoquant le sabre : « Sachez que le Paradis est certes sous l’ombre des épées⁶⁰⁹ ». Un adage –

⁶⁰⁵ *TGEO*, 5, 53–54. Dans un autre passage, on peut lire : « (...) l’Islamisme, béni du ciel, étant déjà bien affermi sur la terre, (...) désormais ils [les Arabes païens] n’auraient à opter qu’entre le *Cour-ann* et le sabre. » Cf. *TGEO*, 5, 35–36.

⁶⁰⁶ *TGEO*, 4–2, 505.

⁶⁰⁷ *TGEO*, 6, 190. On retrouve l’expression « glaive de la justice » à la page 258 du même tome.

⁶⁰⁸ Avinoam Shalem, « Introduction, » in *Constructing the Image of Muhammad*, 3.

⁶⁰⁹ Cf. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, hadith n°2818.

parfois attribué aux deuxième et troisième califes, ‘Umar et ‘Uthmān – stipule en ce sens que « Dieu réforme par le [pouvoir du sultan ce qu’il ne réforme pas par le Coran] » (*inn Allāh yaza ‘u bi-l-sultān mā lā yaza ‘u bi-l-qur’ān*). Au rapport de d’Ohsson, le sultan sunnite Selim I, mit en avant ces deux éléments dans une sommation écrite destinée à son rival chiite, le Shah Ismaïl : « nous voulons, avant que d’en venir aux armes, te présenter, au lieu du sabre, le sacré *Cour’ann*, et t’exhorter ainsi à embrasser la foi orthodoxe (...)»⁶¹⁰ »

Du côté européen, l’image la plus ancienne que nous ayons pu trouver date du XIV^e siècle⁶¹¹. On y voit le Prophète de l’islam coiffé d’un turban avec une épée dans une main, et un feuillet ou un livre dans l’autre. L’écriture latine sur l’écharpe permet de l’identifier : *Ymago Mahumeti pictus*, « représentation de la figure Mahomet ». On distingue également des écritures en latin sur le sabre et les feuillets (fig. 19). Sur l’épée, on peut ainsi lire *gladius mahumeti pictus*, « représentation de l’épée de Mahomet » ; et sur les feuillets : *lex et alcoranus*, « la loi et l’Alcoran ». Dans cet exemple, il ne semble donc pas avoir d’éléments polémiques. Au contraire, le sabre renvoie à vraisemblablement à la puissance, et la seconde écriture peut signifier qu’il tient un livre contenant la loi et l’alcoran, ou être une figure rhétorique exprimant que l’alcoran est aussi la loi. Cette image contraste avec l’iconographie médiévale, généralement polémique et négative. Ce qui peut également étonner, c’est que l’image du Prophète de l’islam n’a *a priori* pas de rapport avec le contenu de l’ouvrage.

Le symbole sabre/Coran est donc déjà présent au Moyen Âge. Dans l’exemple précédent, on retrouve en tout cas le triptyque sabre, Coran et turban, soit les attributs que l’iconographie européenne plus tardive li octroie régulièrement au Prophète de l’islam. Dans d’autres cas, comme à la fin du XVII^e siècle, le Prophète et le Coran ne sont pas dépeints sous un jour favorable. Sur l’image ci-dessous (fig. 20), on voit « l’Imposteur Mahomet » en enfer aux côtés de Calvin. Il est désarmé et démuné, tandis que son Alcoran piétiné par son adversaire. Cette représentation permet de mesurer tout le chemin parcouru jusqu’au frontispice du *TGEO*,

⁶¹⁰ *TGEO*, 1, 131–132.

⁶¹¹ Je remercie ma collègue Florence Ninitte qui m’a fait connaître cette source, avec son habituelle générosité, et m’a aidé – avec Maurizio Busca – pour traduire les expressions latines. Ce manuscrit est consultable en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9067721q/f15.item>.

où le Prophète a une allure victorieuse, sabre à la main, et où le Coran n'est pas foulé par l'ennemi, mais élevé vers les cieux⁶¹².



Figure 17. *Ysaïas propheta glosatus a mag. Haymone Parisiensi*, BNF, Ms Latin 16274, fol 10v.

⁶¹² Pour plus d'exemples sur le traitement du Prophète de l'islam dans l'iconographie européenne, voir : Gruber et Shalem, *The Image of the Prophet* ; Shalem, *Constructing the image of Muhammad* ; Alberto Saviello, « Der Prophet als Poet. Autorenbilder in westeuropäischen Koranübersetzungen als Reflexionsmedien der Kunst, » in *Prophezie und Autorschaft. Charisma, Heilsversprechen und Gefährdung*, éd. Christel Meier et Martina Wagner-Egelhaaf (Berlin : De Gruyter, 2013), 305–323 (nous avons consulté une version non officielle traduite en ligne).

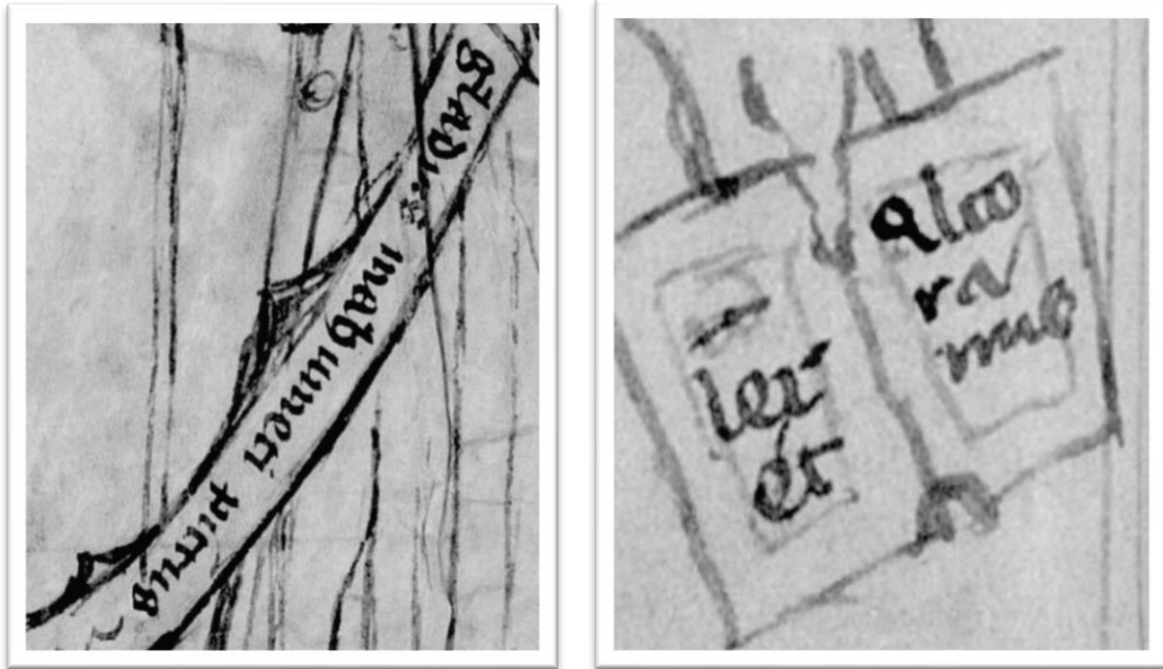


Figure 18. *Ysaïas propheta glosatus a mag. Haymone Parisiensi*, BNF, Ms Latin 16274, fol 10v.



Figure 19. *L'imposteur Mahomet et le séducteur Calvin* ; *Almanach pour l'an de grâce*, 1687, Paris, BNF

Le troisième exemple est le frontispice de *La vie de Mahomet, où l'on découvre amplement la Vérité de l'imposture* de Prideaux parue en 1699. L'image reflète bien le titre de l'ouvrage et réactualise les poncifs polémiques sur l'islam et son Prophète : imposteur, hérésiarque, idole des Arabes, conquérant sanguinaire, ennemi des chrétiens⁶¹³. Le Mahomet de Prideaux brandit également un sabre avec sa main droite, mais il tient un croissant de lune – symbolisant l'islam – au lieu du Coran. Le sabre est plus haut que le croissant, insinuant potentiellement que c'est par son biais que l'islam s'est répandu. Mahomet piétine la croix et sans doute les Tables de la Loi, ainsi que le globe terrestre avec son autre pied, montrant par là sa volonté de subjuguier les chrétiens et la Terre tout entière. C'est un personnage conquérant qui humilie ses adversaires, un imposteur (le masque accroché à sa taille pourrait indiquer son hypocrisie voire son hérésie), et qui est aussi efféminé (il semble avoir une poitrine) – ce qui était péjoratif pour l'époque. En somme, cet individu, dont on ne sait pas vraiment s'il est un homme ou une femme, voire une statue idolâtrée, est repoussant.

L'auteur du frontispice du *TGEO* (voir *supra*, fig. 16) s'en est peut-être partiellement inspiré, car on retrouve, selon nous, certaines similitudes, sans la visée hostile et polémique : le sabre, le turban, l'attitude conquérante, et deux groupes de personnages. Les protagonistes doctes au premier plan en bas à droite, et les combattants armés de lances en haut à droite paraissent renvoyer aux deux groupes – *Imams* et *Khaliphes* – du *Tableau général*. Toutefois, d'Ohsson réactualise ces symboles et les investit d'une signification positive. Le « Mohammed » de d'Ohsson n'est plus une potentielle idole, mais le destructeur du paganisme des Arabes. Ce ne sont donc pas les chrétiens qu'il combat en premier lieu, mais les païens. Le Coran remplace le croissant de lune. C'est l'instrument de sa doctrine et de sa loi, qui complète la puissance de ses armes. Enfin, les doctes chrétiens laissent place à leurs homologues musulmans, indiquant que la sagesse n'est pas l'apanage des seuls chrétiens et que les Orientaux en sont aussi pourvus.

⁶¹³ Pour une analyse de cette gravure, voir : Saviello, « Muhammad's Multiple Faces, » 116–121.

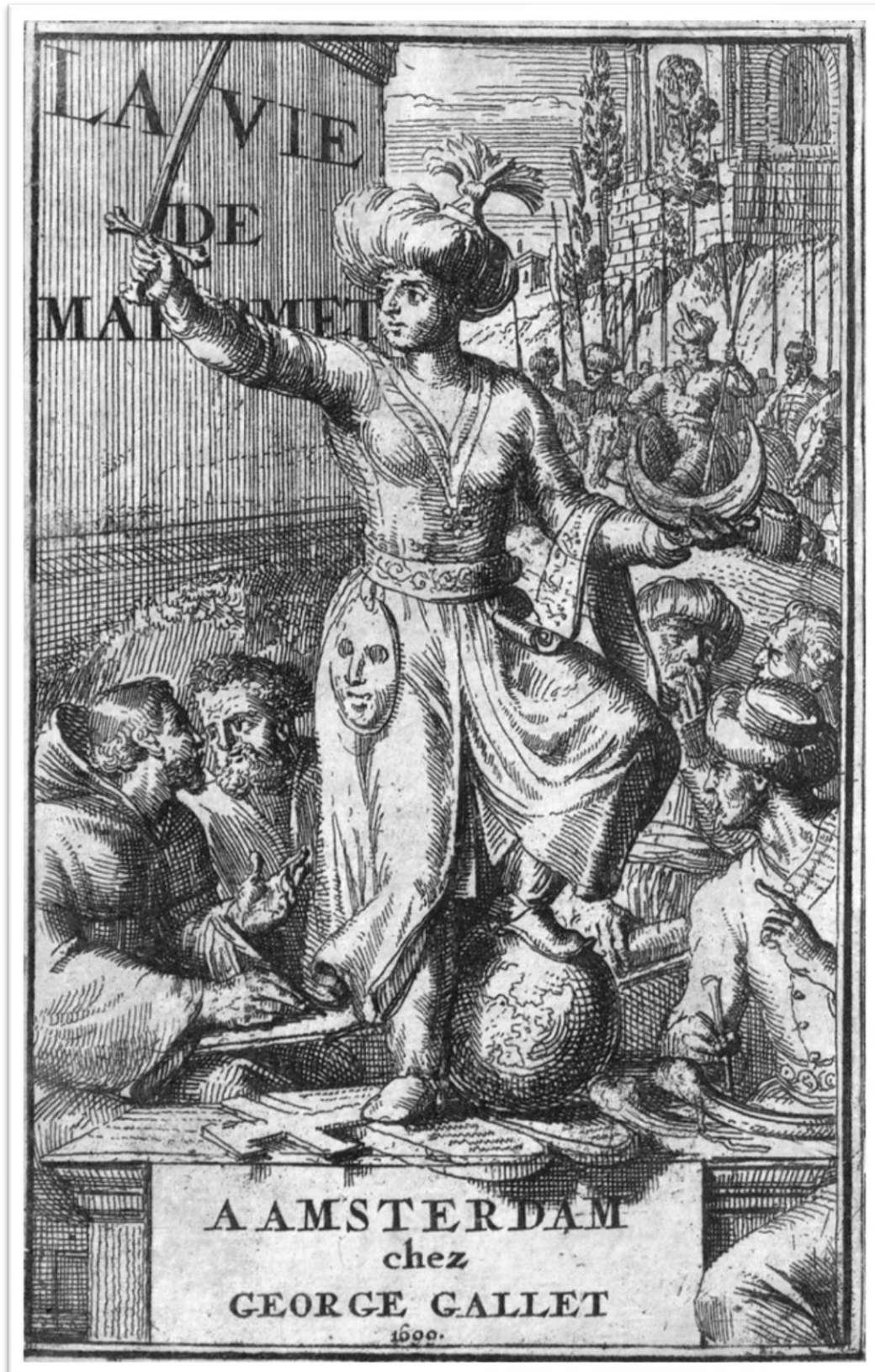


Figure 20. Humphrey de Prideaux, *La Vie de Mahomet, où l'on découvre amplement la Vérité de l'imposture : Enrichie de figures en Taille-douces* (Amsterdam: George Gallet, 1699), frontispice.

L'allégorie du sabre et du Coran est toujours employée au XVIII^e siècle. On la retrouve par exemple sous la plume de Voltaire qui, dans son *Fanatisme*, met en scène un dialogue entre Mahomet et Zopire. Ce dernier lui reproche de semer la discorde dans son propre peuple, ce à quoi il réplique en ces termes :

MAHOMET.

Si j'avois à répondre à d'autres qu'à Zopire,
 Je ne ferais parler que le Dieu qui m'inspire.
 Le glaive & l'Alcoran dans mes sanglantes mains,
 Imposeroient silence au reste des humains.
 Ma voix ferait sur eux les effets du tonnerre,
 Et je verrais leurs fronts attachés à la terre.
 Mais je te parle en homme ; & sans rien déguiser
 Je me sens assez grand pour ne pas t'abuser.
 Voi quel est Mahomet, nous sommes seuls, écoute,
 Je suis ambitieux, tout homme l'est sans doute ;
 Mais jamais Roi, Pontife, ou Chef, ou Citoyen,
 Ne conçut un Projet aussi grand que le mien.
 Chaque Peuple à son tour a brillé sur la Terre
 Par les Loix, par les Arts, & sur-tout par la Guerre ;
 Le tems de l'Arabie est à la fin venu.
 Ce Peuple généreux, trop long-tems inconnu (...).⁶¹⁴

Pour finir, ce symbole se retrouve également dans l'iconographie des XIX^e et XX^e siècles. Nous en rapportons ici trois exemples représentatifs. Le premier est une reproduction – de moindre qualité – du frontispice du *TGEO* (fig. 22). Les éléments principaux sont conservés : la Kaaba avec les idoles sur son toit, les deux groupes de doctes et de combattants et le personnage central, sabre et Coran dans ses mains. Le paysage est davantage désertique, et donc plus réaliste que celui du *TGEO* où des arbres ont été ajoutés en ornements. L'auteur ne cite pas sa source et ne reprend pas l'explication du frontispice de d'Ohsson. On déduit que c'est le prophète de l'islam grâce au titre sous la gravure, « Mohammed ». Cette absence de contextualisation laisse libre cours aux interprétations, qui peut être positive ou négative. Par conséquent, l'historienne Holly Edwards – qui ne relève pas qu'il s'agit d'une copie du frontispice du *TGEO* – voit dans cette iconographie une intention de véhiculer la représentation d'un prophète guerrier et sanguinaire :

(...) the frontispiece visually encodes reservation, suggesting that the Prophet was a violent and barbaric imposter: Turban and unsheathed sword exoticize, heavenward

⁶¹⁴ Voltaire, *Le fanatisme, ou Mahomet le Prophète* (Amsterdam : Etienne Ledet, 1743), 34–35. Nous soulignons.

gesture infidelizes, and background vignettes of disputation and armed conflict flesh out benighted society.⁶¹⁵

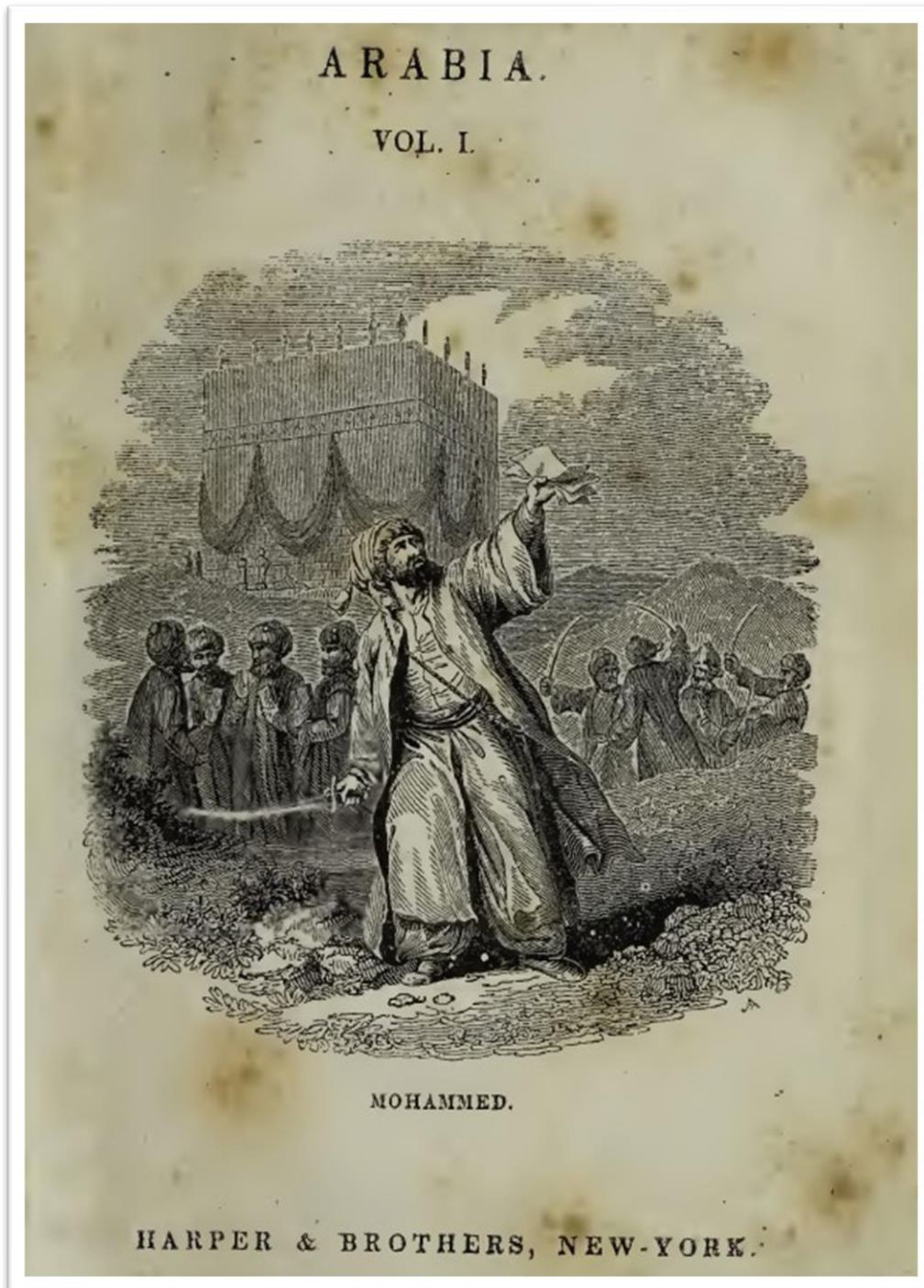


Figure 21. Andrew Crichton, *The History of Arabia*, vol. 1, frontispice (New York : Harper & Brothers, 1834)

⁶¹⁵ Holly Edwards, « Yankee Mahomet, » in *The Image of the Prophet*, 343.

Cette lecture permet de mesurer l'intelligence de d'Ohsson, qui semble avoir anticipé toute interprétation négative grâce à l'explication de son frontispice. Elle montre aussi le rôle du contexte historique et politique dans la compréhension d'un texte ou d'une iconographie. Dans un prisme contemporain d'islamophobie, d'études postcoloniales à la suite de l'œuvre d'Edward Saïd, ou encore de djihadisme globalisé, l'image du Prophète brandissant une arme peut être comprise comme une volonté de faire passer l'islam pour une religion violente. Or, dans d'autres circonstances, cette représentation peut être perçue comme positive par les musulmans eux-mêmes. En effet, le frontispice du *Tableau général* ne semble pas avoir heurté al-Jabartī, qui se contente d'affirmer : « il y a son noble portrait, autant que leur esprit peut y atteindre » (voir *supra*). De même, lorsque d'Ohsson présenta les deux premiers tomes de son œuvre au sultan Selim III en 1792, ce dernier en fut réjoui et ne dit mot quant à l'estampe du Prophète⁶¹⁶.

Le symbole est encore présent dans le frontispice de la première traduction du Coran en espagnol par Juan Aleu y Fugarull, *El Coran ó Biblia mahometana, seguido de la biografía de Mahoma*, parue en 1872 (fig. 23). Cette fois, il ne s'agit pas d'une reprise du frontispice du *TGEO*, mais on retrouve une mise en scène du Prophète enturbanné sur un podium, dans une posture conquérante, cimenterre et Coran à la main. Ici, le sabre est brandi dans les airs, son extrémité pointant vers le titre de l'ouvrage, *El Coran*. Contrairement au *Tableau général*, l'arme est donc plus haute que le livre sacré :

the Prophet is depicted precisely at the moment in which he raises himself to a standing position, creating, through his forceful bodily movement, the idea as if he was intending of thrusting himself directly into the viewer's space. In his right hand Muhammad ostentatiously raises a scimitar with an elegantly curved blade that points to the book's title at the top of the scene, while with the other hand he presents an open Qur'an, thereby with both actions referring the viewer to the very book which his representation serves to introduce.⁶¹⁷

⁶¹⁶ Cf. Beydilli, « Ignatius Mouradgea d'Ohsson, » 260–261. Ces deux appréciations sont d'autant plus à souligner, dans le contexte des dernières décennies où de nombreuses crispations ont eu lieu autour des représentations du Prophète de l'islam en Occident.

⁶¹⁷ Alberto Saviello, « Between Convivencia and Reconquista. The Prophet Muhammad as Arabian Knight in a Spanish Qur'an Translation of 1872, » in *The Image of the Prophet*, 312.



Figure 22. Juan Aleu y Fugarull, *El Coran ó Biblia mahometana, seguido de la biografia de Mahoma*, frontispice.⁶¹⁸

Enfin, le dernier exemple que nous citerons est une frise sculptée datant de la première moitié du XX^e siècle sur laquelle figurent les plus grands législateurs de l'humanité (fig. 24). Cette frise est située dans la salle d'audience de la Cour suprême de Washington. On y retrouve le Prophète Muḥammad placé entre Charlemagne (742–814) et Justinien I^{er} (v. 482–565). Le Prophète est à nouveau représenté avec un sabre dans une main, et un Coran ouvert dans l'autre.

⁶¹⁸ Nous avons repris l'image dans : Saviello, « Between Convivencia and Reconquista, » 312.

Selon David Bjelajac, nous sommes face à une œuvre bienveillante envers l’islam, dans un idéal de fraternité maçonnique : « the artist’s representation expresses sympathetic religious, moral, political meanings divergent from the West’s traditional, Christian view of the Prophet as a violent, destructive infidel.⁶¹⁹ » À la fin des années 1990, certaines organisations musulmanes américaines demandèrent que cette sculpture soit retirée, estimant qu’il n’était pas permis de représenter leur prophète. Toutefois, Taha Jaber al-Alwani (1935–2016), un juriste musulman, émit une fatwa stipulant que cette sculpture n’était nullement prohibée par la tradition musulmane, et encore moins offensante puisqu’elle véhicule une image positive du Prophète⁶²⁰.

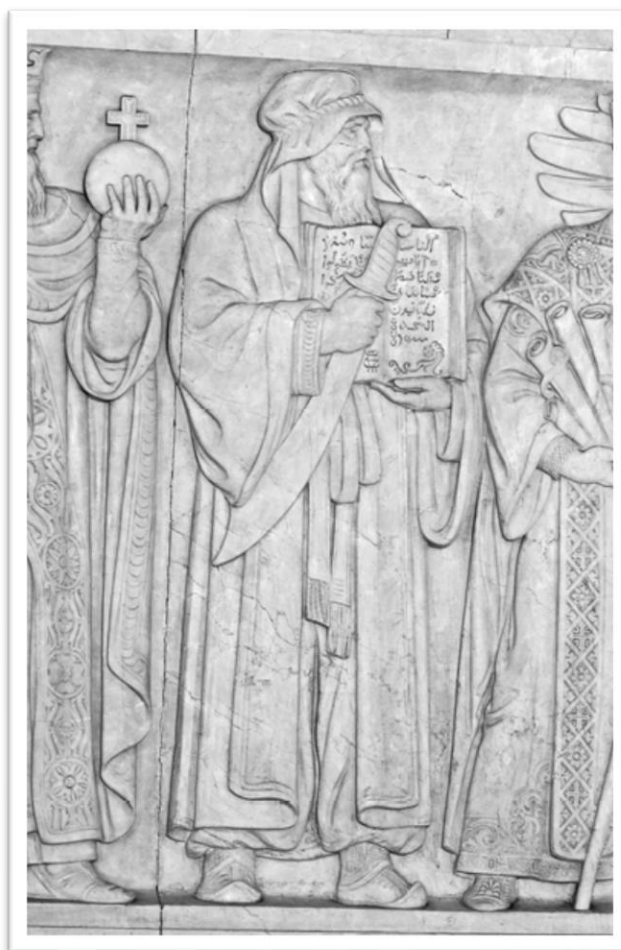


Figure 23. Adolph A. Weinman, représentation du Prophète, Salle d’audience de la Cour suprême, 1931-1935.
Photo de Steve Petteway, Collection de la Cour suprême des États-Unis, Washington.

⁶¹⁹ David Bjelajac, « Masonic Fraternalism and Muhammad Among the Lawgivers in Adolph A. Weinman’s Sculpture Frieze for the United States Supreme Court (1931–1935), » in *The Image of the Prophet*, 359–360.

⁶²⁰ Cf. Christiane Gruber, « Images of the Prophet Muhammad: Brief Thoughts on Some European-Islamic Encounters, » in *Seen and Unseen: Visual Cultures of Imperialism*, éd. Sanaz Fotouhi et Esmail Zeiny (Leiden : Brill, 2018), 42–43.

Conclusion du chapitre 6

Dans la littérature et l'iconographie européennes, la visée des œuvres sur le Prophète et l'islam était traditionnellement polémique. Toutefois, la vision occidentale évolua progressivement. Ce changement de regard est notamment perceptible dans représentations sur le Prophète au fil des siècles :

Close analysis of select images and their accompanying texts charts how the depiction of Muhammad underwent repeated metamorphoses over the centuries. Early printed woodcuts adhered to medieval strategies of rendering Muhammad as a precursor to, or manifestation of Antichrist, or through the alteration of Christian pictorial formulas of sanctity. Subsequent printed visualisations of the Prophet ranged from politicized portraits in the guise of an Ottoman sultan to sharply satirical, theatrical characterizations such as Harlequin. Scholars of the Enlightenment particularly struggled with dual impulses towards Muhammad's depiction, aspiring both to a more historically-based, objective image of the Prophet, yet also perpetuating the public appetite for romantic, exotic details—the latter strategy amplifying under the rise of nineteenth-century Orientalism.⁶²¹

D'Ohsson s'inscrit dans cette évolution en utilisant certains éléments préexistants, qui sont réemployés sous un jour nouveau – celui des Lumières de la fin du XVIII^e siècle. Son objectif est de véhiculer l'image d'une religion rationnelle, dotée d'une législation, et donc proche de l'esprit et des aspirations des philosophes. Lorsque le *TGEO* est publié, l'islam jouit certes déjà d'une opinion assez favorable chez la majorité des Lumières : le Prophète est un législateur éclairé par le Coran – source de loi et livre rationnel – et aidé par la force du sabre (symbolisant l'autorité). Sabre et Coran ne sont pas forcément – ou uniquement – utilisés pour soumettre les chrétiens, mais pour faire régner la justice parmi les peuples d'Orient, que le Prophète a sorti de l'idolâtrie. Les exemples cités montrent la pérennité de ce symbole, qui fut interprété tantôt positivement, tantôt négativement en fonction des époques et des contextes. Mouradgea d'Ohsson s'inscrit dans cette lignée d'auteurs ayant utilisé cette symbolique passible de multiples lectures.

Par ailleurs, d'Ohsson a également emprunté de nombreux concepts clés des Lumières dans son œuvre. Il s'est positionné dans le camp des auteurs ayant une vision globalement positive de l'islam et des Orientaux. Toutefois, il est resté lucide quant aux problèmes des Ottomans, qu'il n'hésite pas critiquer. Par ailleurs, il reconnaît que certains éléments

⁶²¹ Shalem, « Introduction, » 3.

problématiques en soi, comme la fatalité, pouvaient tout à fait être utilisés par un sultan éclairé pour le bien de ses sujets. Il n'est donc pas un prosélyte inconditionnel de l'esprit rationnel, mais un pragmatique pour qui la fin justifie les moyens. La finalité est l'élévation de la nation à travers le progrès dans les différents domaines. Pour lui, la religion peut constituer un terrain fertile, si elle est exploitée par des figures sages. L'islam, en particulier, ne s'oppose pas à l'esprit du siècle. Au contraire, il contient des éléments pouvant servir d'arme contre les superstitions, les préjugés, ou encore le fanatisme.

CHAPITRE 7. UNE APPROCHE PRAGMATIQUE DU CORAN

Avant d'entamer sa carrière littéraire, d'Ohsson fut au service de la légation suédoise dont il gravit les différents échelons, en passant de simple drogman à ministre plénipotentiaire à la fin de sa carrière. Fils de drogman, il baigna dans les milieux consulaires dès son enfance. Il fut ainsi imprégné de cette approche – que l'on pourrait qualifier de diplomatique – que l'on retrouve avec constance dans le *TGEO*. D'ailleurs, Findley désigne cet aspect du *Tableau général* comme étant l'une des caractéristiques principales de l'œuvre : « a work designed especially to satisfy the practical needs of rulers and statesmen.⁶²² »

Ouvrage pratique, le *Tableau général* reste cependant difficile d'accès au premier abord, tant par son volume (sept tomes in-octavo) que par sa nature encyclopédique et la disposition de ses objets. Ces derniers sont en effet développés de manière éparpillée, car d'Ohsson est en quelques sortes dépendant de ses deux sources bibliographiques principales – la *Nasafiyya* et le *Multaqā* – qu'il traduit puis commente dans ses *Observations*, qui sont parfois très longues et n'ont pas toujours un lien immédiat avec le texte source. Ainsi, au détour de sujets *a priori* loin de ce champ, d'Ohsson parvient à les rattacher à des considérations politiques et diplomatiques. Par exemple, dans ses *Observations* relatives à la prière du *witr*⁶²³ qui est développée dans le troisième chapitre du Code Religieux du *TGEO*, il dévie rapidement vers des thèmes historiques et politiques :

Les dispositions de la loi, qui exemptent les Musulmans de cette prière, et même du cinquième *Namaz*, dans les régions où l'aurore suit de fort près le coucher du soleil, ont fait envisager aux esprits vulgaires tous les pays septentrionaux comme des climats qui leur sont absolument interdits.⁶²⁴

⁶²² Findley, *Enlightening Europe*, IX.

⁶²³ Cette prière nocturne d'un nombre impair d'unités – d'obligation mineure (*wājib*) pour l'école hanafite, mais fortement recommandée (*sunna mu'akkada*) pour les autres écoles juridiques – vient clôturer le cycle de prières du fidèle.

⁶²⁴ *TGEO*, 2, 187.

Il cite ensuite un exemple historique pour illustrer comment cette croyance erronée fit échouer un important projet en Crimée sous Selim II : la construction d'un pont entre le Don et la Volga. Craignant que cet ouvrage leur fasse perdre leur place auprès du sultan, certains officiers décidèrent de le saboter. Ils cherchèrent d'abord à effrayer les ouvriers musulmans par le froid et l'exposition aux ennemis russes qui les attendaient s'ils finissaient le pont :

Comme ces bruits ne faisoient que de foibles impressions sur les esprits, on imagina de faire valoir ce préjugé qui fait regarder tous les pays du Nord comme interdits aux vrais *Mahométans*. (...) ils ne cessoient de plaindre le sort de ceux de leurs frères qui se fixeroient en ces climats, où, dans les plus longs jours de l'été, la nuit, disoient-ils, n'étant que de quatre heures, ils seraient obligés de troubler leur repos pour faire les prières nocturnes prescrites par la loi, ou de sacrifier leur religion en ne s'en acquittant pas. Il n'en fallut pas davantage pour soulever les esprits *Othomans* et *Tatars*, tous se répandent en murmures, et demandent hautement d'être reconduits dans l'Empire.⁶²⁵

D'Ohsson conclut cette longue observation en soulignant les effets néfastes de ce genre de préjugés sur les intérêts de la nation, qui sont éloignés des « vrais principes de la religion et de la loi⁶²⁶ ». Dans ce chapitre, nous mettrons en lumière le genre d'informations utilitaires sur le Coran et l'islam livrées par d'Ohsson aux Lumières. Nous commencerons par les éléments « diplomatiques » – sans doute fort utiles aux dirigeants européens – avant d'aborder un aspect davantage ethnographique, à travers la place du Coran dans le quotidien des stambouliotes de la fin du XVIII^e siècle.

7.1. Présenter le Coran dans une perspective diplomatique

7.1.1. La Porte et la chrétienté à la fin du XVIII^e siècle

En préambule, il convient de souligner ce que l'on entend par « chrétienté » et par « diplomatie ». Du vivant de d'Ohsson, les Ottomans ne parlent pas encore de l'Europe, en tant qu'entité commune, mais de chrétienté, de *frenqistan* (pays des Francs) ou encore de *dār al-ḥarb* (littéralement « la demeure de la guerre », soit les territoires ennemis). D'ailleurs, la notion même d'« Europe » est à relativiser pour cette période : « “Europe” as a unifying notion did not exist in the early modern world and religion remained a potent divide between the Christian

⁶²⁵ Cf. *TGEO*, 2, 190–191.

⁶²⁶ *TGEO*, 2, 192.

and Islamic ecumenes.⁶²⁷ » C'est pourquoi d'Ohsson parle de « passer en chrétienté », et non d'Europe, lorsqu'il émet le souhait de se rendre en France. En turc, le terme *Avrupa* ne se répandra qu'à partir du XIX^e siècle⁶²⁸. Une autre remarque qui nous semble importante est la distinction entre l'Europe et l'Empire ottoman. Les rivalités militaires et politiques font souvent passer au second plan le fait que les Ottomans étaient non seulement présents sur le territoire européen pendant plusieurs siècles, mais aussi que les contacts mutuels – guerres, commerce, accords, échanges techniques et culturels – étaient fréquents et conséquents⁶²⁹. Cette histoire riche et complexe faite d'hostilités, de curiosités, d'échanges et d'une présence ottomane dans les territoires européens autorise à se demander si l'Empire ottoman fut une puissance européenne parmi d'autres, et d'y répondre : « La Porte fut enfin reconnue comme un membre à part entière du concert des nations européennes au traité de Paris en 1856. Mais elle allait être l'« homme malade » de l'Europe.⁶³⁰ » Goffman évoque également cette perception : « What emerged by 1700, however, was an almost universal perception of the Ottoman Empire as a European state.⁶³¹ » Quant à l'œuvre de d'Ohsson, elle fut tout entière consacrée à une entreprise de rapprochement de ces deux entités à la fois si proches et si distantes l'une de l'autre.

En ce qui concerne la diplomatie, il est nécessaire de souligner, avec Ferenc Tóth, que le sens moderne de cette notion européenne n'existait pas encore dans l'Empire ottoman à l'époque des Lumières⁶³². D'ailleurs, Lucien Bély rappelle que le mot lui-même n'était pas encore d'usage à la fin du XVIII^e siècle :

La diplomatie est sans doute aussi ancienne que l'homme, mais l'acception moderne du mot « diplomatie » ne serait apparue qu'à partir de la fin du XVIII^e siècle, et de la Révolution française (...). Mais les mots « diplomate » et « diplomatie » avaient sans doute à l'origine une résonance un peu péjorative, les hommes de la Révolution se méfiant du secret des cabinets de l'Europe, d'une Europe des princes. (...) Finalement

⁶²⁷ Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe* (Cambridge-New York : Cambridge University Press, 2002), 228.

⁶²⁸ Pour plus de détails, voir l'article « Europe », dans le *DEO*, vol. 1, 746–751.

⁶²⁹ Cf. Laurens, Tolan et Veinstein, *L'Europe et l'islam*.

⁶³⁰ Cf. *DEO*, vol. 1, 748–749.

⁶³¹ Goffman, *The Ottoman Empire*, 18.

⁶³² Cf. Tóth, « Les drogman, » 119. Sur la diplomatie ottomane, voir : Dariusz Kołodziejczyk, « Diplomatie, » in *DEO*, vol. 1, 606–609.

la notion de diplomatie et la fonction de diplomate se sont imposées dans le langage courant pour désigner une mission au service de l'État.⁶³³

Le terme apparaît ainsi pour la première fois dans la cinquième édition du *Dictionnaire de l'Académie française* en 1798 et signifie alors la « Science des rapports, des intérêts de Puissance à Puissance », tandis que son substantif « diplomatique » renvoie aux « Ministres étrangers qui résident auprès d'une Puissance.⁶³⁴ » Au début du XIX^e siècle, Louis-Sébastien Mercier précise que « ce mot est presque synonyme de celui d'ambassadeur : il signifie un agent nommé par une puissance pour traiter avec une autre sur leurs intérêts respectifs.⁶³⁵ » Avant l'adoption officielle de ce mot, pour désigner les acteurs de la diplomatie, on utilisait davantage des termes tels que mission, chancellerie, légation, ambassade, envoyés, ministres, chargés d'affaires ou encore de secrétaires d'ambassades et drogmans, en fonction de leur rôle. Enfin, aujourd'hui, il est défini comme la « Connaissance des règles, des traditions et des usages qui régissent les rapports entre les États ; [l']art de concilier leurs intérêts respectifs » ou encore la « représentation de ces intérêts dont les ministres, les ambassadeurs, etc., ont la charge.⁶³⁶ » Au regard de ces remarques lexicographiques et historiques, il apparaît que si le mot en soi n'était pas encore d'usage, la diplomatie était bien pratiquée, et c'est en ce sens « pratique » que nous l'utilisons donc.

Ensuite, il nous faut revenir brièvement sur le contexte politique de la fin du XVIII^e siècle, et en particulier celui des trois nations auxquelles d'Ohsson était lié – l'Empire ottoman, la Suède et la France –, ce que Findley appelle « D'Ohsson's Ottoman-French-Swedish

⁶³³ Lucien Bély, « L'invention de la diplomatie, » in *Pour l'histoire des relations internationales*, dir. Robert Frank (Paris : Presses Universitaires de France, 2012), 107.

⁶³⁴ *Dictionnaire de l'Académie française, cinquième édition, tome premier A–K* (Paris : Smits et C^e, 1798), 426. Consultable en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1280384k> ; <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A5D1285>. Le terme « diplomatie » n'avait pas encore fait son entrée dans la quatrième édition (1762), et « diplomatique » désignait alors seulement « l'art de reconnoître les Diplomes authentiques. » Le sens se précise encore au XIX^e siècle, dans la sixième édition (1835) : « Science des rapports mutuels, des intérêts respectifs des États et des souverains entre eux. (...) Il se dit aussi, collectivement, de Ces rapports et de ces intérêts mêmes, ainsi que Des ministres, des ambassadeurs, etc., qui les règlent, qui les traitent. »

⁶³⁵ Louis-Sébastien Mercier, *Néologie ou Vocabulaire de mots nouveaux : à renouveler, ou pris dans des acceptions nouvelles* (Paris : Moussard et Maradan, 1801), 189, cité par Laurence Badel, *Diplomaties européennes XIX^e-XXI^e siècle* (Paris : Presses de Sciences Po, 2021), 32–33.

⁶³⁶ *Dictionnaire de l'Académie française, neuvième édition*, consultée en ligne : <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9D2591>.

Triangle⁶³⁷ ». La compréhension de ce contexte – en parallèle de celui des Lumières que nous avons déjà abordé dans le chapitre 5 – est nécessaire pour mieux appréhender les idées que d’Ohsson développe dans son *Tableau général*. Elle apporte également un éclairage sur l’évolution de sa carrière, puisqu’elle était étroitement imbriquée avec celle de ce « triangle » : « His [d’Ohsson’s] well-being depended on the state of the triangular relationship with the Ottoman Empire, France, and Sweden at its corners.⁶³⁸ » D’Ohsson fut au service de la couronne suédoise toute sa carrière. Or, depuis l’hospitalité ottomane accordée au roi de Suède Charles XII de 1709 à 1714, les deux nations entretenaient des relations particulières⁶³⁹. Surtout, la délégation du roi incluait Gustaf Celsing, le père des deux futurs patrons de d’Ohsson à la légation suédoise de Constantinople, Gustav fils (1723–1789) et Ulric (1731–1805) Celsing. C’est dès cette période que les scandinaves commencèrent à collecter des informations sur leurs hôtes ottomans⁶⁴⁰.

Le *Tableau général* paraît ainsi être l’aboutissement de ce processus commencé dès le début du siècle. En France, nous avons vu dans les chapitres précédents qu’il existait déjà un vif intérêt pour l’islam et l’Empire ottoman, et une vaste littérature sur ces thèmes. *A fortiori*, le français est, au XVIII^e siècle, la langue scientifique par excellence de la République des Lettres, ce qui assurait au *TGEO* à la fois une réception favorable et un potentiel de ventes à plus grande échelle. Sur le plan politique, l’on était également attentif à la situation de la Porte, en particulier suite aux revers des armées ottomanes face aux russes – dont la défaite qui mena au traité de paix de Küçük Kaynarca en 1774 :

Ce tournant décisif est généralement accepté comme le début de la « question d’Orient » qui, tout au long du XIX^e siècle, occuperait les chancelleries européennes, désormais convaincues de la fin imminente de l’Empire ottoman, en les poussant à tenter de contrôler la manière dont il serait partagé ou, notamment pour les Britanniques, à trouver le moyen de les maintenir en vie afin de contenir les ambitions expansionnistes de la Russie.⁶⁴¹

⁶³⁷ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 1–15.

⁶³⁸ Findley, *Enlightening Europe*, 1.

⁶³⁹ En 1731, Voltaire consacra une centaine de pages à cet événement, qui vit donc un roi chrétien se réfugier auprès d’un sultan musulman (Ahmet III). Voir : Voltaire, *Histoire de Charles XII, roi de Suède* (Paris : Belin, 1860), 165–253.

⁶⁴⁰ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 9.

⁶⁴¹ Eldem, *L’Empire ottoman*, 105.



Figure 24. Audience d'un Ministre Européen. *TGEO*, III, 456–457.

Du côté ottoman, les défaites militaires diminuèrent le prestige de la Porte, dont le déclin était, du point de vue européen du moins, déjà amorcé :

Sa faiblesse interne, la médiocrité de son armée, la déstabilisation de certaines provinces y sont pour quelque chose, de même que l'expansion politique, économique et territoriale des grandes puissances européennes.⁶⁴²

Ces échecs à répétition poussèrent les ottomans « à tenter de renverser le cours des événements en combinant réformes et diplomatie pour faire face aux menaces qui les guettaient.⁶⁴³ » Selon Frédéric Hitzel, le XVIII^e siècle ottoman est marqué par trois aspects majeurs : les « problèmes extérieurs » avec, donc, les défaites et les pertes de territoire et de prestige qu'elles impliquent ; « l'ouverture sur l'Occident » afin de comprendre les raisons des progrès techniques des occidentaux ; et, enfin, « l'introduction de réformes dans l'armée »⁶⁴⁴. D'Ohsson joua un rôle

⁶⁴² Robert Mantran, « L'Etat ottoman au XVIII^e siècle : la pression européenne, » in *Histoire de l'Empire ottoman*, dir. Robert Mantran (Paris : Fayard, 1998 [1989]), 270.

⁶⁴³ Eldem, *L'Empire ottoman*, 105.

⁶⁴⁴ Cf. Hitzel, *L'Empire ottoman*, 30.

dans ces tentatives de réformes. Dans le *Tableau général*, il essaie de promouvoir et d'entretenir l'espoir du « sultan éclairé » qui permettrait à la Porte de renouer avec sa gloire d'antan, en se joignant au concert des nations européennes et leurs progrès techniques. En conséquence, c'est à l'aune de ce contexte de crises et défis nouveaux, tant en Europe qu'au sein de l'Empire ottoman, qu'il faut lire les considérations diplomatiques de d'Ohsson⁶⁴⁵.



Figure 25. Diner d'un Ministre Européen avec le Grand Vézir. *TGEO*, III, 456–457.

⁶⁴⁵ Il n'est pas inutile de rappeler que le *TGEO* fut publié en 1787, mais que sa rédaction débuta vers les années 1760–1770. À la fin du siècle, ces trois puissances connurent des bouleversements politiques importants : la Révolution française à partir de 1789, l'assassinat du roi de Suède Gustave III en 1792, celui de Louis XVI en 1793, les prémices des réformes de la Porte à partir de 1774 débouchant sur le « Nouvel Ordre » (*Nizam-ı Cedid*), qui fut stoppé par la déposition de Selim III en 1807 avant son assassinat l'année suivante ou encore l'Expédition d'Égypte à partir de 1798.

7.1.2. Usages politiques et militaires du Coran

Avant d'analyser cet usage particulier du texte coranique dans le *TGEO*, nous souhaitons préciser ce que nous entendons par « politique »⁶⁴⁶. Au XVIII^e siècle, le terme « politique » renvoie à tout ce « qui concerne le gouvernement d'un État, d'une République », ou encore « La connoissance du droit public, des divers intérêts des Princes, & de tout ce qui a rapport à l'art de gouverner un État, une République⁶⁴⁷ ». D'Ohsson insiste – en tombant parfois dans une certaine exagération – sur le fait que l'Empire ottoman est gouverné selon des principes religieux. De plus, en tant que membre de la mission suédoise à Constantinople, il est particulièrement intéressé par la chose politique – comme un grand nombre de ses pairs et contemporains. Il n'est donc pas étonnant qu'il présente le Coran, et plus généralement l'islam, sous cet angle spécifique.

Le « Code Politique » – dont le premier chapitre est consacré au Souverain, c'est-à-dire au sultan ou du calife – qui ouvre le cinquième tome du *TGEO*, débute par une information liée au Coran. Le lectorat Européen de l'époque y apprend, ou se voit rappelé que l'adhésion au Livre sacré de l'islam est l'une des conditions de validité de l'autorité du sultan, faute de quoi il n'aura aucune légitimité auprès de ses sujets musulmans :

Le chef suprême des Musulmans doit professer la doctrine du *Cour'ann*, avoir atteint l'âge de majorité, être sain d'esprit, de condition libre, et du sexe masculin. En sa qualité de Vicaire du Prophète et d'*Imam* suprême, il est le dépositaire du Code sacré, et le conservateur des lois canoniques.⁶⁴⁸

Ce passage est une traduction du *Multaqā* et n'est pas donc directement de la plume de d'Ohsson. Dans le premier tome du *TGEO*, ce dernier évoque le sujet de la possible destitution du monarque musulman taxé d'irrégion dans ses Observations relatives à la 37^e attestation de la *Nasafiyya* stipulant : « Que les vices ni la tyrannie d'un Imam n'exigent pas sa déposition » :

⁶⁴⁶ Nous reprenons partiellement les résultats de notre présentation : « Une approche diplomatique du Coran ? Mouradega d'Ohsson et son *Tableau général de l'Empire Othoman* » durant le workshop « European perspectives on the Qur'an (16th-18th C.): Polemics and beyond » que nous avons co-organisé avec l'équipe nantaise de l'ERC « The European Qur'an » à la Maison des Sciences de l'Homme de Nantes, les 2 et 3 décembre 2021.

⁶⁴⁷ *Dictionnaire de l'Académie française, quatrième édition* (1762), consulté en ligne : <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A4P1491>. Il s'agit du même sens qu'à la fin du XVII^e siècle, dans la première édition du *Dictionnaire de l'Académie française* (1694).

⁶⁴⁸ *TGEO*, 5, 5–6. Nous soulignons.

Ce dogme, qui est le premier bouclier des Souverains Mahométans, rend leur personne sacrée aux yeux de toute la nation (...). Respecté alors comme le vicaire et le lieutenant du Prophète, tout ce qui émane de son pouvoir est regardé comme l'effet d'une inspiration du ciel, qui exige l'exécution la plus prompte et la plus aveugle. (...) Cependant quelques-uns des docteurs ont, dans leurs gloses, mis à cet article une restriction qui semble s'éloigner de l'esprit et de la sagesse des anciens Imams. Ils prétendent que les vices et les tyrannies d'un Monarque Musulman ne doivent être tolérés qu'autant que ses passions ou ses injustices s'exercent dans la partie de l'administration publique qui est soumise à l'arbitraire de ses volontés, et qui forme proprement la législation civile ; qu'il n'en est pas de même des objets qui concernent la doctrine, le culte, la morale et les principes invariables de l'Islamisme, tels qu'on les trouve dans le code *Multéka* ; et que si jamais un Monarque oserait y donner atteinte, son entreprise, taxée d'impiété et d'irréligion, ne pourroit alors que devenir funeste à son autorité. La politique des *Oulémas* et de tous les docteurs modernes a soin d'entretenir cette opinion, qui fait, pour ainsi dire, le seul frein à l'autorité presque despotique de leurs Klaliphes, sur-tout des Sultans foibles et inhabiles. Nous traiterons plus amplement ces matières dans le Code Politique.⁶⁴⁹

Ces éléments peuvent être perçus par les lecteurs des Lumières comme une réponse, au moins indirecte, à l'un des aspects du débat sur le despotisme oriental, qui dépeignait le sultan comme un tyran ayant les pleins-pouvoirs. Or, rappeler que la légitimité même du gouverneur est, au moins sur le plan théorique, tributaire du religieux indique que son pouvoir est limité. Ces idées étaient déjà défendues par le diplomate anglais James Porter, quelques décennies avant d'Ohsson :

Que le Sultan se croie lui-même lié par la loi, c'est un point qui est également démontré par la manière dont il se comporte. S'agit-il de conclure un traité, d'entreprendre une guerre, ou de punir les délits commis contre sa propre personne ou par des gens du plus haut rang attachés à son service, il s'adresse au Mufti pour avoir son *Fetfa*, son décret, sa décision ou l'autorisation de la Loi.⁶⁵⁰

Après avoir rapporté les propos de Porter, Henry Laurens ajoute :

On en arrive à la constatation paradoxale que le Sultan Ottoman a un pouvoir moins absolu que celui du Roi de France (...). Le Sultan, lui, a son pouvoir constamment limité par les religieux qui protègent les biens comme les personnes. (...) L'État se trouve donc fondé sur le règne exclusif de la loi. Aucun souverain ne peut la transgresser sans mettre en cause sa présence sur le trône.⁶⁵¹

⁶⁴⁹ *TGEO*, 1, 288–291. Nous soulignons.

⁶⁵⁰ James Porter, *Observations sur la religion, les lois, le gouvernement et les mœurs des Turcs* (1760), cité par Laurens, *Les origines intellectuelles*, 55–56.

⁶⁵¹ Laurens, *Les origines intellectuelles*, 56–57.

Un autre aspect de ces informations pratiques, qu'elles soient politiques ou diplomatiques, concerne la place du Coran dans le protocole de guerre de la Porte. Tout d'abord, ce sont des versets coraniques qui incitent les musulmans à combattre les infidèles :

Ces lois, qui animent les sectateurs de Mahomet à faire la guerre aux infidèles, se fondent sur les préceptes du *Cour'ann*, dont quelques uns ont été cités dans le commentaire. Ce livre en contient beaucoup d'autres, tels que ceux-ci : « Combattez les infidèles, vos voisins ; qu'ils trouvent dans les fidèles des ennemis implacables. — Jeunes et vieux, marchez à la guerre, et sacrifiez vos jours et vos richesses à la défense de la foi. Il n'est point pour vous de sort plus glorieux ; oh ! si vous le saviez ! Prédites à ceux qui entassent l'or dans leurs coffres, et qui refusent de l'employer au soutien de la foi, qu'ils subiront d'affreux tourments. — Encouragez les vrais-croyants au combat ; vingt braves d'entre eux terrasseront deux cents infidèles ; cent en mettront mille en fuite, parce que ceux-ci ne sont assistés ni de la sagesse ni de la force divine. — Ne dites pas que ceux qui sont tués sous les étendards de la foi sont morts ; au contraire, ils vivent ; ils reçoivent même leur nourriture des mains du Tout-Puissant. »

La nouvelle religion promettait à ses adhérents les délices du paradis, s'ils périssaient dans les combats, et les biens des vaincus, pour prix de leurs victoires. (...) ⁶⁵²

Ensuite, d'Ohsson souligne que des versets coraniques étaient récités avant, pendant et après les batailles. Préalablement à toute déclaration de guerre, une fatwa devait ainsi être émise afin de donner une légitimité religieuse au combat :

Toujours attentive à observer, du moins pour la forme, les préceptes de la loi religieuse, la Porte suit scrupuleusement de certaines pratiques avant de déclarer la guerre. Elle ne manque jamais, en premier lieu, de la faire légitimer par un *Fethva* du *Mouphiti*, donné dans un grand conseil. A la suite de cette résolution solennelle, on introduit dans la salle du Divan les *Scheykhs* ou prédicateurs de toutes les mosquées impériales, et leur chef, celui de Sainte-Sophie, entonne un chapitre du *Cour'ann*, consacré aux expéditions militaires. ⁶⁵³

La sémantique utilisée par d'Ohsson est importante. Il précise « du moins pour la forme ». Quelques pages plus loin dans son exposé, il précise sa pensée, exemples historiques à l'appui. Selon lui, la justification religieuse n'est qu'un vernis destiné à légitimer l'entreprise martiale. L'appareil religieux se retrouve ainsi au service de l'appareil politique :

⁶⁵² *TGEO*, 5, 64–65.

⁶⁵³ *TGEO*, 7, 387. Cet article est développé dans le chapitre VII intitulé « De la Guerre », dans la partie « Etat [présent] de l'Empire othoman »

Cependant le *Fethva* des *Oulémas*, et la décision du Conseil, se conforment toujours à la convenance politique. Quelque parti qu'on veuille prendre, on trouve à l'appuyer sur quelque précepte du *Cour'ann*.⁶⁵⁴

Le premier exemple qu'il va citer est, en la matière, aussi édifiant qu'absurde à ses yeux. Ainsi, pour justifier la marche vers l'Égypte en 1516, le sultan Selim I fit appel aux mouftis ottomans, qui l'autorisèrent à mener à bien son expédition, en s'appuyant sur un motif fallacieux :

« Que les souverains d'Égypte faisaient graver sur leurs monnaies la profession de foi mahométane, monnaies circulant entre les mains d'infidèles et d'hérétiques, qui profanaient le saint nom de Dieu, en les portant sur eux dans les lieux même les plus impurs. Ce sacrilège autorisait un souverain orthodoxe à faire usage de la puissance qu'il tenait du ciel, pour exterminer le peuple qui s'en rendait coupable. » L'atrocité de la sentence égalait l'absurdité du précepte, même dans l'opinion d'un Musulman, puisqu'on lit la profession de foi et des versets du *Cour'ann* sur les monnaies des anciens khalifes, et des premiers Sultans othomans. D'ailleurs, dans l'Empire même, les femmes de toutes les religions emploient à leur parure des médailles d'or chargées de passages du *Cour'ann*, et l'on y fait généralement usage de cachets portant des devises tirées de ce même livre.⁶⁵⁵

Une fois la décision validée, l'étiquette de guerre se poursuit. Avant de lancer les hostilités, il convient de lancer une double sommation : la première est d'ordre religieuse, et la seconde d'ordre politique. Le sultan propose ainsi aux infidèles d'adhérer à l'islam, ce qui annulerait *de facto* la guerre. S'ils refusent, il leur suggère alors d'accepter son autorité politique, en se soumettant à lui, devant ainsi des *dhimmis*. Ce n'est qu'après ce protocole que la guerre peut commencer, si les deux propositions sont refusées :

Les Khalifes observaient la loi relative aux deux sommations. La sommation politique était réservée pour les Chrétiens et les Hébreux, en faveur de leurs livres sacrés que le *Cour'ann* respecte. La sommation religieuse s'adressait aux Arabes, et aux autres peuples idolâtres, aux Musulmans apostats, à toutes les sectes hétérodoxes du mahométisme. On ne leur laissait d'autre alternative que la conversion ou la mort. (...) Les manifestes que la Cour othomane publie contre les puissances européennes tiennent lieu de sommation politique. Ils ne roulent que sur les motifs de la guerre, sur les griefs qui l'autorisent. Le Souverain a un grand intérêt de justifier son entreprise aux yeux de ses peuples, et de montrer qu'il n'est pas l'agresseur ; car le *Cour'ann* donne ce précepte : *Ne soyez pas les premiers à rompre la paix; Dieu hait les agresseurs*. Aussi la guerre n'est-elle résolue que lorsqu'elle a été approuvée, dans un grand Conseil, par le *Mouphy* et les principaux membres du corps des *Oulémas*. Elle est alors réputée

⁶⁵⁴ *TGEO*, 5, 71.

⁶⁵⁵ *TGEO*, 5, 72.

légale, ce qui légitime ses résultats, savoir : les expéditions, *ghaza*, les conquêtes, *feth*, la qualité de vainqueur, *ghazy*, celle de martyr, *schehid*, le droit de faire des captifs, et celui de s'emparer des dépouilles de l'ennemi : effets qui ne sont légitimes qu'autant que la cause est juste.⁶⁵⁶

Lorsque la bataille reçoit l'aval de l'appareil religieux, le Coran poursuit sa présence dans les différentes étapes du processus martial. Avant le début de la bataille, il est mobilisé pour motiver les troupes et leur rappeler la récompense eschatologique qui leur est promise. Lorsque les combats sont lancés, les versets coraniques sont répétés par certains pour galvaniser les troupes et – bien que d'Ohsson ne mentionne pas ce point – peut-être susciter les bénédictions divines :

Comme la loi impose à tout Mahométan l'obligation de faire la guerre aux peuples non-Mahométans, que la religion promet la couronne du martyr à ceux qui meurent les armes à la main, et que toutes les guerres sont envisagées comme des guerres de religion, dont l'objet principal est de défendre ou de propager l'Islamisme, on sent à quel point cette idée échauffe l'enthousiasme, non seulement des militaires, mais encore de toutes les classes de la nation. C'est pour soutenir cette ardeur et l'enflammer de plus en plus, que la cour Othomane, à l'exemple des anciens Khaliphes, a toujours soin de faire marcher à la suite des armées, les plus enthousiastes, soit des ministres de la religion, soit des *Scheykhs* et *Derwischs* des différents ordres. La veille d'une action, ils passent ordinairement la nuit en prières et en larmes : parcourant ensuite tous les rangs de l'armée, ils exhortent et les officiers et les soldats par les motifs les plus puissants de la religion, à bien remplir leur devoir (...). C'est alors qu'ils relèvent cette maxime, non moins politique que religieuse : *Ou la gloire du triomphe, ou la couronne du martyr ; Ya ghazy, ya schehhid* : enfin pendant l'action, les uns chantent divers passages du *Cour'ann*, mais plus ordinairement celui de *Vedjeahhid'u fi sebil'illah* : *Combattez dans la voie du Seigneur*, etc. ; et les autres unissant leur voix à celle des combattans, répètent sans cesse le nom de Dieu, *Allah, Allah*, avec des cris et des hurlemens affreux.⁶⁵⁷

Un camp othoman retentit, aux heures du *namaz*, du chant des prêtres, des *Dervischs* et des Émirs, qui psalmodient des versets du *Cour'ann*. Au moment d'une bataille, ils parcourent les rangs et enflamment le courage des soldats par leurs exhortations religieuses, répétant sans cesse ces mots : « La victoire ou le martyr (*ya ghazi, ya schéhid*) ; » ils jettent des poignées de terre contre l'ennemi, à l'imitation de ce que pratiqua Mahomet. Les chefs donnent le signal du combat en invoquant le nom de Dieu, *Allah, Allah*, ou en récitant des versets du *Cour'ann*, tels que ceux-ci : *Il n'est point de victoire qui ne vienne de Dieu. Combattez dans la voie du Seigneur*, etc. Ils ordonnent des sacrifices ; on immole des moutons et des boucs, en chantant des hymnes sacrées. Les chefs donnent le signal du

⁶⁵⁶ *TGEO*, 5, 67–71.

⁶⁵⁷ *TGEO*, 2, 257–258. Nous soulignons. Le verset mentionné dans ce passage, *wa jāhidū fī sabīlil-Llāh*, revient plusieurs fois dans le Coran. Cf. Q 2, 218 ; Q 8, 74 et Q 9, 20.

combat en invoquant le nom de Dieu, *Allah, Allah*, ou en récitant des versets du *Cour'ann*, tels que ceux-ci : *Il n'est point de victoire qui ne vienne de Dieu. Combattez dans la voie du Seigneur*, etc.⁶⁵⁸

Au-delà de cette présence sonore, la présence du Coran était également matérielle. En effet, les bannières de certains corps de l'armée étaient ornées de versets coraniques. Par exemple, les Janissaires avançaient avec, en guise de bannière, une étoffe de soie blanche sur laquelle des versets relatifs au combat des infidèles étaient brodés en or :

Le corps des Janissaires a une grande bannière (*Bairac*) qui a reçu le nom d'*Imam-Azam* ou du Grand Imam, en l'honneur de *Hanéfî*, le plus illustre des docteurs de l'Islamisme. Elle est d'une étoffe de soie blanche, sur laquelle sont brodés en or des versets du *Cour'ann* relatifs au devoir religieux de combattre les infidèles. On y lit au milieu, en gros caractères : « Nous te donnons la victoire et une victoire éclatante ; c'est Dieu qui t'assiste, et son assistance est efficace. O Mahomet ! tu peux en faire l'annonce joyeuse aux vrais croyants. » Dans le camp, cette bannière est plantée devant la tente de l'Agha (...).⁶⁵⁹

Les planches suivantes (fig. 27 et 28) représentent des soldats ottomans.. Certes, au moment où le *TGEO* fut publié le « Grand Turc » ne faisait déjà plus autant peur aux Européens que dans les siècles précédents. Les soldats de la Porte avaient essuyé différents revers face aux Russes et leur puissance n'était plus celle des siècles passés. Toutefois, ces gravures permettent aux lecteurs de d'Ohsson de visualiser l'armée ottomane dans sa diversité de corps et de costumes.

⁶⁵⁸ *TGEO*, 7, 406. Il s'agit probablement des versets Q 3, 126 ou 8, 10 qui contiennent la séquence *wa mā al-naşr illā min 'ind Allāh*, « Et il n'y a de victoire que de la part de Dieu », et Q 2, 190 ou 244 qui contiennent le second verset cité par d'Ohsson, *wa qātilū fī sabīli-Lllāh*.

⁶⁵⁹ *TGEO*, 7, 346.



Figure 26. Représentations de soldats Mahométans. *TGEO*, III, 412–413.



Figure 27. Représentations de soldats Mahométans. *TGEO*, III, 394–395.

Lors de certaines batailles, deux Corans dont l'écriture était attribuée aux califes 'Umar et 'Uthmān, pouvaient servir d'oriflamme ou de relique :

Cette oriflamme est couverte d'un autre drapeau dont se servoit particulièrement le Khaliphe Omer et de quarante enveloppes de taffetas, le tout dans un fourreau de drap vert. Au milieu de ces enveloppes sont renfermés un petit livre du *Cour'ann*, écrit, à ce que l'on croit, de la main d'Omer, et une clef d'argent du sanctuaire *Kéabé* (...). Cet étendard, long de douze pieds, est surmonté d'une espèce de pommeau d'argent, de forme carrée, qui contient un autre livre du *Cour'ann* écrit de la main du Khaliphe *Osman*.⁶⁶⁰

Toutefois, au rapport de d'Ohsson, les soldats ottomans n'étaient pas autorisés à emporter leur livre sacré avec eux, de crainte qu'il ne soit profané par l'ennemi. Il semblerait que cette interdiction ne fut pas respectée par tous les officiers. En effet, les études historiques ont démontré que de nombreux exemplaires du Coran – en particulier les portatifs de petite taille – présents en Europe furent pris lors de butins faits sur les armées ottomanes vaincues⁶⁶¹. Nonobstant cette prohibition, il leur était permis de porter une amulette avec des inscriptions coraniques, afin de tirer profit des bénédictions et des vertus protectrices du Coran :

Il est louable de la part de tout Musulman de n'aller à l'armée ni avec sa femme, ni avec le *Cour-ann*.

C. [Commentaire] A moins que l'armée n'ait déjà de la supériorité sur l'ennemi ; autrement, ce serait pécher contre la prudence, que d'exposer l'honneur du sexe et la sainteté d'un livre céleste.⁶⁶²

[*Observations*] Au lieu d'exposer le *Cour'ann* aux hasards de la guerre, la plupart des militaires portent eux quelques versets de ce livre, enfermés, soit dans un petit portefeuille de maroquin brodé, ou dans des médaillons. Ils leur attribuent la vertu de les préserver des traits ennemis et des maladies.⁶⁶³

Par ailleurs, l'usage martial du Coran se poursuit après les affrontements. Sans doute en vue de rendre grâce à Dieu, les versets coraniques sont entonnés pour annoncer la victoire des troupes et réjouir le peuple :

A la suite d'une victoire, les camps des Mahométans retentissent de ces paroles du *Cour'ann*, *Nassr minn' Allah'i*, *La victoire vient de Dieu*, etc., et de plusieurs hymnes

⁶⁶⁰ *TGEO*, 2, 384–385.

⁶⁶¹ Paul Babinski et Jan Loop, « Looting and Learning: War and the Qur'an in European Oriental Studies, » *Erudition and the Republic of Letters* 9 (2024) ; François Déroche, « Coran. Le Coran comme livre, » in *DEO*, vol. 1, 517.

⁶⁶² *TGEO*, 5, 52.

⁶⁶³ *TGEO*, 5, 67.

consacrées à ces évènements. Ces prières, qui répondent en quelque sorte à notre *Te Deum*, se renouvellent ensuite dans toutes les mosquées de l'Empire (...) ⁶⁶⁴

Une étiquette différente est appliquée en cas de défaite ou lorsque les nouvelles du front sont alarmantes. Dans ce cas de figure, un appareil exceptionnel est mis en place afin d'attirer les bénédictions divines et apporter un soutien spirituel aux armées :

Au commencement d'une guerre, on fait des prières publiques dans les mosquées de la capitale. On les renouvelle si l'on a essuyé des revers ; et, dans des moments désastreux, une multitude de personnes des deux sexes et de tout âge se rassemblent en plein air pour invoquer l'assistance divine. En pareil cas, on a vu des Sultans faire choix de quatre-vingt-douze officiers les plus dévots de leur Cour, tous portant le nom de Mahomet, et les charger de réciter quatre-vingt-douze fois par semaine le premier chapitre du *Cour'ann*, pendant une campagne, ou même la durée d'une guerre. Le général ordonne que les prêtres du camp se réunissent autour de l'étendard sacré pour réciter douze mille fois, et même soixante-dix mille fois un chapitre du *Cour'ann* (...) ⁶⁶⁵

Enfin, si l'adversaire était musulman, le Coran pouvait être mobilisé à des fins de médiations. Dans ce cas, l'adversaire était supposé renoncer à l'affrontement, par révérence à la parole divine supposée l'attendrir, en lui rappelant que tous deux portaient la même foi. L'une des premières batailles entre deux groupes de musulmans a eu lieu à l'ère des compagnons du Prophète et opposa 'Alī (le quatrième calife de l'islam) à Mu'āwiyya. D'Ohsson rapporte, en s'appuyant sur les auteurs musulmans, que le second utilisa un stratagème afin d'éviter un duel :

(...) il fait attacher au haut de la lance de ses soldats des feuilles du *Cour'ann*, et ses hérauts somment l'armée d'Aly de s'en rapporter au jugement de ce saint livre. A ces mots les troupes du Khaliphe suspendent le combat, mettent bas les armes, et traitent d'irréligieux leur propre Souverain, qui vouloit absolument que l'on continuât l'action. ⁶⁶⁶

À ce précédent historique, d'Ohsson en ajoute un autre, qui concerne cette fois les ottomans. L'événement en question a lieu après la bataille ayant opposé le sultan Bayazid I^{er} à Tamerlan (Timour) en 1402 à Angora, au cours de laquelle Bayazid tombera captif, avant de mourir quelques mois plus tard. Comme souvent, d'Ohsson profite de l'occasion pour dénoncer le fanatisme, mais aussi la manipulation de la religion par certains personnages – en l'occurrence « les *Scheykhs* et les *Derwischs* » à la solde du conquérant Tatar :

⁶⁶⁴ *TGEO*, 2, 262.

⁶⁶⁵ *TGEO*, 7, 406–407.

⁶⁶⁶ *TGEO*, 1, 217–218.

Le trait suivant achèvera le tableau de ce fanatisme et de ses excès. Timour, maître de la personne de Bayezid I, ayant marché sur Sivas, cette ville dans son effroi, envoya au devant de lui une troupe de plus de mille enfans encore en bas âge, tous avec un *Cour'ann* sur la tête, répétant sans cesse le nom de Dieu, *Allah, Allah*, et faisant retentir l'air de leurs gémissemens. On espéroit, par ce spectacle touchant, désarmer la fureur de Timour, mais ce barbare ordonna de sang froid à un parti de cavalerie d'avancer, d'enlever respectueusement le *Cour'ann* des mains de ces enfans, puis de les écraser tous sous les pieds de leurs chevaux. Ce trait affreux, suivi du sac de Sivas, fit sur tous les esprits la plus terrible impression ; mais elle fut bientôt dissipée par l'interprétation qu'y donnèrent les *Scheykhs* et les *Derwischs* entretenus dans le camp du Tatar. Ils prétendirent que ce monarque, exécuteur des volontés divines, ne faisoit que prêter son bras aux vengeances célestes ; qu'il n'exterminoit que des races impies, dont les iniquités déshonoroient l'islamisme ; que le triste sort de ces enfans, envisagé d'un œil mystérieux, ne présentait dans Timour qu'une action dictée par les plus hauts sentimens de la religion et de l'humanité ; que tous étant les fruits détestables du crime, de l'adultère et de l'inceste, ils ne pouvoient que marcher comme leurs pères dans la voie de la perdition, et devenir comme eux les fléaux de leurs concitoyens ; qu'enfin Timour, soutenu et dirigé par une main invisible, ne faisoit que purger l'islamisme et le corps de la société Mahométane de tous les monstres qui les avilissoient. Ces opinions captivoient d'autant plus aisément les esprits, que ces fanatiques, respectés comme des devins, des augures, des saints, opposoient à la vie austère de Timour et à ses dehors séducteurs, les débauches de Bayezid I, et les dissolutions de ses enfans, de ses ministres et de toute sa Cour.⁶⁶⁷

L'ensemble de ces descriptions riches, vivantes, et parfois assez extraordinaires, devait intéresser les hommes d'États européens, en particulier ceux ayant combattu les ottomans ou ceux susceptibles de le faire. Les estampes de soldats mahométans (fig. 28 et 29) apportent une image plus concrète aux récits. Ces extraits du *Tableau général* mettent en lumière la place du Coran dans les différentes étapes de la guerre envers les « infidèles ». Il faudrait évidemment croiser les informations livrées par d'Ohsson avec d'autres sources pour s'assurer de l'exactitude de l'ensemble des faits rapportés – bien que d'Ohsson soit considéré par les ottomanistes comme une source fiable. Cependant, au-delà de l'authenticité des informations, l'exercice qui nous semble intéressant serait de lire ces textes avec le regard des hommes de la fin du XVIII^e siècle et imaginer leurs impressions face à de telles considérations sur le Coran et la guerre. Pour finir, s'agissant de l'interdiction d'emporter un Coran avec soi sur le champ de bataille, les études récentes ont démontré que les Corans récupérés – en tant que butin de guerre – à la suite des victoires des armées européennes n'étaient, en général, pas profanés. À

⁶⁶⁷ *TGEO*, 1, 366–368.

l'inverse, ils ont contribué à l'essor de l'érudition orientaliste sur l'islam et le Coran et à l'enrichissement des collections orientales des bibliothèques européennes. De même, les captifs de guerre musulmans ont parfois ouvert la voie à des collaborations intellectuelles entre chrétiens et musulmans⁶⁶⁸.

7.2. Vivre avec le Coran à Islambol

COSTHANTHINAH, & Costhantiniah, la ville de Constantinople. C'est ainsi que les Arabes, Persans, Turcs & autres Orientaux l'appellent (...). Les Turcs qui entendoient dire aux Grecs, lors qu'ils alloient à Constantinople : Allons à la ville, ce qu'ils prononçoient dans leur langue vulgaire Stanpolin, luy ont donné le nom particulier de Stanbol, & d'Istanbol ; & afin que ce nom signifiât quelque chose en leur langue, celui d'Islambol, dont la signification est, Abondance & étendue du Musulmanisme.⁶⁶⁹

En tant que capitale politique et économique de la Sublime Porte, Constantinople avait une place à part pour les Ottomans et constituait même le « cœur du monde musulman » après son islamisation⁶⁷⁰. La croyance en une prophétie d'un hadith annonçant sa prise par un commandant et une armée excellents accentuait cette charge religieuse symbolique de la ville⁶⁷¹. Par ailleurs, c'est la ville natale de Mouradgea d'Ohsson, et celle où il passa la majeure partie de sa vie. C'est donc la ville ottomane qu'il connaît le mieux, et c'est là que vit son réseau diplomatique. C'est aussi la « vitrine » de la Porte. Par conséquent, il n'est pas surprenant que ce soit essentiellement Constantinople qu'il dépeint dans le *TGEO*, puis accessoirement d'autres villes et provinces ottomanes. Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, Constantinople était une ville cosmopolite – certains préfèrent le terme de *convivencia*⁶⁷² – composée de sujets ottomans et d'étrangers de différentes origines et religions. Les préoccupations des habitants étaient les incendies récurrents, les tremblements de terre occasionnels, les épisodes d'épidémie de peste ou encore les batailles avec les Russes d'un côté ; le commerce, l'artisanat, les

⁶⁶⁸ Cf. Babinski et Loop, « Looting and Learning, » 240–243.

⁶⁶⁹ Herbelot, *Bibliothèque orientale*, 275.

⁶⁷⁰ Cf. Robert Mantran, *Histoire d'Istanbul* (Paris : Fayard, 1996), 215.

⁶⁷¹ Sur la dimension islamique de Constantinople, voir Halil Inalcik, « Istanbul: an Islamic city, » *Journal of Islamic Studies* 1 (1990) : 1–23. Disponible en ligne : <https://www.jstor.org/stable/26195665>.

⁶⁷² Cf. Eldem, *L'Empire ottoman*, 82.

festivités, les activités intellectuelles ou encore diplomatiques de l'autre⁶⁷³. La religion occupait une place centrale dans la vie des stambouliotes, du moins en apparence : mosquées impériales, madrasas, supériorité des musulmans sur les non-musulmans, usage de vocables religieux dans les conversations quotidiennes – d'où le nom Islambol, qui traduit à la fois cette religiosité et le souci d'islamiser la ville⁶⁷⁴. Quelle était la place accordée au Coran dans cette atmosphère pieuse ?

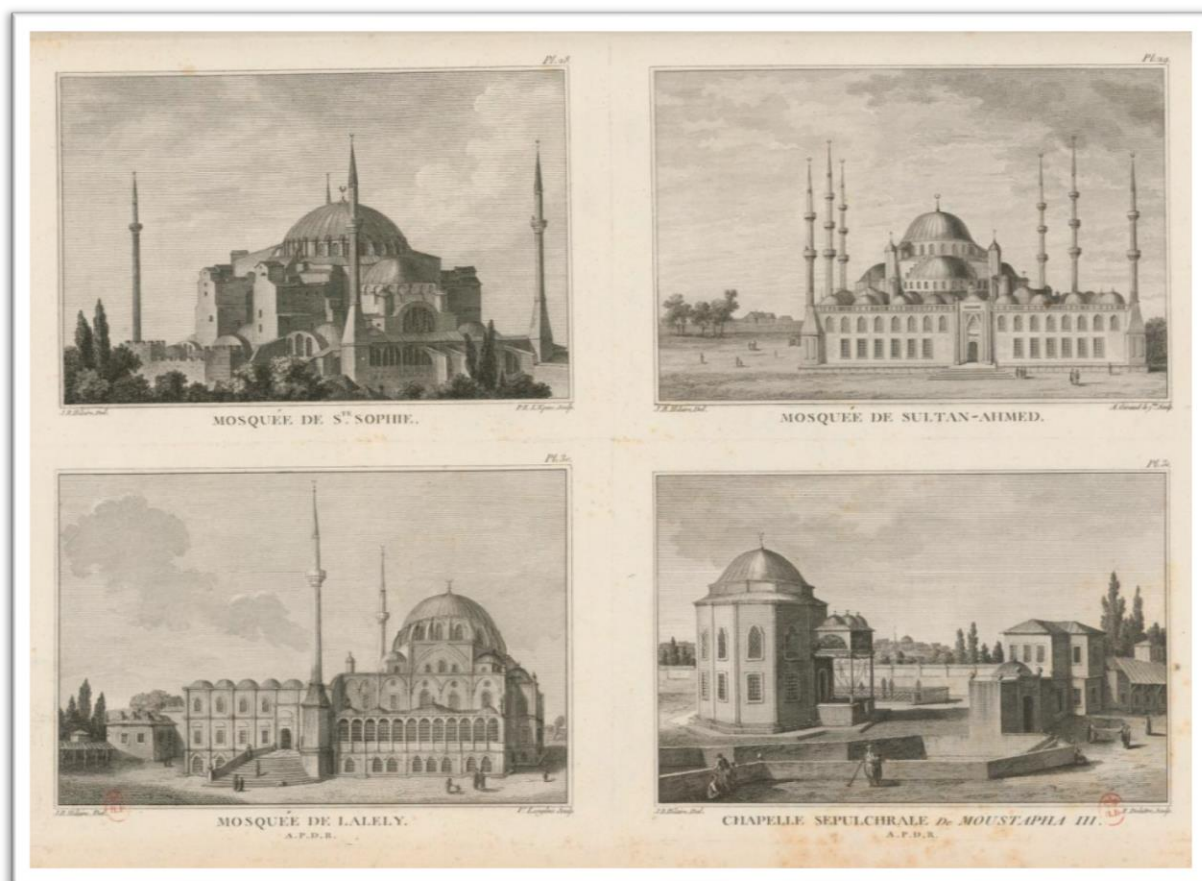


Figure 28. Mosquées de Constantinople. *TGEO*, I, 284–285.

⁶⁷³ Pour approfondir le sujet de la vie quotidienne à Constantinople, voir : Mantran, *Histoire d'Istanbul*, 245–284 ; Suraiya Faroqhi, *Surviving Istanbul Struggles, Feasts and Calamities in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Istanbul : Koç University Press, 2024). Le second ouvrage n'étant pas encore publié au moment de finaliser notre thèse, nous n'avons malheureusement pu bénéficier de son contenu.

⁶⁷⁴ Sur la vie religieuse des stambouliotes du XVIIIe siècle, voir : Hitzel, *L'Empire ottoman*, 149–171.

7.2.1. Dévotions populaires quotidiennes autour du Coran

L'histoire des Empires est souvent événementielle, s'intéressant davantage aux dirigeants qu'au peuple⁶⁷⁵. D'Ohsson n'est pas tombé dans cet écueil. Il a certes consacré une grande partie de son *Tableau général* à l'histoire officielle des sultans de la « maison d'Osman ». Mais il n'a pas pour autant négligé, dans ses *Observations*, de décrire la vie quotidienne des ottomans. L'image qui se dégage des descriptions de d'Ohsson est celle de musulmans très pieux, dont la vie est réglée par leur livre sacré⁶⁷⁶. Les musulmans de toutes les classes se doivent de respecter le Coran, conformément à l'article troisième de la *Nasafiyya*, que d'Ohsson présente comme leur Code théologique :

Que le *Cour'ann* est la parole de Dieu incréée ; qu'il est écrit dans nos livres, gravé dans nos cœurs, articulé par nos langues, et entendu par nos oreilles, dans lesquelles est reçu le son de la parole, et non la parole elle-même, qui est éternelle et existante par soi.⁶⁷⁷
[Observations] Révéré comme le recueil des lois divines, il est l'objet des hommages les plus profonds de tout Musulman. On n'y touche jamais sans être en état de pureté légale, et sans le baiser et le porter au front avec les plus grands sentimens de respect et de dévotion.⁶⁷⁸

Évidemment, le Coran est omniprésent dans la liturgie. Il est l'une des sources de la loi mahométane, c'est lui qui fixe, avec le hadith, les actes d'adorations tels que les ablutions, la prière, le jeûne, l'aumône ou encore le pèlerinage. De plus, il est récité au cours des prières journalières, appris par cœur – partiellement ou intégralement. Dans le Livre II de la partie rituelle du *Code Universel*, d'Ohsson s'étend longuement sur les statuts juridiques de la récitation du Coran durant la prière, mais aussi les sourates et versets à réciter⁶⁷⁹. Ainsi, à la profonde révérence s'ajoute un lien quotidien au livre saint, du fait que sa récitation soit nécessaire dans les cinq prières rituelles. Cette nécessité implique également que les orants apprennent une quantité suffisante de versets afin de pouvoir prier convenablement. Ne se

⁶⁷⁵ Pour cette partie, nous reprenons certains axes de recherches présentés lors d'une communication intitulée « Les usages du Coran à Constantinople au XIX^e siècle d'après le *Tableau Général de l'Empire Othoman* », lors de l'atelier doctoral « Les usages du Coran dans les sociétés musulmanes contemporaines » organisé par l'Institut de recherche sur le Maghreb contemporain (IRMC) à Tunis du 8 au 12 novembre 2021.

⁶⁷⁶ Sur cette question, voir : Thierry Zarcone, « Coran. Le Coran dans la culture religieuse ottomane, » in *DEO*, vol. 1, 514–516.

⁶⁷⁷ *TGEO*, 1, 83.

⁶⁷⁸ *TGEO*, 1, 88.

⁶⁷⁹ Cf. *TGEO*, 2, 69–402.

limitant pas à ce minimum requis, une partie des musulmans entreprennent d'en mémoriser la totalité. Ils sont alors distingués par le titre honorifique *hāfīz* :

Du *Cour'ann* à réciter par cœur.

Il est louable et méritoire pour tout Musulman d'apprendre par cœur le *Cour'ann* en entier.

C. [Commentaire] Ceux qui savent ce saint livre, sont obligés de le réciter tous les quarante jours. Ils doivent profiter de cet avantage, pour méditer sans cesse sur les grands mystères de la religion, approfondir de pins en plus les commandemens de Dieu et se perfectionner dans l'observance de ses lois.

Observations.

Tout l'énoncé de ces cinq derniers chapitres est observé par les Mahométans avec la plus scrupuleuse attention. (...) Comme dans toutes les prières, sur-tout dans les cinq *Namazs*, on est obligé de réciter quelques versets du *Cour'ann*, il n'est point de Mahométan de l'un et l'autre sexe, qui n'en sache par cœur plusieurs chapitres. Ils ne récitent ou n'entendent jamais aucun des versets qui exigent des prosternations, sans s'en acquitter aussitôt avec la plus grande ferveur. Quelques-uns même apprennent par cœur le *Cour'ann* en entier, et portent alors le nom distingué de *Hafiz*, qui signifie, hommes sachans de mémoire. Les ames dévotes, dans tous les ordres de l'Etat, s'en font un devoir. (...) Tous ces *Hafizs* en général sont attentifs à réciter en entier le *Cour'ann*, une fois les quarante jours, dans l'espoir d'accumuler sur eux des mérites pour cette vie et pour l'autre. (...) ⁶⁸⁰

Cette ferveur autour du Coran s'accroît durant le mois de Ramadan, notamment lors des prières nocturnes dite du *tarāwīh*, comme en témoigne notre observateur :

Ils s'acquittent très-scrupuleusement, les uns en particulier, les autres en commun, de cette longue prière, *Térāwīh* ; ils récitent le *Cour'ann*, font des *Namazs* surrogatoires, et passent des heures entières dans les mosquées, qui généralement toutes sont ouvertes et illuminées pendant les trentes nuits de cette lune. ⁶⁸¹

Le Coran était également présent visuellement dans la ville. Ses versets ornaient l'intérieur, et parfois l'extérieur, des mosquées et d'autres édifices, s'imposant ainsi au regard des orants et de tous les passants :

Nonobstant la simplicité qui règne dans tous ces temples, ils ne laissent pas, surtout les mosquées impériales, de frapper l'œil, par l'immensité de leur étendue et l'élévation de leurs voûtes. La plupart sont ornés de riches colonnes de porphyre, de vert antique ou de marbre. Les décorations se réduisent à de petites lampes d'argent, et à de petits lustres artistement travaillés, garnis à leur entour de lampions et d'oeufs d'autruche, et sur

⁶⁸⁰ *TGEO*, 2, 278–281.

⁶⁸¹ *TGEO*, 2, 235. Sur le Ramadan à Constantinople, voir : François Georgeon, *Le mois le plus long. Ramadan à Istanbul* (Paris : CNRS Éditions, 2017).

lesquels on lit des versets du Cour'ann écrits en lettres d'or. Quelques-unes de ces mosquées, sur-tout celle de *Sultan-Ahmed* ont aussi des lampes d'or enrichies même de pierreries. Les murs de toutes en général n'offrent que des inscriptions ou des tablettes sur lesquelles sont écrits en grosses lettres d'or le nom de Dieu, *Allah*, et ceux du Prophète, des quatre premiers Khaliphes, et des *Imams Hassan* et *Hussein*, enfans d'*Aly*. On n'y voit aucune image, aucune figure, aucune représentation quelconque, ni en peinture ni en sculpture; la loi est très -rigoureuse sur ce point. (...) On ne voit dans aucun temple Mahométan, ni bancs, ni chaises, ni fauteuils : l'usage n'en seroit compatible ni avec les moeurs de la nation, ni avec la nature même de son culte, qui, comme on l'a vu, consiste en des inclinations de tête et des prosternations.⁶⁸²



Figure 29. Intérieur de la mosquée Ayā Sofia, où l'on distingue les calligraphies. *TGEO*, I, 196–197.

⁶⁸² *TGEO*, 2, 168–172.

Ceci étant exposé, il ne nous a pas paru utile de nous attarder sur ces détails juridiques ici. Nous avons préféré nous intéresser aux usages populaires et quotidiens en dehors des prescriptions canoniques. Porter la focale sur cet aspect permet en effet d’avoir une idée plus concrète de la place du Coran dans la vie des stambouliotes de la période décrite par d’Ohsson. *A fortiori*, un certain nombre éléments n’était pas forcément perceptible pour les voyageurs Européens de passage dans la ville. De par sa présence prolongée et ses contacts avec des musulmans, d’Ohsson pouvait ainsi porter un regard privilégié sur cette société – ou du moins une partie de celle-ci, à savoir le cercle des élites ottomanes qu’il fréquentait. La gravure ci-dessous (fig. 31) illustre bien cette dimension quotidienne des dévotions. On y voit des musulmans, à l’écart de la ville (visible à l’horizon avec une mosquée au loin). L’un d’eux prie dans l’oratoire destiné à cet effet, un second semble faire ses ablutions ou simplement se désaltérer, tandis que les autres discutent entre eux, ou se dirigent vers la ville avec leurs marchandises.



Figure 30. Oratoire élevé sur une plate forme, le long des grandes routes. *TGEO*, I, 170–171.

Outre ses fonctions liturgiques, le Coran accompagnait les musulmans lors de diverses occasions telles que les expéditions militaires (voir *supra*), les cérémonies de mariage, la pratique de l'exorcisme ou encore pour honorer la mémoire des défunts :

Nombre d'actes de la vie quotidienne sont également imprégnés d'esprit religieux : « Que Dieu donne longue(s) vie(s) » (*Allah uzun ömürler versin*), pour remercier le porteur d'une bonne nouvelle ; « Que Dieu te protège » (*Allah korusun*), lorsqu'on quitte un ami, etc. On prononce la *basmala*, c'est-à-dire la formule « Au nom de Dieu clément et miséricordieux » en de très nombreuses circonstances : le commencement d'un travail, la rencontre d'un ami dans la rue, l'accueil d'un hôte, au début de chaque repas, en commençant ses ablutions et dans bien d'autres tâches. Mais surtout, les principaux événements familiaux portent l'empreinte de la religion : mariage, naissance, circoncision, funérailles (...).⁶⁸³

Par exemple, lorsque d'Ohsson décrit les cérémonies de mariages (qui duraient quatre jours, du lundi au jeudi), il affirme que, durant la soirée du mercredi, celle dite du henné (*hinna*), on pouvait écrire, sur les joues ou le front de la mariée, « quelque passage du *Cour'ann*, ou le mot *masch'allah*, auquel on attribue la vertu de garantir des regards sinistres de l'envie, et de ceux d'une admiration outrée, que l'on croit presque aussi funeste.⁶⁸⁴ » Les versets du livre saint servait également d'ornement pour les bijoux de la gente féminine :

Les femmes d'un état médiocre portent au col de longues chaînes d'or qui descendent jusqu'au milieu du corps : il y en a même qui sont composées de soixante à quatre-vingt sequins neufs, ou bien de médailles de différentes grandeurs et de différentes formes. Les unes ont pour inscription des passages du *Cour'ann*, d'où est dérivé le nom d'*Ayetlu-altounn*, sous lequel on les désigne ; et les autres qui sont ordinairement en forme de poire, et appelées par cette raison *Armoudy*, ont pour toute devise le mot de *Masch'allah*, exclamation à la louange de Dieu.⁶⁸⁵

Parmi les usages populaires du Coran, d'Ohsson met en lumière le fait que ses versets étaient utilisés comme une source de protection, de guérison et de bénédictions. Certains personnages réputés saints dans la société, que l'auteur appelle les *Scheikhs*, pouvaient utiliser le Coran en tant que remède. Il leur arrivait d'écrire sur un rouleau de papier des versets qui, « presque toujours sont tirés des deux derniers chapitres, relatifs aux maléfices, aux enchantements, aux

⁶⁸³ Hitzel, *L'Empire ottoman*, 149–150.

⁶⁸⁴ *TGEO*, 5, 151.

⁶⁸⁵ *TGEO*, 4–1, 146–147.

sortilèges, etc.⁶⁸⁶ » Dans une société réputée superstitieuse, le Coran pouvait être utilisé légalement en tant qu'outil de bon augure. Cette pratique, appelée *tefe 'ul* (*tafā 'ul* en arabe) était en effet admise par la législation, malgré la condamnation expresse des superstitions :

On observera néanmoins que l'islamisme, d'après l'opinion des anciens *Imams*, admet des modifications et des règles dans la croyance et dans l'usage de différentes pratiques relatives à ces mystères. Elles consistent, 1°. À consulter l'oracle du *Cour'ann* dans des cas embarrassants qui pourroient intéresser le bonheur public, ou le bien particulier d'un individu ; cela s'appelle *Teféul*. 2°. A demander au ciel, dans les mêmes circonstances, de faire connoître ses ordres par la voie des songes. L'efficacité de cette pratique, que l'on appelle *Isstikharé*, est censée commune à tous les Musulmans, et cela d'après ces paroles du *Cour'ann* : *En vérité, Dieu certifie le songe de son Prophète*.⁶⁸⁷

Toutefois, cet usage menait à des abus dans certaines occasions, notamment chez les officiers de l'armée :

Les chefs n'ont le plus souvent aucune idée de l'art militaire ; on les choisit indifféremment dans tous les ordres de l'État ; s'ils ont du talent, il est paralysé par la superstition ; il ne se fait pas d'entreprise importante que les astrologues n'aient été entendus, et les indications contradictoires de ceux du camp et du sérail jettent parfois les généraux dans d'étranges perplexités. Ils consultent aussi les almanachs pour choisir les jours heureux ; il en est qui, ayant remporté un succès, ne veulent plus se battre qu'à pareil jour de la semaine. Chacun a de même son jour malheureux où il ne veut rien entreprendre, et l'on interroge fréquemment l'oracle du *Cour'ann* ; c'est-à-dire que, ouvrant ce livre au hasard, on se règle d'après le sens des premières paroles qui se présentent.⁶⁸⁸

L'étude du Coran – *'iml-i tefsīr* et *'ilm-i tajwīd* notamment – faisait partie du cursus des mahométans fréquentant les madrasas : « ils ajoutent (...) à la science du *Cour'ann* et de ses commentaires, celle de la prononciation consacrée pour toutes les paroles de ce livre réputé céleste.⁶⁸⁹ » D'ailleurs, les bibliothèques publiques (que nous avons évoqués en 2.3.3.)

⁶⁸⁶ *TGEO*, 4–2, 679–680. Homme des Lumières, d'Ohsson critique dans d'autres passages les prétendus saints qui utilisent la religion à des fins personnelles, pour s'enrichir ou gagner les faveurs des puissants. Son opinion est encore plus sévère à l'égard de ceux qui finissent par avoir une emprise sur les sultans, à l'instar de Mourad III, du fait des conséquences sur l'ordre politique et social que cela implique. Cf. *TGEO*, 1, 313-315.

⁶⁸⁷ *TGEO*, 1, 421.

⁶⁸⁸ *TGEO*, 7, 403.

⁶⁸⁹ *TGEO*, 2, 475.

contenaient de nombreux manuscrits du Coran légués par des mahométans charitables pour le repos de leurs âmes : « le commis qui a une belle main se fait ordinairement un devoir de transcrire le *Cour'ann* et de le donner pendant sa vie, ou à sa mort, à l'un de ces *Kitab-Khanès*.⁶⁹⁰ » Enfin – car il serait trop long de chercher l'exhaustivité en la matière –, l'on pouvait aussi réciter le Coran en la mémoire des défunts musulmans, notamment dans les mausolées (*turbe*) que nous évoquerons plus bas. En amont, la psalmodie coranique était aussi destinée aux agonisants :

Des Prières pour les Agonisants et les Morts.

Un fidèle agonisant, prêt à recevoir la visite de l'ange de la mort, *Melek'ul-mewth*, doit être couché sur son dos, le côté droit tourné vers le *Kéabé* de la *Mecque* ; c'est aussi dans cette position qu'il doit être enseveli. Les assistans doivent lui lire le *Suré-y-yassinn* (1), et réciter la confession de foi, *Telkinn*, sans exiger du mourant qu'il la récite avec eux, dans la crainte de le porter, en ces moments d'angoisses, à des mouvemens d'impatience qui pourroient effacer en lui le caractère de l'Islamisme. Il suffit que le malade s'unisse à eux d'intention.

(1) C'est le trente-sixième chapitre du *Cour'ann*.⁶⁹¹

Le pèlerinage acquitté par un mandataire, est bon et valide, comme beaucoup d'autres actes religieux, sur-tout à l'égard des morts : ils en recueillent tout le mérite.

C. Ce point est fondé sur les préceptes divins et sur les lois orales du Prophète. Quelqu'un l'ayant consulté sur les moyens de rendre à ses parens décédés tout le bien qu'il avoit reçu d'eux pendant leur vie : *Jeûnez, priez, faites des aumônes pour eux*, dit l'Apôtre céleste, *et ils en recueilleront tout le fruit*.

Il en donna d'ailleurs l'exemple lui-même, en immolant un jour deux boucs, l'un, disoit il, à son intention, et l'autre à celle de ses partisans ou de son peuple. Il disoit encore à ses disciples : *Lorsqu'un fidèle, passant par un cimetière, récite onze fois de suite le chapitre Couvel-houw'e-allah'u-ahad, pour les ames des trépassés, tous les corps qui y reposent participent également au mérite de cette prière*.⁶⁹²

Plus loin, d'Ohsson fait remarquer que les cercueils des défunts sont couverts de draps sur lesquels sont brodés des versets coraniques : « C'est un drap de soie, fond noir, entièrement brodé en lettres qui représentent différens passages du *Cour'ann*.⁶⁹³ » Dès l'ensevelissement du

⁶⁹⁰ *TGEO*, 2, 492. « *Kitab-Khanès* » (qui a donné en turc moderne *kütüphane*) signifie bibliothèques publiques. Par ailleurs, l'impression des livres religieux étant encore interdite à l'époque de d'Ohsson (la première impression du Coran date de la seconde moitié du XIX^e siècle), ces exemplaires du Coran étaient tous manuscrits. Cf. *TGEO*, 2, 500. Voir également : Zarccone, « Coran, » 514.

⁶⁹¹ *TGEO*, 2, 296.

⁶⁹² *TGEO*, 3, 128–129

⁶⁹³ *TGEO*, 2, 330.

défunt, l'assemblée de fidèles prie pour ce dernier, puis : « L'Imam termine cette prière par le *Fatihha*, premier chapitre du *Cour'ann*.⁶⁹⁴ » Cette même sourate est généralement gravée sur la pierre tombale, afin que les visiteurs se rappellent de la réciter en sa mémoire :

On lit sur les uns et sur les autres, des épitaphes gravées en caractères d'or : elles ne renferment communément que le nom du mort, sa condition, le jour de son décès, et une exhortation aux passans de réciter l'introït *Fatihha*.⁶⁹⁵

Ainsi, le *TGEO* dépeint un monde dans lequel le Coran accompagne les mahométans du berceau à la tombe, et même au-delà car il est admis par les théologiens que les vivants peuvent réciter du Coran en la mémoire de leurs défunts, en guise d'aumône. Dans ce dernier cas, le livre sacré devient alors un médiateur entre les vivants et les morts.

7.2.2. Le Coran des sultans

En tant qu'autorité suprême des croyants, les sultans étaient soumis aux mêmes obligations religieuses – si ce n'est davantage, par souci d'exemplarité – que leurs sujets. Si tous les sultans ottomans n'étaient évidemment pas de grands dévots, au rapport de d'Ohsson (qui, rappelons-le, s'appuie sur l'historiographie ottomane officielle), une bonne partie d'entre eux était animée d'une sincère piété. Il en cite de très nombreux exemples, mais ne se prive pas de les critiquer lorsqu'il estime qu'ils sont tombés dans des superstitions et d'autres imperfections dénoncées par les Lumières. Pour notre part, afin d'illustrer cette dévotion, nous nous focaliserons sur leur relation au Coran. L'historiographie officielle ottomane, que d'Ohsson transmet dans le *TGEO*, a été « rédigée à la demande des sultans dans l'intention de magnifier leurs exploits et ceux de leurs ancêtres⁶⁹⁶ ». Elle présente donc souvent les ancêtres des sultans sous un jour favorable, tout en contentant des éléments tout à fait exacts. Il n'est donc pas surprenant que les aïeux de la Porte soient dépeints comme des personnages pieux, voire saints à certains égards. C'est dans ce cadre qu'il faut appréhender l'histoire de la vénération ottomane pour le Coran. Au rapport de d'Ohsson – qui les expose dans ses *Observations* relatives aux superstitions –, celle-ci remonte à ses fondations mêmes⁶⁹⁷. Ainsi,

⁶⁹⁴ *TGEO*, 2, 337.

⁶⁹⁵ *TGEO*, 2, 341.

⁶⁹⁶ Mantran, « Un aperçu de l'historiographie ottomane, » 511.

⁶⁹⁷ Selon d'Ohsson, ces récits « servent à mieux développer l'esprit de la nation et les causes extraordinaires qui ont concouru à la formation de cet Empire, comme aux révolutions qu'il a éprouvées dans les différents âges, sur-tout à sa naissance. » Cf. *TGEO*, 1, 349.

l'aventure de la maison ottomane commence avec Ertuğrul, le père d'Osman Ier. Quelques semaines avant la naissance d'Osman, son père fit un rêve, positivement interprété par un saint.

D'Ohsson poursuit ce récit en ces termes :

Quelque temps après, *Ertoghroul* alla faire visite à un *Molla* célèbre par ses connoissances et ses vertus. Ayant voulu coucher chez ce magistrat, il aperçut le *Cour'ann* dans l'appartement qu'on lui avoit destiné : à cette vue sa piété s'enflamme, il passe presque toute la nuit devant ce livre réputé divin, toujours debout, les mains jointes, la tête inclinée, et dans un profond recueillement. Vers l'aurore, s'étant endormi, il crut entendre une voix céleste qui lui adressoit ces mots : *O Ertoghroul ! tu as honoré et respecté ma parole, aussi je bénirai et exalterai ta race ; elle possèdera un grand Empire, dont la gloire et la splendeur se maintiendront jusqu'à la fin des siècles.*⁶⁹⁸

Ce récit hagiographique met en lumière le rôle décisif du livre saint. En dépeignant Ertuğrul comme un personnage saint à qui Dieu s'adresse en songe, il fait de l'épopée ottomane une promesse divine. Quelques pages plus loin, Osman, dont un rêve extraordinaire déclencha en quelques sortes la naissance du futur Empire, est décrit dans des termes non moins élogieux :

Prosterné la face contre terre, il prie Dieu avec larmes et ferveur de diriger son cœur et son esprit, d'étouffer en lui tout sentiment contraire à la vertu, de ne lui en inspirer que de dignes de son nom et de sa naissance, et de ne l'engager jamais que dans des entreprises conformes à la gloire du *Cour'ann* et à la propagation de la doctrine de son auteur.⁶⁹⁹

Nous pourrions encore citer Mehmed II, qui fut « l'excellent commandant » (*ni'm al-amīr*) décrit par le Prophète qui annonça à ses compagnons la conquête future de Constantinople. Par conséquent, la maison ottomane est réputée avoir un lien fort avec le Coran. D'Ohsson affirme que plusieurs sultans l'ont même mémorisé intégralement :

Quelques-uns [des mahométans] même apprennent par cœur le *Cour'ann* en entier, et portent alors le nom distingué de *Hafiz*, qui signifie, hommes sachans de mémoire. Les ames dévotes, dans tous les ordres de l'Etat, s'en font un devoir. Plusieurs des Khaliphes et des Sultans Othomans ont eu également cette ambition. Le Grand Seigneur aujourd'hui régnant est de ce nombre.⁷⁰⁰

⁶⁹⁸ *TGEO*, 1, 350–351.

⁶⁹⁹ *TGEO*, 1, 356.

⁷⁰⁰ *TGEO*, 2, 281. Étant donné que les deux premiers tomes in-folio du *TGEO* furent rédigés entre la fin des années 1760 et celle des années 1780, le « Grand Seigneur » désigne soit le sultan Mustafa III (r. 1757–1774), soit Abülhamid I^{er} (r. 1774–1789).

Ceux qui n'étaient pas nécessairement *Hafiz* pouvaient honorer le Coran de diverses manières. Par exemple, Ahmed III l'avait écrit, dans son intégralité, de sa propre main. À sa mort, cet exemplaire fut déposé près de son tombeau et pouvait être consulté par les visiteurs⁷⁰¹. Dans un autre passage, d'Ohsson précise que c'est durant leur jeunesse, lorsqu'ils étaient encore princes (*şehzāde*), qu'ils transcrivaient le Coran et les livres canoniques, afin d'apprendre un art manuel et occuper leur temps⁷⁰². Une autre coutume consistait à faire « garnir leur *Cour'ann* en or et en pierreries », ajoutant à la valeur symbolique du livre une valeur matérielle⁷⁰³. Les sultans avaient également l'habitude d'assister à des séances privées où le Coran leur était psalmodié, à l'instar d'Ahmed I^{er} (r. 1603–1617) qui faisait réciter, à un rythme hebdomadaire, « la nuit du jeudi au vendredi, différens chapitres de ce livre par douze de ces *Hafizs*, tous officiers de sa maison.⁷⁰⁴ » Dans le même esprit, le sultan se devait d'inviter à dix reprises différentes des enseignants (*muderriss*) et oulémas pour recevoir des leçons religieuses (*ders*) durant le mois de Ramadan. Cette tradition reçut plus tard le nom de Huzur Dersleri, « Leçons en la Présence [du sultan] »⁷⁰⁵. Assis par terre, les *müderriss* lisaient successivement « une partie du *Cour'ann* avec ses commentaires ». Ces leçons, qui se tenaient après la prière de midi et duraient entre deux et trois heures, servaient à la fois d'instruction pour le sultan, et d'examen pour les enseignants⁷⁰⁶.

⁷⁰¹ Cf. *TGEO*, 2, 515–516.

⁷⁰² Cf. *TGEO*, 7, 102.

⁷⁰³ *TGEO*, 1, 88.

⁷⁰⁴ *TGEO*, 2, 281

⁷⁰⁵ Zarcone, « Coran, » 515.

⁷⁰⁶ *TGEO*, 3, 53–54.

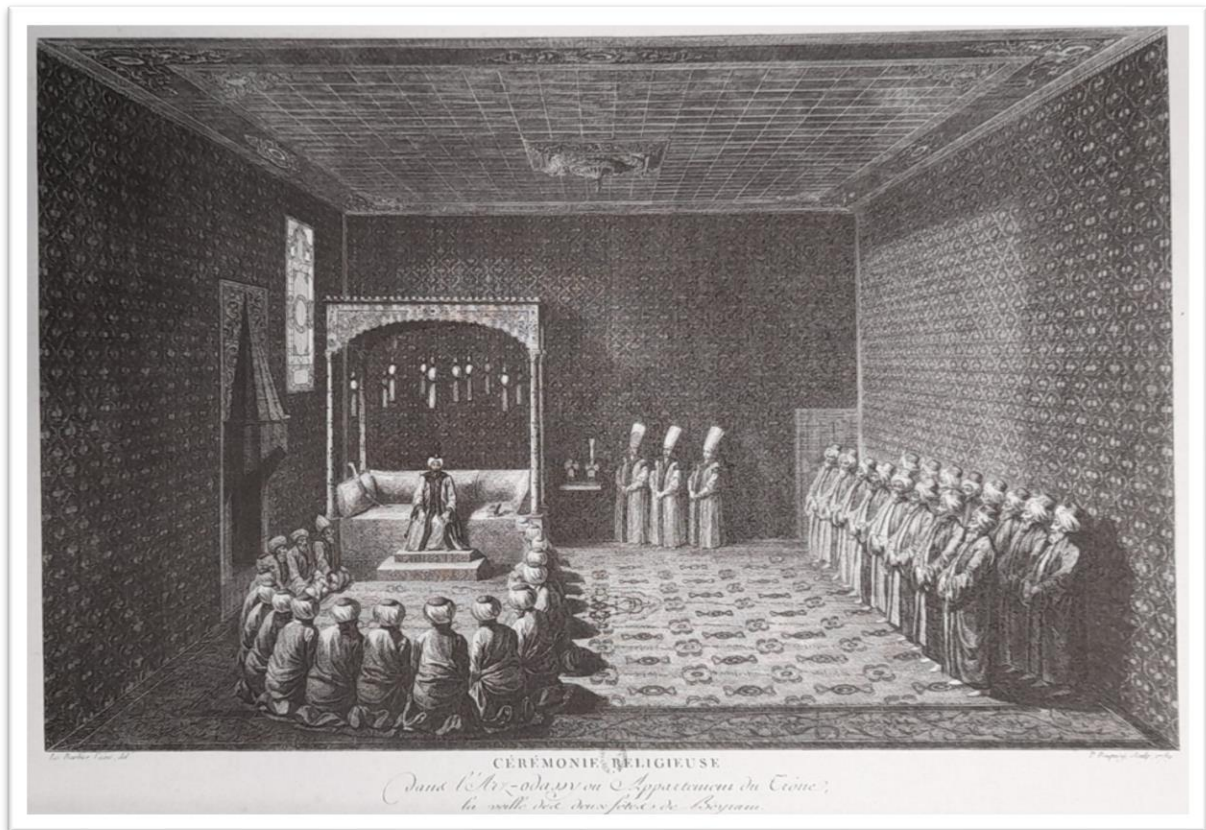


Figure 31. Cérémonie religieuse. *TGEO*, III, 16–17.

De telles séances avaient encore lieu à la veille des deux fêtes religieuses, dont d'Ohsson donne une description minutieuse et une représentation tout aussi précise (fig. 32) :

A la suite de cette parade, le Sultan assiste à un office particulier. A peine rentré dans *l'Arz-Odassy*, on y introduit le grand aumônier du Sérail à la tête des ministres *Khatibs* des quatorze mosquées Impériales, et de trois des premiers Imams de ces temples (...). Ces prélats prennent place sur des *Ihhrams* posés sur le tapis même de l'appartement, et forment un demi-cercle devant le trône ; à gauche de Sa Hautesse se tiennent trois des premiers officiers du corps des eunuques blancs, et vers la porte tous les *Muezzinns* du Sérail. (...) Le grand aumônier récite d'abord quelques versets du *Cour'ann*, analogues à la fête du *Beyram* ; les *Khatibs* et les Imams chantent ensuite différentes hymnes ; et les *Muezzinns* terminent l'office par le *Nath-Schérifé*, un cantique à la louange du Prophète. En se retirant, tous ces prélats reçoivent des mains du *Khaziné-Kéhayassy*, chacun un petit rouleau de dix écus. Quelque modique que soit ce présent, il est regardé comme une distinction flatteuse de la part de Sa Hautesse.⁷⁰⁷

⁷⁰⁷ *TGEO*, 3, 52–53.

En se focalisant sur le sultan – vraisemblablement Abdülhamid I^{er}⁷⁰⁸ – on distingue, à sa droite un cimenterre, et à sa gauche un coffret, qui contient potentiellement un *muṣḥaf*⁷⁰⁹. Si cela était avéré, on retrouverait alors à nouveau une référence implicite à la symbolique du sabre et du *Cour'ann* chère à d'Ohsson.

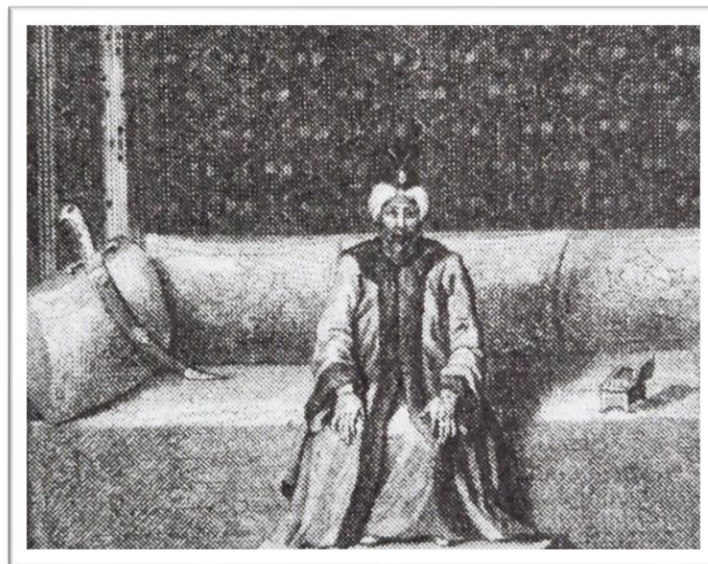


Figure 32. Le Sultan Abülhamid I^{er} représenté avec un cimenterre et un coffret contenant possiblement un Coran.

Enfin, après leur mort, le Coran était toujours mobilisé, tant pour le repos de leurs âmes que pour entretenir l'image d'un sultan pieux. Sur le plan visuel, les étoffes couvrant leurs tombeaux et ceux de leurs familles étaient ornées de versets coraniques⁷¹⁰. De plus, le Coran qui était récité à la mémoire des défunts musulmans de manière générale, l'était *a fortiori* dans les mausolées (*Turbé*) de certains personnages importants, dont les sultans donc :

Chaque *Turbé* a quatre ou six gardiens sous le nom de *Turbédar*, et dix ou quinze vieillards, dont l'office est de réciter tous les matins le *Cour'ann* en entier, pour le repos de l'âme des personnes qui y sont inhumées. Comme chacun se charge de deux ou trois des trente cahiers, *Djuz'y*, de ce livre, on les appelle *Djuz'y-Khanann*, c'est-à-dire, récitateurs des cahiers sacrés. Les Sultans qui ont eu la dévotion de transcrire de leur main le *Cour'ann*, font toujours déposer leur exemplaire dans le *Turbé* même où ils sont

⁷⁰⁸ Cf. Günsel Renda et Carter V. Findley, « Comments on engravings in d'Ohsson, *Tableau Général de l'Empire Othoman*, » in *The Torch of the Empire*, 210.

⁷⁰⁹ Des coffrets spécifiques destinés à contenir les cahiers de Coran découpés en *hizb* furent en effet fabriqués. Cf. Déroche, « Coran, » 517. Cependant, après avoir rapproché cette gravure d'autres documents iconographiques, Kemal Beydilli nous a aimablement fait remarquer que ces coffrets contenaient plutôt probablement les clés de la Ka'ba, symbolisant l'autorité spirituelle des sultans ottomans sur les musulmans.

⁷¹⁰ Cf. *TGEO*, 2, 510.

enterrés. Les *Turbédars* se font un mérite de les faire voir à ceux qui les demandent (...). Ils conservent d'ailleurs avec le plus grand soin un certain nombre de livres du *Cour'ann*, pour les mettre entre les mains de tous les Musulmans qui vont visiter ces *Turbés*, et prier pour l'ame des Monarques défunts.⁷¹¹



Figure 33. Chapelle Sepulchrale de Mohammed II. *TGEO*, I, 296, planche 34.

⁷¹¹ *TGEO*, 2, 515–516.



Figure 34. Chapelle Sepulchrale de la Validé Sultane Gul Bahhar Khatunn, Mère de Bayézid II. *TGEO*, I, 296, planche 35.

La planche n°34 (fig. 34) représente le *Djuz'y-Khanann* mentionné par d'Ohsson. Il est assis à même le sol, récitant du Coran pour la mémoire du Sultan Mehmed II, tandis qu'un second, debout, lève les mains au ciel pour prier en sa faveur. Dans la seconde planche (fig. 35), on retrouve le Coran posé sur son support, mais sans le récitant – dont la place est désignée par l'*Ihhram* –, et un personnage debout qui prie. Une troisième gravure montre trois *Djuz'y-Khanann* récitant des versets pour une mère-sultane (voir *infra*, fig. 37). Enfin, une dernière image (voir *infra*, fig. 36) montre deux récitateurs du Coran, et un troisième personnage en

pleine prosternation dans le turbé du sultan Mustafa III, qui régna sur l'Empire du vivant de d'Ohsson.

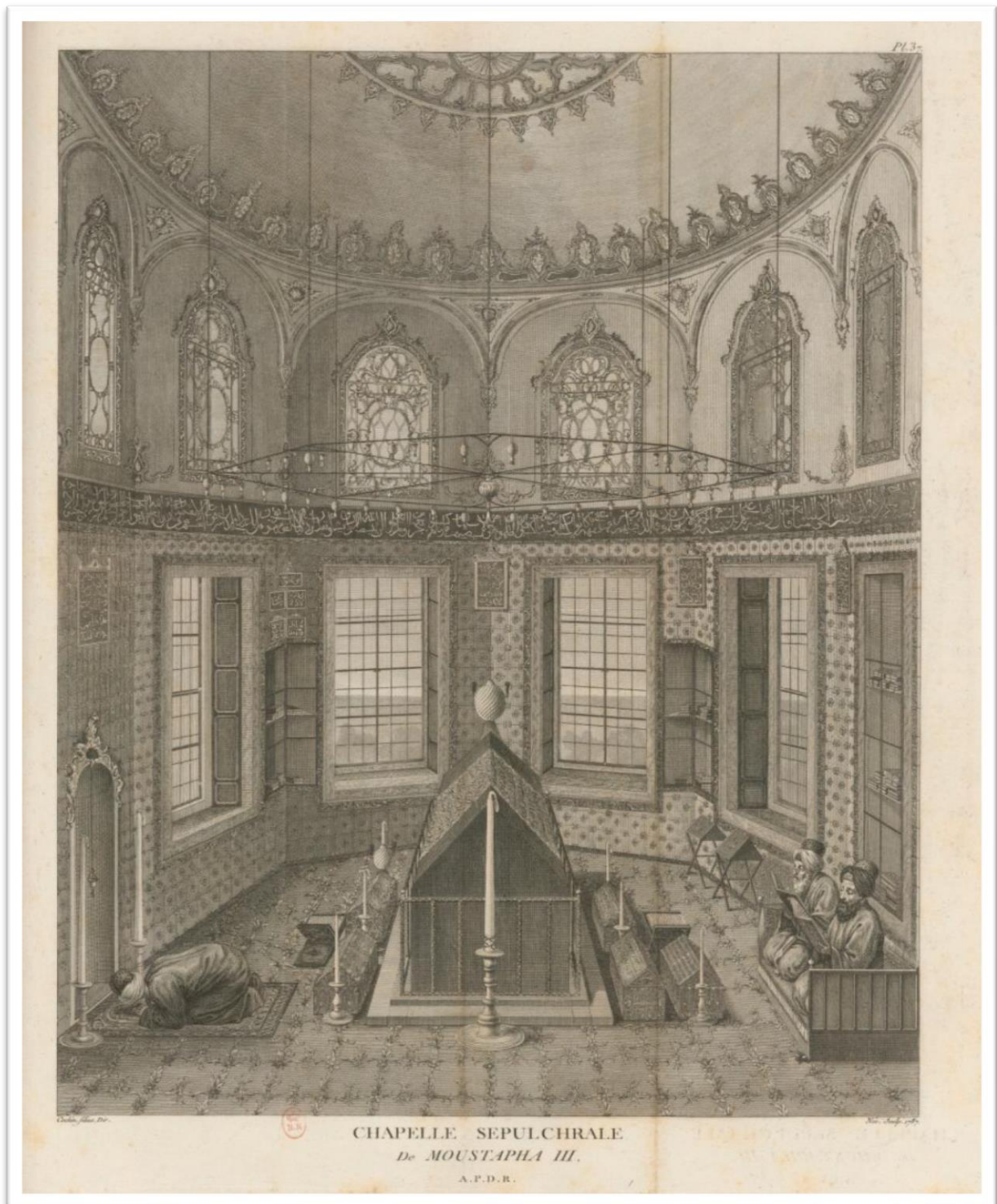


Figure 35. Chapelle sépulchrale de Moustapha III. *TGEO*, I, 304–305, planche 37.

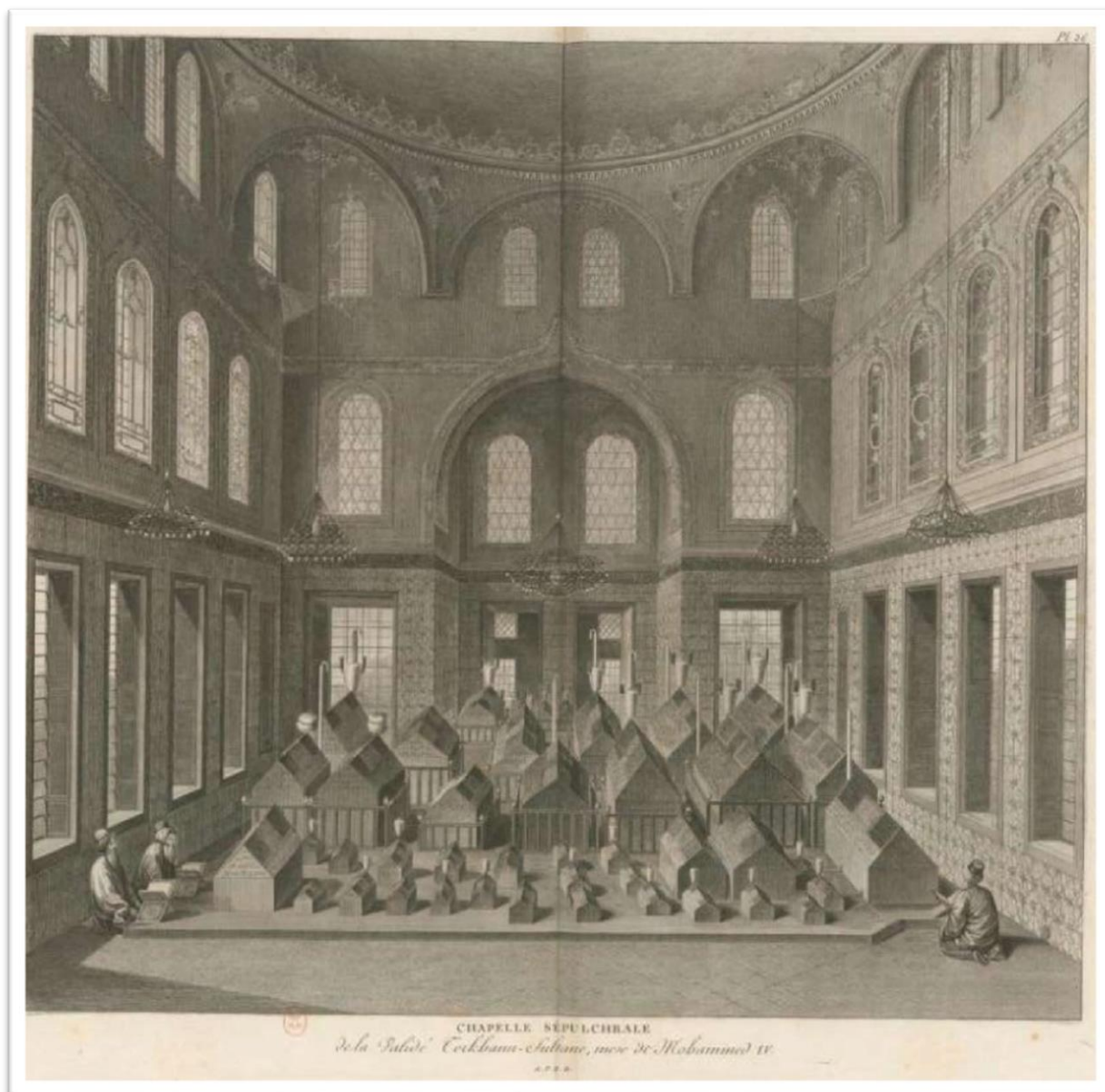


Figure 36. Chapelle Sépulchrale de la Validé Terkhan Sultane, mère de Mohammed IV. *TGEO*, I, 304, planche 36.

Ces estampes viennent documenter visuellement cette pratique ottomane d'usage à l'époque de d'Ohsson. Il est intéressant de noter que cette pratique a été officiellement réinstaurée en 2020 dans le mausolée du fondateur de l'Empire ottoman, Osman I^{er} qui se trouve à Bursa. En effet, des imams du *Diyanet*, le Ministère des affaires religieuses turc, viennent y réciter du Coran à tour de rôle en la mémoire du défunt Sultan⁷¹². Nous avons pu assister à l'une de ces lectures lors de notre passage dans cette ville en juillet 2021 (voir fig. 38). Cette

⁷¹² Voir (en turc) le site d'information du Ministère des affaires religieuses : <https://www.diyanehaber.com.tr/osman-gazinin-kabri-basinda-24-saat-kuran-i-kerim-okunacak>.

réhabilitation s'inscrit très certainement dans les tentations – ou les tentatives – du gouvernement actuel de renouer avec son identité ottomane, et le prestige supposé qui en est le corollaire.

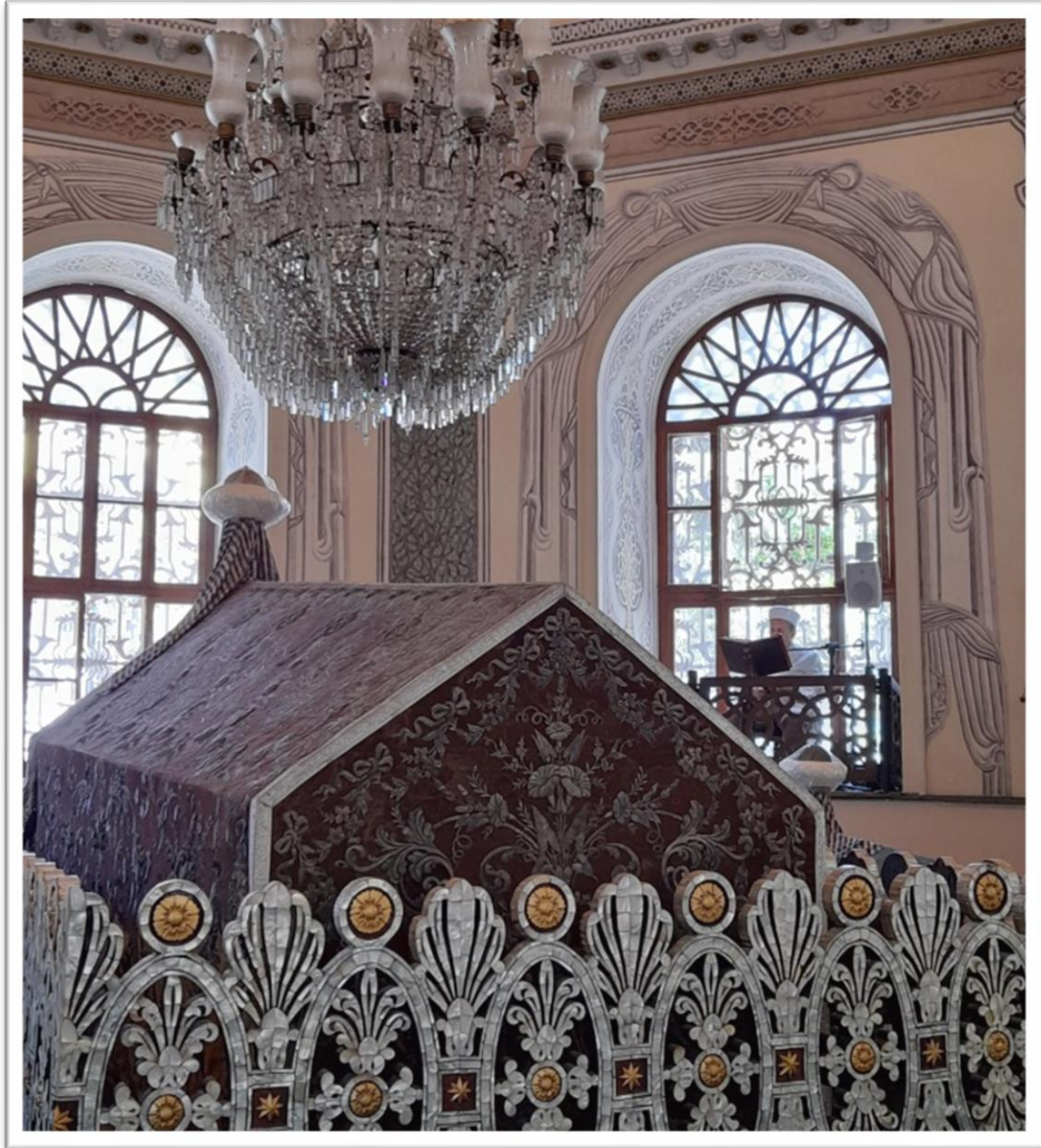


Figure 37. Mausolée d'Osman Gazi. Bursa, Turquie, Juillet 2021. © Yasar Gün

Conclusion du chapitre 7

À travers ces quelques exemples, Mouradgea d'Ohsson livre un aperçu fort intéressant des nombreux usages du Coran dans la société stambouliote de son époque. Toutefois, notre travail présente certaines limites. Premièrement, notre auteur semble donner une vision parfois trop idéaliste des musulmans, comme lorsqu'il affirme qu'ils sont « naturellement religieux et attentifs à tous les devoirs du culte extérieur⁷¹³ ». L'image de sujets très obéissants au sultan grâce à la religion devait certainement recevoir un intérêt dans les palais des monarques européens, dans des sociétés qui étaient encore régies par un système de monarchie absolue et où la figure du « monarque éclairé » était encore admise par les philosophes des Lumières. S'il est vrai que l'autorité du sultan, en tant que chef (*imām*) des musulmans est attestée théologiquement et historiquement, celle-ci avait déjà perdu de sa sacralité au sein de l'Empire ottoman, avec les dépositions et l'assassinat de plusieurs sultans à partir du XVI^e siècle⁷¹⁴.

Deuxièmement, cette image d'une société régie par la religion, avec des sujets très pieux n'est pas tout à fait exacte. Se focaliser sur cet aspect comme nous l'avons fait, peut contribuer à accentuer cette image, mais nous avons dû le faire pour les besoins de notre recherche. D'Ohsson véhicule bien cette représentation, ainsi que nous l'avons mis en évidence. Cependant, dans de nombreux autres passages, il tance tant les sultans que les mahométans, en leur reprochant leurs superstitions, leur fanatisme, leur grossièreté parfois, etc. Se faisant, il montre une certaine objectivité et un certain recul. Par exemple, après avoir rapporté le verset sur l'interdiction du prêt usuraire, il rajoute : « Il n'est cependant pas de pays où les bénéfiques usuraires soient plus considérables »⁷¹⁵. Aussi, il conviendrait de croiser les observations de d'Ohsson avec celles d'autres auteurs de son époque pour vérifier, infirmer ou compléter ses affirmations. Nous savons, par exemple, que les voyageurs Européens des siècles précédents dépeignaient aussi les ottomans comme plus charitables que les chrétiens, afin d'inciter leurs coreligionnaires à une remise en question. Dans le cas de d'Ohsson, il est tentant d'y voir une volonté de rendre sympathique l'*homo ottomanicus* aux yeux des Européens du siècle des Lumières, dans un élan de rapprochement entre l'Europe chrétienne et son voisin musulman.

⁷¹³ *TGEO*, 1, 235.

⁷¹⁴ Cf. Eldem, *L'Empire ottoman*, 96.

⁷¹⁵ *TGEO*, 6, 103

Troisièmement, l'auteur s'intéressant essentiellement à Constantinople qu'il connaît particulièrement bien pour y être né et y avoir vécu une cinquantaine d'années, il serait également utile de comparer ses observations avec des données sur d'autres sociétés ottomanes – qu'il s'agisse de l'aire turque, mais aussi balkanique, moyen-orientale et nord-africaine. Dans le même ordre, cette « photographie » de la société ottomane de la fin du XVIII^e siècle mériterait d'être mise en perspective avec les périodes suivantes, afin d'analyser la continuité ou non de certaines pratiques, dans le contexte des profonds bouleversements qu'allait connaître l'Empire, allant jusqu'à son effondrement. Cette étude diachronique pourrait s'étendre à la République de Turquie naissante, qui s'est affirmée laïque, ainsi qu'à la société turque contemporaine marquée par une volonté – d'une partie des classes dirigeantes et de la population – de retour aux racines islamiques, ottomanes voire seldjoukides.

CHAPITRE 8. LES RELATIONS ENTRE MUSULMANS ET CHRÉTIENS D'APRÈS LE *TABLEAU GÉNÉRAL*

Pour clore notre analyse religieuse du *Tableau général*, nous allons étudier la thématique de l'altérité, qui y occupe une place importante⁷¹⁶. Étant donné son identité plurielle – sujet franco-arménien de la Porte –, le public qu'il vise – l'Europe chrétienne – ou encore ses centres d'intérêt – rapprocher chrétiens et musulmans, Européens et Ottomans –, d'Ohsson multiplie les comparaisons entre ces deux entités *a priori* opposées. Il aborde la question de l'altérité dès le *Discours préliminaire*, puis dans son *Introduction*, où il expose la vision ottomane du monde. Celle-ci distingue en effet les nations d'un côté, et ses sujets de l'autre, en plusieurs catégories et selon différents rapports. Sous le rapport religieux, les peuples sont divisés entre musulmans (*muslim*) et infidèles (*kāfir* – qui donnera le dérivé turc *gavur*). Dans cette perspective, les musulmans et les « infidèles » sont perçus comme deux blocs monolithiques, tel que le suggère cet adage rappelé dans le *TGEO* : « *Elkufru Milleth 'unn-Wahhidéth*, c'est-à-dire, tous les infidèles ensemble ne font qu'un seul et même peuple.⁷¹⁷ » Les chrétiens et les juifs, en tant que Gens du Livre (*ahl al-kitāb*) sont cependant distingués des idolâtres (*mushrikān*), bien les deux communautés soient comptées parmi les infidèles. Sur le plan territorial, de cette distinction en découle une autre : *Dār al-Islām* désignant les « pays Mahométans », et *Dār al-Ḥarb* ceux des ennemis. Sous le rapport de la politique intérieure, on sépare les musulmans, les dhimmis, les *muste'mīn* et les *ḥarbī* :

⁷¹⁶ Ce chapitre est une version augmentée de notre article : Gün, « Tableau général de l'Empire ottoman ».

⁷¹⁷ *TGEO*, 1, 40–41. Les chiïtes, pourtant musulmans, semblent toutefois exclus du bloc des mahométans. Selon d'Ohsson, les ottomans les considèrent comme des apostats : « On lit dans leurs *Fethvas*, sur-tout dans ceux de *Behhdjé Abd'ullah Éfendy* : que les *Schiiyis*, considérés comme des hérétiques, dont les opinions et les pratiques sont contraires à la vraie doctrine, doivent être traités avec toute la sévérité que le *Code* déploie, et contre les ennemis étrangers, *harby*, et contre les idolâtres, *pout-pérest*, et contre les apostats, *murtedd*, et contre les mécréants, *kiafir*. (...) Ces *Fethvas* disent encore qu'il y a plus de mérite à tuer, en temps de guerre, un Persan *Schiiyi*, que soixante-dix Chrétiens ou autres ennemis de la foi mahométane. » Cf. *TGEO*, 5, 68–70. Ces fatwas montrent comment les considérations politiques ont pu avoir tendance à primer sur celles religieuses.

Les *Zimmys* sont tous les sujets, Chrétiens, Juifs ou Païens, asservis à la domination Mahométane, et par-là sou mis à la capitation, *Dzizijé* ou *Kharadjh* (...) Les *Mustéeminns* sont les étrangers qui se trouvent dans l'Empire (...) soit comme passagers ou voyageurs, soit comme habitans ou domiciliés. Le mot même de *Mustéeminns*, signifie, hommes qui ont demandé grace, pour désigner par-là, ou les sujets des Puissances qui ayant plié sous la force Mahométane, en ont obtenu la paix, ou de simples particuliers qui, quoique d'une nation non amie, entrent sur les terres Mahométones par droit de quartier censé obtenu sur les frontières. (...) La loi l'applique encore aux Musulmans qui voyagent ou qui demeurent en pays étranger, sur la foi du droit des gens. (...) Les *Harbys*, mot dérivé de *Harb*, qui veut dire, guerre, désignent les ennemis des Mahométans, ou plutôt les nations qui ne sont pas liées avec eux par des traités d'amitié. La loi les envisage alors comme en guerre ouverte avec les Musulmans. Cette qualification de *Harby* s'étend même jusqu'aux sujets de toutes les Puissances amies. La loi n'en excepte que ceux qui habitent les Etats Musulmans, en les distinguant, comme on vient de le dire, par le nom de *Mustéeminns*, et même par les privilèges qu'elle leur accorde (...).⁷¹⁸

Enfin, sur le plan religieux, il y a sept classes : les musulmans sunnites, les chiites, les *Kitabys* (chrétiens et hébreux), les *Medjeoussys* (zoroastriens), les idolâtres Arabes, les idolâtres païens et les apostats (*Murtedds*)⁷¹⁹.

Au-delà de l'aspect purement théorique, ce qui préoccupe d'Ohsson, ce sont les implications concrètes de ces distinctions sur les rapports entre chrétiens et musulmans – Européens et Ottomans, mais aussi au sein même de l'Empire – et sur la compétitivité de la Porte par rapport aux nations européennes. *A fortiori*, il souligne que ce sont là des qui sont « si instructifs et si intéressans pour les Puissances Européennes⁷²⁰ », du fait qu'elles y sont ou seront confrontées dans leurs relations commerciales et politiques avec la Porte. Ainsi, les liens entre chrétiens et musulmans sont évoqués tout au long du *Tableau général* – en particulier dans l'introduction, puis dans les parties dogmatique, rituelle, morale, et enfin dans les codes politique, militaire, civil et pénal. Cette thématique est abordée sous quatre grands axes : théologique, religieux, moral et politico-social. Par conséquent, nous avons séparé notre étude en deux sections. En premier lieu, nous traiterons les questions purement religieuses afin de voir en quels termes d'Ohsson, sujet catholique de la Porte au service d'une couronne européenne, présente le Coran à ses lecteurs Européens. En second lieu, nous mettrons en

⁷¹⁸ *TGEO*, 1, 43–45.

⁷¹⁹ Pour plus de détails, voir : *TGEO*, 1, 36–49.

⁷²⁰ Cf. *TGEO*, 1, 44.

lumière les conséquences de la vision ottomane du monde sur son rapport à l'Autre, au sein de l'Empire et au-delà.

8.1. L'altérité religieuse sous le rapport théologique

8.1.1. Respect (théorique) des Gens du Livre

La question de l'altérité est abordée sous quatre axes dans la partie dogmatique : le respect envers les écritures et à l'égard des prophètes bibliques d'un côté, les points de convergences et de divergences théologiques entre islam et christianisme de l'autre. Il développe ces considérations dans ses *Observations* relatives aux articles de foi de la *Nasafīyya* évoquant la prophétie et les Écritures saintes, que l'article 24 formule en ces termes : « Qu'Adam est le premier et Mohammed le dernier des Prophètes (...) ». ⁷²¹ D'Ohsson explique la déférence des musulmans pour les précédents textes sacrés tels que le Pentateuque, l'Évangile et le Psautier par le fait que Mohammed se servit de ces derniers pour détruire l'idolâtrie de sa nation, rétablir les « principes de la loi naturelle » et, en somme, édifier sa religion (voir *supra*, 5.3.2.). Dans cette perspective, la vénération consacrée au Coran s'étend aussi à la Bible – bien que le premier soit supérieur au second selon les musulmans. D'Ohsson explique cela par le fait que les Évangiles sont la source du texte coranique, tandis que dans la tradition musulmane, c'est parce que ces livres, même s'ils sont supposés falsifiés, renferment le verbe divin :

Ils [les Mahométans] ne doivent enfin réciter aucune prière du *Cour'ann* ni même aucun passage, soit de la Bible, soit de l'Évangile, parce que ces livres contiennent également la parole de Dieu. ⁷²²

En dépit du respect envers la Bible, le fiqh en interdit formellement la lecture aux mahométans, *a fortiori* s'ils sont néophytes :

Dans l'espoir d'amener un infidèle à cette heureuse conversion, la loi permet à tout Musulman instruit de lui faire la lecture du *Cour'ann*, et de lui enseigner les principes de l'Islamisme, quand même il s'en acquitterait à prix d'argent ; mais nul fidèle ne doit se permettre la lecture de la Bible, moins encore dans sa maison, au sein de sa famille. ⁷²³

Ce respect concerne également les prophètes bibliques. Tout comme le Coran aurait pour base les Écritures bibliques, de nombreuses prescriptions religieuses de l'islam viendraient

⁷²¹ Cf. *TGEO*, 1, 177–178.

⁷²² *TGEO*, 2, 28.

⁷²³ *TGEO*, 6, 111

aussi des patriarches. En s'appuyant sur le *Tārih Müneccim Başı*, que nous avons mentionné (voir *supra*, 3.3.2.1.) rédigé par Ahmed Dede, d'Ohsson expose la cosmogonie musulmane, qui englobe donc les récits des patriarches de l'Ancien et du Nouveau Testament. Par exemple, le vendredi serait consacré à la grande prière (« *Salath 'ul-Djuma* ») eu égard au fait qu'Adam et Ève furent créés en ce jour. De même, le mont 'Arafāt – qui deviendra l'une des étapes centrales du pèlerinage (*ḥajj*) – fut le lieu où ces deux personnages se retrouvèrent après une séparation de cent ans. Ce serait aussi à cette occasion que des anges dressèrent une tente paradisiaque appelée « *Khaymé* » à l'endroit précis où la *Ka'ba* sera construite ultérieurement par l'un de ses fils, Seth. Ils seraient encore à l'origine d'un autre rite du *ḥajj*, cette fois à Mina, où Adam offrit les sacrifices pour mettre fin aux querelles entre ses deux fils Abel et Caïn⁷²⁴. Les courses entre les monts Safa et Marwa lors du pèlerinage sont quant à elles accomplies en souvenir d'Agar (*Hājar* en arabe) l'épouse d'Abraham et mère d'Ismaël dont descendent les Arabes, tout comme la vénération pour l'eau de *zemzem* et l'existence même de la Mecque, futur berceau de l'islam. Abraham reconstruit la *Ka'ba* avec son fils Ismaël, et son « marchepied » appelé *maqām Ibrahīm* (« *Mécam-Ibraim* ») fut conservé. Enfin, il invita les gens au *ḥajj* et en fixa les rites⁷²⁵. Pour d'Ohsson, la filiation entre ces rites et les patriarches est une manœuvre du prophète de l'islam pour donner plus de crédibilité à la religion qu'il instaura :

Mohammed, pour rendre la prière *Namaz* plus sacrée et plus imposante à ses peuples, en fit remonter l'origine jusqu'aux anciens Patriarches, *Adam, Abraham, Moïse, Jonas* et *Jésus-Christ* même, à chacun desquels il attribua l'institution d'une des cinq heures canoniques.⁷²⁶

Par ailleurs, ils sont toujours mentionnés en des termes élogieux et les plus éminents sont distingués par des surnoms laudatifs :

Ainsi la religion Mahométane range dans la classe des Prophètes tous les Patriarches et tous les Saints de l'ancienne loi ; elle honore la mémoire de tous, et consacre même quelques-uns d'entre eux par des dénominations distinguées. Elle appelle *Adam* le pur en Dieu, *Safi 'y-Ullah* ; *Seth* l'envoyé de Dieu, *Ressoul '-Ullah* ; *Enoch* l'exalté en Dieu, *Refy '-Ullah* ; *Noé*, le sauvé en Dieu, *Nedjiy '-Ullah* ; *Abraham*, l'ami de Dieu, *Khalil '-Ullah* ; *Ismaël*, le sacrifié en Dieu, *Zebiy '-Ullah* ; *Jacob*, l'homme nocturne de Dieu,

⁷²⁴ Cf. *TGEO*, 1, 69–74.

⁷²⁵ Cf. *TGEO*, 3, 147–153.

⁷²⁶ *TGEO*, 2, 158. Il formule cette observation à la suite de Mevkūfātī qui, dans son commentaire du *Multaqā* (que d'Ohsson traduit), affirme que les cinq prières ont été instaurées par les cinq prophètes cités dans ce passage : Adam pour la prière de l'aube, Abraham celle du midi, Jonas celle de l'après-midi, Jésus celle du soir et Moïse celle de la nuit. Cf. *TGEO*, 2, 100–103 ; Mevkūfat, *Mülteka tercümesi*, 105–109.

Israïl'-Ullah ; *Joseph*, le sincère en Dieu, *Sadik'-Ullah* ; *Job*, le patient en Dieu, *Sabour'-Ullah* ; *Moyse*, la parole de Dieu, *Kelam'-Ullah* ; *David*, le Khaliphe ou Vicaire de Dieu, *Khalifet'-Ullah* ; et *Salomon*, l'affidé de Dieu, *Emin'-Ullah*, etc.⁷²⁷



Figure 38. Adam et Eve. *TGEO*, I, 66–67, Planche 1.

Parmi les prophètes bibliques, Jésus-Christ est le plus important : « *Jésus-Christ* est distingué au dessus de tous ; il est appelé l'esprit de Dieu, *Rouhh'-Ullah*, puisque l'Islamisme admet sa conception immaculée dans le sein de la sainte Vierge.⁷²⁸ » Plus loin, il insiste sur le fait que « L'Islamisme place notre divin Rédempteur à la tête de tous ces Prophètes

⁷²⁷ *TGEO*, 1, 181–182. Ensuite, d'Ohsson passe en revue les mérites de ces patriarches. Cf. *TGEO*, 1, 183–191.

⁷²⁸ *TGEO*, 1, 182.

[bibliques].⁷²⁹ » D'Ohsson met en avant les qualificatifs élogieux d' Ahmed Dede à son égard : « *Jésus-Christ*, ce grand Prophète », « Ce Messie des nations », « cet homme surnaturel », « ce grand Saint », « ce glorieux Prophète »⁷³⁰. Seul Muḥammad est considéré comme étant supérieur à lui et à l'ensemble de la création. D'ailleurs, d'après ces mêmes traditions, lorsque Jésus reviendra sur Terre pour combattre l'Antéchrist à la fin des temps, il aura la qualité de vicaire du prophète Muḥammad⁷³¹. En dépit de toute leur vénération pour lui, les musulmans ne se livraient à aucun acte extérieur de dévotion envers Jésus. Ils ne se permettaient, rappelle d'Ohsson, « jamais la moindre irrévérence, ni même le déplacement d'aucune relique chrétienne » : « *Ce seroit*, disent-ils, *attirer sur nous la colère et la malédiction de ce grand Prophète*.⁷³² » Il illustre ce principe par une anecdote historique survenue en 942. L'empereur byzantin Constantin VII Porphyrogénète réclama au calife Ibrahim II, par le biais de son ambassadeur envoyé pour l'occasion, une relique ayant appartenu à Jésus qui était conservée dans une église près de Bagdad. Sur l'avis de ses oulémas, il finit par accéder à cette requête. La relique, objet de dévotion religieuse, servit de monnaie d'échange politique : en retour, l'empereur libéra les captifs musulmans qui étaient retenus à Constantinople⁷³³.

Les histoires de ces patriarches, largement rappelées dans le *TGEO* dans une perspective islamique, sont ainsi un patrimoine partagé par les chrétiens et les musulmans. Au-delà des convergences, c'est aussi l'occasion d'évoquer ce qui sépare les visions chrétienne et musulmane sur ces personnages et leurs récits : « on y découvre ce que les traditions fabuleuses, si respectées chez les Arabes anciens et modernes, mettent de différence et de variantes entre leurs auteurs et nos historiens sacrés.⁷³⁴ » De plus, malgré certains points communs dans le domaine théologique, les Mahométans considéraient leur livre et leur prophète comme étant supérieurs à tous les autres, ainsi que le confirment ces deux attestations de la *Nasafiyya* :

25°. Que Mohammed est le plus éminent et le plus excellent des Prophètes. (...)

27°. Que les livres célestes sont réellement descendus du ciel, et mis entre des mains des Prophètes ; qu'ils contiennent les commandemens et les défenses de l'Eternel, ses promesses et ses menaces.

⁷²⁹ *TGEO*, 1, 188.

⁷³⁰ Cf. *TGEO*, 1, 188–190.

⁷³¹ *TGEO*, 1, 180.

⁷³² *TGEO*, 2, 401.

⁷³³ Cf. *TGEO*, 2, 401–402.

⁷³⁴ *TGEO*, 1, 67.

C. [Commentaire] Tous ces livres sont la parole de Dieu ; elle est une : ainsi leur nombre et leur diversité n'ont rapport qu'aux circonstances variables de l'ouïe, de l'expression, de l'articulation : le plus éminent et le plus excellent de tous est le *Cour'ann*, incomparable et inimitable dans son style ; le Pentateuque, *Tewrath*, tient le second rang ; l'Évangile, *Inndjil*, le troisième ; et le Pseautier, *Zebbour*, le quatrième.⁷³⁵

Selon eux, l'islam était la religion par excellence car conforme à la nature humaine, suivant ce hadith cité par d'Ohsson : « *Tout enfant ne naît qu'avec le caractère de l'Islamisme ; et ce sont ses père et mère qui lui font embrasser ou le Judaïsme, ou le Christianisme, ou la Pyrolâtrie.*⁷³⁶ » En outre, les différences deviennent manifestes dans les domaines rituel, politique et social (voir *infra*).

8.1.2. Application et limites de l'altérité religieuse

Toutes ces considérations théologiques peuvent aussi avoir des implications concrètes, sur le plan juridique. Elles ne se limitent donc pas à une question de croyance et de rite. En effet, tout juron à l'égard de Moïse, de Jésus ou de tout autre prophète reconnu par l'islam est théoriquement passible de la peine de mort. La gravité de cet acte se conçoit par le fait qu'il s'agit de l'un des tout premiers articles du *Code Pénal*, dans le chapitre des « Peines afflictives » (*hudūd*), où l'on peut ainsi lire ce principe :

Quiconque profère des blasphèmes contre Dieu, contre ses attributs, contre son saint Prophète [Muhammad], contre le livre céleste ; quiconque nie la mission divine de Moïse, ou celle de Jésus-Christ, sera mis à mort sans rémission ni délai.⁷³⁷

Une fatwa du mufti Abdullah Efendi dans son *Behcetü 'l-fetâvâ* abonde en ce sens :

Si *Zeid*, Musulman ou non Musulman, profère le moindre blasphème contre le saint Prophète, contre *Moïse*, *Jésus-Christ* ou quelqu'un des autres Envoyés célestes, à quoi doit-il être condamné ! A la mort, et sans délai.⁷³⁸

Cette attitude de défense des patriarches n'est pas nécessairement due à un esprit de tolérance – le concept de « tolérance ottomane » étant par ailleurs nuancé par certains historiens⁷³⁹. Puisque

⁷³⁵ *TGEO*, 1, 178 et 202–203.

⁷³⁶ *TGEO*, 1, 148.

⁷³⁷ *TGEO*, 6, 244.

⁷³⁸ *TGEO*, 4–2, 520.

⁷³⁹ Selon Nicolas Vatin, le terme « tolérance » – hérité d'une conception des Lumières, qui opposait la tolérance ottomane à l'intolérance chrétienne – serait en effet anachronique pour décrire l'Empire ottoman moderne. Il

la vénération des prophètes bibliques est consacrée par la tradition musulmane, ces blasphèmes reviendraient *in fine*, à remettre implicitement en cause un principe de la religion. Sur le plan politique, ils seraient aussi de nature à troubler l'ordre public, si chère à la Porte, en provoquant des conflits confessionnels. En outre, l'islam gardait sa supériorité sur tous les autres dogmes, d'autant plus qu'il s'agissait de la religion officielle de l'Empire. Cependant, cette suprématie de l'islam n'autorisait pas les musulmans à forcer un chrétien à se convertir à leur religion :

Dans leurs prières publiques, les Mahométans ne demandent jamais à Dieu la conversion des autres peuples ; mais dans le particulier, il arrive assez souvent qu'un homme emporté par son zèle ou par son attachement pour un Chrétien ou pour un Juif, hausse les mains au ciel, en s'écriant : *Grand Dieu ! éclairez cet infidèle, et faites-lui la grace d'embrasser votre sainte religion*. Il arrive aussi quelque fois que des ames dévotes se font un devoir d'inviter à l'Islamisme de jeunes gens qui se distinguent par leur esprit et leurs connoissances. Ces exhortations se font presque toujours d'un air riant, et en des termes très ménagés. Ordinairement on garde le silence, ou bien l'on répond par un mot vague ; c'en est assez pour ralentir le zèle du missionnaire. Ce que des *Scheykhs*, de vieux *Oulémas* ou des fanatiques se permettent par un pur effet de leur zèle, et dans la seule vue d'exercer un acte méritoire, des Ministres, des Seigneurs de la Cour, les Sultans eux-mêmes le font aussi, mais dans un esprit bien différent : guidés par un sentiment politique, ils ordonnent quelquefois de faire les mêmes insinuations à des personnes qu'ils croient pouvoir employer utilement au service de l'état. Je connois des Chrétiens d'un mérite distingué, auxquels *Moustapha III* fit promettre dans le plus grand secret sa faveur et leur élévation aux premières charges de l'Empire, s'il vouloient [sic.] embrasser la foi mahométane. On leur prodigue alors les caresses et les offres les plus séduisantes ; mais jamais on n'en vient à des menaces, moins encore à des voies de contrainte. Sur ce point, ni la nation, ni le gouvernement ne s'écartent jamais des principes de l'Islamisme : du moins les exemples en sont-ils rares, et l'on ne voit guères que des militaires ou des patrons obliger leurs esclaves encore jeunes, sur-tout lorsqu'ils sont orphelins, à reconnoître la doctrine du *Cour'ann*.⁷⁴⁰

Mevkūfātī rappelle ce principe en des termes juridiques : « Il est permis au Musulman de faire des vœux pour un infidèle, c'est-à-dire, de prier Dieu pour sa conversion, mais jamais d'implorer sur lui sa miséricorde.⁷⁴¹ » Dans l'hypothèse où une conversion serait forcée, le fiqh reconnaît tout de même l'attestation de foi de cet individu. Néanmoins, s'il abjure, il ne sera pas condamné à mort, contrairement à un musulman convaincu⁷⁴². De même, rapporte

préfère parler du pragmatisme ottoman visant à prévenir les désordres sociaux. Cf. Nicolas Vatin, « Tolérance, » *DEO*, vol. 2, 2036–2040. Cependant, il faut noter que d'Ohsson utilise ce terme à plusieurs reprises.

⁷⁴⁰ *TGEO*, 4–1, 379–381.

⁷⁴¹ *TGEO*, 4–1, 275.

⁷⁴² Cf. *TGEO*, 6, 347.

d'Ohsson, la foi du dhimmi qui se convertit alors qu'il est ivre est bien valide⁷⁴³. Néanmoins, de manière générale les conversions restaient exceptionnelles d'après lui :

Un individu de cette classe [dhimmi] ne peut acquérir les droits réservés aux Othomans, qu'en changeant de religion. (...) Cependant, malgré l'appât que pourrait offrir à l'orgueil et à l'ambition la jouissance des prérogatives qui sont le partage des Mahométans, il est rare qu'un Chrétien ou un Juif embrasse leur croyance. Ceux, en très-petit nombre, qui prennent le turban, y sont presque toujours portés par le désespoir, lorsque pressés par un danger quelconque, ils ne voient pas d'autre refuge ; mais afin que leur conversion paraisse plus méritoire, ils ont soin, la plupart, de déclarer au magistrat qui reçoit leur nouvelle profession de foi, qu'ils ne font qu'obéir à des inspirations célestes, et à l'invitation réitérée de Mahomet.⁷⁴⁴

Il n'y a qu'une éventualité où l'islam était imposé à une personne. Il s'agit du cas d'un chrétien ayant eu des rapports illicites avec une musulmane. Il a alors le choix entre se convertir et épouser cette femme ou être condamné à mort pour son crime⁷⁴⁵. Il arrivait encore que certains dhimmis changent de religion par désespoir, en cas de danger, ce qui ne suffisait pas systématiquement à sauver leur vie, notamment s'il y avait eu blasphème, et ce même quand le cadi les avait graciés :

Les magistrats othomans, qui ne punissent pas toujours avec sévérité les délits commis contre les personnes et les propriétés, sont inflexibles lorsqu'il s'agit de venger la religion outragée. N'écoutant alors ni la voix de la raison, ni les sentiments de l'humanité, ils cèdent à l'impulsion du fanatisme populaire, qui, en pareille circonstance, imputerait à la corruption tout jugement modéré. Quoique la loi pardonne à l'infidèle coupable de sacrilège, s'il expie son crime par sa conversion à la foi mahométane, les officiers de police et de justice sont quelquefois plus rigoureux ; ils mettent à mort le nouveau converti, de crainte qu'il ne se rétracte. Si l'infortuné refuse d'abjurer sa religion, l'exécuteur de la justice, croyant acquérir un mérite spirituel, s'efforce, à l'instant fatal, d'ébranler sa constance par la promesse de la vie, et lui abat la tête dès qu'il a prononcé la profession de foi.⁷⁴⁶

Si la conversion à l'islam du dhimmi était en général bien accueillie, celle du musulman souhaitant devenir chrétien était un acte passible de mort : « L'apostasie est un crime énorme aux yeux de la Divinité. Le musulman qui s'en rend coupable doit être condamné à mort, s'il

⁷⁴³ Cf. *TGEO*, 4-2, 523.

⁷⁴⁴ *TGEO*, 5, 110-111.

⁷⁴⁵ Cf. *TGEO*, 4-1, 352.

⁷⁴⁶ *TGEO*, 6, 245-246.

n'abjure promptement son erreur.⁷⁴⁷ » La loi prévoyait une autre disposition pour la femme musulmane : elle était emprisonnée et recevait trente-neuf coups de fouets journaliers jusqu'à ce qu'elle revienne sur son choix. Le mineur quant à lui était seulement emprisonné. D'Ohsson rapporte le sort funeste du Mollah Kābiz ('*Cabiz Efendy*') à titre d'exemple. Ce personnage aimait et fréquentait les chrétiens. Bien plus, il clamait publiquement la supériorité de Jésus-Christ sur Muḥammad, et celle de l'Évangile sur le Coran. Malgré tous les arguments qui lui furent présentés, il s'obstina et fut donc exécuté en 1527 à la suite d'une longue procédure judiciaire extraordinaire⁷⁴⁸. D'Ohsson conclut son récit en mettant en lumière le rôle du fanatisme et de la politique dans l'extrapolation qu'en fit l'historien Ottoman qui rapporte cet événement :

Dans cette anecdote si remarquable, la politique, plus encore que le fanatisme, porte l'auteur à donner cet apostat Mahométan pour un homme perdu de débauches, et dont l'esprit s'étoit égaré par un commerce fréquent avec les Chrétiens.⁷⁴⁹

D'un point de vue rituel, les musulmans devaient porter une attention particulière à ne pas suivre les pratiques des non-musulmans conformément au chapitre XVI du *Code religieux* qui s'appuie sur le hadith stipulant que « celui qui imite un peuple et suit ses pratiques, est censé lui appartenir⁷⁵⁰ ». En tant que chrétien, d'Ohsson concevait tout à fait que des fidèles ne soient pas autorisés à suivre les rites d'une autre religion. Cependant, il s'offusquait que ce hadith, qui ne concernait que le domaine du culte selon lui, soit étendu, par fanatisme à d'autres sphères que le religieux. Dans l'autre sens, les dhimmis étaient théoriquement exclus des pratiques cultuelles musulmanes. Par exemple, en période de sécheresse, ils n'avaient pas le droit de se joindre à eux pour prier afin qu'il pleuve. Parmi les motifs invoqués, il y a le fait que leurs prières ne sont pas efficaces, d'après l'interprétation de ce verset coranique traduit par d'Ohsson : « La prière des infidèles n'est pas prière », ou encore que leur infidélité attirerait la malédiction divine sur la nation tout entière⁷⁵¹. Fort de ses connaissances théologiques et historiques, d'Ohsson remet en cause cette compréhension infondée et avilissante pour ses coreligionnaires :

Le point qui concerne les prières des Chrétiens et leur inadmission dans l'assemblée des Mahométans, répond à la maxime : *Non communicare in divinis*. Il ne doit être envisagé

⁷⁴⁷ *TGEO*, 6, 246.

⁷⁴⁸ Cf. *TGEO*, 1, 153–159.

⁷⁴⁹ *TGEO*, 1, 159.

⁷⁵⁰ Cf. *TGEO*, 2, 282.

⁷⁵¹ Cf. *TGEO*, 2, 243–244.

que sous ce rapport seul, et non sous celui de la non-efficacité des prières des non-Musulmans, puisque la doctrine mahométane, selon le cinquante-quatrième article de foi [de la *Nasafiyya*] déclare que leurs vœux et leurs prières peuvent être exaucés par le ciel.⁷⁵²

Ce fanatisme s'étendait aussi à d'autres sphères de la vie religieuse. Ainsi, bien qu'aucune disposition ne l'interdît formellement, les dhimmis se gardaient de pénétrer dans les mosquées, par peur ou par précaution, contrairement aux Européens qui jouissaient de plus de libertés en la matière :

Quoique la loi n'en défende pas l'entrée aux non-Mahométans, personne néanmoins n'ose y pénétrer que sous l'escorte des *Caïms*, qui en ont la garde, et qui exigent des étrennes proportionnées à la condition de ceux qui s'y présentent. Les régnicoles tributaires ne témoignent presque jamais cette curiosité ; elle est émoussée chez eux par la crainte ou par la prudence ; sentimens que dicte impérieusement l'état de sujétion perpétuelle et absolue à laquelle ils sont réduits devant la nation dominante. Les Européens, comme étrangers, y pénètrent plus aisément, mais jamais pendant l'office. Ils sont même obligés, ainsi que les Musulmans, de laisser leurs souliers à la porte, ou de prendre de doubles chaussures, pour ne pas souiller les tapis de la mosquée.⁷⁵³

D'Ohsson poursuit son récit en soulignant que trois temples – *Sainte Sophie*, *Suleymaniyé* et *Eyub* – sont particulièrement difficiles d'accès aux étrangers, surtout, précise-t-il, si le garde suit l'école chaféite selon laquelle la présence de non-musulmans dans la mosquée serait une profanation du lieu. Un firman de la Porte pouvait toutefois faciliter leurs visites. Plus loin, il affirme que seule la mosquée Eyüp Sultan était, dans l'opinion du moins, strictement interdite aux non-musulmans du fait qu'elle abrite le tombeau d'un compagnon du Prophète. Lui-même, malgré ses bonnes relations avec les officiers de la Porte, dut se résoudre à ne pas s'y rendre :

Ce *Turbé* et la chapelle du Sérail où l'on conserve les reliques du Législateur Arabe, sont les seuls lieux de la capitale rigoureusement interdits par l'opinion, aux Chrétiens, et à tous ceux qui ne professent pas l'Islamisme. Mes efforts pour y pénétrer ont été inutiles ; et ceux des Grands qui avoient les moyens de m'en ouvrir l'entrée, ont été les premiers à me conseiller d'y renoncer, pour ne pas m'exposer aux insultes du fanatisme. Je suis cependant parvenu à engager des peintres Mahométans à en prendre les dessins, ce qu'ils ont exécuté à la dérobée, et à plusieurs reprises, pour vérifier chaque fois le travail secret qu'ils faisoient chez eux.⁷⁵⁴

⁷⁵² *TGEO*, 2, 249.

⁷⁵³ *TGEO*, 2, 458.

⁷⁵⁴ *TGEO*, 2, 520–521.

Contrairement aux mosquées, les couvents soufis (*tekke*) étaient davantage ouverts à l'altérité. Les chrétiens y étaient admis sans difficulté aucune. Ils pouvaient même assister, en tant que spectateurs, à des cérémonies de *dhikr* dans des espaces dédiés. Cette facilité d'accès explique sans doute que d'Ohsson ait inséré plusieurs gravures de différentes confréries stambouliotes dans son *Tableau général*. A fortiori, l'hôtel des ministres suédois jouxtait le *tekke* de l'ordre des Mevlevi⁷⁵⁵.

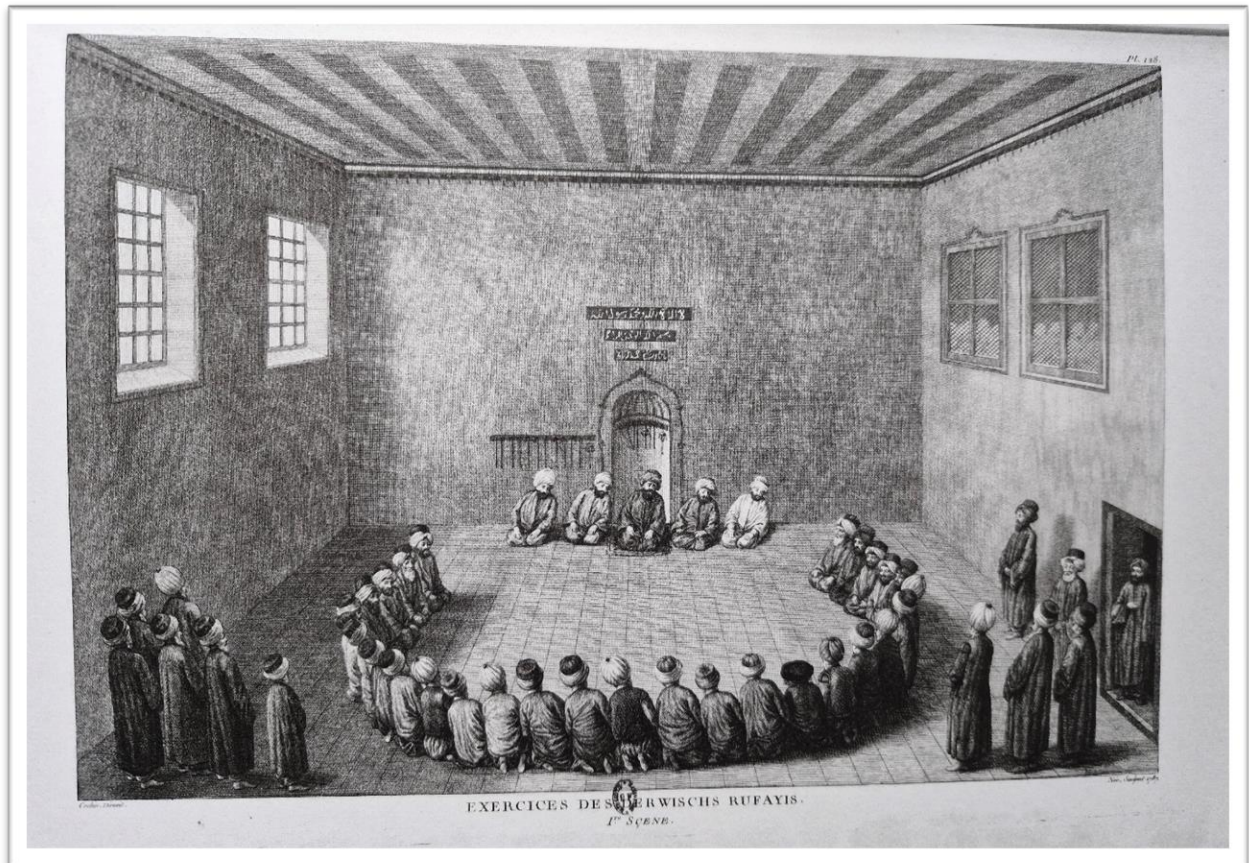


Figure 39. Exercice des Derwischs Rufayis. *TGEO*, II, planche 118.

8.2. L'ambivalence de l'altérité religieuse sous les rapports politiques et sociaux

8.2.1. Implications politiques et diplomatiques

Les relations intercommunautaires se jouaient tant au niveau sociétal que politique. Celles-ci étaient en effet en partie orientée par la vision théologique de l'altérité qu'avaient les musulmans. Comme le rappelle l'historien Kołodziejczyk, « à côté des ambitions impériales,

⁷⁵⁵ Cf. *TGEO*, 2, 342.

les prescriptions religieuses influèrent sur la conduite diplomatique des Ottomans.⁷⁵⁶ » En réalité, le religieux était souvent instrumentalisé à des fins politiques (voir *supra*, 7.1.2.). Les sultans étaient généralement bienveillants envers leurs sujets tributaires. Mais publiquement, ils tenaient à afficher la supériorité de leur religion – et *in fine* la leur. Ce sentiment se matérialisait par divers procédés. À l'inconvenance verbale qui consistait à ne pas saluer les infidèles en premier et ne pas user des formules réservées aux musulmans (*al-salām 'alaykum*), s'ajoute celle de la posture physique. Les mahométans ne se redressaient pas pour accueillir un chrétien, même lorsqu'il s'agissait d'un personnage distingué comme un ambassadeur européen⁷⁵⁷. Toutefois, les pratiques évoluaient selon d'Ohsson, et l'on cherchait à concilier politesse et religion. Les officiers de la Porte avaient ainsi développé une stratégie pour garder le dessus sur leurs hôtes, sans pour autant les humilier :

(...) ils entrent dans l'appartement après le Ministre étranger, et au moment de son départ, ils sont ordinairement les premiers à se lever et à quitter le salon. Dans les audiences publiques des Ambassadeurs, même chez le *Grand-Vézir*, ce Premier Ministre entre dans l'appartement quelques minutes après, et l'audience finie, l'Ambassadeur se lève, salue et se retire, laissant le *Grand-Vézir* gravement assis dans l'angle du sofa.⁷⁵⁸

Ce traitement restait certes rabaissant, mais l'évolution « positive » de l'attitude est à souligner en comparaison aux usages bien plus humiliants des siècles précédents :

La manière dont les Ottomans pratiquaient la diplomatie reflétait fort bien ce désir d'afficher une supériorité sur les autres cours. (...) Les Ottomans n'hésitaient pas à dépêcher des envoyés en Occident, mais ceux-ci s'en retournaient une fois leur mission accomplie, et ce ne fut qu'à la fin du XVIII^e siècle que la Porte commença à nommer des ambassadeurs résidents dans quelques capitales européennes. (...) Pour les Ottomans, c'était une manière de dire que l'on venait à eux, mais qu'eux-mêmes ne ressentaient pas le besoin d'en faire autant. Cette asymétrie hautaine se reflétait dans le protocole imposé aux diplomates occidentaux. La Porte leur accordait un traitement, ce qui les rabaissait au statut de sujet du sultan ; lors de l'audience, il leur était interdit de porter l'épée, ce qui pour un gentilhomme – et ils l'étaient tous – était un déshonneur ;

⁷⁵⁶ Kołodziejczyk, « Diplomatie, » 608.

⁷⁵⁷ Comme s'il s'agissait d'excuser les Ottomans, d'Ohsson s'empresse de préciser que « Les Othomans ne sont pas dans l'usage d'aller au-devant de quelqu'un pour le recevoir, ni de l'accompagner au moment de son départ. » Cf. *TGEO*, 4–1, 366. S'ils ne se levaient pas pour se saluer entre eux du fait de leurs coutumes, ils ne le faisaient *a fortiori* pas pour les infidèles, le motif religieux venant s'ajouter à la culture.

⁷⁵⁸ *TGEO*, 4–1, 364–365.

pis encore, ils étaient amenés en présence du sultan par deux officiers qui les tenaient aux bras et les forçaient à se prosterner (...).⁷⁵⁹

Cette vision du monde avait des conséquences néfastes sur la prospérité même de la Porte, et donc celle de ses sujets. D’Ohsson illustre cette idée à travers la mauvaise compréhension, selon lui, du hadith stipulant que « celui qui imite un peuple et suit ses pratiques, est censé lui appartenir ». En tant que croyant, il concevait tout à fait que des fidèles ne soient pas autorisés à suivre les rites d’une autre religion. Néanmoins, il s’offusquait que ce hadith, qui ne concernait que le domaine culturel selon lui, soit étendu, par fanatisme à d’autres sphères et provoquant ainsi le retard des Ottomans par rapport aux Européens :

La loi, qui défend d’imiter en rien les nations étrangères, n’est relative qu’aux pratiques du culte extérieur (...). Cependant le fanatisme lui donne une plus grande extension : il y comprend tout ce qui a rapport à l’ordre moral, civil et politique. De-là ces fausses opinions qui tyrannisent les Mahométans, et les éloignent de tout usage étranger à leurs mœurs, ou, pour mieux dire, de tout ce qui n’est pas la production du génie, des arts et de l’industrie des Musulmans. Ces préjugés arrêtent, d’une part, le développement des maximes et la perfection des découvertes que la nation a déjà adoptées : de l’autre, ils intimident les esprits sur la recherche de ce que l’Europe chrétienne leur fourniroit d’utile pour les réformes nécessaires dans les différentes parties du gouvernement.⁷⁶⁰

L’un des moyens pour lutter contre ces préjugés mutuels et de constater les bienfaits qu’offrirait l’ouverture sur le monde – et sur l’Europe chrétienne en particulier – serait, pour les Ottomans, de se rendre en chrétienté. Les moyens techniques ne manquaient pas, et les voies diplomatiques pouvaient leur permettre de voyager vers ces terres étrangères en toute sécurité. Mais, une fois de plus, ce sont donc les préjugés religieux qui les en empêchaient. Si les Européens se rendaient bien chez les Ottomans, les relations étaient toutefois entachées de vexations. Quant aux sujets mahométans, ils ne souhaitaient pas aller dans des contrées hors du *Dār al-islām*. Juridiquement, les musulmans se rendant en territoires non-musulmans étaient des *müste’мін* – la même appellation que les étrangers de passage ou résidant dans l’Empire ottoman. La législation leur permettait de résider temporairement dans ces pays, en tant que voyageurs ou à des fins commerciales, mais jamais de s’y installer définitivement. Ceux qui s’aventuraient à de tels voyages n’étaient cependant pas autorisés à emporter un Coran avec

⁷⁵⁹ Eldem, *L’Empire ottoman*, 61–62. Sur la diplomatie de la Porte à l’époque moderne, voir également : Güneş Işık, « Early Modern Ottoman Diplomacy (1520s–1780s): A Brief Outline, » in *Early Modern European Diplomacy. A Handbook*, éd. Dorothee Goetze et Lena Oetzl (Berlin, Boston : De Gruyter, 2024), 291–306.

⁷⁶⁰ *TGEO*, 2, 284.

eux – de crainte qu’il soit profané, ce qui constituerait alors un grand péché – sauf s’ils étaient certains de jouir d’une pleine liberté et sûreté de leurs biens et de leur personne⁷⁶¹. D’après d’Ohsson, l’une des raisons principales de cette répugnance des mahométans à voyager vers une nation non-musulmane est qu’ils ne pouvaient y accomplir la prière du vendredi. Il poursuit son réquisitoire :

Ils craindraient même de compromettre leur salut éternel, s’ils étaient surpris par la mort, au milieu d’infidèles, sur un territoire profane. En divisant le globe en deux parties, dont l’une comprend les pays musulmans, l’autre les pays ennemis, la loi a élevé un mur de séparation entre les sectateurs de Mahomet et les autres peuples. Aussi peu d’Othomans ont-ils le courage de passer en Europe, et ce sont des commerçants qui n’y font qu’un séjour de courte durée.⁷⁶²

Au niveau commercial, cette attitude empêchait les Ottomans de développer leur négoce et donc les richesses de la nation tout entière :

Si le négociant Othoman ne porte pas ses vues hors de l’Empire ; si le pavillon vert ne flotte pas dans les ports de la Méditerranée et de l’Océan ; si des maisons de commerce ne sont pas établies à Marseille, à Cadix, à Londres, à Amsterdam, on ne peut en accuser que les préjugés populaires et les fausses conséquences que l’on tire de la loi. Elle ne permet pas, il est vrai, au Mahométan de s’établir hors des terres Mahométones ; mais sur ce point, elle s’exprime sans équivoque, ne parlant que d’une résidence permanente, et non d’un établissement passager. Ainsi le Musulman qui passeroit dans un pays chrétien, qui y demeurerait plusieurs années de suite, toujours dans l’intention de retourner dans sa patrie, ne pécherait nullement contre sa religion, quand même il viendrait à mourir chez l’étranger. Que les gens de loi, de concert avec les Grands et les Ministres, travaillent à détruire insensiblement des préjugés trop funestes, et l’on verra s’établir enfin dans cette Monarchie des systèmes qui, sans porter atteinte aux lois, seront plus conformes aux vues d’une saine politique et plus favorables à l’intérêt général de l’Etat.⁷⁶³

Au niveau diplomatique, cette posture s’est traduite par les réticences ottomanes à dépêcher des émissaires permanents dans les capitales européennes. Lorsque les premiers volumes du *TGEO* sont publiés, des ambassadeurs extraordinaires avaient déjà été envoyés en Europe. L’un des plus emblématiques est sans doute Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi (1670–1732), qui séjourna à Paris entre 1720 et 1721 et dont la *Relation* est une ouverture vers la modernisation

⁷⁶¹ Cf. *TGEO*, 5, 45.

⁷⁶² *TGEO*, 5, 47.

⁷⁶³ *TGEO*, 4–1, 211–212.

de la Porte⁷⁶⁴. Les ambassades permanentes ne verront le jour qu'à la fin du XVIII^e siècle, sous l'impulsion du sultan Selim III, dont d'Ohsson était proche⁷⁶⁵.

8.2.2. Implications sociales

Les considérations théologiques et rituelles intéressent d'Ohsson. Néanmoins, ce sont surtout leurs implications concrètes sur la société ottomane qui le préoccupent. D'Ohsson avait plus que quiconque les moyens de dresser un tableau représentatif de l'« État de l'Empire Othoman » – c'est d'ailleurs le titre de la dernière partie du *TGEO*⁷⁶⁶. En effet, il jouissait d'une position quasi unique parmi ses pairs : sujet chrétien de la Porte, au service d'une cour européenne, proche du Sultan, des officiers du sérail et des envoyés Européens à Constantinople, très instruit dans l'histoire et la théologie musulmanes, ancré parmi les Ottomans, mais tourné vers l'Europe et animé d'une volonté franche de rapprocher ces deux mondes. Ses *Observations* – que Findley qualifie à juste titre d'ethnographiques⁷⁶⁷ et de regard sociologique⁷⁶⁸ – sont ainsi l'aboutissement de tous ces facteurs garantissant la justesse et l'acuité de ses analyses. En ce sens, il met en lumière de nombreuses subtilités qui n'auraient pas été perceptibles par des voyageurs ou d'autres orientalistes. C'est dans la partie morale, qui détaille les mœurs ottomanes, puis les *Codes* politique, militaire et pénal du *TGEO* que toute l'ambivalence des relations quotidiennes entre dhimmis et musulmans Ottomans se manifeste. Le souci d'exactitude et de neutralité de d'Ohsson s'illustre dans ces séquences. Il expose tant les aspects positifs que négatifs de l'altérité des sociétés et de l'histoire ottomanes.

De manière générale, les non-musulmans devaient, en leur qualité de Gens du Livre, être respectés et bien traités par les musulmans. La législation islamique permettait à ces

⁷⁶⁴ Voir : Mehmed Efendi, *Le paradis des infidèles. Relation de Yirmisekiz Çelebi Mehmed efendi, ambassadeur ottoman en France sous la Régence*, trad. Gilles Veinstein (Paris : La Découverte Poche, 2004 [1981]). La Relation fut traduite en français dès 1757 : Mehemet-Effendi, *Relation de l'ambassade de Mehemet-Effendi, a la cour de France, en M. DCC. XXI.*, trad. Julien-Claude Galland (Paris : Ganeau, 1757). Consultable en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k97744781#>.

⁷⁶⁵ Sur les premières ambassades européennes de la Porte, voir : Morali Seyyid Alî Efendi et Seyyid Abdürrahim Mubibb Efendi, *Deux Ottomans à Paris sous le Directoire et l'Empire, relations d'ambassade*, trad. Stéphane Yerasimos (Paris : Sindbad-Actes Sud, 1998) ; Yerasimos, « Explorateurs de la modernité ».

⁷⁶⁶ Cf. *TGEO*, 7.

⁷⁶⁷ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 104.

⁷⁶⁸ Cf. Findley, *Enlightening Europe*, 219.

derniers de leur rendre visite, surtout lorsqu'ils étaient malades, à l'exemple de leur prophète⁷⁶⁹. En principe, sur le plan civil leur statut de dhimmis leur assurait une égalité de droits par rapport aux musulmans : « Ils doivent cependant jouir, au même degré que les Mahométans, du bénéfice des lois civiles, qui garantissent la sûreté des personnes et des propriétés.⁷⁷⁰ » Ils jouissaient également d'une liberté religieuse, qui était toutefois assez strictement encadrée, au moins en théorie :

Les sujets non-Musulmans ne doivent pas être gênés dans l'exercice de leur culte : il ne leur est cependant pas permis d'élever de nouveaux temples. (...) Un Musulman pécherait contre la religion et les lois, s'il avait l'impiété de louer son immeuble, situé dans une ville, pour servir de temple aux Chrétiens, aux Juifs ou aux Pyrolâtres.⁷⁷¹

Après l'avoir citée, d'Ohsson apporte des précisions sur dix pages à cette disposition légale. Il confirme que la liberté de culte leur était bien garantie. Toutefois, les dhimmis ne pouvaient, par exemple, pas édifier de nouveaux temples. Il rapporte un seul contre-exemple, qui eut lieu à Bursa en 1642, mais c'était uniquement grâce à la protection et au zèle du Grand-vizir. Tout au plus pouvaient-ils, avec la permission du sultan, réparer les édifices bâtis avant la conquête musulmane, ou reconstruire une bâtisse détruite par un incendie sur le même sol, avec les mêmes matériaux et dans les mêmes dimensions⁷⁷². Les Européens avaient plus de libertés, et furent autorisés à fonder des lieux de culte sur les territoires ottomans. Ces églises pouvaient aussi être fréquentées par les sujets arméniens catholiques de l'Empire, menant parfois à des crises diplomatiques :

La Porte a cependant accordé à des puissances européennes, le droit d'avoir à Constantinople, et dans plusieurs villes de commerce, des églises catholiques, desservies par des prêtres européens. Les Grecs et les Arméniens catholiques les fréquentent, malgré les défenses des deux Patriarches, dont les réclamations auprès de la Porte ont souvent provoqué des mesures rigoureuses contre les dissidents, et attiré des discussions désagréables aux missions étrangères, chargées de maintenir les privilèges de leurs propres églises. Dans cette lutte continuelle entre les patriarches qui veulent soutenir les droits de leur juridiction sur tous leurs nationaux, et les sujets latins qui tendent toujours à la méconnaître, les premiers sont soutenus par le Gouvernement ; cependant il use quelquefois d'indulgence, soit qu'il cède à l'or des Catholiques, ou aux représentations

⁷⁶⁹ Cf. *TGEO*, 4-1, 274-275.

⁷⁷⁰ *TGEO*, 5, 105.

⁷⁷¹ *TGEO*, 5, 109.

⁷⁷² Cf. *TGEO*, 5, 110-113.

que font en leur faveur les ministres étrangers, qui sont autorisés par les traités à protéger le catholicisme dans les États du Grand-Seigneur.⁷⁷³

Il y avait certes des dérives, mais elles étaient le fait d'émirs fanatiques et non d'une politique officielle : « dans l'ensemble, la Porte se voulut bienveillante envers ses sujets. (...) tant qu'ils [les dhimmis] payaient leurs impôts et ne troublaient pas l'ordre public, le sultan ne s'intéressait guère à leurs affaires internes.⁷⁷⁴ » S'il reconnaît que les chrétiens subissent de nombreuses vexations quotidiennes et qu'ils sont parfois victimes d'abus voire de crimes (voir *infra*), d'Ohsson véhicule cependant l'image d'une société où la vie commune est possible. L'une des gravures du *Tableau général* symbolise, à notre sens, parfaitement cette idée (voir *infra*, fig. 41). On y observe un groupe de dhimmis chanter et danser la *Roméca*, une danse folklorique grecque, avec deux mosquées au loin.

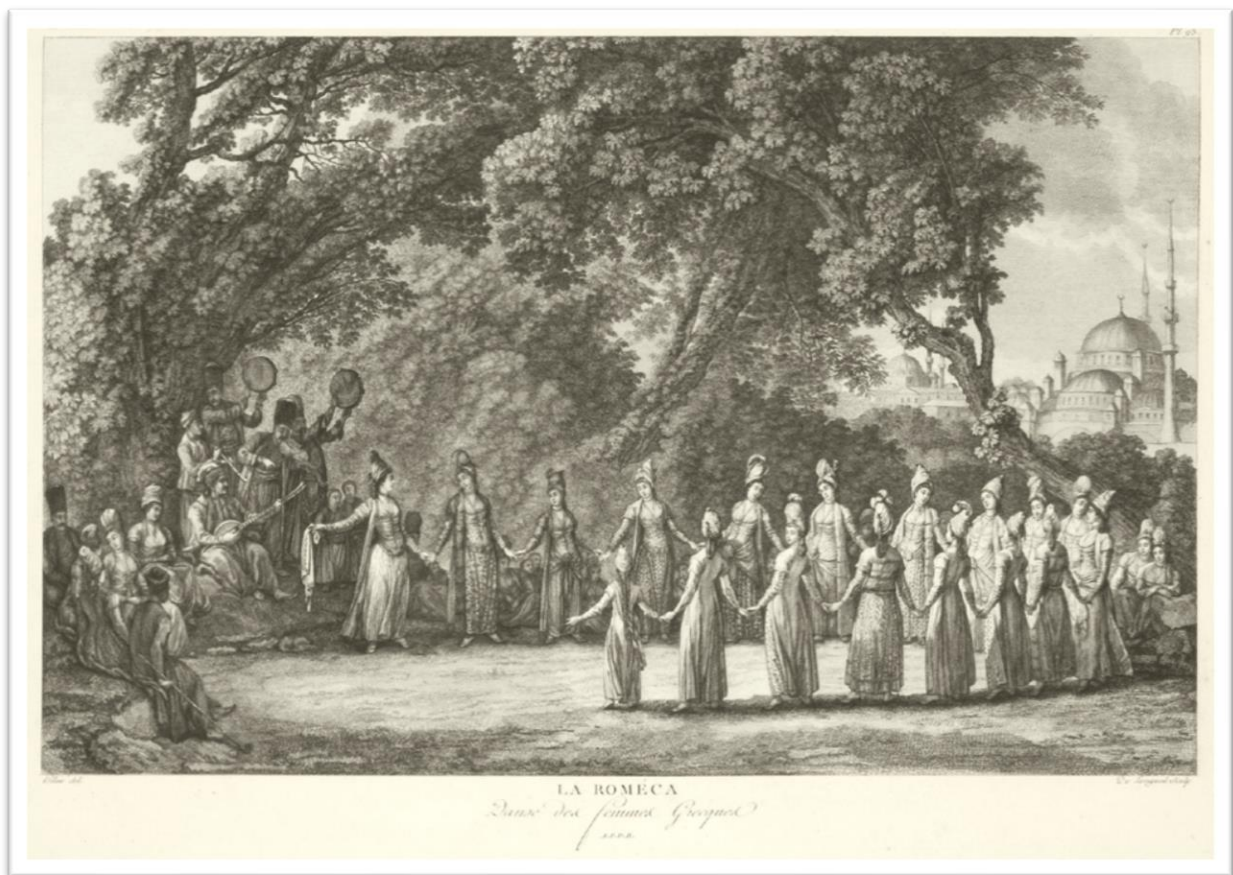


Figure 40. La Roméca. Dans de femmes Grecques. *TGEO*, II, 234–235, Pl. 93.

⁷⁷³ *TGEO*, 5, 114.

⁷⁷⁴ Vatin, « Tolérance, » 2038–2039.

Suite à la description des modalités de cette danse, d'Ohsson attire l'attention du lecteur sur un double paradoxe – la joie des Grecs malgré la domination musulmane, et la tolérance des Ottomans à ces coutumes étrangères à leurs mœurs :

Il est étonnant, sans doute, que les Grecs, accablés depuis tant de siècles sous le joug de la servitude, conservent encore cet esprit de gaîté et ce goût pour les plaisirs qui distinguoient leurs ancêtres de tous les autres peuples de l'antiquité : mais ce qui ne l'est pas moins, c'est la tolérance du peuple vainqueur envers ces sujets tributaires sur des objets si contraires à ses préjugés et à ses maximes religieuses. Dans les villes, dans les campagnes, dans les maisons, dans les cabarets, en particulier, en public, les Grecs se livrent à toutes sortes de jeux et de divertissemens : ils célèbrent leurs Pâques par des fêtes bruyantes, et chaque année, la Porte délivre pour cet objet un fermann de grace et de liberté. (...) Anciennement rien n'égalait la gaîté à laquelle se livroient les Grecs, sur-tout à Constantinople : habits somptueux, couleurs privilégiées, beaux chevaux, harnois superbes, tout leur étoit permis pendant ces fêtes. (...) ils étoient toujours escortés des officiers et des soldats de la garde. *Moustapha III*, à son avènement au trône, trouva cette indulgence excessive pour des sujets tributaires. Il supprima donc une partie de ces anciennes prérogatives accordées par ses prédécesseurs ; et depuis cette époque, les Chrétiens du pays mettent beaucoup plus de circonspection et de réserve dans la célébration de leurs fêtes.⁷⁷⁵

Selon Carter Findley, c'est un exemple supplémentaire du plaidoyer pro-ottoman de d'Ohsson, qui met en lumière la tolérance de la Porte. Findley souligne le contraste avec une estampe similaire dans *le Voyage pittoresque de la Grèce* de son contemporain Choiseul-Gouffier (1752–1817) publié à Paris en 1782. En effet, Choiseul-Gouffier – qui fut nommé ambassadeur français à Constantinople en 1784 – se place résolument dans une autre perspective que d'Ohsson :

Choiseul's engraving of the Roméca, based on a different drawing by Hilaire, depicts the dance less clearly than d'Ohsson's plate. More significantly, Choiseul's text interprets the dance as proof that the Greeks' "sorrow and servitude" under Ottoman rule had not made them lose their "natural love" of dancing. D'Ohsson's analysis, in contrast, associates the roméca with the Easter festivities, which occurred with official permission and protection and expressed – not sorrow and servitude – but non-Muslims' peaceful accommodation in Ottoman polity.⁷⁷⁶

Malgré ces aspects positifs, d'Ohsson est pleinement lucide sur la situation des minoritaires, qui restent dans un « état de sujétion perpétuelle et absolue⁷⁷⁷ ». D'après la

⁷⁷⁵ *TGEO*, 4–2, 430–432.

⁷⁷⁶ Findley, *Enlightening Europe*, 219.

⁷⁷⁷ *TGEO*, 2, 458.

législation mahométane, à la restriction dans l'édification de nouveaux lieux de culte s'en ajoute une seconde : ils n'ont pas le droit de construire des maisons plus hautes que celles de leurs voisins musulmans, et leurs demeures doivent même porter une marque particulière, et ce « afin que les dévots mahométans, passant devant ces maisons, se gardent de répandre sur elles les bénédictions de l'Islamisme »⁷⁷⁸. D'ailleurs, les jurisconsultes font quasi systématiquement suivre les exhortations à la bienséance envers les dhimmis par un rappel du statut de supériorité des musulmans et donc, de leur infériorité :

Les mauvais traitemens sont interdits aux fidèles, les uns envers les autres : il ne leur est pas permis non plus d'en user autrement à l'égard des sujets tributaires qui n'admettent pas la doctrine de notre saint Prophète ; mais il ne convient pas aux Musulmans de les saluer les premiers, attendu la supériorité de leur condition, et l'excellence de leur culte. C. [Commentaire] A moins que la nécessité des circonstances ou des rapports d'intérêt ne l'exigent ; alors cette conduite seroit excusable.

Ils ne peuvent même leur rendre le salut de paix que par le mot d'*aleik'um*. Cependant il est permis à tout fidèle d'aller voir ou de visiter un non-Musulman, sur-tout s'il est malade. (...) Il est permis au Musulman de faire des vœux pour un infidèle, c'est-à-dire, de prier Dieu pour sa conversion, mais jamais d'implorer sur lui sa miséricorde.⁷⁷⁹

Mouradega d'Ohsson cite de nombreux exemples de la vie courante pour illustrer les vexations et les discriminations subies par ses coreligionnaires. Sur le plan social, les sujets tributaires ne devaient, sous aucun rapport, se confondre avec les musulmans du fait de la supériorité à la fois religieuse et politique des fidèles sur les infidèles. À l'exception des médecins et des officiers publics, ils n'avaient par exemple pas le droit de circuler à cheval dans Constantinople. Mais même ceux qui le peuvent sont dans l'obligation de s'arrêter et de descendre de leur monture s'ils croisent un dignitaire musulman, faute de quoi ils s'exposent aux insultes⁷⁸⁰. De plus, ils n'étaient pas autorisés à porter les vêtements mahométans : « L'orgueil des sectateurs de Mahomet a, de tout temps, établi des distinctions extérieures entre eux et les peuples qui leur étaient soumis.⁷⁸¹ » Sur ce point, des détails très intéressants et précis sont fournis :

Quant aux sujets étrangers à l'Islamisme, il y a une différence sensible entre leur costume et celui des Mahométans, sur-tout pour la coëffure. Ils sont tous obligés de porter un grand bonnet de peau de mouton noir, *calpack*, ou de se couvrir la tête d'une

⁷⁷⁸ Cf. *TGEO*, 5, 107–108.

⁷⁷⁹ *TGEO*, 4–1, 274–275.

⁷⁸⁰ Cf. *TGEO*, 4–1, 188–189. D'Ohsson rapporte un événement pour illustrer ce point. Cependant, il souligne que l'officier qui violenta un médecin Grec fut destitué par le sultan, insistant ainsi sur le fait que ces agissements étaient contraires à la politique de la Porte.

⁷⁸¹ *TGEO*, 5, 118.

toile de couleur foncée. Cette dernière coëffure est presque générale en Egypte, en Syrie et dans la plupart des provinces Asiatiques. Les Insulaires Grecs de l'Archipel portent communément un bonnet de laine rouge ou blanc. Jamais un Musulman ne se permet de prendre aucun de ces costumes étrangers à sa nation : outre l'idée de honte et d'opprobre que l'on y attache, on est encore retenu par un principe religieux. Un habit, mais surtout un bonnet qui n'est pas à l'usage des Mahométans, est regardé comme une marque d'apostasie. Cette opinion est même fondée sur les *Fethwas* de divers *Mouphlys*. Ces *Fethwas* déclarent que si, de propos délibéré, un Musulman se couvre la tête d'un bonnet persan, ou de tout autre qui ne seroit pas celui de la nation, il se rend coupable d'infidélité, et que, comme tel, il est obligé à renouveler sa profession de foi et même la cérémonie de son mariage, *Tedjhdid imann vé-nikiahh*. (...) Indépendamment du turban et de la mousseline, les Musulmans sont encore distingués des autres sujets de l'Empire par la couleur de leurs souliers : ils les portent tous de maroquin jaune, excepté les Oulémas, qui ont adopté le bleu foncé, et certaines classes de militaires qui se servent de bottes rouges. Tout ce qui n'est pas Mahométan porte des chaussures noires.⁷⁸²

Les sujets tributaires portent donc des habits simples de couleur foncée, avec un bonnet de peau de mouton noire, et des bottes noires, bleues ou violettes, celles de couleur jaune leur étant interdites.⁷⁸³

D'Ohsson rappelle que ce code vestimentaire n'a pas toujours été aussi rigide : pendant trois siècles les dhimmis étaient même autorisés à porter des turbans jaunes, bleus ou bigarrés – seul le blanc était réservé aux mahométans⁷⁸⁴. De même, il souligne la distinction entre les sujets tributaires et les Européens, qui avaient davantage de libertés, surtout lorsqu'ils étaient au service d'une cour européenne (voir *infra*). En outre, il convient encore de préciser que la réglementation en matière de tenue vestimentaire ne concernait pas uniquement les non-musulmans. En effet, au sein même des musulmans, il existait divers codes d'habillement, en fonction des fonctions et des classes auxquelles ces derniers appartenaient. D'Ohsson consacre d'ailleurs douze planches – les numéros 63 à 74 – aux divers costumes ottomans. Ces gravures étaient autant de moyens, pour le lectorat européen, d'avoir une image concrète des Ottomans. L'exemple ci-dessous (fig. 42) représente ainsi quatre femmes, deux musulmanes et deux Européennes.

⁷⁸² *TGEO*, 4-1, 121-122.

⁷⁸³ *TGEO*, 5, 119.

⁷⁸⁴ *TGEO*, 5, 118.

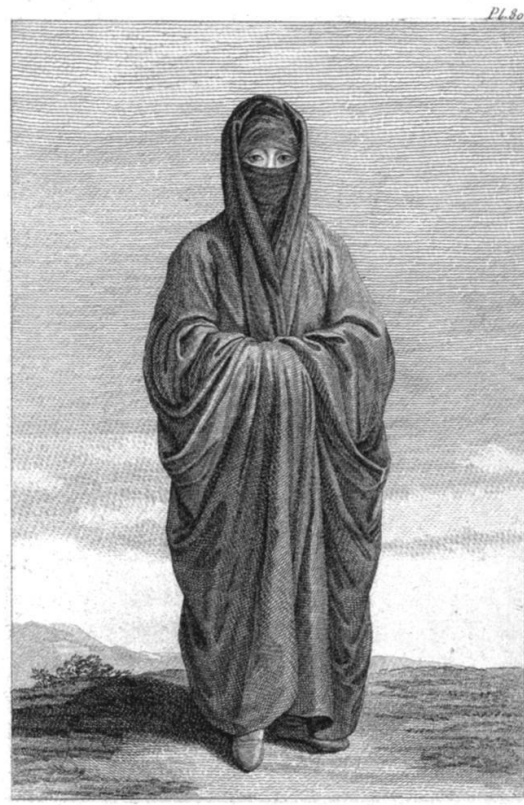


Figure 41. Planches de femmes vivant dans l'Empire ottoman, *TGEO*, II.

Cette gravure, avec les notes explicatives l'accompagnant, permet aux lecteurs du *Tableau général* de visualiser les scènes et les personnages orientaux que d'Ohsson décrit :

Quoique les édits qui renouvellent les lois somptuaires embrassent ordinairement dans leurs dispositions toutes les classes des citoyens des deux sexes, ils sont cependant toujours déterminés par des motifs différens, relativement aux uns et aux autres. Ceux qui concernent les Mahométans ont pour but de maintenir parmi eux la décence, de proscrire le luxe immodéré, et d'établir des distinctions dans les différens ordres des citoyens : ceux au contraire qui regardent les autres sujets de l'Empire sont dirigés par les maximes de la religion et de la politique. Ils ont pour objet de marquer dans l'état social, la distance qui doit séparer de la nation dominante les peuples tributaires, étrangers à l'Islamisme. Quant à la partie de ces ordonnances qui a rapport aux femmes en général, elle n'a d'autre principe que la conservation des mœurs publiques.

Ces lois sont rigoureusement observées dans la capitale. Dans les provinces, leur exécution dépend toujours du caractère plus ou moins ferme des Gouverneurs, des Magistrats et des officiers principaux. Sur cet objet, comme sur bien d'autres, les îles de l'Archipel jouissent d'une assez grande liberté, parce qu'elles ne sont pour la plupart habitées que par des Grecs. Là, les femmes toujours opiniâtement attachées aux anciens costumes du pays, s'élèvent au-dessus de toutes les contraintes : elles paroissent même en public sans être voilées.

Les Européennes établies dans les diverses provinces de l'Empire sont encore moins gênées, sur-tout lorsqu'elles ne s'éloignent pas des quartiers qu'elles habitent : aussi leur vêtement est un mélange de costumes divers qui offre à l'œil une bigarrure très-agréable ; quelques-unes prennent la robe, *féredjé*, mais elles se dispensent du voile, et se couvrent la tête d'un *schal* des Indes. A Smyrne et à Salonique, où les quartiers des Européens sont peu fréquentés par les Mahométans, elles ne portent même qu'un voile de mousseline, dont la bordure large de quatre doigts est de fils d'or ou d'argent. Voyez les planches 81 et 82. Mais lorsqu'elles veulent paroître dans les faubourgs des Musulmans, elles sont obligées de suivre le costume de la nation dominante. A titre d'étrangères, elles ont la liberté de s'habiller comme les femmes Mahométones, en prenant les formes et les couleurs de leurs vêtemens : il n'y a que le vert qui leur soit interdit.⁷⁸⁵

De manière générale, les chrétiens devaient témoigner du respect aux musulmans en toutes circonstances, au risque d'être victimes d'injures voire d'actes de violence :

De tous les ordres des citoyens, ceux qui se voient le plus exposés, et presque toujours impunément, aux saillies d'humeur des grands et du peuple, sont les sujets tributaires. (...) Ils ne doivent les procédés pleins de hauteur et de dédain auxquels ils sont journellement exposés, qu'aux préjugés religieux fortifiés par l'orgueil national. Tout citoyen, Chrétien ou Juif, est dans une sujétion perpétuelle devant un Mahométan : partout et en toute circonstance il est obligé de lui céder le pas, quels que soient le rang et

⁷⁸⁵ *TGEO*, 4-1, 159-161

la condition de celui-ci ; sans cette attention de sa part, il s'exposeroit aux injures les plus mortifiantes, et souvent même à des actes de violence, sur-tout de la part de l'homme du peuple, toujours prêt à lever la main sur lui ; et s'il osoit se permettre le moindre mot, la moindre représaille, dans l'instant même il seroit assommé par la multitude. En un mot, toute insulte, toute offense faite par un non Mahométan à un sectateur du Prophète, est regardée comme un attentat contre la majesté de l'Islamisme.⁷⁸⁶

Parfois, ce sentiment de domination pouvait mener à des drames. Ce fut le cas le 27 mars 1769. D'Ohsson fut d'autant plus marqué par ces scènes particulièrement violentes, qu'il était présent ce jour-là. Il rapporte d'ailleurs l'événement de façon détaillée à deux reprises⁷⁸⁷. Lors d'un défilé militaire dirigé par le Grand-vizir Emin Mohammed Paşa, un étendard ayant prétendument appartenu au Prophète fut exposé au public dans les rues de Constantinople. Des familles chrétiennes assistèrent à la parade par curiosité, mais leur présence suscita le fanatisme de certains mahométans :

Pendant qu'il traversait la ville avec son cortège, on entendit, au milieu d'un profond silence, une voix s'écrier : *Point d'infidèles !* A l'instant ces mots furent répétés ; on y ajouta : *Chassez, frappez*, et aussitôt les Chrétiens, qui se trouvaient en grand nombre parmi les spectateurs, furent insultés ; puis la fureur augmentant, on fondit sur eux avec la lance et la hallebarde. Ces malheureux, assaillis inopinément, fuyaient de toutes parts ; plusieurs ne pouvant s'échapper, jetaient leurs bonnets et se déclaraient Musulmans. Les femmes n'étaient pas plus ménagées ; on les chassait le fer à la main ; on les renversait ; on les traînait par les cheveux pour les jeter dans les rues de traverse ou dans l'intérieur des boutiques. Environ cent personnes périrent sous les coups de ces forcenés, et plus de quatre cents furent blessées ; de ce nombre étaient plusieurs Musulmans qui avaient voulu protéger des Chrétiens. Quelques Européens furent aussi cruellement maltraités, entre autres la famille respectable d'un ministre étranger (1). Ce ne fut qu'après son arrivée au camp, que le Grand-Vézir apprit ces atrocités ; mais nonobstant les sévères perquisitions de la police, on ne put découvrir et punir qu'un très-petit nombre de coupables, qui étaient des Émiris ou des soldats.

(1) La famille du baron de *Brognard*, internonce de la Cour d'Autriche. L'auteur a été témoin de cette horrible scène.⁷⁸⁸

Il est intéressant de noter que d'Ohsson souligne le rôle positif de certains musulmans qui furent blessés en tentant de protéger les chrétiens. De plus, il attribue ces massacres à une « troupe fanatique d'*Emirs* », et rappelle que ces excès sont « absolument contraires à l'esprit de la

⁷⁸⁶ *TGEO*, 4-1, 375-376.

⁷⁸⁷ Cf. *TGEO*, 2, 388-389 et 7, 397-399.

⁷⁸⁸ *TGEO*, 7, 398-399.

religion et de la loi, et toujours désavoués par le gouvernement.⁷⁸⁹ » Enfin, il met en lumière la réprobation du Grand vizir et la volonté de punir les fauteurs de troubles. Il n'impute donc pas tout cela au Coran, ni à la Porte, mais au fanatisme de certains émirs et soldats.

Dans le sens inverse, les musulmans ne devaient pas montrer trop de marques de respect envers les dhimmis, eu égard à la supériorité de l'islam. Par exemple, ils ne devaient pas, sauf cas exceptionnel, les saluer avec les formules consacrées à leurs semblables :

Ce seroit profaner ce salut que de l'adresser à un non-Mahométan ; et quoique les docteurs semblent permettre à l'étranger de l'employer à l'égard du Musulman, et à celui-ci d'y répondre par le seul mot d'*aleik'um*, à toi aussi, le préjugé, qui l'emporte sur l'esprit même de la loi, interdit absolument ce genre de salut envers tous ceux qui ne sont pas de la même religion. Ce n'est que dans quelques cantons de l'Égypte et de la Syrie que les citoyens Mahométans ne paroissent pas aussi scrupuleux sur ce point.⁷⁹⁰

Ils ne pouvaient pas non plus participer aux festivités – surtout religieuses – des dhimmis. D'après certains jurisconsultes, y assister était en effet un grave péché nécessitant même le renouvellement de la profession de foi :

La loi sur ce point est rigoureuse, mais sur-tout lorsque la gaîté des Chrétiens a pour objet leurs fêtes religieuses. « Tout Mahométan, dit le *Mouphy Abdallah-Efendy*, qui prend part aux divertissemens et sur-tout aux danses des Chrétiens, dans leurs fêtes de Pâques, commet un acte d'infidélité dont l'expiation exige qu'il renouvelle sa profession de foi et la cérémonie de son mariage ». ⁷⁹¹

Mouradgea d'Ohsson se désolait du fait que les fidèles de différentes religions ne puissent avoir des liens plus forts entre eux, ni les afficher publiquement si c'était le cas. La législation autorisait les hommes musulmans à épouser une chrétienne ou une juive – jamais une idolâtre, mais la musulmane ne pouvait se marier qu'avec un musulman⁷⁹². Mais dans le cas des relations sociales, ce n'est pas tant la religion que le fanatisme et les préjugés populaires qui érigent des barrières entre ces communautés de foi selon d'Ohsson. En effet, il est vrai que le Coran contient des versets sévères à l'égard des chrétiens, incitant les musulmans à ne pas entretenir de liens avec eux. Cependant, le même livre en comprend d'autres qui encouragent à

⁷⁸⁹ *TGEO*, 2, 389.

⁷⁹⁰ *TGEO*, 4-1, 378-379.

⁷⁹¹ *TGEO*, 4-2, 432.

⁷⁹² Cf. *TGEO*, 1, 47 et 5, 167-168.

l'inverse. Pour lui, ce n'est donc pas tant le texte qui est problématique que sa compréhension et son application :

Dans leur pays, ils [les musulmans] s'abstiennent de fréquenter les étrangers. Ceux même qui ne se feraient aucun scrupule de les voir familièrement, sont retenus par la crainte de l'opinion publique. Les rigoristes s'attachent à ces paroles du *Cour-ann* : *O fidèles ! ne formez point de liaisons avec les Chrétiens, les Juifs, ni les impies : laissez-les vivre et s'unir ensemble. Celui qui les prend pour amis devient semblable à eux, et Dieu n'est pas le guide des pervers. Mais les hommes plus modérés citent ce verset du même livre : Les fidèles, ainsi que les Juifs, les Sabéens, et les Chrétiens, qui croient en Dieu et au jour du jugement, et qui pratiquent la vertu, seront exempts des tourments de l'autre vie.*⁷⁹³

À travers la finesse de son analyse, d'Ohsson montre toute l'étendue de son savoir et son sens de la diplomatie. En distinguant les musulmans rigoristes des modérés, il fait implicitement allusion à la figure du sultan éclairé qui lui est chère. Le Coran a certes une place centrale pour les fidèles. Cependant, sans trahir son esprit, ces derniers peuvent incliner vers des versets favorisant la tolérance, ou tout au moins la convivance. C'est aussi une illustration supplémentaire du rôle de médiateur entre Ottomans et Européens que d'Ohsson affectionne. Dans un passage assez similaire, il réaffirme l'innocence de la législation islamique en matière de relations intercommunautaires. Selon lui, les réels problèmes sont le fanatisme et les préjugés populaires :

Il n'y a pas plus de société parmi les hommes que parmi les femmes, sur-tout entre les Mahométans et les non-Mahométans : cette barrière qui dans l'ordre civil sépare la nation dominante de toutes les autres, n'est point l'ouvrage de la loi. Si l'on y voit des passages capables d'inspirer de la répugnance pour toute liaison intime avec les peuples qui ne reconnoissent pas l'apostolat du Prophète, il en est d'autres qui tempèrent ce sentiment et n'attachent à ce commerce aucune idée de profanation. L'exemple de *Mohammed* qui fréquentoit et même visitoit les Hébreux et les Païens de son temps, et l'article de sa doctrine qui permet le mariage des Musulmans avec des Chrétiennes ou des Juives, sont sans doute suffisans pour combattre avec succès toutes les opinions contraires. Mais elles ont prévalu sur les esprits vulgaires, et le fanatisme les entretiennent dans presque toutes les classes de la Monarchie. C'est de là que naissent et cette haute idée que les Musulmans ont d'eux-mêmes, et ce sentiment dédaigneux qu'on leur inspire dès la plus tendre enfance pour toutes les autres nations.⁷⁹⁴

⁷⁹³ *TGEO*, 5, 47–48. Nous soulignons.

⁷⁹⁴ *TGEO*, 4–1, 328–329.

Outre tous les éléments religieux ou les préjugés, d'autres éléments plus factuels compliquaient les potentielles interactions. D'Ohsson en énumère quelques-unes :

La différence du langage, la difficulté de se rendre dans des quartiers éloignés, à pied ou dans les voitures incommodes du pays, les dangers de la peste qui ordinairement désole la Capitale pendant sept ou huit mois de l'année, l'impossibilité où sont les Musulmanes de rendre les visites qu'on leur fait, sont de nouvelles entraves qui ajoutent encore à celles que présentent sur ce point les mœurs et les préjugés.⁷⁹⁵

De plus, le défaut de liens n'est pas seulement dû aux Ottomans. Les Européens présents à Constantinople ont aussi leur part de responsabilité : la majorité d'entre eux ne connaissait pas la langue turque – facteur indispensable pour communiquer –, ce qui limitait les chances d'avoir des relations notables et durables. Les différences des coutumes fortifiaient quant à elles les préjugés envers les nationaux⁷⁹⁶.

Malgré toutes ces barrières, la vie en société restait possible entre les fidèles des deux religions⁷⁹⁷. Les Européens habitaient dans un même quartier par souci de sûreté et de commodité. Là, ils pouvaient rencontrer des sujets tributaires et des musulmans et vivre « comme s'ils étoient dans la ville la plus libre de l'Europe.⁷⁹⁸ » Ordinairement, ils demeuraient à Péra, qui était un lieu où une multitude d'individus pouvait se croiser :

Ce faubourg, l'un des plus beaux et des plus élevés de Constantinople, (...) réunit dans son enceinte les étrangers des diverses nations et les naturels du pays, soit Mahométans, soit Chrétiens. Par là il offre à l'œil de l'observateur philosophe une diversité frappante de costumes et d'idiômes, et des nuances infinies dans les mœurs et les usages.⁷⁹⁹

Des interactions plus étendues pouvaient avoir lieu dans des espaces publics où dhimmis et étrangers étaient admis. Nous avons vu, au chapitre 3, que les bibliothèques et les librairies étaient fréquentées par ces derniers afin de collecter des ouvrages orientaux. Certains hôpitaux admettaient tout un chacun, sans distinction confessionnelle⁸⁰⁰. C'était aussi le cas des bains publics (hammam) :

⁷⁹⁵ *TGEO*, 4-1, 327-328.

⁷⁹⁶ Cf. *TGEO*, 4-1, 329.

⁷⁹⁷ Sur ce sujet, voir : Suraiya Faroqhi, *The Ottoman Empire And the World Around It* (Londres, New York : I.B. Tauris, 2011), 177-179 et 212-214.

⁷⁹⁸ *TGEO*, 4-2, 428-429.

⁷⁹⁹ *TGEO*, 4-2, 429.

⁸⁰⁰ Cf. *TGEO*, 2, 461-462.

Quoique ces édifices aient pour objet principal une pratique religieuse, les purifications, la loi n'en exclud [*sic.*] cependant pas les Chrétiens et les Juifs, qui n'y vont que par propreté et par motif de santé. Ainsi tous les naturels du pays non Mahométans, de l'un et de l'autre sexe, en font également usage, de sorte que l'on voit dans les bains des hommes comme dans ceux des femmes, des personnes de toutes les religions.⁸⁰¹

C'est probablement dans le cadre du travail que les interactions étaient le plus développées. Les chrétiens nationaux étaient autorisés à exercer dans différents domaines comme la médecine, le négoce, les arts, l'architecture, l'agriculture (notamment viticole) ou encore le drogmanat. Ayant lui-même fait du commerce un certain temps, d'Ohsson détaille la nature de cette activité :

Tous les sujets de l'Empire indistinctement font le commerce intérieur (...). Au surplus, tout le gros du commerce est entre les mains de la nation dominante (...). Plusieurs branches de commerce sont aussi entre les mains des sujets non-Mahométans, Grecs, Arméniens, Juifs, etc. tous ont également la liberté de les exploiter dans toute l'étendue de l'Empire. (...) Le commerce extérieur est presque tout entier dans les mains des étrangers. Il seroit inutile de parler ici des comptoirs des Européens établis à Constantinople et dans les principales échelles du Levant. Personne n'ignore et la nature et l'étendue du commerce de chacune de ces nations, sur-tout des François, des Anglois, des Hollandois, des Vénitiens. Tous paient des droits beaucoup plus modiques que les nationaux eux-mêmes (...). Quant aux sujets non-Mahométans, il en est plusieurs, sur-tout parmi les Grecs, qui vont former des établissemens à Venise, à Livourne, à Pétersbourg, à Amsterdam, etc.⁸⁰²

D'Ohsson détaille d'autres corps de métiers ouverts aux dhimmis :

Les sujets chrétiens de l'Empire ne sont pas reçus dans les troupes de terre, et si l'on en voit porter les armes, ce n'est que dans les compagnies d'Albanais et de Bosniaques, composées de Mahométans et de Chrétiens. Mais ils sont admis dans la marine, où ils servent comme simples matelots, et peuvent devenir sous-officiers. (...) Les sujets tributaires sont employés en sous ordre dans les douanes, dans les fermes, dans le département des mines et des monnaies, au bureau de la trésorerie, qui est chargé du paiement de la solde des Janissaires, etc. Il en est qui, par leurs talents ou par leur fortune, obtiennent du crédit auprès des Grands, et parviennent à jouer un certain rôle. Exerçant la profession de médecin ou celle de banquier ; attachés, en qualité de fournisseurs, aux maisons des sultanes, des officiers du palais, des dignitaires, ils deviennent quelquefois les agents des intrigues et les canaux des faveurs de leurs patrons. Mais plus ils s'élèvent et plus ils sont exposés. La chute de leurs protecteurs

⁸⁰¹ *TGEO*, 2, 65–66.

⁸⁰² *TGEO*, 4–1, 205–213.

entraîne la perte de leurs propres biens, et ils retombent dans leur état primitif d'obscurité et d'indigence.⁸⁰³

Ces rencontres étaient parfois marquées par la clandestinité. Du fait de la prohibition des images, des musulmans – dont certains sultans – engageaient parfois des peintres chrétiens pour exécuter leurs portraits. Dans l'autre sens, d'Ohsson a, par exemple, engagé des peintres mahométans pour l'exécution de certaines des gravures du *TGEO* (voir *supra*). Des endroits assez insolites tels que les tavernes et les cabarets situés dans les faubourgs chrétiens constituaient aussi des lieux de rencontre, potentiellement risqués pour les musulmans pour qui l'alcool était prohibé par la loi :

La consommation la plus considérable [de vin] s'en fait dans les tavernes et les cabarets qui n'appartiennent qu'à des Chrétiens, et qui ne sont jamais établis que dans les quartiers habités par eux. C'est-là que le Musulman de la dernière classe va se livrer à son goût, mais non pas toujours sans impunité. La police qui ne sévit jamais contre un Chrétien, à moins qu'il ne soit trouvé ivre mort dans les rues, a le droit d'arrêter tout Mahométan dont l'haleine sent le vin.⁸⁰⁴

La consommation de boissons enivrantes avait aussi lieu dans les maisons de chrétiens. Habituellement, les musulmans répugnaient à s'y rendre. Mais il arrivait que, de manière exceptionnelle, certains le fassent secrètement de nuit :

(...) c'est dans ces occasions, qui ne sont cependant pas fréquentes, que le Mahométan, dépouillé de préjugés et sûr de la discrétion de ses hôtes, se livre sans réserve aux attraits du plaisir et aux douceurs de la société. Alors il ne se fait aucun scrupule de boire du vin, de porter des santés, de chanter à table, d'oublier enfin l'extrême sévérité des mœurs Musulmanes, pour se rapprocher de celles des Chrétiens.⁸⁰⁵

Dans le cas des musulmanes, leurs relations se limitaient essentiellement au cadre familial, ce qui les éloignait davantage de la société et à plus forte raison des personnes étrangères à leur culte. Les seules étrangères qu'elles pouvaient recevoir chez elles étaient des marchandes chrétiennes. Selon d'Ohsson, cela poussait parfois des Européennes à se déguiser en marchandes pour satisfaire leur curiosité et voir l'intérieur de demeures dont les portes leur étaient d'ordinaire fermées⁸⁰⁶. Les hommes étaient plus libres. Les plus instruits parmi eux

⁸⁰³ *TGEO*, 5, 117–118.

⁸⁰⁴ *TGEO*, 4–1, 66.

⁸⁰⁵ *TGEO*, 4–2, 433–434.

⁸⁰⁶ Cf. *TGEO*, 4–1, 326–327

n'éprouvaient aucune gêne à fréquenter les chrétiens et même à vivre avec eux. D'ailleurs, d'Ohsson lui-même entretenait des relations amicales de longue date avec plusieurs officiers de la Porte. En privé, les interlocuteurs musulmans leur témoignaient de beaucoup de marques d'amitiés, mais en public, ils adoptaient une attitude radicalement opposée, surtout en présence d'autres musulmans, par crainte du fanatisme.

Conclusion du chapitre 8

En faisant passer le *Multaqā* – et plus précisément sa traduction commentée en turc, le *Mevkūfāt* – pour le *Code* officiel et unique de la Porte, d'Ohsson véhicule une image quelque peu faussée de la réalité. En effet, malgré l'autorité incontestée de ce livre pour les Ottomans, notamment au cours du XVIII^e siècle, la jurisprudence, même hanéfite, ne se limitait pas au *Multaqā*. En dépit de cette inadvertance – ou, pensons-nous, de cette simplification à outrance du fiqh pour les besoins de sa cause –, l'œuvre a l'avantage de synthétiser les livres de référence de l'École hanéfite et donc d'en donner une représentation relativement fidèle. Par ailleurs, il rend compte des nuances de la législation, comme lorsqu'il souligne la distinction juridique entre dhimmis et *müste'mīn*, et surtout les conséquences pratiques de cette dernière. Ainsi, les chrétiens faisaient l'objet d'une différence de traitement selon qu'ils soient sujets tributaires de la Porte ou Européens. Les seconds jouissaient en effet de plus de libertés et d'avantages (notamment en matière de fiscalité). Par exemple, les Européens – que les Ottomans appelaient *Frenk* ou *Efrendj* (les Francs) pour se différencier des dhimmis – pouvaient porter certains vêtements réservés aux musulmans à l'exception du turban⁸⁰⁷. Ayant moins de crainte et de sentiment de sujétion, ils pouvaient aussi entrer plus aisément dans les mosquées (en dehors des heures de prières), contrairement à leurs coreligionnaires dhimmis qui redoutaient d'être victimes de représailles populaires.

⁸⁰⁷ Cf. *TGEO*, 4-1, 123.

Un autre apport considérable de d'Ohsson nous paraît être la différenciation entre le fiqh, la fatwa et l'application de la législation par les Ottomans. En effet, si fiqh et fatwa sont généralement complémentaires – la seconde ayant une portée plus immédiate, car prononcée pour une circonstance précise et, en principe, concrète –, les préceptes que leurs auteurs édictent ne sont pas systématiquement appliqués. Ainsi, sur le fond, d'Ohsson distingue la législation mahométane et sa mise en pratique par les fidèles, permettant une analyse plus fine de l'islam et de la société ottomane. Par exemple, après avoir rapporté certains articles sévères de la loi quant aux dhimmis, d'Ohsson s'empresse de les euphémiser en les confrontant à la réalité du terrain : leurs maisons n'ont jamais été marquées par un signe particulier ; leurs femmes n'ont pas à porter un tablier différent de celui des musulmanes dans les hammams ; ils ont le droit de monter à cheval mais doivent en descendre s'ils rencontrent un personnage important ; enfin, leur émigration, interdite par la loi, est en réalité faiblement surveillée, sauf dans le cas de familles notables, et plus précisément celles qui auraient un différend avec la Porte⁸⁰⁸. Ces remarques s'inscrivent dans la démarche pro-ottomane de l'auteur : il tente de les décrire avec le moins d'animosité possible, afin sans doute de prouver aux Européens qu'ils sont dignes d'être admis dans le cercle des nations civilisées. C'est probablement dans ce même esprit qu'il attribue, à de nombreuses reprises, les dérives de certains musulmans non pas à l'islam ou au Coran, mais plutôt au fanatisme, à l'ignorance voire aux superstitions populaires qui sont contraires à l'esprit et aux lois de cette religion. En somme, malgré certaines réserves que l'on peut formuler, il est indéniable que Mouradgea d'Ohsson restitue en tout cas la photographie nuancée d'une société complexe et met en lumière l'ambivalence de l'altérité dans l'Empire ottoman de son temps

⁸⁰⁸ Cf. *TGEO*, 5, 119–120.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Bilan intermédiaire

Le moment de dresser un bilan de cette recherche entamée en septembre 2019, il y a un peu plus de cinq années, est arrivé. C'est à travers ce parcours doctoral que nous nous sommes formés au métier d'historien, en mobilisant d'autres disciplines telles que l'islamologie et la philologie. En croisant quatre matériaux principaux – à savoir le *Tableau général*, la bibliographie progressivement élaborée, la correspondance de d'Ohsson et sa bibliothèque – le tout dans une perspective pluridisciplinaire, nous avons obtenu des résultats permettant de reconsidérer certains acquis historiographiques et de parfaire les connaissances sur cet ouvrage et son auteur. Nous avons ainsi pu démontrer que d'Ohsson avait, malgré ses prétentions, une maîtrise relative de la langue arabe, pourtant essentielle pour aborder le texte coranique. Après avoir rappelé certaines des modalités d'accès aux textes orientaux pour les orientalistes européens, nous avons également mis à jour la liste des ouvrages composant la bibliothèque et la bibliographie de d'Ohsson, en complétant le travail entamé par Findley. De même, nous avons tenté – de manière partielle certes – d'aborder la polémique post-saidienne sur l'orientalisme. Notre volonté était de nuancer les propos de Findley, qui soutenait que d'Ohsson ne pouvait être qualifié d'orientaliste, du fait qu'il était un Oriental. Il conviendra de revenir sur cette question afin de mieux développer nos vues.

La vaste correspondance de d'Ohsson a éclairé certains aspects en lien avec notre sujet, comme le rapport de la famille Mouradgea à la religion. Cela a aussi permis de nous familiariser davantage avec le personnage, ce qui nous a, par moments, aidé à mieux saisir son approche empathique envers les Ottomans. Nos recherches dans le fonds suédois ont été facilitées par le travail de Findley. Toutefois, entre le moment de la publication de son ouvrage et notre recherche, une partie des documents avait été déplacée. Il fallait donc réussir à les localiser, ce que nous n'avons que partiellement pu faire. De même, nous n'avons pas pu consulter toute la documentation, du fait de la fermeture de certaines archives lors de notre séjour. Par ailleurs, en dépit de l'étude fondatrice de Beydilli, il nous semble opportun de réinterroger le fonds turc, et non de nous contenter d'une documentation de seconde main. Ces deux chantiers mériteraient d'être ouverts pour de futures recherches, afin de confirmer, compléter ou nuancer nos résultats.

L'un des apports majeurs du *TGEO* est certainement l'usage méthodique et exclusif de sources orientales. D'Ohsson n'est pas le premier à le faire, mais il est indéniablement l'un des exemples les plus significatifs parmi ceux qui ont adopté cette méthodologie. *A fortiori*, il a entrepris cette démarche dans un élan de *convivencia*, et non à des fins polémiques. En effet, tout au long de ses carrières diplomatique et littéraire, d'Ohsson s'est attelé à un essai de rapprochement des Ottomans et des Européens. L'un des moyens les plus efficace d'y parvenir était une meilleure connaissance mutuelle des deux parties, loin des préjugés et des controverses. C'est ce qu'il se proposa à travers son *Tableau* très minutieux de l'Empire ottoman et de l'islam. Si aujourd'hui, l'ouvrage est certainement dépassé du point de vue des savoirs, l'œuvre de Mouradgea d'Ohsson est néanmoins une tentative importante pour édifier un pont entre deux mondes : l'Empire ottoman musulman et l'Europe chrétienne. Il a ainsi participé au renouvellement du regard sur la tradition musulmane et les Ottomans au sein de la République des Lettres des Lumières. Ce souci de rapprochement se remarque également à travers les choix terminologiques de l'auteur. Bien qu'il ne soit pas précurseur en la matière, il a adopté un vocabulaire chrétien pour présenter certains rites et éléments de l'islam : « Apôtre céleste », « Autel », « Prière Dominicale », « Eglise Mahométane », ou encore « Pontife Musulman ». Il souhaitait rendre plus familiers et intelligibles des concepts étrangers, voire étranges, à son lectorat européen. En outre, parler du Coran ou de la législation mahométane comme il le fit est un changement de paradigme majeur par rapport à l'historiographie européenne. Cette approche empathique envers le monde musulman de la part de d'Ohsson, et son souci de rapprocher Orient et Occident, nous autorise à l'intégrer parmi les passeurs. Il serait pertinent de rapprocher son entreprise de celle d'autres passeurs, afin de le situer dans un contexte plus large.

La seconde partie de cette thèse est une étude circonstanciée d'un aspect du *Tableau général*, à savoir la place du Coran, et plus largement de l'islam, dans cet ouvrage. Prendre le Coran comme fil conducteur de nos recherches a permis de faire émerger certaines questions novatrices d'une part, et de mettre en exergue des dimensions moins explorées du *Tableau* d'autre part. En commençant par un rappel du contexte historique, celui des Lumières de la fin du XVIII^e siècle, nous avons souhaité situer d'Ohsson et son œuvre dans un contexte plus large. En effet, en négligeant ce cadre historique, un certain nombre d'idées développées dans le *Tableau général* ne peuvent être estimées à leur juste valeur. Ainsi, la grille de lecture des Lumières a mis en évidence que le *Tableau* s'inscrivait dans les idées et les débats du siècle, en tentant de présenter l'islam sous un aspect rationnel. L'étude approfondie du symbolisme du

sabre et du Coran en est une illustration significative. Nous avons également rappelé comment d'Ohsson s'était subtilement positionné sur un débat qui a animé les érudits européens, à savoir la question du despotisme oriental. Outre la pensée des Lumières, les idées de d'Ohsson ont également été orientées par ses identités (de passeur et d'Oriental tourné vers l'Europe) et ses fonctions diplomatiques. Par conséquent, il s'est montré très pragmatique dans sa manière de présenter l'islam et les Ottomans, en livrant des informations pratiques pouvant être utiles tant aux Hommes d'État qu'aux érudits européens intéressés par l'islam et l'Orient. Enfin, le dernier chapitre sur l'altérité religieuse a permis de souligner la perspicacité de d'Ohsson, qui distinguait les différentes modalités de la tradition musulmane (les plans théologiques et juridiques d'une part, et leurs implications et mise en pratique sur les plans politiques et sociétaux d'autre part). Se faisant, il rappelle que la loi coranique, tout en étant la source principale de la législation mahométane, s'inscrit dans un ensemble plus vaste, et que toutes les dispositions religieuses n'étaient pas appliquées dans la société ottomane. De prime abord, ce thème peut paraître marginal par rapport au sujet de ma thèse. Cependant, il faut rappeler que l'érudition chrétienne a longtemps lu les sociétés musulmanes à travers le prisme coranique.

Limites et perspectives

D'un point de vue méthodologique, nous avons rappelé que notre démarche a été pluridisciplinaire. Outre les raisons évoquées dans notre *Introduction*, nous avons souhaité combler une lacune, car une approche mobilisant plusieurs disciplines n'avait pas encore été appliquée au *Tableau général*. Cette méthode s'est avérée féconde à bien des égards mais contient malgré tout certains inconvénients. L'une des limites principales semble être le fait qu'il reste nécessairement un peu de « vide » dans chaque discipline, car il n'était pas possible de mobiliser toutes les disciplines à fond. Nous avons essayé de maintenir un équilibre autant que possible, sans pouvoir combler tous ces vides. Cette approche a néanmoins permis de mettre en évidence des points qui auraient échappé à une démarche uniquement historique, philologique ou islamologique. En croisant ces différentes disciplines et en les faisant dialoguer, notre objectif était de renouveler et nuancer certaines conceptions, jusque-là largement admises dans l'historiographie.

Une autre difficulté d'ordre méthodologique fut le passage de l'analyse micro-historique – l'examen poussé de la place du Coran dans le *Tableau général*, et celle des documents du fonds

suédois, en particulier ses manuscrits – à l’analyse macro-historique – la mise en perspective de la figure de d’Ohsson et du *Tableau général* avec le contexte global. Nous avons tenté de mettre en relation ces deux niveaux d’analyse pour apporter un éclairage contextuel fondamental afin de mieux comprendre certains aspects inexplorés du *Tableau*, et démontrer comment le *Tableau* s’insérait dans le cadre plus global de l’orientalisme. Néanmoins, nous nous sommes davantage concentrés sur la petite échelle car l’analyse micro-historique était nécessaire pour étudier la place du Coran chez d’Ohsson, et nous a semblé plus à même de répondre aux intérêts scientifiques du projet « The European Qur’an ». Par conséquent, le panorama général se présente parfois plus synthétique et parfois superficiel.

Par manque de temps, nous n’avons pas pu explorer tous les axes que nous nous étions initialement proposés. Par exemple, nous souhaitions étudier la manière dont d’Ohsson traduisit les textes orientaux. Cet aspect pourrait significativement éclairer les rouages de la pensée et du travail de d’Ohsson. La réception du *TGEO* par l’islamologie naissante au XIX^e siècle mériterait une attention particulière. Une telle recherche permettrait d’analyser l’influence (directe et indirecte) – si influence il y a – des travaux de Mouradega d’Ohsson dans ce champ d’études. Son importance pour l’historiographie ottomane n’est plus à démontrer. Toutefois, celle sur l’islamologie n’a pas encore été suffisamment explorée à notre connaissance. Or, le *Tableau général* est cité par un certain nombre d’orientalistes français, notamment ceux du XIX^e siècle, indiquant qu’il avait une indéniable autorité en la matière. Nous mentionnerons ici plusieurs exemples. Ainsi, Joseph Toussaint Reinaud (1795–1867) cite d’Ohsson une cinquantaine de fois⁸⁰⁹ ; Garcin de Tassy (1794–1878) une vingtaine de fois⁸¹⁰. Pierre Daniel Chantepie de La Saussaye (1848–1920) s’appuie également sur l’autorité de d’Ohsson dans son *Manuel d’histoire des religions*⁸¹¹. Mayer-Goudchaux Worms fait également très régulièrement appel à d’Ohsson dans son étude portant sur l’Algérie⁸¹². On retrouve encore des mentions du

⁸⁰⁹ Joseph Toussaint Reinaud, *Description des monumens musulmans du cabinet de M. le duc de Blacas* (Paris : Imprimerie royale, 1828).

⁸¹⁰ Garcin de Tassy, *L’Islamisme d’après le Coran* (Paris : Maisonneuve, 1874). Tassy a certainement été influencé par son maître Sylvestre de Sacy, qui a rédigé une recension détaillée sur le *TGEO* dans le *Journal des Savans*. Cf. Sylvestre de Sacy, « Tableau général de l’empire ottoman, » *Journal des Savans* (septembre, octobre et novembre 1823) : 535–547 ; 579–590 ; 660–670.

⁸¹¹ Daniel Chantepie de La Saussaye, *Manuel d’histoire des religions* (Paris : Armand Colin, 1904).

⁸¹² Mayer-Goudchaux Worms, *Recherches sur la constitution de la propriété territoriale dans les pays musulmans, et subsidiairement en Algérie* (Paris : Franck, 1846).

TGEO chez Noël Desvergers (1805–1867)⁸¹³ et François-Alphonse Belin (1817–1877) qui le mentionne aussi une trentaine de fois dans son *Étude sur la propriété foncière en pays musulman*⁸¹⁴. Enfin, Eugène Clavel le cite une vingtaine de fois dans son manuel de *Droit musulman* paru à la fin du XIX^e siècle⁸¹⁵. Cette liste non exhaustive souligne l'intérêt que d'Ohsson a suscité dans le champ des études sur l'islam tout au long du XIX^e siècle. Ces axes pourront faire l'objet de futurs articles, ou de chapitres additionnels.

Au début de notre conclusion, nous avons évoqué un « bilan intermédiaire ». En effet, ici, il ne s'agit pas, dans notre esprit, d'une conclusion définitive. Nous estimons que les recherches sur notre sujet ne sont pas encore épuisées et que certaines questions que nous avons soulevées méritent d'être approfondies et complétées. À travers ce bilan provisoire, nous posons ainsi les premiers jalons d'une future étude : si le temps de la thèse est limité, la quête du savoir est quant à elle continue...

⁸¹³ Noël Desvergers, *L'univers. Arabie, avec une carte de l'Arabie et note sur cette carte* (Paris : Firmin Didot, 1847)

⁸¹⁴ François-Alphonse Belin (1817–1877), *Étude sur la propriété foncière en pays musulman, et spécialement en Turquie (rite hanéfite)* (Paris : Imprimerie impériale, 1862)

⁸¹⁵ Eugène Clavel, *Droit musulman : du statut personnel et des successions d'après les différents rites, et plus particulièrement d'après le rite hanafite, deuxième partie* (Paris : Larose, 1894).

BIBLIOGRAPHIE

Archives et manuscrits

Archives des Affaires Etrangères (Nantes) :

Constantinople, Série A, Correspondance secondaire : 166PO/A/209 ; 166PO/A/222 et 166PO/A/223

Archives nationales de Stokholm (Riksarkivet i Stockholm Marieberg) :

Beskickningsarkivet från Biby, Övrig korrespondens SE/RA/721512/II/1/, B/2 ; B/8 ; B/9 ; B/17 ; B/18 ; B/19 ; B/21.

Utrikesdepartementet med föregångare, "Utrikesdepartementet/ Kabinettet för utrikes brevväxlingen Huvudarkivet, Huvudserie SE/RA/221/2210.01.1/B/B 1/B 1, B:118 ; B:134 ; B:136 ; B:153 ; B:188.

Adelsväsen, Sköldebrev och adelsvapen, Adelsbrev SE/RA/751/751.3/A

Diplomatica Turcica, Diplomatica Turcica [Huvudsamlingen], Ministern I. Mouradgea D'Ohsson SE/RA/2119/2119.1/I/16, volumes 80 à 87.

———. E.o. envoyén Ulrik Celsing, SE/RA/2119/2119.1/I/12/58.

Archives nationales de Stokholm (Riksarkivet i Täby Arninge/Krigsarkivet).

Beskickningsarkiv, Beskickningsarkiv Konstantinopel, Korrespondens, huvudserie SE/RA/230/230015/E 1 A/53 ; A/54 ; A/55 ; A/56 ; A/57 ; A/82 ; A/83 ; A/84 ; A/85 ; A/86 ; A/87 ; A/88.

Librairie universitaire de Lund (Suède).

« Catalogue d'ouvrages historiques et littéraires relatifs a l'Orient. » E VI: 2.

« Forteckningar over Friherre Constantin D'Ohssons bocker och handskrifter, 1850. » E VI:

2.

Tornberg LI à LXIX (manuscrits de Mouradgea d'Ohsson).

Librairie universitaire d'Uppsala (Suède) :

Ohsson, Ignatius Mouradgea d'. f.6451 ; f.657c ; f.728 ; f.812u ; f.812a ; f.812c ; f.812j ; f.859a ; f812l ; f812b ; f651a ; f812c ; f812d ; f812c ; f430 ; f429.

Études

- Ahışhalı, Recep. « Arşiv belgelerinden oluşturulmuş reisülküttablar listesi. » *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 50 (2023) : 1–88.
- Akman, Mustafa. « Bihiştî Ramazan Efendi el-Vizevî ve kelâmdaki yeri. » *The Journal of International Social Research* 10–51 (2017) : 1181–1208.
- Alî Efendi, Morali Seyyid et Seyyid Abdürrahim Mubibb Efendi. *Deux Ottomans à Paris sous le Directoire et l'Empire, relations d'ambassade*. Traduit par Stéphane Yerasimos. Paris : Sindbad-Actes Sud, 1998.
- Anonyme. « Mouradja d'Ohsson (Ignace). » In *Dictionnaire général de biographie et d'histoire, de mythologie, de géographie ancienne moderne et comparée des antiquités et des institutions grecques, romaines, françaises et étrangère*, éd. Charles Dezobry, Théodore Bachelet et Eugène Darsy, vol. 2, 1966. Paris : C. Delagrave, 1889.
- . « Ohsson (Ignace Mouradjea d'). » In *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle : français, historique, géographique, mythologique, bibliographique, littéraire, artistique, scientifique, etc.*, éd. Pierre Larousse, vol. 11, 1283. Paris : Administration du grand Dictionnaire universel, 1874.
- . « D'Ohsson (Ignatius Mouradjea). » In *Biographiskt Lexicon öfver namnkunnige svenska män*, éd. Vilhelm Frederik Palmblad, vol. 10, 206. Upsala : Wahlström & Lästbom, 1844.
- . « Mouradjea d'Ohsson (Ignace). » In *Biographie universelle, ou dictionnaire historique contenant la nécrologie des hommes célèbres de tous les pays...*, éd. Charles Weiss, vol. 4, 314. Paris : Furne et Cie, 1841.
- . « Mouradjea d'Ohsson (Ignace). » In *Biographie universelle, ou dictionnaire historique contenant la nécrologie des hommes célèbres de tous les pays, des articles consacrés à l'histoire générale des peuples aux batailles mémorables, aux grands événements politiques aux diverses sectes religieuses, etc., etc. depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours*, éd. Furne, tome 4, 2105. Paris : Furne, 1833.
- . « Mouradjea d'Ohsson (Ignace). » In *Biographie universelle classique ou Dictionnaire historique portatif. Ouvrage entièrement neuf, contenant, par ordre alphabétique, des articles sur l'histoire générale des peuples...*, éd. Charles Gosselin, deuxième partie, 2105. Paris : Charles Gosselin, 1829.
- . « Mouradjea d'Ohsson. » In *Dictionnaire historique, critique et bibliographique contenant la vie des hommes illustres, célèbres ou fameux de tous les pays et de tous les siècles, suivi d'un dictionnaire abrégé des mythologies, et d'un tableau chronologique des événements les plus remarquables qui ont eu lieu depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours*, éd., Antoine-François Delandine et Louis-Mayeul Chaudon, vol. 20, 41. Paris : Ménard et Desenne, 1822.
- . « Mouradja d'Ohsson. » In *Dictionnaire historique et bibliographique, abrégé des personnages illustres, célèbres ou fameux de tous les siècles et de tous les pays du monde, avec*

les dieux et les héros de la mythologie, éd. Gabriel Peignot, vol. 2, 557. Paris : Ménard et Desenne, 1821.

Babinski, Paul. « World Literature in Practice: The Orientalist's Manuscript between the Ottoman Empire and Germany. » Thèse de doctorat, Université de Princeton, 2020.

Babinski, Paul et Jan Loop, « Looting and Learning: War and the Qur'an in European Oriental Studies, » *Erudition and the Republic of Letters* 9 (2024) : 239–280, doi :10.1163/24055069-09030001.

Badel, Laurence. *Diplomaties européennes XIX^e-XXI^e siècle*. Paris : Presses de Sciences Po, 2021.

Bayder, Osman. « Hanefilerin Amelî Farz Kavramına Dair. » *Bilimname* 34 (2017) : 7–29, doi : 10.28949/bilimname.347517.

Bardakoğlu, Ali. « Câmi' u'l-fuşûleyn. » *TDVIA* 7, 108–109. Disponible en ligne : <https://islamansiklopedisi.org.tr/camiul-fusuleyn>.

Basch, Sophie, Pierre Chuvin, Michel Espagne, Nora Seni et Jean Leclant, éditeurs. *L'orientalisme, les orientalistes et l'Empire ottoman de la fin du XVIII^e à la fin du XX^e siècle. Actes du colloque international, Palais de l'Institut de France, 12 t 13 février 2010*. Paris : Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres, 2011.

Beauvois, Eugène. « Notice historique sur les Mouradgea d'Ohsson. » *Revue de l'Orient* 4 (1856) : 158–167.

Bedir, Murteza. « Üsrûşeni. » *TDVIA* 42, 392–393. Disponible en ligne : https://islamansiklopedisi.org.tr/usrusenî_

Bély, Lucien. « L'invention de la diplomatie. » In *Pour l'histoire des relations internationales*, dir. Robert Frank, 107–137. Paris : Presses Universitaires de France, 2012.

Berthier, Annie. « L'approche de l'Orient par les textes et la naissance de l'esprit scientifique : l'acquisition de manuscrits pour la Bibliothèque du roi (XVI^e-XIX^e s.). » In *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 4 (2010) : 1675–1684, doi : 10.3406/crai.2010.93059.

Bjelajac, David. « Masonic Fraternalism and Muhammad Among the Lawgivers in Adolph A. Weinman's Sculpture Frieze for the United States Supreme Court (1931–1935). » In *The Image of the Prophet between Ideal and Ideology. A Scholarly Investigation*, édité par Christiane Gruber et Avinoam Shalem, 357–381. Berlin-Boston : De Gruyter, 2014.

Bevilacqua, Alexander. *The Republic of Arabic Letters: Islam and the European Enlightenment*. Cambridge, MA : The Belknap Press of Harvard University Press, 2018.

———. « How to Organise the Orient: D'Herbelot and the Bibliothèque Orientale. » *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 79/1 (2016) : 213–261.

———. « The Qur'an Translations of Marracci and Sale, » *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 76 (2013) : 93–130.

Beydilli, Kemal. *Osmanlı dünyasında diplomasi ve siyaset. Önemli isimler ve eserleri. Seçilmiş makaleler 3*. İstanbul : Timaş Yayınları, 2024.

———. *Osmanlı'da Devletlerarası İlişkiler. Siyaset-Yaşam-Yenileşme. Seçilmiş Makaleler 2*. İstanbul : Timaş Yayınları, 2023.

———. *Osmanlı'da Devletlerarası İlişkiler. Siyaset-Yaşam-Yenileşme. Seçilmiş Makaleler 1*. İstanbul : Timaş Yayınları, 2022.

———. *II. Mahmud Devrinde Katolik Ermeni Cemaati ve Kilisesi'nin Tanınması (1830)*. Harvard : Harvard University, 1995.

———. « III. Selim: Aydınlanmış Hükümdar. » In *Nizam-ı Kadim'den Nizam-ı Cedid'e. III. Selim ve dönemi*, éd. Seyfi Kenan, 27–57. İstanbul : ISAM, 2010.

———. « D'Ohsson, Ignatius Mouradgea (1740-1807). *Tableau général de l'Empire ottoman* adlı eseriyle tanınan İsveç elçisi. » In *TDVIA 9* (1994) : 496–497. Consultable en ligne : <https://islamansiklopedisi.org.tr/dohsson-ignatius-mouradgea>.

———. « Ignatius Mouradgea d'Ohsson (Muradcan Tosunyan), Ailesi hakkında kayıtlar, 'Nizâm-i Cedîd'e dâir Lâyihası ve Osmanlı İmparatorlugundaki Siyâsî Hayatı. » *Tarih Dergisi* 34 (1983–1984) : 247–314.

Bisaha, Nancy. *Creating East and West. Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2004.

Borromeo, Elisabetta et Nicolas Vatin, éd. *Les Ottomans par eux-mêmes*. Paris : Les Belles Lettres, 2020.

Bouquet, Olivier. *Vie et mort d'un grand vizir Halil Hamid Pacha (1736–1785). Biographie de l'Empire ottoman*. Paris : Les Belles Lettres, 2022.

———. « Du déclin à la transformation. Réflexions sur un nouveau paradigme en histoire ottomane. » *Revue d'histoire du XIX^e siècle* 53 (2016) : 117–136, doi : 10.4000/rh19.5108.

Burman, Thomas. *Reading the Qur'an in Latin Christendom, 1140-1560*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2009.

———. « Inspicientes—et non inspicientes—eius legem : Thirteenth-Century Dominicans, the Qur'an, and Islam. » *Journal of Qur'anic Studies* 20/3 (2018), 33–50.

Calvi Giulia. « Translating Imperial Practices, Knowledge, and Taste Across the Mediterranean: Giulio Ferrario and Ignatius Mouradgea d'Ohsson. » In *Women, Consumption, and the Circulation of Ideas in South-Eastern Europe, 17th - 19th Centuries*, éd. Constanța Vintilă-Ghițulescu, 12–46. Leiden : Brill, 2017.

Cantimir, Demetrius. *Histoire de l'Empire Othoman, où se voient les causes de son aggrandissement et de sa décadence*, 2 vol. Paris : Despilly, 1743.

Carnoy, Dominique. *Représentations de l'Islam dans la France du XVII^e siècle*. Paris : L'Harmattan, 1998.

———. « Barthélémy d'Herbelot : du bon usage de l'Orient. » *Plume*, 8/15 (2012) : 71–82.

Cassirer, Ernst. *La philosophie des Lumières*. Brionne : Gérard Monfort, 1982 [1966].

Chevrel, Yves, Annie Cointre et Yen-Mai Tran-Gervat, dir. *Histoire des traductions en langue française. XVII^e et XVIII^e siècles*. Lagrasse : Verdier, 2014.

Classen, Albrecht. « The world of the turks described by an eye-witness: Georgius de Hungaria's dialectical discourse on the foreign world of the Ottoman empire. » *Journal of Early Modern History* 7–3 (2003) : 257–279. Consulté le 7 juin 2024, doi: 10.1163/157006503772486892.

Dehérain, Henri. « Jeunes de Langue et interprètes français en Orient au XVIII^e siècle. » *Anatolia moderna - Yeni anadolu* 1 (1991) : 323–335.

Déroche, François. « Coran. Le Coran comme livre. » In *Dictionnaire de l'Empire ottoman*, éd. Georgeon, François, Nicolas Vatin et Gilles Veinstein, vol. 1, 516–518. Paris : CNRS Éditions, 2022.

Desmet-Grégoire, Hélène. *Le divan magique. L'Orient turc en France au XVIII^e siècle*. Paris : L'Harmattan, 1994.

Dupont-Ferrier, Gustave. « Les jeunes de langues : à Paris et Constantinople (1762–1796). » *Annuaire-Bulletin de la Société de l'histoire de France* 60/1 (1923) : 113–127.

———. « Les jeunes de langues ou 'Arméniens' à Louis-le-Grand. » *Revue des études arméniennes* 2 (1922) : 191–232.

Duprat, Annie. *Images Et Histoire : Outils Et Méthodes D'analyse Des Documents Iconographiques*. Paris : Belin, 2007.

Edwards, Holly. « Yankee Mahomet. » In *The Image of the Prophet between Ideal and Ideology. A Scholarly Investigation*, édité par Christiane Gruber et Avinoam Shalem, 337–356. Berlin-Boston : De Gruyter, 2014.

Eldem, Edhem. *L'Empire ottoman*. Paris : Que sais-je/Humensis, 2022

———. « Capitulations and Western Trade. » In *The Cambridge History of Turkey* vol. 3, édité par Suraiya N. Faroqhi, 283–335. Cambridge : Cambridge University Press, 2006.

———. « Quand l'orientalisme se fait oriental : Osman Hamdi Bey, 1842–1910. » In *L'orientalisme, les orientalistes et l'Empire ottoman de la fin du XVIII^e à la fin du XX^e siècle. Actes du colloque international, Palais de l'Institut de France, 12 t 13 février 2010*, édité par Sophie Basch, Pierre Chuvin, Michel Espagne, Nora Seni et Jean Leclant, 239–273. Paris : Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres, 2011.

- . « Les Ottomans, un empire en porte-à-faux. » In *Après l'orientalisme. L'Orient créé par l'Orient*, édité par François Pouillon et Jean-Claude Vatin, 282–302. Paris : IISMM-Karthala, 2011.
- Elmarsafy, Ziad. *The Enlightenment Qur'an: the politics of translation and the construction of Islam*. Oxford : Oneworld Publications, 2009.
- Erünsal, İsmail. *A history of Ottoman libraries*. Boston : Academic Studies Press, 2022.
- . *Osmanlılarda Sahaflık ve Sahaflar*. Istanbul : Timaş Yayınları, 2013.
- . « The Istanbul book trade and sahafıs (booksellers), » *History of Istanbul from Antiquity to XXI. Century* 8 (2019) : 312–331. Consultable en ligne : https://istanbultarihi.ist/674-the-istanbul-book-trade-and-sahafls-booksellers_
- . « Istanbul Libraries in the Ottoman period. » *History of Istanbul from Antiquity to XXI. Century* 8 (2019) : 276–285. Consultable en ligne : <https://istanbultarihi.ist/670-istanbul-libraries-in-the-ottoman-period>
- F**aivre d'Arcier, Amaury. *Les oubliés de la liberté. Négociants, consuls et missionnaires français au Levant pendant la Révolution (1784-1798)*. Paris, Bruxelles : Peter Lang, 2007.
- Faroqhi, Suraiya. *The Ottoman Empire And the World Around It*. Londres, New York : I.B. Tauris, 2011.
- . éd. *The Cambridge History of Turkey 3. The Later Ottoman Empire, 1603–1839*. Cambridge, New York : Cambridge University Press, 2006.
- Ferrero Hernández, Cándida et John Tolan, éd. *The Latin Qur'an, 1143–1500. Translation, Transition, Interpretation*. Berlin, Boston : De Gruyter, 2021.
- Findley Carter Vaughn. *Enlightening Europe on Islam and the Ottomans: Mouradgea d'Ohsson and His Masterpiece*. Brill : Leiden, 2019.
- . « Mouradgea d'Ohsson (1740-1807): Liminality and Cosmopolitanism in the Author of the “Tableau Général de L'empire Othoman”, » *Turkish Studies Association Bulletin* 22–1 (1998) : 21–35.
- . « Bridging legal cultures: Mouradgea d'Ohsson presents Islamic law to enlightenment Europe. » *Archivum Ottomanicum* 33 (2016) : 137–144.
- Foisset aîné [Joseph-Téophile Foisset], « Mouradgea d'Ohsson (Ignace). » In *Biographie universelle ancienne et moderne, histoire, par ordre alphabétique, de la vie publique et privée de tous les hommes qui se sont fait remarquer par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus ou leurs crimes*, édité par Louis-Gabriel Michaud, vol. 30, 332–335. Imprimerie d'Éverat : Paris, 1821.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard, 1966.

Fraser, Elisabeth. *Mediterranean encounters. Artists between Europe and the Ottoman Empire, 1774–1839*. Pennsylvania : The Pennsylvania State University Press, 2017.

———. « Dressing Turks in the French Manner: Mouradgèa d’Ohsson’s Tableau général de l’Empire Othoman. » *Ars Orientalis* 39 (2010) : 198–230.

Gabarti, Abdurrahman. *Journal d’Abdurrahman Gabarti, pendant l’occupation française en Égypte*. Traduit par Alexandre Cardin. Paris : Librairie Orientale de Mme Ve Dondey-Dupré, 1838.

Gabrieli, Francesco, dir. *Histoire et civilisation de l’Islam en Europe. Arabes et Turcs en Occident du VII^e au XX^e siècle*. Vérone : Bordas, 1983.

Galland, Antoine. *Journal d’Antoine Galland pendant son séjour à Constantinople (1672–1673)*. Édité par Charles Schefer. Paris : Ernest Leroux, 1881. Consultable en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k85358z>.

Gautier, Antoine. « Les drogmans des consulats. » In *La fonction consulaire à l’époque moderne. L’affirmation d’une institution économique et politique (1500-1800)*, dir. Jörg Ulbert et Gérard Le Bouëdec, 85–103. Rennes : Presses universitaire de Rennes, 2006.

Gedik, Şerif. « Fusûlü’l-Üsrûşenî Adlı Eserin Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı Hakkında Bir Değerlendirme. » *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (2023) : 279–304.

———. « Fusûlü’l-İmadî’nin Osmanlı Dönemi Fetâvâ Mecmualarına ve Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı. » *Tasavvur-Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (2023) : 17–51.

———. « Osmanlı Fetret Dönemi Fakihlerinden Şeyh Bedreddin ve Câmîu’l-Fusûleyn İsimli Eseri. » *Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit University* 7/2 (2020) : 365–394.

Georgeon, François. *Le mois le plus long. Ramadan à Istanbul*. Paris : CNRS Éditions, 2017.

Georgeon, François, Nicolas Vatin et Gilles Veinstein. *Dictionnaire de l’Empire ottoman*. 2 vol. Paris : CNRS Éditions, 2022 (2^e édition).

Goffman, Daniel. *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*. Cambridge-New York : Cambridge University Press, 2002.

Griffiths, Antony. *The Print Before Photography: An Introduction to European Printmaking 1550–1820*. Londres : The British Museum, 2016.

Gruber, Christiane et Avinoam Shalem, éditeurs. *The Image of the Prophet between Ideal and Ideology. A Scholarly Investigation*. Berlin-Boston : De Gruyter, 2014.

Gruber, Christiane. « Images of the Prophet Muhammad: Brief Thoughts on Some European-Islamic Encounters. » In *Seen and Unseen: Visual Cultures of Imperialism*, édité par Sanaz Fotouhi et Esmail Zeiny, 34–52. Leiden : Brill, 2018.

Gün, Yasar. « Tableau général de l'Empire ottoman. » In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History Volume 21. South-western Europe (1800–1914)*, édité par David Thomas et John A. Chesworth, 154–167. Leiden : Brill, 2023, doi : 10.1163/2451-9537_cmrii_COM_33380.

———. « Claude-Étienne Savary. » In *Encyclopaedia of the Qur'an Online* (2024), doi : 10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_059297.

Hadidi, Djavâd. *Voltaire et l'Islam*. Paris : Albouraq, 2012.

Hafsi, Ibrahim « Recherches Sur Le Genre "Ṭabaqât" Dans La Littérature Arabe, » *Arabica* 24/1 (1977) : 1–41. Disponible en ligne : <http://www.jstor.org/stable/4056726>.

Hanne, Olivier. *L'Alcoran. Comment l'Europe a découvert le Coran*. Paris : Belin, 2019.

Hamilton, Alastair. *L'Europe et le monde arabe. Cinq siècles de livres de lettrés et voyageurs européens choisis dans les bibliothèques de l'Arcadian Group*. Londres, Paris : The Arcadian Group, 1993.

———. « Western Attitudes to Islam in the Enlightenment. » *Middle Eastern Lectures* 3 (1999) : 69–85.

———. « Claude-Etienne Savary: Orientalism and Fraudulence in Late Eighteenth-Century France. » *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 82 (2019) : 283–314.

Hammer-Purgstall, Joseph von. *Histoire de l'Empire Ottoman depuis son origine jusqu'à nos jours*. 18 vol. Paris : Bellizard, 1835–1843.

Hazard, Paul. *La pensée européenne au XVIII^e siècle. De Montesquieu à Lessing*. Paris : Fayard, 1993 [1946].

———. *La crise de la conscience européenne 1680–1715* (Paris : Fayard, 1989 [1961]).

Herbelot, Barthélémy. *Bibliothèque Orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connoître les peuples de l'Orient*. Paris : Compagnie des libraires, 1697.

Hitzel, Frédéric. *L'Empire ottoman. XV^e-XVIII^e siècles*. Paris : Les Belles Lettres, 2010 [2001].

———. *Couleurs de la corne d'or. Peintres voyageurs à la Sublime Porte*. Paris : ACR, 2002.

———. « Ohsson, Ignatius Mouradyan, dit Ignace Mouradgea d'. » In *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, éd. François Pouillon, 727–728. Paris : IISMM-Karthala, 2008.

———. « L'école des jeunes de langues d'Istanbul : Un modèle d'apprentissage des langues orientales. » In *Langues et langages du commerce en Méditerranée et en Europe à l'époque moderne*, dirigé par Gilbert Buti, Michèle Janin-Thivos et Olivier Raveux, 23–31. Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence, 2013, doi : 10.4000/books.pup.14522.

———. « Manuscrits, livres et culture livresque à Istanbul. » *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 87–88 (1999) : 19–38.

———. « Les Jeunes de langue de Péra-lès-Constantinople. » *Dix-Huitième Siècle* 28 (1996) : 57–70.

Ibn Kamāl, *Ṭabaqāt al-fuqahāʾ*, édition critique de Ṣalāḥ Muḥammad abū al-Ḥāj. Amman : Markaz anwār al-ʿulamāʾ li-l-dirāsāt, 2020.

İnalçik, Halil. « Istanbul: an Islamic city. » *Journal of Islamic Studies* 1 (1990) : 1–23. Disponible en ligne : <https://www.jstor.org/stable/26195665>.

İnanır, Ahmet. « Ibn Kemal'in Tabakâtü'l fukahâsı ve değerlendirilmesi. » *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2012) : 66–86.

Işıkse, Güneş. « Capitulations. » In *Dictionnaire de l'Empire ottoman* vol. 1, dirigé par François Georgeon, Nicolas Vatin et Gilles Veinstein, 375–378. Paris : CNRS Éditions, 2022.

———. « Early Modern Ottoman Diplomacy (1520s–1780s): A Brief Outline. » In *Early Modern European Diplomacy. A Handbook*, édité par Dorothee Goetze et Lena Oetzel, 291–306. Berlin, Boston : De Gruyter, 2024.

Jamgocyan, Onnick. « I. M. d'Ohsson. Un arménien au service de la diplomatie ottomane. » In *Histoire économique et sociale de l'Empire ottoman et de la Turquie (1326–1920)*, Actes du Congrès International tenu à Aix-en-Provence du 1er au 4 juillet 1992, édité par Daniel Panzac, 619–629. Paris : Peeters, 1995.

———. « La Révolution française vue et vécue de Constantinople (1789-1795). » *Annales historiques de la Révolution française* 282 (1990) : 462–469.

Kant, Emmanuel. *Qu'est-ce que les Lumières ?* Édité par Jean de Mondot. Paris : Classiques Garnier, 2023 [1991].

Kołodziejczyk, Dariusz. « Diplomatie. » In *Dictionnaire de l'Empire ottoman*, éd. Georgeon, François, Nicolas Vatin et Gilles Veinstein, vol. 1, 606–609. Paris : CNRS Éditions, 2022.

Koningsveld, Peter Sjoerd van. *An Arabic Source of Ramon Martí. Al-Saif al-Murhafî al-Radd 'alâ al-Muḥaf ("The Whetted Sword in Refutation of the Koran"). Introductory Study with Text and Translation of its Surviving Fragments*. Leiden : Aurora, 2018.

La Croix, Sieur de. *Etat général de l'Empire otoman depuis sa fondation jusqu'à present. Et l'abrégé des vies des empereurs. Par un solitaire turc. Traduit par M. de La Croix. Avec une instruction & recueil de mots & noms turcs tres.utiles aux voïageurs*. Paris : P. Hérisant, 1695.

Laurens, Henry John Tolan et Gilles Veinstein, *L'Europe et l'islam. Quinze siècles d'histoire*. Paris : Odile Jacob, 2009.

- Laurens, Henry. *Aux sources de l'orientalisme : la Bibliothèque Orientale de Barthélemy d'Herbelot* (Paris : Maisonneuve et Larose, 1978).
- . *Les origines intellectuelles de l'expédition d'Égypte. L'orientalisme Islamisant en France. 1698-1798*. Istanbul-Paris : ISIS, 1987.
- . *Orientales I. Autour de l'expédition d'Égypte*. Paris : CNRS Editions, 2004.
- Larcher, Pierre. *Orientalisme savant, orientalisme littéraire*. Paris : Actes Sud, 2017.
- Lemny, Stefan. « Approches roumaines de l'histoire ottomane. » *Dix-huitième Siècle* 28 (1996) : 23–36.
- Lilti, Antoine. *L'héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité*. Paris : EHESS-Seuil/Gallimard, 2019.
- Loop, Jan. « Islam and the European Enlightenment. » in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 13. Western Europe (1700-1800)*, édité par David Thomas et John Chesworth, 16–34. Leiden : Brill, 2019.
- Loop, Jan, Alastair Hamilton et Charles Burnett, éd. *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*. Leiden : Brill, 2017.
- Loop, Jan et Jill Kraye, éd. *Scholarship between Europe and the Levant. Essays in Honour of Alastair Hamilton*. Leiden : Brill, 2020.
- Lory, Bernard. « de Hongrie (Georges), *Des Turcs. Traité sur les mœurs, les coutumes et la perfidie des Turcs*. » *Balkanologie* 8/2 (2004), doi : 10.4000/balkanologie.2037.
- M**akdisi, Ussama. « Ottoman Orientalism. » *The American Historical Review* 107/3 (2002) : 768–796, doi.org/10.1086/ahr/107.3.768.
- Malcolm, Noel. *Useful enemies. Islam and The Ottoman Empire in Western Political Thought, 1450-1750*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- . « Islam as a 'Rational' Religion: Early Modern European Views. » in *Scholarship between Europe and the Levant. Essays in Honour of Alastair Hamilton*, édité par Jan Loop et Jill Kraye, 15–33. Leiden : Brill, 2020.
- Mantran, Robert, dir. *Histoire de l'Empire ottoman*. Paris : Fayard, 1998 [1989].
- . *Histoire d'Istanbul*. Paris : Fayard, 1996.
- . *Istanbul au siècle de Soliman le Magnifique*. Paris : Hachette, 1994 [1965].
- . « Ecrivains, penseurs et novateurs dans l'Empire Ottoman aux XVIIe et XVIIIe siècles. » *Cahiers de la Méditerranée* 37/1 (1988) : 161–175.
- . « Un aperçu de l'historiographie ottomane. » *Di Studi Arabi* 5/6 (1987) : 510–517.

- Mauzi, Robert. *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*. Paris : Armand Colin, 1960.
- Messaoudi, Alain. *Les arabisants et la France coloniale. Savants, conseillers, médiateurs. 1780-1930*. Lyon : ENS Éditions, 2015.
- Mevkūfātī, Mehmed. *Mülteka tercümesi*, édité par Ahmed Davudoğlu. Istanbul : Sağlam yayınevi, 2019.
- . *Şerh ül-Mevkūfātī*. Istanbul : Muharrem Efendi Matbaası, 1885.
- Michel, Christian. « Une entreprise de gravure à la veille de la Révolution : Le Tableau général de l'Empire Othoman. » *Nouvelles de l'estampe* 84 (1985) : 6–25.
- Minois, Georges. *Mahomet au temps de Voltaire : les Lumières face à l'Islam : 1730-1830*. Paris : Perrin, 2023.
- Montagu, Lady Mary. *L'islam au péril des femmes. Une Anglaise en Turquie au XVIII^e siècle*, trad. Anne-Marie Moulin et Pierre Chuvin. Paris : La Découverte Poche, 2001.
- Moufle d'Angerville, Barthélémy François Joseph, éd. *Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la République des Lettres en France depuis MDCCLXII jusqu'à nos jours ; ou Journal d'un observateur, contenant les analyses des pièces de théâtre qui ont paru durant cet intervalle, les relations des assemblée littéraires*, vol. 26, 74–75. Londres : John Adamson, 1786. Consultable en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2066811_.
- . *Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la République des Lettres en France depuis MDCCLXII jusqu'à nos jours ; ou Journal d'un observateur, contenant les analyses des pièces de théâtre qui ont paru durant cet intervalle, les relations des assemblée littéraires*, vol. 34, 330–333. Consultable en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2066892_.
- Moronvalle, Jeff. « Connaître et représenter l'Orient à l'aube du Siècle des Lumières : *Le Recueil de cent estampes représentant différentes nations du Levant* de Charles de Ferriol, 1714. » In *L'orientalisme, les orientalistes et l'Empire ottoman de la fin du XVIII^e à la fin du XX^e siècle. Actes du colloque international, Palais de l'Institut de France, 12 et 13 février 2010*, éd. Sophie Basch et al., 39–60. Paris : Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres, 2011.
- . « Le Recueil Ferriol (1714) et la mode des turqueries. » *Dix-huitième siècle* 44/1 (2012) : 425–446.
- Moreau, Odile. *L'Empire ottoman au XIX^e siècle*. Paris : Armand Colin, 2020.
- Müteferrika, Ibrahim. *Traité de la tactique*, trad. Ferenc Tóth. Budapest, Paris :MTA BTK-ISC, 2018.
- Mutlu, Şamil. « İstanbul'da Faaliyet Gösteren Yabancı Misyoner Okulları. » *Büyük İstanbul Tarihi* 9 (2015) : 192–204.
- Neaimi, Sadek. *L'Islam au siècle des Lumières - Image de la civilisation islamique chez les philosophes français du XVIII^e siècle*. Paris : L'Harmattan, 2004.

Ohsson, Ignatius Mouradgea [Chevalier M*** D***]. *Tableau général de l'Empire othoman, divisé en deux parties, dont l'une comprend la législation mahométane, l'autre l'histoire de l'Empire othoman*, 3 volumes in-folio. Paris: Imprimerie de Monsieur, 1787–1820. Le volume 3 a été publié par par Firmin Didot. Les volumes 1 et 3 ont été numérisés en ligne à la demande de l'ERC « EuQu ». Volume 1 : [ark:/12148/bpt6k326236n](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:fr:erc:euqu-1-1) ; volume 3 : [ark:/12148/bpt6k326238d](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:fr:erc:euqu-1-3).

———. *Tableau général de l'Empire othoman, divisé en deux parties, dont l'une comprend la législation mahométane, l'autre l'histoire de l'Empire othoman*, 7 volumes in-octavo. Paris: Imprimerie de Monsieur, 1788–1824. Les volumes 5 à 7 ont été publiés par Firmin Didot.

———. *Tableau Historique de l'Orient*. Paris : Didot Jeune, 1804, 2 volumes.

Ohsson, Abraham Constantin d'. *Histoire des Mongols depuis Tchinguiz-Khan jusqu'à Timour-Lanc*. Paris : Firmin Didot, 1834.

Öner, Saadet. « İsveç devlet arşivinde mahfuz İ.M.D'ohsson evrakı tasnif ve tahlili. » Mémoire de Master, İstanbul Üniversitesi, 1999.

Pellat, Yvette et Charles. « L'idée de Dieu chez les "Sarrasins" des Chansons de Geste. » *Studia Islamica* 22 (1965), 5–42.

Picherot, Emilie. « Un corpus par imitation : la bibliothèque arabe de Guillaume Postel. » *Actes du colloque Le Corpus : corps à corps, 12 et 13 mai 2023*, article mis en ligne le 30 Mars 2024, consulté le 23 Octobre 2024, doi : <https://doi.org/10.58282/colloques.12119>.

Pouillon, François, dir. *Dictionnaire des orientalistes de langue française*. Paris : IISMM-Karthala, 2008 (deuxième édition).

———. *Exotisme et intelligibilité. Itinéraires d'Orient*. Pessac : Presses universitaires de Bordeaux, 2017.

Pouillon, François et Jean-Claude Vatin, éd. *Après l'orientalisme. L'Orient créé par l'Orient*. Paris : IISMM-Karthala, 2011.

Postel, Guillaume. *Des Histoires orientales et principalement des turkes ou turchikes & schitiques ou tartaresques & aultres qui en sont descendues, œuvre pour la tierce fois augmenté*. Paris : Hierosme de Marnef, 1575.

Quérard, Joseph-Marie. « Mouradgea d'Ohsson (Ignace). » In *La France littéraire, ou dictionnaire bibliographique des savants, historiens, et gens de lettres de la France, ainsi que des littérateurs étrangers qui ont écrit en Français, plus particulièrement pendant les XVIIIe et XIXe siècles*, 342–343. Paris : Firmin Didot Frères, 1834.

Reychman, Jan, Ananiasz Zajaczkowski et Tibor Halasi-Kun, éd. *Handbook of Ottoman-Turkish Diplomats*. Berlin, Boston : De Gruyter Mouton, 1968.

Roche, Daniel. *La France des Lumières*. Paris : Fayard, 1993.

Rothman, Nathalie. *The Dragoman Renaissance. Diplomatic Interpreters and the Routes of Orientalism*. Ithaca-Londres : Cornell University Press, 2021.

———. « Jeunes de Langues. » In *Routledge Encyclopaedia of Interpreting Studies*, éd. Franz Pöchhacker, Londres : 217–220. Routledge, 2015.

Sacy, Sylvestre de. « Tableau général de l'empire ottoman. » *Journal des Savans* (septembre, octobre et novembre 1823) : 535–547 ; 579–590 ; 660–670. Disponible en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k572305?rk=21459;2>.

Salaün, Franck. *Les Lumières. Une introduction*. Paris : Presses Universitaires de France, 2011.

Savary, Claude-Étienne. *Le Coran, traduit de l'arabe accompagné de notes et précédé d'un abrégé de la vie de Mahomet, Tiré des Écrivains orientaux les plus estimés*. Paris : Knapen & Fils et Onfroy, 1783, 2 tomes.

———. *Morale de Mahomet ; ou Recueil des plus pures maximes du Coran*. Paris : Lamy, 1784.

Saviello, Alberto. « Between Convivencia and Reconquista. The Prophet Muhammad as Arabian Knight in a Spanish Qur'an Translation of 1872. » In *The Image of the Prophet between Ideal and Ideology. A Scholarly Investigation*, édité par Christiane Gruber et Avinoam Shalem, 311–336. Berlin-Boston : De Gruyter, 2014.

———. « Muhammad's Multiple Faces. Printed Images of the Prophet in Western Europe. » In *Constructing the Image of Muhammad in Europe*, éd. Avinoam Shalem, 87–142. Berlin : De Gruyter, 2013.

———. « Der Prophet als Poet. Autorenbilder in westeuropäischen Koranübersetzungen als Reflexionsmedien der Kunst. » In *Prophetie und Autorschaft. Charisma, Heilsversprechen und Gefährdung*, édité par Christel Meier et Martina Wagner-Egelhaaf, 305–323. Berlin : De Gruyter, 2013.

Schwarz Lausten, Pia. « Giovanni Antonio Menavino. » In *Christian-Muslim Relations. A bibliographical History: Western Europe (1500-1600)*, vol. 6, éd. David Thomas et John Chesworth, 512–522. Boston-Leiden: Brill, 2014.

Shalem, Avinoam, éd. *Constructing the image of Muhammad in Europe*. Berlin : De Gruyter, 2013.

Solnon, Jean-François. *Le turban et la stambouline. L'Empire ottoman et l'Europe, XIVE-XXe siècle, affrontement et fascination réciproques*. Paris : Perrin, 2009.

Taftazānī (al-), Sa'd al-Dīn. *Sharḥ al-'aqā'id al-nasafiyya*, éd. 'Abd al-Salām b. 'Abd al-Hādī al-shannār. Damas : Dār al-Daqāq, 2020.

Tahsin, Gemil. « Considérations concernant « L'Histoire Ottomane » de Demetre Cantemir. » *Dacoromania* 2 (1973) : 155–166.

- Tărnăuceanu, Claudia. « Éléments des biographies impériales dans Demetrii Principis Cantemirii *Incrementorum et decrementorum Aulae Othmanicae historia*. » *Classica & Christiana*, 8/1 (2013) : 317–336.
- Testa, Marie et Antoine Gautier. *Drogmans et diplomates européens auprès de la Porte ottomane*. Istanbul : Isis, 2003.
- Theolin Sture, éd., *The Torch of the Empire: Ignatius Mouradgea d'Ohsson and the Tableau Général of the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*. Istanbul : Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Thépaut-Cabasset, Corinne. « Un autre témoin de Galland en Orient : le sieur de La Croix. » *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 159/4 (2015) : 1617–1634.
- Thomas, David et Chesworth John, éd. *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History Volume 21. South-western Europe (1800–1914)*. Leiden : Brill, 2023.
- Thomasson, Fredrik. « “With the Sabre in one Hand and the Koran in the Other”: Turkish Seamen in the Baltic and the Decline of Swedish-Ottoman Relations in the 1790s. » *Forum Navale* 66 (2010) : 16–43.
- Toderini, Giambattista *De la littérature des Turcs*, traduit par l'Abbé de Courmand. 3 vol. Paris : Poinçot, 1789.
- Todorov, Tzvetan. *L'esprit des Lumières*. Paris : Robert Laffont, 2006.
- Tolan, John. *Mahomet l'Européen. Histoire des représentations du Prophète en Occident*. Paris : Albin Michel, 2018.
- . *L'Europe latine et le monde arabe au Moyen Âge. Cultures en conflit et en convergence*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2009.
- . *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*. Paris : Flammarion, 2003.
- . « Impostor or Lawgiver? Muhammad through European Eyes in the 17th and 18th Centuries. » In *The Image of the Prophet between Ideal and Ideology. A Scholarly Investigation*, édité par Christiane Gruber et Avinoam Shalem, 261–269. Berlin-Boston : De Gruyter, 2014.
- . « The Enlightenment Prophet: Muhammad in Early Modern Europe. » *Journal of the British Academy* 12 (2024) : 7–15, doi : <https://doi.org/10.5871/jba/012.a07>.
- Tottoli, Roberto. *The Qur'an: a guidebook*. Berlin, Boston : De Gruyter, 2023.
- . « New Light on the Translation of the Qur'ān of Ludovico Marracci from His Manuscripts Recently Discovered at the Order of the Mother of God in Rome. » In *Books and Written Culture of the Islamic World : Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of his 75th Birthday*, édité par Andrew Rippin et Roberto Tottoli, 91–130. Leiden-Boston : Brill, 2014.
- Tóth, Ferenc. *Diplomatie, guerre et culture en Europe centrale et orientale ottomane à l'époque moderne*. Istanbul : Isis, 2021

———. « Les drogman et autres experts au service des ambassades à Constantinople au XVIII^e siècle. » In *Experts et expertises en diplomatie. La mobilisation des compétences dans les relations internationales du congrès de Westphalie à la naissance de l'ONU*, dirigé par Éric Schnakenbourg, Stanislas Jeannesson et Fabrice Jesné, 119–130. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2018.

Ulađlı, Serhat. *L'image de l'Orient turc dans la littérature française. Les idées, les stéréotypes et les stratégies*. Istanbul : Isis, 2007.

Van Koningsveld, Peter Sjoerd. *An Arabic Source of Ramon Martí. Al-Saif al-Murhaf fī al-Radd 'alā al-Mushaf ("The Whetted Sword in Refutation of the Koran")*. *Introductory Study with Text and Translation of its Surviving Fragments*. Leiden : Aurora, 2018.

Vapereau, Gustave. « Ohsson (Ignace Mouradgea d'). » In *Dictionnaire universel des littératures*, 1501. Paris : Hachette, 1876.

Vatin, Nicolas. « Tolérance. » In *Dictionnaire de l'Empire ottoman*, éd. Georgeon, François, Nicolas Vatin et Gilles Veinstein, vol. 2, 2036–2040. Paris : CNRS Éditions, 2022.

Veinstein, Gilles. *Les Ottomans. Variations sur une société d'Empire*. Paris : EHESS, 2017.

Vigliano, Tristan. « La beauté du problème de plan dans le *De orbis terræ concordia*, » in *Guillaume Postel (1510-1581). Écrits et influence*, édité par Paul-Victor Desarbres, Emilie Le Borgne et Tristan Vigliano, 31–46. Paris : Sorbonne Université Presses, 2022.

———. « Le Coran des Latins : un impossible décentrement ? Les deux cas exemplaires de Robert de Ketton et Jean de Ségovie, » *Réforme, Humanisme, Renaissance* 78 (2014) : 137–174.

Voltaire. *Textes sur l'Orient. L'Empire Ottoman et le Monde Arabe*, éd. Jean Pierre Jackson. Paris : Coda, 2005.

———. *Histoire de Charles XII, roi de Suède*. Paris : Belin, 1860.

———. *Œuvres de Voltaire, avec préfaces, avertissements, notes, etc., par M. Beuchot*. Paris : Lefèvre, 1829.

———. *Dictionnaire philosophique portatif*. Londres : s.e. [sans éditeur], 1764.

———. *Le fanatisme, ou Mahomet le Prophète*. Amsterdam : Etienne Ledet, 1743.

Yılmaz, Okan Kadir, éd. *İSAM tahkikli neşir kılavuzu*. İstanbul-Ankara : İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)-Türkiye Diyanet Vakfı, 2023.

Yerasimos, Stéphane. « Explorateurs de la modernité. Les ambassadeurs ottomans en Europe. » *Genèses* 35 (1999) : 65–82.

Yurtlak, Kerem et Osman Baydar. « Mouradgea d'Ohsson ve osmanlı hukukunu sunumu : aile hukuku örneği. » *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021) : 263–291.

Zarcone, Thierry. « Coran. Le Coran dans la culture religieuse ottomane. » In *Dictionnaire de l'Empire ottoman*, éd. Georgeon, François, Nicolas Vatin et Gilles Veinstein, vol. 1, 514–516. Paris : CNRS Éditions, 2022.

Zorlu, Tuncay. *Innovation and Empire in Turkey. Sultan Selim III and the Modernisation of the Ottoman Navy*. Londres, New York : I.B.Tauris, 2008.

INDEX DES FIGURES

FIGURE 1. LORENS PASCH LE JEUNE, « IGNATIUS MOURADGEA D’OHSSON, » REUTERSKIÖLD COLLECTION, XVIII ^e SIÈCLE.....	55
FIGURE 2. BIBLIOTHÈQUE PUBLIQUE D’ABD’UL-HAMID I. <i>TGEO</i> , I, 296–297, PLANCHE 32	87
FIGURE 3. BIBLIOTHÈQUE PUBLIQUE DU GRAND VÉZIR RAGHIB PASCHA. <i>TGEO</i> , I, 296–297, PLANCHE 33.	88
FIGURE 4. NOTE MANUSCRITE DE D’OHSSON INDIQUANT L’ORIGINE DE SON LIVRE. BUL, E VI: 2, FOL. 1v, n°9.	99
FIGURE 5. FORMAT DES LIVRES TURCS. <i>TGEO</i> , I, 304–305, PLANCHE 39.....	101
FIGURE 6. AUTOGRAPHE DE D’OHSSON. TORNBERG, <i>CODICES ORIENTALES</i> , LXVIII, FOL. 1R. BUL. 105	105
FIGURE 7. RÉPARTITION THÉMATIQUE DE LA BIBLIOTHÈQUE ORIENTALE DE D’OHSSON D’APRÈS LE FÖRTECKNINGAR, LE <i>CODICES ORIENTALES</i> ET LES INFORMATIONS FOURNIES PAR D’OHSSON DANS LE <i>TGEO</i>	106
FIGURE 8. CORAN AYANT APPARTENU À D’OHSSON. SOURATES AL-FĀTIĤA ET AL-BAQARA. <i>TORNBERG, CODICES</i> , LXIII, FOL. 1v–2R, BUL.....	109
FIGURE 9. FEUILLET DÉTACHÉ PRÉSENT DANS LE CORAN DE D’OHSSON (TORNBERG, LXIII), BUL..	111
FIGURE 10. GLOSES DU COPISTE DU MS SUR LE CORAN. Cf. TORNBERG, <i>CODICES</i> , LXIV, FOL. 1v..	113
FIGURE 11. ANONTATIONS MARGINALES DE D’OHSSON, <i>KITĀB ŞĀHIDĪ</i> , TORNBERG, LXII.	144
FIGURE 12. ANNOTATION EN ARABE DE D’OHSSON, TORNBERG LXV, FOL. 48R.....	150
FIGURE 13. TORNBERG LXV, FOL. 10R.	151
FIGURE 14. TORNBERG LXV, FOL. 10v.....	152
FIGURE 15. <i>TGEO</i> , I, FRONTISPICE.....	203
FIGURE 16. ALY [ET] OSMAN. <i>TGEO</i> , I, 70–71.	206
FIGURE 17. <i>YSAIAS PROPHETA GLOSATUS A MAG. HAYMONE PARISIENSI</i> , BNF, MS LATIN 16274, FOL 10v.....	209
FIGURE 18. <i>YSAIAS PROPHETA GLOSATUS A MAG. HAYMONE PARISIENSI</i> , BNF, MS LATIN 16274, FOL 10v.....	210
FIGURE 19. L’IMPOSTEUR MAHOMET ET LE SÉDUCTEUR CALVIN ; <i>ALMANACH POUR L’AN DE GRÂCE</i> , 1687, PARIS, BNF	210
FIGURE 20. HUMPHREY DE PRIDEAUX, <i>LA VIE DE MAHOMET, OÙ L’ON DÉCOUVRE AMPLEMENT LA VÉRITÉ DE L’IMPOSTURE : ENRICHIE DE FIGURES EN TAILLE-DOUCES</i> (AMSTERDAM: GEORGE GALLET, 1699), FRONTISPICE.	212
FIGURE 21. ANDREW CRICHTON, <i>THE HISTORY OF ARABIA</i> , VOL. 1, FRONTISPICE (NEW YORK : HARPER & BROTHERS, 1834).....	214

FIGURE 22. JUAN ALEU Y FUGARULL, <i>EL CORAN Ó BIBLIA MAHOMETANA, SEGUIDO DE LA BIOGRAFIA DE MAHOMA</i> , FRONTISPICE.	216
FIGURE 23. ADOLPH A. WEINMAN, REPRÉSENTATION DU PROPHÈTE, SALLE D'AUDIENCE DE LA COUR SUPRÊME, 1931-1935. PHOTO DE STEVE PETTEWAY, COLLECTION DE LA COUR SUPRÊME DES ÉTATS-UNIS, WASHINGTON.....	217
FIGURE 24. AUDIENCE D'UN MINISTRE EUROPÉEN. <i>TGEO</i> , III, 456–457.....	225
FIGURE 25. DINER D'UN MINISTRE EUROPÉEN AVEC LE GRAND VÉZIR. <i>TGEO</i> , III, 456–457.....	226
FIGURE 26. REPRÉSENTATIONS DE SOLDATS MAHOMÉTANS. <i>TGEO</i> , III, 412–413.....	233
FIGURE 27. REPRÉSENTATIONS DE SOLDATS MAHOMÉTANS. <i>TGEO</i> , III, 394–395.....	234
FIGURE 28. MOSQUÉES DE CONSTANTINOPLE. <i>TGEO</i> , I, 284–285.....	239
FIGURE 29. INTÉRIEUR DE LA MOSQUÉE AYĀ SOFIA, OÙ L'ON DISTINGUE LES CALLIGRAPHIES. <i>TGEO</i> , I, 196–197.....	242
FIGURE 30. ORATOIRE ÉLEVÉ SUR UNE PLATE FORME, LE LONG DES GRANDES ROUTES. <i>TGEO</i> , I, 170–171.....	243
FIGURE 31. CÉRÉMONIE RELIGIEUSE. <i>TGEO</i> , III, 16–17.....	250
FIGURE 32. LE SULTAN ABÛLHAMID I ^{ER} REPRÉSENTÉ AVEC UN CIMETERRE ET UN COFFRET CONTENANT POSSIBLEMENT UN CORAN.....	251
FIGURE 33. CHAPELLE SEPULCHRALE DE MOHAMMED II. <i>TGEO</i> , I, 296, PLANCHE 34.....	252
FIGURE 34. CHAPELLE SEPULCHRALE DE LA VALIDÉ SULTANE GUL BAHHAR KHATUNN, MÈRE DE BAYÉZID II. <i>TGEO</i> , I, 296, PLANCHE 35.....	253
FIGURE 35. CHAPELLE SÉPULCHRALE DE MOUSTAPHA III. <i>TGEO</i> , I, 304–305, PLANCHE 37.....	254
FIGURE 36. CHAPELLE SÉPULCHRALE DE LA VALIDÉ TERKHANN SULTANE, MÈRE DE MOHAMMED IV. <i>TGEO</i> , I, 304, PLANCHE 36.....	255
FIGURE 37. MAUSOLÉE D'OSMAN GAZI. BURSA, TURQUIE, JUILLET 2021. © YASAR GÜN.....	256
FIGURE 38. ADAM ET EVE. <i>TGEO</i> , I, 66–67, PLANCHE 1.....	263
FIGURE 39. EXERCICE DES DERWISCHS RUFAYIS. <i>TGEO</i> , II, PLANCHE 118.....	270
FIGURE 40. LA ROMÉCA. DANS DE FEMMES GRECQUES. <i>TGEO</i> , II, 234–235, PL. 93.....	276
FIGURE 41. PLANCHES DE FEMMES VIVANT DANS L'EMPIRE OTTOMAN, <i>TGEO</i> , II.....	280

ANNEXES

Annexe 1

Essai de standardisation du système de translittération du *TGEO*

A : arabe ; TO : turc ottoman ; *IJMES* : normes *International Journal of Middle East Studies* ;
 ø : rien ; ■■■■■ : pas d'équivalent dans cette langue

Alphabet	A	TO	IJMES (A/TO)
ء	ø/'		'
ب	b		b
پ	■■■■■	p	p
ت	t/th		t
ث	s/ss		th
ج	dj		j
چ	■■■■■	tsch	ç
ح	h/hh	h/hh/kh	ḥ
خ	kh		kh/h
د	d	d/t	d
ذ	z		dh/z
ر	r		r
ز	z		z
ژ	■■■■■		j
س	s/ss		s
ش	sch		sh/ş
ص	s/ss		ş
ض	z		ḍ/ž
ط	t		ṭ
ظ	z		ẓ
ع	ø/a/i/e/u/œu/ea		'
غ	gh		gh/g ou ğ
ف	f		f
ق	c/k		q/ḳ
ك	k/kh	k/kh/ck	k/k ou ñ
گ	■■■■■	gu/kéa	g
ل	l		l
م	m		m
ن	n		n
ه	h		h
و	v/w		w/v ou u
ي	y/i/i/ei		y
ة	a/e/eth/ann/inn/ounn/é		a/at

Voyelles longues			
ا	a/â/ea/éa		ā
و	ou/u		ū
ي	i/e/y/ī		ī

Voyelles doubles			
ي	y/yy/-y/ī		iy/yi
و	w/ww/v/vv		uww/uvv
ء	ann/an/en/enn		an
ئ	ounn/un/unn		un
ن	in/inn/enn/		in

Diphthongues			
و	ew		au ou aw/ev
ي	ayy		ai ou ay/ey

Voyelles courtes			
ا	a/ea/e/i/i'/é		a/a ou e
و	u/ou/e/eu/œu/eo/o/iu		u/u ou ü ; o ou ö
ي	i/e/ī		i/ī ou ı

Commentaires :

Pour les voyelles longues, d'Ohsson double en général les dernières lettres, ce qui donne : *-inn*, *-ann*, *-ounn*.

Il transcrit systématiquement les *tanwīn* du ة et des lettres finales : *-inn*, *-ann*, *-ounn*, avec une prononciation turquisée de ces termes.

Enfin, dans la colonne « TO » nous n'avons renseigné que les informations nécessaires, à savoir lorsqu'il y a une différence avec la colonne « A » ou que la lettre n'existe pas en arabe.

Annexe 2

Liste des ouvrages de la « bibliothèque orientale » de d'Ohsson

Commentaires :

Ms : manuscrit ; imp : imprimé

Les quatre colonnes intitulées « *Förteckningar* », « *Codices* », « *TGEO* », « *Autre* » renvoient à la source d'où l'on tire l'information : les catalogues de Lund, les mentions de ces titres par d'Ohsson dans le *Tableau Général*, ou d'autres sources qui mentionnent que les ouvrages en question ont appartenu à d'Ohsson ou lui ont servi dans sa bibliographie.

Nous avons également mentionné les thématiques principales de ces œuvres, afin de donner des indications quant aux centres d'intérêt de Mouradgea d'Ohsson.

Notre décompte nous a permis d'inventorier 53 titres. Il n'est pas impossible que d'autres titres soient découverts ultérieurement.

Titre abrégé de l'ouvrage (Ms/Imp)	<i>Förteckningar</i>	<i>Codices</i>	<i>TGEO</i>	<i>Autre</i>	Thème
1. <i>Kashf (Ms)</i>	Oui	Oui			Encyclopédie
2. <i>Shahidi (Ms)</i>	Oui	Oui			Lexique
3. <i>Münseat (Ms)</i>	Oui	Oui			Lexique
4. <i>Ravza Safa (Ms)</i>	Oui	Oui			Histoire
5. <i>Khondemir (Ms)</i>	Oui	Oui			Histoire
6. <i>Müneccim (Ms)</i>	Oui	Oui	Oui		Histoire
7. <i>Enveri (Ms)</i>	Oui	Oui			Histoire
8. <i>Shaname (Ms)</i>	Oui	Oui			Histoire
9. <i>Coran (Ms)</i>	Oui	Oui	Oui		Islam
10. <i>Mülteka/Mevkûfâtî (Ms)</i>	Oui	Oui	Oui		Islam
11. <i>Acaïd Islam (Ms)</i>	Oui	Oui	Oui		Islam
12. <i>Fetva Feyzullah (Ms)</i>	Oui	Oui	Oui		Islam
13. <i>Fetva Ali Efendi (Ms)</i>	Oui	Oui			Islam
14. <i>Kanun Cedid (Ms)</i>	Oui	Oui			Islam
15. <i>Ahkam Kawakib (Ms)</i>	Oui	Oui			Sciences
16. <i>Naïma (Ms)</i>	Non	Oui	Oui		Histoire
17. <i>Van-Culi (imp)</i>	Oui		Oui		Lexique
18. <i>Ferhhenk (imp)</i>	Oui		Oui		Lexique

19. <i>Vehebi (imp)</i>	Oui		Oui		Lexique
20. <i>Naïma (imp)</i>	Oui		Oui		Histoire
21. <i>Rasid (imp)</i>	Oui		Oui		Histoire
22. <i>Tuhfe kibar (imp)</i>	Oui		Oui		Géographie
23. <i>Seyyah / Aghwayan (imp)</i>	Oui		Oui		Histoire
24. <i>Cihan Numa (imp)</i>	Oui		Oui		Géographie
25. <i>Takvim Tevarikh (imp)</i>	Oui		Oui		Histoire
26. <i>Tarikh Yzzi (imp)</i>	Oui		Non		Histoire
27. <i>Tarikh Subhi (imp)</i>	Oui		Non		Histoire
28. <i>Gulschen (imp)</i>	Oui		oui		Histoire
29. <i>Tarih Timour (imp)</i>	Non		Oui		Histoire
30. <i>Tarih Misr (imp)</i>	Non		Oui		Histoire
31. <i>Tarih Bosna (imp)</i>	Non		Oui		Histoire
32. <i>Tarih Hind (imp)</i>	Non		Oui		Histoire
33. <i>Miknatissiyé (imp)</i>	Non		Oui		Sciences
34. <i>Ousssoul Hikem (imp)</i>	Non		Oui		Philosophie/ Politique
35. <i>Al-Bayḍāwī , Firkann-Schérif (imp)</i>			Oui		Islam
36. <i>Al-Bayḍāwī , Kenz 'ul Essrar</i>			Oui		Islam
37. <i>Ibn Kemāl, Ṭabaqāt al-fuqahā'</i>			Oui		Islam
38. <i>Al-Usrūshanī, Fuṣūlū 'l-Ūsrūṣenī</i>			Oui		Islam
39. <i>Fetva Yahya Efendi</i>			Oui		Islam
40. <i>Fetva Mohammed Emin Efendi</i>			Oui		Islam
41. <i>Fetva Abdullah Efendi</i>			Oui		Islam
42. <i>Fetva Esadzade Mehmed Şerîf Efendî</i>			Oui		Islam
43. <i>Hoca Sâddedin Efendi, Tâc ül-tevârîh</i>			Oui		Histoire
44. <i>Hasanbeyzâde Ahmed Paşa, Târih</i>			Oui		Histoire
45. <i>Ibrâhîm Peçevî , Târih-i Peçevî</i>			Oui		Histoire
46. <i>İdrîs-i Bîtlîsî , Heşt Bihîşt</i>			Oui		Histoire
47. <i>Selânîkî Mustafâ Efendî, Târîh-i Selânîkî</i>			Oui		Histoire

48. Küçük Çelebizade İsmail Asım			Oui		Histoire
49. <i>Ālī Mustafā Efendī , Kūnhū 'l-ahbār ?</i>			Oui		Histoire
50. Reşīdüddīn el- Hemedānī, <i>Jāmi 'al- Tawārikh</i>			Oui		Histoire
51. <i>Tarih-i Riswan Paschazadé</i>				Oui	Histoire
52. Solokzadé, <i>Tarikhi Ali Osman</i>				Oui	Histoire
53. Seyyid Lokman Aşuri, <i>Zübdet-ül Tevârih</i>				Oui	Histoire/miniatures

Annexe 3

Versets cités et traduits dans le *Tableau général*

D'Ohsson cite environ soixante-dix traductions de versets coraniques dans le *TGEO*. Il ne donne jamais la référence complète des citations. Parfois, il indique le nom de la sourate, mais dans la majorité des cas, il ne donne aucune indication. Nous avons donc recherché les numéros de sourates et de versets auxquels renvoient les traductions. Lorsque nous n'étions pas certains du verset concerné, nous avons ajouté un point d'interrogation après la référence coranique ; lorsque nous n'avons pas réussi à identifier le verset arabe, nous avons mis un point d'interrogation. Par ailleurs, nous avons classé les versets selon leur ordre d'apparition dans le *TGEO*.

Comme nous l'avons évoqué (voir *supra*, 4.3.2.), des erreurs récurrentes de transcriptions sont présentes. Nous en avons signalé quelques-uns dans le quatrième chapitre. Par souci de concision, nous ne les avons pas mentionnées ici.

Dans la colonne phonétique, « (t) » signifie que la transcription du verset a été citée dans le corps du texte. Pour toutes les autres occurrences, en l'absence d'indication, la citation est en note de bas de page dans le *TGEO*. Les cases grises quant à elles indiquent qu'il n'y a pas eu de translittération du verset arabe.

Enfin, eu égard à l'étendue du *Tableau général* – plus de 3000 pages – et de l'enchevêtrement de ses matières, il est probable que cette liste ne soit pas complète. Elle constitue un premier travail de recension, qui nous permettra d'en tirer certaines conclusions (notamment en Annexes 5).

<i>TGEO</i> (Tome, Page)	Référence verset	<i>Traduction verset d'Ohsson</i>	<i>Phonétique</i>
1, 39	Q 9, 36	<i>Tuez, exterminiez tous les Muschrikinn.</i>	<i>Aktel'ul Muschrikin' é Keafeth'enn.</i>
1, 86	Q 96 ,1	<i>Lis au nom de ton créateur, etc.</i>	<i>Ikra bi issm'i rebbik é.... (t)</i>
1, 86	Q 74, 1-2	<i>O toi qui es couvert d'un manteau céleste ! lève-toi et prêche.</i>	<i>Ya eyyuh'el mudessi r'u (t)</i>
1, 126- 127	Q 44, 38	<i>Nous n'avons pas créé la Terre et les Cieux pour en faire un jeu</i>	<i>Ve ma Khalcan'as- Semewath v'el arz la ibinn.</i>
1, 127	Q 6, 165	<i>Il nous a constitué ses lieutenans sur la Terre</i>	<i>Ve huv'el-lezy djeal- Kum Khalaiwil-arz.</i>
1, 129	Q 61, 14	<i>O vous fidèles ! Ô vous croyans, soyez les exécuteurs des volontés du Très-Haut</i>	<i>Ya eyyuh'el-Lezinié amenoukevnu enssar allah'u.</i>

1, 39	Q 11, 18	<i>Voilà, dira-t-elle, les rebelles à Dieu ; que la malédiction de Dieu soit sur les rebelles, sur les impies, sur les êtres méchants.</i>	
1, 153	Q 39, 53	<i>Certes ! Dieu pardonne tous les péchés</i>	<i>Inn'allah'i yaghfer'ul-Zunoub'i djemiânn.</i>
1, 242	Q 14, 15	<i>Les Prophètes élevèrent leur voix vers le ciel, etc. Ch. XIV.</i>	<i>Issteftahou ve Khabé, etc. (t)</i>
1, 262	Q 4, 59	<i>Soyez soumis à Dieu, soyez soumis au Prophète, et à celui d'entre vous qui a le commandement suprême.</i>	<i>Etioul'allah'Etiour-ressoul ve oul'ul-emr minnk'um.</i>
1, 295	Q 16, 190	<i>Certes, Dieu ordonne l'équité et la bienfaisance</i>	<i>Inn'allah'i y'emr'u b'il-adl'i v'el-ihssann.</i>
1, 421	Q 48, 27	<i>En vérité, Dieu certifie le songe de son Prophète.</i>	<i>Lekad sadak Allah'u ressoul'uh-hurrouya b'il-[hakk] (fin de verset manquant dans le format in-8, mais présent in-f°, cf. T GEO, I, 137)</i>
2, 14	Q 5, 6	<i>O vous croyans ! lorsque vous vous disposez à la prière, lavez-vous le visage et les mains jusqu'aux coudes ; baignez-vous la tête et les pieds jusqu'à la cheville.</i>	<i>Va eyyuhh el-leziné amenou iza coumtou m il'es salath fe aghselou woudjeouh h'ik'um we eyedik'u m il'el-merafik we emssakh ou bi roussek'um we erdjelk'um il'el-keabéynn.</i>
2, 40	Q 2, 222	<i>Si l'on vous interroge sur les menstrues de la femme, répondez que c'est une affliction physique ; séparez-vous de la femme lorsqu'elle a ses menstrues.</i>	<i>We yesslounek anel-muhiz coul huwé ezy f'atezilun-nissa f'il-muhiz.</i>

2, 79-80	Q 1, 1-7	<i>Au nom de Dieu clément et miséricordieux ! Louanges à Dieu Seigneur de l'univers, très-clément et très-miséricordieux ; il est le souverain maître du jour du jugement : nous t'adorons, Seigneur, et nous implorons ton assistance : dirige-nous dans le sentier du salut, dans le sentier de ceux que tu as comblés de tes bienfaits, de ceux qui n'ont pas mérité ta colère, et qui ne sont pas du nombre des égarés.</i>	
2, 216	Q 7, 204	<i>Lorsqu'on fait la lecture du Cour'ann, prêtez-y l'oreille avec respect et en silence, pour qu'il vous soit fait miséricorde !</i>	
2, 216	Q 11, 114	<i>J'ai recours en Dieu contre le démon chassé à coups de pierres. Au nom de Dieu clément et miséricordieux ; en vérité les bonnes actions effacent les mauvaises.</i>	
2, 217	Q 33, 56	<i>Certes, Dieu et ses anges bénissent le Prophète. O vous, croyans bénissez-le, adressez-lui des salutations pures et sincères !</i>	
2, 218	Q 37, 180-182	<i>Salut à tous les Prophètes et à tous les Envoyés célestes ; louanges éternelles à ce Dieu créateur et maître de l'univers</i>	
2, 218-219	Q 16, 90	<i>Certes, Dieu ordonne l'équité et la bienfaisance. Il ordonne et recommande le soin des proches. Il défend les choses illicites, tes péchés, les prévarications. Il vous conseille d'obéir à ses préceptes, et de les garder religieusement dans la mémoire.</i>	
2, 239	Q 71, 10-11	<i>Demande la miséricorde de ton Dieu, de ce Dieu très-miséricordieux, et il fera descendre sur toi des nuées de pluies abondantes.</i>	<i>Fe esstaghherou rebbik'um enneh'h'u keané ghaffar'enn yursel'ul-sema aleyk'um edrar'enn.</i>
2, 244	Q 13, 14 ; Q 40, 50	<i>La prière des infidèles n'est pas prière, mais égarement</i>	<i>Ve ma doa'el-keafir'né illa fi zalal.</i>
2, 258	Q 2, 218 ; Q 8, 74 ; Q9, 20	<i>Combattez dans la voie du Seigneur, etc.</i>	<i>Vedjeahhid'u fi sebil'illah (t)</i>
2, 262	Q 61, 13	<i>La victoire vient de Dieu, etc. (t)</i>	<i>Nassr minn' Allah'i (t)</i>

2, 263– 264	Q 3, 125	<i>Ton Dieu te soutiendra avec mille anges transfigurés</i>	<i>Yumidrek'um rebbik' um bi elf'i minn' el-melaiketihh 'i mussewweminn.</i>
2, 264	Q 9, 40	<i>Il vous assiste, il vous renforce avec des légions invisibles.</i>	<i>Ve eyedik'um bi djeounoud'i lem le rewehha.</i>
2, 290	Q 22, 78	<i>Suis les traces d'Abraham ton Père, de qui tu tiens le grand nom de Musulman</i>	
2, 306– 307	Q 9, 84	<i>Ne priez pour aucun de ces morts dont la mort est éternelle, et ne mettez pas le pied sur la tombe de ces hommes infidèles envers Dieu et son Prophète.</i>	<i>Ve la tessalli ala ahhad minhum maté ebed'enn vé la tekamé ala kabréhu ennehimme keferu b'illah 'i ve ressoul 'i hi.</i>
2, 446	Q 9, 28	<i>Tout infidèle est la souillure même</i>	<i>Innem'el muschrikio uné nedjess.</i>
3, 56	Q 3, 97	<i>Le pèlerinage au temple du Seigneur, est un devoir imposé à tous les Musulmans qui sont en état de l'entreprendre ; et ceux qui ne s'en acquittent pas, ne font tort qu'à eux-mêmes, car Dieu se passe de tout l'univers.</i>	<i>Ve allah'u al en-nass hadj'el beith m'en is stita ileih sebila ve m'en Keferé fé inné allah'u ghaniy'un an'el aleminn.</i>
3, 74	Q 7, 172	<i>Ne suis-je pas votre Dieu ? tous répondirent : Oui, vous l'êtes.</i>	<i>Elesstu bi rebbikum ? Bély.</i>
3, 78–79	Q 2, 201	<i>O Seigneur ! donne-nous ce qui nous est avantageux dans ce monde et dans l'autre ; sauve-nous, et des tourmens du feu, et des tourmens de la tombe.</i>	
3, 172– 173	Q 17, 81	<i>A l'apparition de la vérité, que la fiction et l'imposture se dissipent : Certes, tout ce qui est faux est périssable</i>	<i>Djea'el-hakkve Zehhak'ul-batil enn'el-batil Kéané Zehhouk'ann.</i>
4–1, 19	Q 2, 219	<i>Si l'on t'interroge sur le vin comme sur le jeu, répons que l'un et l'autre sont de grands péchés, nonobstant les avantages qu'en retire le public, mais que ces avantages ne sont rien en comparaison du péché</i>	<i>Yesslounek an' el-khamr v'el meïsser coul fihhouma assim kebir ve menafy l'in-nass ve assimuhuma ekber min nefâhuma</i>

4-1, 20	Q 4, 43	<i>Ne faites pas la prière Namaz, lorsque vous êtes dans l'ivresse</i>	<i>Ve la tekarrib'us salath ve entum sukeara</i>
4-1, 20	Q 5, 90	<i>O vous croyans, sachez en vérité que le vin, le jeu, les idoles, sont des abominations suggérées par les artifices du démon : abstenez-vous-en pour votre bien, pour votre salut. En vérité, c'est par le vin, et par le jeu que l'esprit de ténèbres veut vous armer de haine et d'inimitié les uns contre les autres. C'est par là qu'il vous détourne de Dieu, de la prière, de la méditation. Que ne vous en abstenez-vous</i>	<i>Ya eyyuh'el-leziné amenou innem'el-khamr vel meïsser, v'el-enssab, v'el ezlam, etc.</i>
4-1, 301	Q 2, 210	<i>O croyans ! faites la prière, donnez l'aumône ; le bien que vous ferez, vous le retrouverez auprès de Dieu, parce qu'il voit toutes vos actions.</i>	
4-1, 301	Q 2, 177 ?	<i>Le fidèle qui aime Dieu doit aussi aimer son prochain. Il est obligé de secourir ses parens, les orphelins, les veuves, les pauvres, les voyageurs, les étrangers, les captifs, tous ceux enfin qui se recommandent à sa charité.</i>	
4-1, 301	Q 2, 195 ou Q 5, 93	<i>Faites le bien ; le Seigneur aime les bienfaisans.</i>	
4-1, 301-302	Q 2, 274	<i>Faites l'aumône, le jour, la nuit, en secret, en public ; vous en recevrez le prix des mains de l'Eternel.</i>	
4-1, 302	Q 2, 264	<i>O fidèles ! ne perdez pas le mérite de vos aumônes par le murmure, par l'ostentation ou par l'iniquité.</i>	
4-1, 302	Q 2, 271	<i>Il est bien de manifester ses bonnes œuvres, mais il est encore mieux de les dérober aux regards d'autrui : elles effacent les péchés, parce que le Très-Haut est le témoin de toutes les actions des hommes.</i>	
4-1, 302	Q 3, 180	<i>Que l'avare ne considère pas les biens qu'il reçoit de Dieu comme une faveur, puisqu'ils causeront son malheur s'il n'en fait pas un bon usage : les objets de son avarice seront attachés à son col au jour de la résurrection</i>	
4-1, 302	Q 17, 28	<i>Si tu t'éloignes de l'indigent, parles-lui au moins avec humanité.</i>	

4-1, 310	Q 26, 181- 183 ? ou Q 17, 35 ?	<i>Ne trompez personne ; remplissez la mesure ; pesez avec équité ; soyez vrais dans vos discours, dans vos sermens, fût-ce contre vous mêmes.</i>	
4-1, 310- 311	Q 7, 85 ?	<i>Ecartez la fraude de vos conventions et de vos marchés</i>	
4-1, 311	Q 4, 10	<i>Ceux qui dévorent injustement le bien d'autrui, se nourrissent d'un feu qui consumera leurs entrailles.</i>	
4-1, 360- 361	Q 17, 23 ?	<i>Dieu vous ordonne l'amour, la vénération et la bienfaisance pour vos pères et mères ; gardez-vous de leur marquer du mépris ; gardez-vous de les reprendre ; ne leur parlez jamais qu'avec respect ; ayez toujours pour eux de la tendresse et de la soumission.</i>	
4-2, 470	Q 16, 90	<i>Dieu commande la justice, la bienfaisance et la libéralité : il défend le crime, l'injustice et la calomnie.</i>	
4-2, 470	Q 6, 120	<i>Évitez le péché en secret et en public : Le méchant recevra le prix de ses œuvres.</i>	
4-2, 470	Q 5, 9	<i>Dieu promet sa miséricorde et une récompense éclatante à ceux qui joindront à la foi le mérite des bonnes œuvres.</i>	
4-2, 470	Q 2, 82 ?	<i>Les croyans qui auront pratiqué la vertu, habiteront éternellement des jardins pleins de délices.</i>	
4-2, 470	Q 31, 18 ?	<i>Soyez patient et chaste, humble et modeste ; évitez le faste et l'orgueil : Dieu hait l'homme superbe et glorieux.</i>	
4-2, 470	Q 13, 22 ?	<i>Ceux qui supportent patiemment l'adversité, qui pratiquent la vertu, qui exercent la bienfaisance, et qui effacent leurs fautes par des actes de religion et d'humanité, seront les hôtes les plus précieux du paradis.</i>	
4-2, 470	Q 7, 153	<i>Celui qui, après s'être égaré dans les sentiers du vice, implorera la miséricorde du Seigneur, éprouvera les effets de sa clémence.</i>	

4-2, 470- 471	Q 2, 265	<i>Ceux qui n'usent de leurs richesses que pour plaire à Dieu, et qui sont constans dans la pratique des bonnes œuvres, ressemblent à un jardin situé sur une colline : une pluie favorable et la rosée du ciel désaltèrent la terre et font croître ses productions en abondance.</i>	
4-2, 471	Q 32, 17	<i>L'homme ignore combien son œil sera enchanté à la vue des récompenses qu'il aura méritées par sa piété et par ses vertus.</i>	
4-2, 471	Q 40, 40 ?	<i>Quiconque fera le mal en recevra la peine : celui qui commet l'iniquité perd son ame.</i>	
4-2, 471	Q 3, 30	<i>Un jour l'homme aura sous les yeux le spectacle de ses actions bonnes ou mauvaises, et désirera qu'un intervalle immense le sépare du mal qu'il aura fait.</i>	
4-2, 471	Q 10, 27	<i>Les hommes livrés au vice et à la corruption recevront la peine de leurs crimes : l'opprobre les couvrira : ils n'auront point d'intercesseur auprès de l'Eternel : un voile, semblable à la nuit ténébreuse, enveloppera leur visage : ils seront la proie d'un feu qui ne s'éteindra jamais.</i>	
4-2, 471- 472	Q 2, 155-156	<i>Nous vous éprouverons par la crainte, par la faim, par la perte de vos facultés, de votre esprit, de vos biens : heureux ceux qui supporteront ces maux avec patience ! Heureux encore ceux qui, au sein de l'indigence, s'écrient : nous sommes les enfans de Dieu, nous retournerons à lui !</i>	
5, 34	Q 9, 60		<i>Innem'es sadacat l'il foucara, v'el méssaki n v'el amilin aleïhha, v'el muellifet-couloubihhim ve' f'ir-ricab v'el ghariminé, ve f'i sebil illah vé ibnis-sebil, ferizat min allahi : v'allahu âlim, hakim.</i>
5, 61	Q 47, 35	<i>Ne fléchissez pas ; ne soyez jamais les premiers à proposer la paix ; car vous êtes supérieurs</i>	<i>Wé la téhnou, vé la ted'ou il'es-selem ; vé entum'ul âleven.</i>

5, 61	Q 8, 61	<i>S'ils inclinent à la paix, montrez les mêmes dispositions, et résignez-vous à la Providence divine</i>	
5, 64–65	Q 4, 91 ?	<i>Combattez les infidèles, vos voisins ; qu'ils trouvent dans les fidèles des ennemis implacables.</i>	
5, 65	Q 9, 41	<i>Jeunes et vieux, marchez à la guerre, et sacrifiez vos jours et vos richesses à la défense de la foi. Il n'est point pour vous de sort plus glorieux ; oh ! si vous le saviez !</i>	
5, 65	Q 9, 34	<i>Prédites à ceux qui entassent l'or dans leurs coffres, et qui refusent de l'employer au soutien de la foi, qu'ils subiront d'affreux tourments.</i>	
5, 65	Q 8, 65	<i>Encouragez les vrais-croyants au combat ; vingt braves d'entre eux terrasseront deux cents infidèles ; cent en mettront mille en fuite, par ce que ceux-ci ne sont assistés ni de la sagesse ni de la force divine.</i>	
5, 65	Q 3, 169	<i>Ne dites pas que ceux qui sont tués sous les étendards de la foi sont morts ; au contraire, ils vivent ; ils reçoivent même leur nourriture des mains du Tout-Puissant.</i>	
5, 71	Q 2, 190 ?	<i>Ne soyez pas les premiers à rompre la paix ; Dieu hait les agresseurs.</i>	
5, 90	Q 20, 129 ?	<i>Si le Cour'ann ne t'eût déjà été donné, tu aurais subi une punition éclatante pour ce que tes mains viennent de toucher.</i>	
6, 59	Q 2, 256 ?	<i>Ne faites pas violence aux hommes à cause de leur foi.</i>	
6, 103	Q 2, 275	<i>Ceux qui exercent l'usure ne sortiront de leurs tombeaux que comme des malheureux possédés du démon.</i>	
6, 307	Q 109, 1		<i>Coul ya eyu el kiafiroune (t)</i>
7, 346	Q 48, 1	<i>Nous te donnons la victoire et une victoire éclatante</i>	
7, 346	Q 31, 13	<i>(...) c'est Dieu qui t'assiste, et son assistance est efficace. O Mahomet ! tu peux en faire l'annonce joyeuse aux vrais croyants</i>	

Pour finir, parfois, Mouradgea d'Ohsson se trompe, en affirmant qu'un texte est coranique, alors qu'il s'agit d'un hadith. Nous avons relevé quelques-unes de ses erreurs, afin d'attirer l'attention des lecteurs du *TGEO* sur ces potentielles maladresses :

<i>TGEO</i> (Tome, Page)	Nature du texte	Traduction	Phonétique
1, 360	Hadith	<i>Certes, à l'époque de chaque nouveau siècle, Dieu en verra à ce peuple quelqu'un pour renouveler sa foi.</i>	
1, 374	?	<i>Dieu a béni le cinquième et le septième, etc.</i>	<i>Barek-allah'u fy sebtelha wé khamissehho.</i>
2, 298	Hadith	Hâtez-vous d'inhumer vos morts, pour qu'ils puissent Jouir aussitôt de la béatitude éternelle, s'ils sont décédés dans la vertu et dans l'élection j et qu'au contraire, s'ils sont morts dans le vice et dans la réprobation, vous écartiez loin de vous des ames condamnées au feu de l'enfer.	<i>Aadjelou mewtakum fe enn'yek khayr'enn mutemewshou iléyhh ve ennyek scherr'enn fe beud'enn li ehhel' in-nar.</i>

Annexe 4

Noms de sourates cités par d'Ohsson

TGEO (Tome, Page)	Nom de sourate	Numéro de sourate/indications	Traduction
1, 86	<i>Alak</i>	quatre-vingt-seizième	l'union des deux sexes
1, 86	<i>Ya eyyuh 'el mudessir 'u</i>	soixante-quatorzième	
2, 28	<i>Suré-y-Akhllass</i>	C'est le cent-douzième Chapitre	
2, 237	chapitres <i>Suré'y-bakra</i> et <i>Suré'y-ali Imrann.</i>	Ce sont les deuxième et troisième chapitres du <i>Cour'ann.</i>	
2, 274	<i>Araf, Râd, Nahhl, Issrà, Meryém, Hadjh, Furkann, Némel, Elém-tenzil, Sath, Fussiléth, Nédjm, Innschak, et Alack</i>	Ce sont les septième, treizième, seizième, dix- septième, dix-neuvième, vingt-deuxième, vingt- cinquième, vingt- septième, Trente- deuxième, trente- huitième, quarante- unième, cinquante- troisième, quatre-vingt- quatrième et quatre-vingt- seizième chapitres.	
2, 296	<i>Suré-y-yassinn</i>	C'est le trente-sixième chapitre du <i>Cour'ann.</i>	
3, 65	l'introït <i>Fatihha</i> , le chapitre <i>Coul ya-Eyuh 'el Kéafirouné (...)</i> [et] <i>Ikhlass</i>	Ce sont le 109° et 112° chapitres.	
3, 129	chapitre <i>Couvel-houw 'e-allah 'u-ahad</i>		
4-2, 628	le <i>Fatihha</i> , premier chapitre du <i>Cour'ann</i> , et (...) les chapitres <i>Elem-Neschrahleké</i> et <i>Ikhlass-Schérif</i> .		
6, 307	le chapitre du <i>Cour'ann</i> : <i>Coul ya eyu el kiafiroune.</i>		
7, 484	chapitres <i>Tavassinn</i> et <i>Havamim</i>	<i>Tavassinn</i> indique 4 chapitres du <i>Cour'ann</i> , de 10 à 13, et <i>Havamim</i> , 7 autres, de 40 à 46.	

Annexe 5

Comparaison traduction : d'Ohsson et Savary

Nous proposons un tableau mettant en regard les traductions des versets coraniques fait par deux auteurs contemporains : Mouradgea d'Ohsson, et Claude-Étienne Savary qui publia son *Coran* en 1783⁸¹⁶.

Cette comparaison permettra d'apprécier la qualité de la traduction de d'Ohsson. Elle mettra également en lumière les éventuels emprunts qu'il a pu en faire. Les cases grises signaleront les versets identiques à la version de Savary. Nous en avons repéré sept. Certains versets sont très ressemblants mais d'Ohsson semble les avoir retouchés. Nous avons mis en gras les sections similaires chez d'Ohsson. Enfin, un autre groupe de verset (la majorité) ne ressemble pas du tout au travail de Savary.

Nous avons repris les versets cités en Annexe 3. Ici, nous avons classé les versets selon leur ordre dans le *muṣḥaf* et non le *TGEO*. De plus, nous avons gardé uniquement les versets que nous avons réussi à identifier avec certitude, et en avons sélectionné un échantillon.

Verset(s)	Traduction d'Ohsson	Traduction Savary
Q 1, 1-7	<i>Au nom de Dieu clément et miséricordieux ! Louanges à Dieu Seigneur de l'univers, très-clément et très-miséricordieux, il est le souverain maître du jour du jugement : nous t'adorons, Seigneur, et nous implorons ton assistance : dirige-nous dans le sentier du salut, dans le sentier de ceux que tu as comblés de tes bienfaits, de ceux qui n'ont pas mérité ta colère, et qui ne sont pas du nombre des égarés.</i>	Au nom de Dieu clément & miséricordieux. LOUANGE à Dieu souverain des mondes ! La miséricorde est son partage : Il est le roi du jour du jugement. Nous t'adorons Seigneur, & nous implorons ton assistance : Dirige-nous dans le sentier du salut, Dans le sentier de ceux que tu as comblés de tes bienfaits, De ceux qui n'ont point mérité ta colère, & se sont préservés de l'erreur.

⁸¹⁶ Sur le Coran de Savary, voir notre article : Yasar Gün, « Claude-Étienne Savary, » in *Encyclopaedia of the Qur'an Online* (2024). DOI : https://doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_059297.

Q 2, 155– 156	<i>Nous vous éprouverons par la crainte, par la faim, par la perte de vos facultés, de votre esprit, de vos biens : heureux ceux qui supporteront ces maux avec patience ! Heureux encore ceux qui, au sein de l'indigence, s'écrient : nous sommes les enfans de Dieu, nous retournerons à lui !</i>	Nous vous éprouverons par la crainte, la faim, la diminution de vos facultés, de votre esprit, de vos biens. Heureux ceux qui supporteront ces maux avec patience ! Heureux ceux qui, au sein de l'indigence, s'écrient : nous sommes les enfans de Dieu ; nous retournerons à lui !
Q 2, 195 ou Q 5, 93	Faites le bien ; le Seigneur aime les bienfaisans.	Faites le bien. Le Seigneur aime les bienfaisans.
Q 2, 201	<i>O Seigneur ! donne-nous ce qui nous est avantageux dans ce monde et dans l'autre ; sauve-nous, et des tourmens du feu, et des tourmens de la tombe.</i>	D'autres disent : verse tes dons sur nous, dans ce monde & dans l'autre, & nous délivre de la peine du feu.
Q 2, 219	<i>Si l'on t'interroge sur le vin comme sur le jeu, réponds que l'un et l'autre sont de grands péchés, nonobstant les avantages qu'en retire le public, mais que ces avantages ne sont rien en comparaison du péché</i>	Ils t'interrogeront sur le vin, & les jeux de hasard : dis-leur qu'ils sont criminels, & plus funestes qu'utiles.
Q 2, 222	<i>Si l'on vous interroge sur les menstrues de la femme, répondez que c'est une affliction physique ; séparez- vous de la femme lorsqu'elle a ses menstrues.</i>	Ils t'interrogeront sur les règles des femmes : dis-leur : c'est une tache naturelle. Séparez-vous de vos épouses pendant ce temps (...)
Q 2, 264	O fidèles ! ne perdez pas le mérite de vos aumônes par le murmure, par l'ostentation ou par l'iniquité.	O croyans ! ne rendez point vain le mérite de vos aumônes, par le murmure & l'iniquité. Celui qui fait l'aumône par ostentation, & qui ne croit pas en Dieu & au jour dernier (...)

Q 2, 265	<i>Ceux qui n'usent de leurs richesses que pour plaire à Dieu, et qui sont constans dans la pratique des bonnes œuvres, ressemblent à un jardin situé sur une colline : une pluie favorable et la rosée du ciel désaltèrent la terre et font croître ses productions en abondance.</i>	Ceux qui n'usent de leurs richesses que pour plaire à Dieu, & qui font constans dans la pratique des vertus, ressemblent à un Jardin placé sur une colline : une pluie favorable, & la rosée désaltèrent la terre, & font croître ses productions en abondance.
Q 2, 271	<i>Il est bien de manifester ses bonnes œuvres, mais il est encore mieux de les dérober aux regards d'autrui : elles effacent les péchés, parce que le Très-Haut est le témoin de toutes les actions des hommes.</i>	Il est bien de manifester les bonnes œuvres ; il est mieux de les cacher, & de les verser dans le sein des pauvres. Elles effacent les péchés, parce que le Très-Haut est le témoin des actions.
Q 2, 274	<i>Faites l'aumône, le jour, la nuit, en secret, en public ; vous en recevrez le prix des mains de l'Eternel.</i>	Faites l'aumône le jour, la nuit, en secret ; en public. Vous en recevrez le prix des mains de l'Eternel (...).
Q 2, 275	<i>Ceux qui exercent l'usure ne sortiront de leurs tombeaux que comme des malheureux possédés du démon.</i>	Ceux qui exercent l'usure ne sortiront de leurs tombeaux que comme des malheureux agités par le Démon
Q 3, 30	<i>Un jour l'homme aura sous les yeux le spectacle de ses actions bonnes ou mauvaises, et désirera qu'un intervalle immense le sépare du mal qu'il aura fait.</i>	Un jour l'homme aura sous les yeux le spectacle de ses œuvres bonnes & mauvaises, & désirera qu'un intervalle immense le sépare du mal qu'il aura fait.
Q 3, 169	<i>Ne dites pas que ceux qui sont tués sous les étendards de la foi sont morts ; au contraire, ils vivent ; ils reçoivent même leur nourriture des mains du Tout-Puissant.</i>	Ne croyez pas que ceux [parmi les fidèles] qui ont succombé [au combat] soient morts ; au contraire ils vivent & reçoivent leur nourriture des mains du Tout-Puissant.

Q 3, 180	<i>Que l'avare ne considère pas les biens qu'il reçoit de Dieu comme une faveur, puisqu'ils causeront son malheur s'il n'en fait pas un bon usage : les objets de son avarice seront attachés à son col au jour de la résurrection</i>	Que l'avare ne regarde pas les biens qu'il reçoit de Dieu comme une faveur, puisqu'ils causeront son malheur. Les objets de son avarice seront attachés à son col au jour de la résurrection.
Q 4, 10	<i>Ceux qui dévorent injustement le bien d'autrui, se nourrissent d'un feu qui consumera leurs entrailles.</i>	Ceux qui dévorent injustement l'héritage de l'orphelin, se nourrissent d'un feu qui consumera leurs entrailles.
Q 4, 43	<i>Ne faites pas la prière Namaz, lorsque vous êtes dans l'ivresse</i>	O croyans ! ne priez point lorsque vous êtes dans l'yvresse.
Q 4, 59	<i>Soyez soumis à Dieu, soyez soumis au Prophète, et à celui d'entre vous qui a le commandement suprême.</i>	O fidèles ! obéissez au Seigneur, à son envoyé, & à ceux d'entre vous qui ont l'autorité.
Q 5, 6	<i>O vous croyans ! lorsque vous vous disposez à la prière, lavez-vous le visage et les mains jusqu'aux coudes ; baignez-vous la tête et les pieds jusqu'à la cheville.</i>	O croyans ! avant de commencer la prière, lavez-vous le visage, & les mains jusqu'au coude. Essuiez-vous la tête, & les pieds jusqu'aux talons.
Q 5, 9	<i>Dieu promet sa miséricorde et une récompense éclatante à ceux qui joindront à la foi le mérite des bonnes œuvres.</i>	Dieu promet sa miséricorde, & une récompense éclatante à ceux qui joindront à la foi le mérite des bonnes œuvres

Q 5, 90	<i>O vous croyans, sachez en vérité que le vin, le jeu, les idoles, sont des abominations suggérées par les artifices du démon : abstenez-vous-en pour votre bien, pour votre salut. En vérité, c'est par le vin, et par le jeu que l'esprit de ténèbres veut vous armer de haine et d'inimitié les uns contre les autres. C'est par là qu'il vous détourne de Dieu, de la prière, de la méditation. Que ne vous en abstenez-vous</i>	O croyans ! le vin, les jeux de hasard, les statues, & le sort des flèches, sont une abomination inventée par Satan. Abstenez-vous-en, de peur que vous ne deveniez pervers. Le Démon se serviroit du vin & du jeu pour allumer parmi vous le feu des dissensions, & vous détourner du souvenir de Dieu & de la prière.
Q 6, 120	<i>Évitez le péché en secret et en public : Le méchant recevra le prix de ses œuvres.</i>	Évitez le crime en secret & en public. Le méchant recevra le prix de ses œuvres.
Q 6, 165	<i>Il nous a constitué ses lieutenans sur la Terre</i>	Il vous a établis sur la terre après les générations passées.
Q 7, 172	<i>Ne suis-je pas votre Dieu ? tous répondirent : Oui, vous l'êtes.</i>	Dieu, ayant tiré toute la postérité d'Adam des reins de ses fils, leur demanda : suis-je votre Seigneur ? Tu es notre Dieu, répondirent -ils.
Q 7, 204	<i>Lorsqu'on fait la lecture du Cour'ann, prêtez-y l'oreille avec respect et en silence, pour qu'il vous soit fait miséricorde !</i>	Écoutez en silence la lecture du Coran, afin que vous soyez dignes de la clémence du Seigneur.
Q 8, 61	<i>S'ils inclinent à la paix, montrez les mêmes dispositions, et résignez-vous à la Providence divine</i>	Donne ton consentement à la paix, s'ils la recherchent. Mets ta confiance dans le Seigneur.

Q 8, 65	<i>Encouragez les vrais-croyants au combat ; vingt braves d'entre eux terrasseront deux cents infidèles ; cent en mettront mille en fuite, par ce que ceux-ci ne sont assistés ni de la sagesse ni de la force divine.</i>	O Prophète ! Encourage les croyans au combat. Vingt braves d'entr'eux terrasseront deux cents infidèles. Cent en mettront mille en fuite, parce qu'ils n'ont point la sagesse.
Q 9, 28	<i>Tout infidèle est la souillure même</i>	O croyans ! Les idolâtres sont immondes.
Q 9, 36	<i>Tuez, exterminiez tous les Muschrikinn.</i>	mais combattez les idolâtres en tout temps, comme ils vous combattent.
Q 9, 40	<i>Il vous assiste, il vous renforce avec des légions invisibles.</i>	Si vous refusez votre secours au Prophète, il aura Dieu pour appui. Son bras le protégea quand les infidèles le chassèrent.
Q 9, 41	<i>Jeunes et vieux, marchez à la guerre, et sacrifiez vos jours et vos richesses à la défense de la foi. Il n'est point pour vous de sort plus glorieux ; oh ! si vous le saviez !</i>	Jeunes & vieux, marchez au combat, & sacrifiez vos richesses & vos vies pour la défense de la foi. Il n'est point pour vous de plus glorieux avantage. Si vous saviez !
Q 9, 84	<i>Ne priez pour aucun de ces morts dont la mort est éternelle, et ne mettez pas le pied sur la tombe de ces hommes infidèles envers Dieu et son Prophète.</i>	Si quelqu'un d'eux meurt, ne prie point pour lui ; ne t'arrête point sur sa tombe, parce qu'ils ont refusé de croire en Dieu & en son envoyé, & qu'ils sont morts dans leur infidélité.
Q 10, 27	<i>Les hommes livrés au vice et à la corruption recevront la peine de leurs crimes : l'opprobre les couvrira : ils n'auront point d'intercesseur auprès de l'Eternel : un voile, semblable à la nuit ténébreuse, enveloppera leur visage : ils seront la proie d'un feu qui ne s'éteindra jamais.</i>	Les scélérats recevront la peine de leurs crimes. L'opprobre les couvrira. Ils n'auront point d'intercesseur auprès de Dieu. Un voile semblable à la nuit ténébreuse enveloppera leurs visages. Ils seront les victimes d'un feu éternel.

Q 11, 18	<i>Voilà, dira-t-elle, les rebelles à Dieu ; que la malédiction de Dieu soit sur les rebelles, sur les impies, sur les êtres méchants.</i>	Voilà, diront les témoins, voilà ceux qui ont blasphémé contre le Tout-Puissant. Les impies ne seront-ils pas couverts de sa malédiction ?
Q 13, 14 ; Q 40, 50	<i>La prière des infidèles n'est pas prière, mais égarement</i>	L'invocation des infidèles se perd dans la nuit de l'erreur.
Q 16, 90	<i>Certes, Dieu ordonne l'équité et la bienfaisance. Il ordonne et recommande le soin des proches. Il défend les choses illicites, tes péchés, les prévarications. Il vous conseille d'obéir à ses préceptes, et de les garder religieusement dans la mémoire.</i>	Dieu commande la justice, la bienfaisance, & la libéralité envers les parens. Il défend le crime, l'injustice & la calomnie. Il vous exhorte afin que vous réfléchissiez.
Q 17, 28	<i>Si tu t'éloignes de l'indigent, parles-lui au moins avec humanité.</i>	Si tu t'éloignes de l'indigent , obligé toi-même, d'avoir recours à la miséricorde divine, parle-lui au moins avec humanité.
Q 17, 81	<i>A l'apparition de la vérité, que la fiction et l'imposture se dissipent : Certes, tout ce qui est faux est périssable</i>	Dis : la vérité a paru, & le mensonge s'est dissipé comme une vapeur légère.
Q 22, 78	<i>Suis les traces d'Abraham ton Père, de qui tu tiens le grand nom de Musulman</i>	C'est la foi de votre père Abraham que vous professez. C'est lui qui vous nomma <i>Musulmans</i> .
Q 32, 17	<i>L'homme ignore combien son œil sera enchanté à la vue des récompenses qu'il aura méritées par sa piété et par ses vertus.</i>	L'homme ignore combien son œil sera enchanté à la vue des récompenses qu'auront méritées ses vertus.
Q 33, 56	<i>Certes, Dieu et ses anges bénissent le Prophète. O vous, croyans bénissez-le, adressez-lui des salutations pures et sincères !</i>	Dieu & les Anges sont propices au Prophète. Croyans, adressez pour lui vos vœux au Seigneur. Invoquez pour lui la paix.

Q 37, 180-182	<i>Salut à tous les Prophètes et à tous les Envoyés célestes ; louanges éternelles à ce Dieu créateur et maître de l'univers</i>	La paix soit avec les Ministres du Seigneur ! Gloire à Dieu souverain des mondes !
Q 44, 38	<i>Nous n'avons pas créé la Terre et les Cieux pour en faire un jeu</i>	Les Cieux, la terre, & l'univers entier ne sont point l'effet du hasard.
Q 47, 35	<i>Ne fléchissez pas ; ne soyez jamais les premiers à proposer la paix ; car vous êtes supérieurs</i>	Ne montrez point de lâcheté. N'offrez point la paix. Vous êtes supérieurs à vos ennemis. Dieu est avec vous ; il secondera vos efforts.
Q 48, 1	<i>Nous te donnons la victoire et une victoire éclatante</i>	NOUS t'avons accordé une victoire éclatante.
Q 48, 27	<i>En vérité, Dieu certifie le songe de son Prophète.</i>	La vérité éternelle a accompli la révélation qu'eut le Prophète quand elle fit entendre ces mots (...)
Q 61, 14	<i>O vous fidèles ! Ô vous croyans, soyez les exécuteurs des volontés du Très-Haut</i>	O croyans ! Soyez les ministres de Dieu (...)
Q 71, 10-11	<i>Demande la miséricorde de ton Dieu, de ce Dieu très-miséricordieux, et il fera descendre sur toi des nuées de pluies abondantes.</i>	(...) implorez l'indulgence du Ciel, le Seigneur est miséricordieux. Il versera sur vos campagnes une pluie abondante (...)
Q 74, 1-2	<i>O toi qui es couvert d'un manteau céleste ! lève-toi et prêche.</i>	O Toi qui es couvert d'un manteau ! Lève-toi, & prêche.
Q 96 ,1	<i>Lis au nom de ton créateur, etc</i>	LIS au nom du Dieu créateur.

Annexe 6

Lexique religieux (T GEO)

Mot	Définition	Tome/page
<i>Abedé -y-Ewsann-Arebs</i>	Ce sont les Arabes païens.	(1, 48)
<i>Abedé-y-Ewsann-Adjéms</i>	les Idolâtres de toute nation quelconque, excepté celle des Arabes	(1, 48)
<i>Adéth</i>	droit coutumier	(1, xxij)
<i>Araf</i>	purgatoire sous le nom d' <i>Araf</i> , lieu mitoyen entre le paradis et l'enfer, censé destiné aux Musulmans ou non-Musulmans qui naissent et qui meurent dans un état d'imbécillité ou de démence, <i>Djounounn</i> , sans avoir pu connoître, embrasser et professer aucune religion.	(1, 142)
<i>Aschere-y Mubeschscherés</i>	les dix Evangélisés [les dix compagnons promis au Paradis de leur vivant].	(1, 303)
<i>Asshab-Takhridjh</i>	juristes [de la quatrième classe qui] se sont bornés, d'un côté, à donner de l'extension aux points déjà expliqués et éclaircis par les <i>Imams</i> des trois premières classes, et de l'autre, à en tirer des conséquences absolument dans le même esprit.	(1, 19)
<i>Asshab'y Terdjihh</i>	Imams de la cinquième classe qui dont le "principal mérite est d'avoir compulsé les ouvrages des précédents <i>Imams</i> , discuté leurs variantes, et fixé, par leur choix, celles qui devoient avoir la préférence.	(1, 19)
<i>Asshab-y-mezahib</i>	fondateurs des quatre rites orthodoxes, à savoir : <i>Abu Hanifa</i> , <i>Shafi'i</i> , <i>Malik</i> et <i>Ahmad</i>	(1, 16)
<i>Asshabs ou Sahhabé, ou Sadr-ewel</i>	disciples du Prophète ; "Les auteurs nationaux les plus célèbres nous apprennent que généralement tous les disciples de <i>Mohammed</i> , tous ceux qui, de son vivant, embrassèrent sa doctrine, qui furent admis en sa présence, ou qui assistèrent à ses prédications, sont désignés sous le nom d' <i>Asshab</i> ou <i>Sahhabé</i> , c'est-à-dire, compagnons ou favoris. Ils en font monter le nombre à cent quatorze mille. La plupart étoient Mecquois et Médinois : on les distinguoit sous deux différentes dénominations ; les premiers sous celle de <i>Mehhadjir</i> , compagnons de fuite, de désertion, ou plutôt les expatriés ; les autres sous celle d' <i>Enssar</i> , aides, auxiliaires. Cependant ils jouissoient tous, sans exception, du nom d' <i>Asshab</i> , d'où dérive celui de <i>Mussahhib</i> (...).	(1, 7-8) ; (1, 301–302)

<i>Ayéths</i>	versets du Coran	(1, 85)
<i>Boukhary-y-scherif</i>	Tous les docteurs du Musulmanisme le regardent comme le premier des livres saints après le <i>Cour'ann</i> . C'est par cette raison qu'on l'appelle <i>Boukhary-y-scherif</i> , ou Boukhary le sacré.	(1, 8)
<i>Canounn</i>	législation civile	(1, xxiiij)
<i>Cour'ann</i>	vulgairement dit Alcoran : c'est le recueil de toutes les lois réputées divines; <i>Cour'ann</i> veut dire lecture par excellence. On l'appelle encore <i>Kitab</i> , ou <i>Kitab'-ullah</i> , le livre, le livre de Dieu ; <i>Masshhaf</i> , le code suprême ; <i>Furkann</i> , celui qui marque la distinction du bien d'avec le mal, du vrai d'avec le faux ; et <i>Kelam-Scherif</i> , la parole sacrée. (...) Ce livre est donc le recueil des dogmes et des préceptes de la religion Musulmane. Il contient cent quatorze chapitres, <i>Surrés</i> , six mille six cents soixante-six versets, <i>Ayéths</i> , et trente sections ou cahiers, <i>Djuz'y</i> . L'ordre de leur rédaction n'est cependant pas celui dans lequel Mohammed les a reçus et promulgués.	(1, 5) ; (1, 84–85)
<i>Dar-Harb</i>	maison de guerre ou pays ennemi. Par ce mot générique, on entend toutes les nations étrangères, même celles qui sont en paix et en liaison d'amitié avec les Etats Musulmans.	(1, 41)
<i>Dar-Isslam</i>	maison de l'Islamisme ou pays Mahométan	(1, 41)
<i>Dewr-Khanés</i>	les oratoires destinés aux danses religieuses des <i>Derwischs</i> de quelques ordres.	(1, 206)
<i>Djiheth ou Vézaïf</i>	toute disposition faite, soit à titre de pension, soit à titre d'aumône, en faveur de qui que ce soit	(2, 544)
<i>Djuz'y</i>	[nom des] trente cahiers [du Coran] ; trente sections ou cahiers [du Coran]	(2, 515) ; (1, 85)
<i>Djuz'y-Khanann</i>	réciteurs des cahiers sacrés [du Coran]	(2, 515)
<i>[Edillé-y-]Idjhtihadiyé</i>	comme émané des livres secondaires ou livres explicatif. Désigne l' Ijma' et le <i>Kiyass</i> , car ils se réfèrent au Coran et au Hadith, auxquels ils servent de glose, d'explication et de supplément (<i>Ahkeam' y Fourou</i>).	(1, 10)
<i>[Edillé-y-]Kat'iyé</i>	Livres primitifs et fondamentaux. Désigne le Coran et le Hadith, car ils renferment les principes (<i>Cawaid ousoul</i>) de la doctrine et de la loi Mahométones	(1, 9)
<i>Edillé-y-erbéa</i>	les quatre argumens ou les quatre preuves démonstratives. Ils s'appellent encore <i>Edillé-y-scheriyé</i> ; <i>Edillé-y semiyé</i> , et <i>Edillé-y-nakliyé</i> ; c'est-à-dire, les argumens canoniques ou les témoignages de la tradition.	(1, 5)

	[Il s'agit du Coran, de la <i>Sunna</i> , de l' <i>Ijma'</i> et du <i>Qiyas</i> que d'Ohsson développe ensuite (cf. <i>TGEO</i> , 1, 5–10)]	
<i>Ehadiss-nebewiyé</i> , ou <i>Ehadiss-scherifé</i>	les préceptes du Prophète ou les saints commandemens.	(1, 7)
<i>Ehhl-taath</i>	observateur de la loi.	(1, 166)
<i>Eiam-Mennhiyé</i> ou <i>Eiam-Khamsé</i>	le premier jour de la fête <i>Id-fitr</i> , et les quatre jours de la fête <i>Id-add'hha</i> [où il est prohibé au Musulman de jeûner].	(3, 10)
<i>Essami'y – Kutub</i>	Chaque bibliothèque a un catalogue exact ; et tous les livres orientaux, tous les ouvrages connus dans les trois langues du pays, sont recueillis dans un état général, où l'on trouve le titre et le sujet de chaque ouvrage. Ce précis, aussi curieux qu'intéressant, porte le nom d' <i>Essami'y-Kutub</i> , et forme un volume in-folio. Nous désirons pouvoir le donner au public, après avoir rempli la tâche importante que nous nous sommes imposée sur la législation Mahométane et l'histoire de l'Empire Othoman.	(2, 490–491)
<i>Eyyam-fetréth</i>	interrègne spirituel, ou prophétique. Période de six cents trente deux années lunaires [séparant la prophétie de Jésus et celle de Mohammed, durant laquelle il n'y eut plus de prophètes]. Ces siècles étaient également appelés "temps d'ignorance, <i>Wakth-djehhaléth</i> , destinés à la préparation et à l'annonce d'un Prophète plus grand encore que Jésus-Christ, n'ont produit que des Saints, <i>Soulehha</i> (...)	(1, 191)
<i>Farz</i>	Les articles d'obligation divine sont désignés par le nom de <i>Farz</i> : sous ce mot, la loi comprend tous les préceptes du <i>Cour'ann</i> . On les divise en six classes" : <i>Farz-kat'y</i> , <i>Farz-zanny</i> , <i>Farz-ayn</i> , <i>Farz-kifayeth</i> , <i>Farz-Itikady</i> , <i>Farz-amely</i> .	(1, 31)
<i>Farz-amely</i>	[préceptes] qui embrassent tout à-la fois le culte, la morale , l'ordre civil , et l'ordre politique.	(1, 32)
<i>Farz-ayn</i>	préceptes imposés à chaque fidèle en particulier, tels que la prière, le jeûne, la dîme aumônière, le pèlerinage, etc.;	(1, 32)
<i>Farz-Itikady</i>	préceptes relatifs à la croyance , aux dogmes , etc.	(1, 32)
<i>Farz-kat'y</i>	préceptes absolus, lesquels sont d'une obligation indispensable, d'après l'opinion et la décision unanime des Imams	(1, 31–32)

<i>Farz-kifayeth</i>	Ceux-ci obligent tout le corps des fidèles en général ; c'est la guerre, la prière funèbre, l'établissement d'un magistrat et d'un <i>Imam</i> prêtre dans une ville, etc. : ces devoirs, remplis par une partie des Musulmans, sont censés l'être par tout le corps de la société politique	(1, 32)
<i>Farz-zanny</i>	préceptes non absolus, dont l'observance est d'une obligation moins stricte, vu le défaut d'unanimité et de concert dans l'opinion de ces <i>Imams</i>	(1, 32)
<i>Fassiks</i>	Les hommes vicieux et irréguliers. La loi leur interdit quelques-uns des actes civils, et leur témoignage n'est admissible qu'en certains cas.	(1, 51)
<i>Ferman</i>	édits de la <i>Porte</i> ; Ordonnance du Souverain	(1, 44) ; (2, 550)
<i>Fethwas</i>	sentences légales ; décisions prononcées dans le même esprit que celles des anciens <i>Imams</i> .	(1, 4) ; (1, 52)
<i>Fidié</i>	satisfaction aumônière. Elle consiste, comme pour les prières dont on auroit négligé de s'acquitter de son vivant, à donner en aumônes, pour chaque jour de jeûne omis, une demi-mesure, <i>Sâ</i> , de froment.	(3, 16–17)
<i>Foukahha</i>	les gens de loi	(1, 50)
<i>Hadiss ou Sunneth</i>	le recueil des lois prophétiques. Il embrasse : 1°. toutes les paroles, tous les conseils, toutes les lois orales du Prophète, <i>cawl</i> ; 2°. ses actions, ses oeuvres, ses pratiques, <i>fyl</i> ou <i>sunneth</i> ; et 3°. son silence, <i>takrir</i> , sur différentes actions des hommes, ce qui emportant une approbation tacite de sa part, désigne leur légitimité et leur conformité à sa doctrine. Ces lois prophétiques se partagent en quatre classes différentes, selon le degré de créance et d'autorité qu'on accorde à chacune d'elles. [Cf. <i>Hadiss-mutewatiré</i>]	(1, 5–6)
<i>Hadiss-meschhouré</i>	Les lois orales d'une notoriété publique. Ces lois, quoique connues dans le premier siècle, n'ont cependant été enseignées et reçues que dans les deux suivants.	(1, 7)
<i>Hadiss-mursell</i>	les lois orales de faible tradition, , parce qu'elles ont été presque ignorées, et que l'enseignement en a été rare dans les deux derniers siècles, plus encore dans le premier, leur tradition n'ayant pas, comme celles des trois premières classes, un fil suivi et non interrompu , qui remonte jusqu'au Prophète.	(1, 7)
<i>Hadiss-mutewatiré</i>	Les lois orales d'une notoriété publique et universelle, parce qu'elles ont été généralement et également connues, avouées et enseignées dans les trois premiers	(1, 6)

	siècles de l'hégire ; siècles réputés les plus heureux du Mahométisme, comme tenant de plus près à sa naissance.	
<i>Hadjh</i>	Pèlerinage. LE pèlerinage est un acte religieux, qui consiste à visiter, une fois dans sa vie, le <i>Kéabé</i> , le tabernacle de Dieu, à la Mecque, au jour prescrit par la loi, et avec différentes pratiques ordonnées par la religion. Cet acte est d'obligation divine pour tous les Musulmans de l'un et de l'autre sexe.	(3, 55–56)
<i>Hafiz-Kutub</i>	bibliothécaires	(2, 490)
<i>Harbys</i>	Mot dérivé de <i>Harb</i> , qui veut dire, guerre, désignent les ennemis des Mahométans, ou plutôt les nations qui ne sont pas liées avec eux par des traités d'amitié. La loi les envisage alors comme en guerre ouverte avec les Musulmans. Cette qualification de <i>Harby</i> s'étend même jusqu'aux sujets de toutes les Puissances amies. La loi n'en excepte que ceux qui habitent les Etats Musulmans, en les distinguant, comme on vient de le dire, par le nom de <i>Mustéeminn</i> , et même par les privilèges qu'elle leur accorde, soit dans l'ordre civil, soit dans l'ordre politique	(1, 45)
<i>Haschiyé</i>	les explications qui en ont été faites [sur le <i>Scherhh</i>]	(1, 326)
<i>Hawary</i>	<i>Mohammed</i> , qui puisa dans nos livres saints une partie de sa législation, donnoit à douze de ces prinéipaux <i>Asshabs</i> le titre de <i>Hawary</i> , qui veut dire, apôtre ou coopérateur.	(1, 302)
<i>Hawouz-Kewser</i>	bassin [du Paradis]	(1, 139)
<i>Hidjréth</i>	l'Hégire	(1, 85)
<i>Hourys</i>	ou vierges célestes	(1, 318)
<i>Idjhma-y-ummeth</i>	le recueil des lois apostoliques. Il contient les explications, les gloses et les décisions légales des apôtres et des principaux disciples du Prophète, sur-tout des quatre premiers <i>Khaliphes</i> , sur différentes matières théologiques, morales, civiles, criminelles, politiques, etc. Ces gloses, qui passent pour être unanimes et oecuméniques, sont par-là même aussi respectées que les préceptes du <i>Cour'ann</i> et les lois orales de son auteur.	(1, 8–9)
<i>Ikhtiyar-Djuz'y</i>	libre arbitre [de l'individu face au destin]	(1, 167)
<i>Ilm</i>	science	(2, 467)
<i>Ilm-Adab</i>	morale	(2, 468)
<i>Ilm-Fikihh</i>	jurisprudence	(2, 468)
<i>Ilm-Hadiss</i>	lois orales du Prophète	(2, 468)
<i>Ilm-Hikmeth</i>	philosophie	(2, 468)

<i>Ilm-Kelam ou Ilm-Allahy</i>	théologie	(2, 468)
<i>Ilm-Manntik</i>	logique	(2, 468)
<i>Ilm-Meâny</i>	science des allégories, qui tient aussi lieu de rhétorique	(2, 468)
<i>Ilm-Nahhw</i>	syntaxe	(2, 467)
<i>Ilm-Sarf</i>	grammaire	(2, 467)
<i>Ilm-Tefsir</i>	commentaires du <i>Cour'ann</i>	(2, 468)
<i>Imam</i>	Ce mot, dans son étroite signification, indique une personne qui, par les droits de sa place, préside un corps d'assemblée, pour y exercer en chef les fonctions du sacerdoce, c'est-à-dire, la prière publique des vendredis et des deux fêtes de <i>Beyram</i> , à l'exemple de <i>Mohammed</i> lui-même et des premiers Khaliphes. (...) Cette qualification a été également déferée, 1°. aux docteurs des premiers siècles du Mahométisme, comme étant les plus anciens Théologiens, et les premiers interprètes du <i>Cour'ann</i> et des lois de <i>Mohammed</i> ; 2°. aux ministres de la religion qui s'acquittoient dans les mosquées des fonctions de l' <i>Imameth</i> , au nom et sous l'autorité sacerdotale du Souverain, l'Imam suprême, l'Imam par excellence.	(1, 250–252)
<i>Imam Azam-Ebu-Hanifé</i>	mort à <i>Baghdad</i> l'an 150 (767), fut le premier des docteurs et des jurisconsultes qui, à la suite des diverses hérésies élevées dans l'Islamisme, écrivit sur les dogmes, sur le culte, et sur différentes lois de l'administration civile et politique [d'Ohsson donne plus d'informations sur lui, en s'appuyant sur Ibn Kemāl (cf. <i>TGEO</i> , 1, 11–14)]	(1, 1)
<i>Imameth</i>	les fonctions religieuses du Souverain, ses titres, ses droits, et les qualités requises en sa personne pour être digne de régner, selon la loi canonique, sur le peuple Mahométan	(1, xiiij)
<i>Imams Mudjhtehhids</i>	interprètes sacrés [de la loi]	(1, 4)
<i>Imann</i>	Foi. La foi dont il est ici question, est celle des dogmes dont la croyance explicite et formelle est nécessaire au salut. Ils consistent en six articles, qu'on appelle les statuts de la foi, <i>Schourouth-Imann</i> , et que l'on regarde comme les fondemens de la religion. Tous sont compris dans cette formule : Je crois en Dieu (1), en ses anges, en ses livres, en ses Prophètes, au dernier jour du jugement, et à la prédestination divine, soit pour le bien soit pour le mal. (1) <i>Ament'u b'illah'i ve melaiketih'i ve kutubuh'u</i>	(1, 160–161)

	<i>ve russuluh 'u v 'el yewm 'ul-akhir ve b'il-cadr khairih 'i ve scherrih 'i.</i>	
<i>Indjil-Schérif</i>	le saint livre des Evangiles	(1, 190)
<i>Iradéth</i>	volonté [divine]	(1, 93)
<i>Isstibdal</i>	échanges religieux par les <i>Mutéwellys</i> d'un <i>wakf</i> , en cas de besoin, contre d'autres immeubles, plus avantageux, ou pour le moins d'une valeur absolument égale.	(2, 549)
<i>Isstikharé</i>	A demander au ciel (...) [dans des cas embarrassans qui pourroient intéresser le bonheur public, ou le bien particulier d'un individu] de faire connoître ses ordres par la voie des songes. L'efficacité de cette pratique, que l'on appelle <i>Isstikharé</i> , est censée commune à tous les Musulmans, et cela d'après ces paroles du <i>Cour'ann</i> : <i>En vérité, Dieu certifie le songe de son Prophète</i> . On lui attribue cependant des succès plus assurés, lorsqu'elle est employée par les princes et les chefs de la nation, mais sur-tout par les Souverains (...).	(1, 421)
<i>Itikiáf</i>	Retraite spirituelle. LA retraite spirituelle consiste à demeurer quelques jours et quelques nuits dans l'intérieur du temple, pour y jeûner, prier, méditer, dans un entier et parfait recueillement. Cet acte, le plus pieux, le plus saint et le plus auguste de tous les actes religieux, exige du fidèle qui s'y consacre, l'entier détachement de tout objet mondain, et un dévouement absolu à son Créateur, dont il doit implorer sans cesse la clémence et la bonté, en ne lui demandant jamais que des graces spirituelles.	(3, 19–20)
<i>Keafir</i>	dont le pluriel est <i>Kuffar</i> ou <i>Keferé</i> , est aussi le nom générique sous lequel on comprend tous les peuples de la terre qui n'admettent pas la mission prétendue divine de <i>Mohammed</i> . Ce mot, d'où dérive, par corruption, celui de <i>Keavour</i> , signifie un infidèle, un blasphémateur, un homme dans les ténèbres, dont les yeux sont fermés à la lumière et à la grace divine	(1, 36–37)

<i>Kebair</i>	grands péchés. C. [Commentaire] Il y a douze péchés graves ; savoir, 1°. le polythéisme ; 2°. l'homicide ; 3°. l'injure ; 4°. l'adultère ; 5°. la désertion des combattants qui fuient devant l'ennemi ; 6°. la magie ; 7°. l'usurpation du bien des orphelins ; 8°. la désobéissance des enfans envers leurs pères et mères Musulmans ; 9°. les hostilités commises à la Mecque, ou sur son territoire sacré, <i>Harém-Meké</i> , comme aussi toutes les fautes dont on s'y seroit rendu coupable ; 10°. l'usure et tout gain illicite ; 11°. le vol , et 12°. le vin. Toute action contraire à l'esprit de l'équité et de la justice, toute prévarication contre les lois divines ou humaines, sont également des péchés énormes : de ce nombre sont encore les fautes légères, lorsqu'elles sont commises avec persévérance et sans amendement.	(1, 144–145)
<i>Keliméy-Schehhadéth</i> , ou <i>Keliméy-Tewhhid</i> , ou <i>Teschehhud</i>	La profession de foi, <i>Teschehhud</i> , consiste en ces paroles : <i>Je confesse qu'il n'y a point de Dieu sinon Dieu, et que Mohammed est son serviteur et son Prophète</i> . Une autre formule encore plus précise est celle-ci : <i>Il n'y a point de Dieu sinon Dieu, et Mohammed est le Prophète de Dieu</i> (3). (3) <i>La ilahy ill'allah ve Mohammed ressoul 'ullah</i> .	(1, 163)
<i>Keraméth</i>	prodige réalisé par un Saint	(1, 204)
<i>Khaber-wahhid</i>	Les lois orales privées, comme ayant été peu connues dans le premier siècle, et moins encore dans les deux autres.	(1, 7)
<i>Kharidjys</i>	les forains, les externes, ceux qui sont hors de l'Islamisme. Secte de l'Islamisme	(1, 98)
<i>Khodjea</i>	recteurs	(2, 470)
<i>Khouthbés</i>	espèce de prône qui se fait solennellement dans toutes les grandes mosquées, avant la prière publique des vendredis et à la suite de celle des deux fêtes de <i>Beyram</i>	(1, 207)
<i>Kiblé Nouma</i>	petite planche de marbre en forme de tablette astronomique, qui indiquoit la position de la <i>Mecque</i> pour les cinq prières du jour.	(1, 400)
<i>Kitab-Khanès</i>	bilbiothèques publiques	(2, 488)

<i>Kitabys</i> ou <i>Ehhl-Kitabs</i>	Ce sont les peuples favorisés avant Mohammed, des graces de la révélation, par des livres divins ; savoir, le Pentateuque, le Pseautier et l'Évangile. Ces livres, quoique sacrés aux yeux de l'Islamisme, sont cependant réputés inférieurs au <i>Cour'ann</i> , en lumière, en grace et en perfection. Les <i>Kitabys</i> sont donc les Hébreux et les Chrétiens, que la loi distingue des Idolâtres dans plusieurs de ses dispositions. Par exemple, elle exclut ceux-ci de toute alliance de sang avec les Musulmans ; au lieu que les autres y sont admis, avec cette restriction cependant, que les seuls mâles Musulmans peuvent se marier avec les femmes Chrétiennes ou Israélites, et nullement les Chrétiens ni les Juifs avec les femmes Musulmanes. Au reste, tous les Chrétiens en général sont appelés <i>Issewy</i> ou partisans de Jésus, <i>Nassrany</i> ou adhérens au Nazaréen; et les Juifs, <i>Yehhoudy</i> ou <i>Beno-Yehhoud</i> , enfans de <i>Juda</i> .	(1, 47–48)
<i>Kiyass</i> , ou <i>Mâkoul</i>	C'est un recueil de décisions canoniques, faites par les <i>Imams Mudjhtehhids</i> ou interprètes des premiers siècles du Mahométisme. Toutes ces décisions sont dans l'esprit des trois premiers livres ; c'est pour cela qu'elles sont appelées <i>Kiyass</i> , qui veut dire, décisions de comparaison, de similitude, ou sentences d'imitation, d'assimilation.	(1, 9)
<i>Kizlar-Aghassy</i>	officier, premier gardien du Harem de Sa Hautesse et de tous les princes du sang. (...) <i>Mourad III</i> le chargea aussi de l'administration générale de tous les <i>Wakfs</i> fondés par ses aïeux, soit pour l'entretien du <i>Kéabé</i> de la Mecque et du sépulcre du Prophète à Médine, soit pour la subsistance des pauvres de ces deux cités. Depuis cette époque, les <i>Kizlar-Aghassys</i> jouissent du titre éminent de <i>Haremeïn'usch-schériefeïnn Naziry</i> , c'est-à-dire, inspecteurs des <i>Wakfs</i> des deux cités saintes.	(2, 526)
<i>Kuttub sitté-y-moeuteberé</i>	les six livres [de hadith] révéérés, à savoir : <i>Boukhary</i> , <i>Sunenn'y-Eby-Davoud</i> , <i>Termidy</i> , <i>Nisayi</i> , <i>Ibn-Madjeth'ul-Cazwiny</i> et <i>Sahhah-Musslim</i> " Celui de <i>Boukhary</i> y tient le premier rang.	(1, 8)
<i>Kutub-Enzélé</i>	livres descendus du ciel : ils distinguent les quatre premiers [le <i>Cour'ann</i> ; le Pentateuque, <i>Tewrath</i> , l'Évangile, <i>Inndjil</i> , et le Pseautier, <i>Zebbour</i>] sous le nom de <i>Mudéwenn</i> , qui signifie réunis, reliés, comme faisant des livres complets. Les cent autres n'étant que de simples feuillets, sont conséquemment appelés <i>Souhhouf</i>	(1, 203)

<i>La-béess</i>	pratiques exercées par les Musulmans, et regardées par la loi, comme indifférentes	(1, 34)
<i>Mawahhidinn</i>	adorateurs de l'unité	(1, 36)
<i>Medh-Mohammed</i>	vers en l'honneur du Prophète	(2, 515)
<i>Medjeoussys</i>	Ce sont les ignicoles ou les sectateurs de <i>Zoroastre</i> , que la loi distingue aussi des autres peuples dans l'application de quelques unes des lois civiles et criminelles.	(1, 48)
<i>Médressés</i>	collèges	(2, 467)
<i>Mehhdy</i>	[Selon] l'opinion des hétérodoxes <i>Schiys</i> , (...) le directeur céleste, qui est le douzième et dernier Imam de la race d' <i>Aly</i> . (...) Les Musulmans <i>Sunnys</i> le croient destiné à venir, vers la fin des temps, appeler tous les peuples de la terre à la connoissance de l'Islamisme, assisté dans cette mission de trois cents soixante esprits célestes, <i>Ridjeal'ullah</i> . Il sera même, disent-ils, le Vicaire de <i>Jésus-Christ</i> dans les fonctions augustes de l' <i>Imameth</i> .	(1, 267)
<i>Mekrouhh</i>	actes blâmables, ou répugnans aux yeux de la religion : ce sont les [lois] prohibitives	(1, 34)
<i>Mekteb</i>	école publique	(2, 467)
<i>Messhh</i>	bain. Ce <i>Messhh</i> , qui consiste à se baigner simplement la chaussure [lors des ablutions], est un point fondé et sur les lois prophétiques, et sur les lois apostoliques, d'après l'exemple même de l'Envoyé céleste et de ses disciples, qui le pratiquoient constamment. Ce genre d'ablution est permis pour trois jours et trois nuits de suite à l'égard des voyageurs, et seulement pour un jour et une nuit à l'égard des hommes en demeure fixe	(1, 322–323)
<i>Methn</i>	Le texte de tous les ouvrages théologiques et canoniques qui ont été faits d'après l'esprit de ces deux premiers livres [<i>Cour'ann</i> et <i>Hadiss</i>]	(1, 326)
<i>Meudjizé</i>	prodige réalisé par un Prophète	(1, 204)
<i>Mezahib-erbéa</i>	quatre rites orthodoxes [de l'Islam]	(1, 15)
<i>Miradjh</i>	l'ascension du Prophète	(1, 203)
<i>Mooutezilés</i>	qui veut dire, schismatiques. Secte de l'Islamisme	(1, 104)
<i>Mohammedy</i>	Mahométan	(1, 36)
<i>Molla</i>	juge ordinaire du lieu	(2, 547)
<i>Muderriss</i>	professeur	(2, 470)

<i>Mudjhtehhid</i>	La théologie Mahométane comprend, sous le nom de <i>Mudjhtehhid</i> , tous les Patriarches et les Prophètes, tous les apôtres et les disciples de <i>Mohammed</i> , enfin tous les <i>Imams</i> ou interprètes sacrés des trois premiers siècles du Musulmanisme, comme ayant tous été également prédestinés, ceux-là à révéler les secrets et les mystères de l'ancienne loi, ceux-ci à développer l'esprit et le vrai sens de la nouvelle.	(1, 430)
<i>Mufessirs</i>	Commentateurs [du Coran]. Ils sont en grand nombre ; mais le plus estimé et le plus généralement suivi, est <i>Cazi-y Beïzawy</i>	(1, 89)
<i>Mumininn</i>	fidèles, confians, vrais croyans	(1, 36)
<i>Munedjim Baschy</i>	il est le chef des astronomes et des astrologues, et en même temps l'un des membres les plus distingués du corps des <i>Oulémas</i> : son crédit et l'importance de sa place sont ordinairement proportionnés au degré de croyance ou plutôt de foiblesse que témoignent les Sultans eux-mêmes pour les sciences occultes.	(1, 416–417)
<i>Murtedds</i>	les apostats qui abjurent la foi Mahométane. La loi ne leur fait jamais grace, non plus qu'aux Arabes païens, dont la soumission même à la capitation, en qualité de <i>Zimmys</i> ou sujets tributaires, ne peut jamais les rédimer. Il n'y a point de milieu à leur égard, entre le Cour'ann (1) ou le sabre. (1) <i>Imm'el-Seéïf ve Imm'el-Isslam</i> .	(1, 48)
<i>Murtézica</i>	qui signifie, participant aux bienfaits charitables	(2, 544)
<i>Muschrikinn</i>	polythéistes ou adorateurs de la pluralité	(1, 37)
<i>Muslim</i>	Qui signifie l'abandonné, le résigné à Dieu. <i>Muslim</i> , dont le duel est <i>Musulman</i> , et le pluriel <i>Musliminn</i> , est le nom par excellence de tous les peuples qui professent la foi Mahométane, sans distinction de rits, de sectes, d'hérésies ou d'opinions différentes.	(1, 36)
<i>Musstahsenn</i>	actes louables : ce sont [les lois] positives	(1, 34)
<i>Mustéeminns</i>	Les étrangers qui se trouvent dans l'Empire, sous la foi des traités ou du droit des gens, soit comme passagers ou voyageurs, soit comme habitans ou domiciliés. Le mot même de <i>Mustéeminns</i> , signifie, hommes qui ont demandé grace, pour désigner par-là, ou les sujets des Puissances qui ayant plié sous la force Mahométane, en ont obtenu la paix, ou de simples particuliers qui, quoique d'une nation non amie, entrent sur les terres Mahométanes par droit de quartier censé obtenu sur les frontières. (...) La loi l'applique encore aux Musulmans	(1, 43–44)

	qui voyagent ou qui demeurent en pays étranger, sur la foi du droit des gens.	
<i>Mutawelath</i>	Nom donné aux livres de fiqh de la septième classe, tels que : <i>Tatar-Khaniyé, Hindiyé, Eb'ul-Léyys, Medjhma-ul-Bahhréynn, Ebul-Cassim, Kirahiyeth'ul Fetawa</i> , parce qu'ils sont très-volumineux, et qu'ils traitent fort au long de toutes les matières relatives à ces lois canoniques.	(1, 20)
<i>Mutéwelly</i> ou <i>Well'y-Wakf</i>	signifie directeur, régisseur, administrateur [d'un <i>wakf</i>]	(2, 524)
<i>Muwetta</i>	Ouvrage de l'Imam <i>Malik</i> , qui traite des lois orales du Prophète. C'est "l'un des ouvrages les plus estimés en ce genre, après les six premiers livres <i>Kuttub-sitté-y moeuteberé</i>	(1, 15)
<i>Nafilé, Tetawu</i>	pratiques exercées par les Musulmans, et regardées par la loi, comme surrogatoires	(1, 34)
<i>Namaz</i>	prière à laquelle tout Musulman est tenu cinq fois par jour	(1, xiv)
<i>Nass</i>	Le texte du <i>Cour'ann</i> et celui du <i>Hadiss</i> , recueil de toutes les lois orales de <i>Mohammed</i> , portent le nom de <i>Nass</i> , qui signifie le texte par excellence	(1, 326)
<i>Œurf</i>	pouvoir arbitraire du Souverain	(1, xxij)
<i>Ouloum-Arebiyé</i> ou <i>Nirendjeath</i>	c'est-à-dire, sciences Arabiques ou divinations. C'est d'elles que dérive cette foule de superstitions sous le joug desquelles gémissent tous les peuples Mahométans.	(1, 418)
<i>Ridjeal'ullah</i>	Trois cents soixante esprits célestes qui assisteront le <i>Mehhdy</i> , que les Musulmans <i>Sunnys</i> croient destiné à venir, vers la fin des temps, appeler tous les peuples de la terre à la connoissance de l'Islamisme.	(1, 267)
<i>Rouyéth</i>	la vue de Dieu [au Paradis]	(1, 94)
<i>Saghair</i>	petits péchés	(1, 144)
<i>Sahhaf</i>	libraires	(2, 494)
<i>Salath'ul-djenazé</i>	prière funèbre	(1, 292)
<i>Salihhs</i>	Les hommes vertueux, qui, dans les cas de témoignage juridique, sont désignés sous le nom de <i>Schouhhoud-Oudoul</i> , ou témoins dignes de foi	(1, 51)
<i>Sawm</i>	Jeûne	(3, 1)

<i>Sawm 'ul-caza</i>	Jeûne satisfaisant. son objet est de remplacer les jours du jeûne canonique qui ont été omis involontairement ou par motif légitime.	(3, 7–8)
<i>Sawm 'ul-kéfareth</i>	Jeûne expiatoire. Ce jeûne, qui est d'obligation canonique, a été établi pour expier la transgression volontaire de celui du <i>Ramazann</i> , dont l'omission d'un seul jour doit être réparée par une abstinence de soixante-un jours consécutifs, les soixante à titre d'expiation, et le soixante-unième à titre de satisfaction (...)	(3, 8)
<i>Sawm 'un-nafilé</i>	Jeûne surrogatoire.	(3, 10)
<i>Sawm 'un-néZR</i>	Jeûne votif. Il dérive du vœu qu'en aurait fait le fidèle, porté à cet acte de pénitence, soit par esprit de dévotion, soit dans des vues temporelles et mondaines.	(3, 8–9)
<i>Sawm 'ur-Ramazann</i>	Jeûne canonique. Ce jeûne, qui doit durer toute la lune de <i>Ramazann</i> , est de précepte divin pour tout Musulman de l'un et de l'autre sexe, dès qu'il est parvenu à l'âge de majorité, et qu'il jouit de toute sa raison. Pour que le jeûne soit valide, il est nécessaire que le fidèle ait l'intention d'y satisfaire	(3, 2)
<i>Schehhadeth</i>	témoignage juridique	(3, 4)
<i>Schér'y</i>	législation religieuse	(1, xxij)
<i>Scherhh</i>	commentaires qui accompagnent le <i>Methn</i>	(1, 326)
<i>Schérifs ou Emirs</i>	descendants de la race de <i>Mohammed</i>	(1, 50)
<i>Schirk</i>	polythéisme	(1, 144)
<i>Schourouth - Iman</i>	statuts de la foi	(1, 160)
<i>Schourouth-Islam</i>	les statuts de l'islamisme. Ces cinq articles, qu'on ne doit pas confondre avec les dogmes dont on a parlé ci-dessus, sont relatifs au culte extérieur.	(1, 163)
<i>Schys</i>	Ce nom désigne, d'un côté, les sectateurs particuliers d' <i>Aly</i> , qui ne reconnaissent pas la légitimité des trois premiers <i>Khaliphes</i> , et embrasse de l'autre tous les hétérodoxes nés au sein de l'islamisme. Nous donnerons dans la partie dogmatique un exposé rapide de cette distinction fondamentale parmi les Musulmans, et des convulsions terribles que ces schismes et ces hérésies ont occasionnées dans les différents siècles du Mahométisme ; On appelle encore les <i>Schiys</i> , <i>Sahhib-Hewa</i> , ou <i>Ehhl'ul-Ehhwa</i> , <i>Ehhl-bid-ath</i> , <i>Ehhl-Zalaleth</i> ,	(1, 46–47) ; (1, 95)

	<i>Rafazy, Mulhhidy</i> , etc. par où l'on entend les controversistes, les égarés, les novateurs, les impies, etc.	
<i>Séwab</i>	pratiques exercées par les Musulmans, et regardées par la loi, comme méritoires	(1, 34)
<i>Sirath</i>	Ce pont est dressé au dessus de l'enfer ; il est plus fin que le cheveu, plus affilé que le sabre : les élus le passeront avec la vitesse de l'éclair, avec la vélocité du vent ; mais les réprouvés y glisseront et se précipiteront au milieu du feu éternel	(1, 140)
<i>Softa</i>	mot corrompu de <i>Soukhté</i> , qui signifie être brûlé, et dans le sens figuré, un patient, un souffrant ; ou encore <i>Muid</i> ou <i>Murid</i> , c'est-à-dire, disciples ; et <i>Danischmend</i> , dont la véritable et seule acception est celle d'étudiant. [= élèves des <i>Médressés</i>]	(2, 469–470)
<i>Soual</i>	interrogatoire que tous les morts subiront également dans leurs tombes par les anges <i>Munnkér</i> et <i>Nékir</i> .	(1, 136 et 139)
<i>Sunnén 'y-Isslamy</i>	pratiques de l'Islamisme	(1, 76)
<i>Sunneth</i>	[Articles de] pratique imitative. Ils embrassent tout ce qui est relatif, non pas aux préceptes ni aux lois orales du Prophète, mais à ses œuvres et à quelques actes religieux pratiqués par lui même, ou par ses disciples, ou par les quatre premiers <i>Khaliphes</i> . Leur autorité, en quelque sorte obligatoire, dérive de l'opinion établie par ces <i>Imams</i> , que tout fidèle doit se conformer, autant qu'il est en lui, à la vie et aux actions civiles et religieuses du Législateur et de ses apôtres. Cette doctrine est fondée sur ce que la pratique ou l'omission volontaire de ces mêmes œuvres est regardée comme une source de mérites ou de démérites pour l'éternité. Ces pratiques se divisent encore en absolues et non absolues, <i>Sunneth-Muekkedé</i> et <i>Sunneth-ghayr 'y-muekkedé</i> ; en constantes et non constantes, <i>Sunen 'y-huda</i> et <i>Sunen 'y-zewaid</i> . Les premières ont pour base une tradition plus ou moins authentique ; les secondes, l'exercice plus ou moins fréquent, que le Prophète et ses apôtres ont fait de ces pratiques civiles et religieuses.	(1, 33–34)

<i>Sunnys</i>	<i>Sunnys</i> , qu'on appelle encore <i>Ehhl-Sunneth</i> ou <i>Ehhl-Hakk</i> . Ce nom comprend tous les Musulmans des quatre rites orthodoxes, qui sont cependant distingués entre eux sous les noms particuliers de <i>Hanefy</i> , <i>Schafiy</i> , <i>Maliky</i> et <i>Hannbely</i> , qui répondent à ceux des <i>Imams</i> fondateurs des quatre rites orthodoxes. Ce nom collectif de <i>Sunny</i> , qu'ils portent tous indistinctement, signifie les imitateurs du Prophète ou ceux qui marchent dans la même voie, tant à l'égard de la doctrine, qu'à l'égard des pratiques religieuses les plus essentielles.	(1, 45–46)
<i>Suré-Eminy</i>	commissaire de la Porte, chargé des deniers que le Sultan envoie annuellement aux deux cités de l'Arabie	(1, xvij)
<i>Surrés</i>	chapitres du <i>Cour'ann</i>	(1, 85)
<i>Tabiin</i>	élèves des <i>Asshhabs</i>	(1, 8)
<i>Takdir ou Kissméth</i>	fatalisme [des Mahométans]	(1, 170)
<i>Takrizs</i>	approbations des principaux Oulémas	(2, 501)
<i>Talikath</i>	[explications] qui servent de développement [à la <i>Haschiyé</i>]	(1, 326)
<i>Teféul</i>	consulter l'oracle du <i>Cour'ann</i> dans des cas embarrassans qui pourroient intéresser le bonheur public, ou le bien particulier d'un individu	(1, 421)
<i>Tefssir</i>	commentaires [du <i>Cour'ann</i> et du <i>Hadiss</i>]	(1, 326)
<i>Tékwinn</i>	création [de Dieu]	(1, 93)
<i>Turbés</i>	chapelles sépulcrales où reposent les cendres des Sultans etc.	(2, 509)
<i>Wadjib</i>	Articles d'obligation canonique. Cette dénomination comprend tous les préceptes renfermés dans les trois autres livres sacrés, et qui, étant donnés par les <i>Imams</i> primitifs, comme des lois positives et canoniques, sont, par-là même, d'une obligation presque aussi absolue que les lois réputées divines du <i>Cour'ann</i> .	(1, 32-33)
<i>Wakf</i>	Vulgairement dit <i>Wakouf</i> : Chez les Mahométans, tous les biens consacrés aux temples ou à des fondations pieuses, portent la dénomination générale de <i>Wakf</i> , vulgairement dit <i>Wakouf</i> . Ce mot, qui répond à ceux de cession, consignation, abandon, dépôt, emporte cependant dans son acception ordinaire l'idée d'une chose sacrée, d'un objet voué aux besoins de l'humanité et du culte public, par un sentiment de piété et d'amour envers Dieu.	(2, 523)

<i>Wely</i>	On honore cependant sous le nom de <i>Wely</i> , saint, les personnages qui se sont distingués par leur religion et leur piété éminente dans toutes les classes de la société. Le nombre en est considérable dans le Mahométisme. (...). Chaque province, chaque ville a, pour ainsi dire, ses Saints : on leur rend par-tout de pieux hommages ; on les invoque, on demande leur intercession et leurs secours par des prières presque toujours accompagnées de sacrifices et d'aumônes. Les Sultans eux-mêmes sont très-attentifs à remplir ces devoirs de dévotion (...)	(1, 306–308)
<i>Yeum-Aschoura</i>	fête instituée par <i>Muizz'ud-Deuleth</i> en 352 (963), consacrée au 10 de <i>Moharrém</i> . C'étoit un jour de deuil et de tristesse, en commémoration du martyr de l'Imam <i>Husseyn</i> fils d' <i>Aly</i> , tué dans l'affaire de <i>Kerbela</i> , l'an 60 de l'Hégire.	(1, 117)
<i>Zimmys</i>	Tous les sujets, Chrétiens, Juifs ou Païens, asservis à la domination Mahométane, et par-là soumis à la capitation, <i>Dzizijé</i> ou <i>Kharadjh</i> , qui n'est jamais imposée que sur les non-Musulmans.	(1, 43)

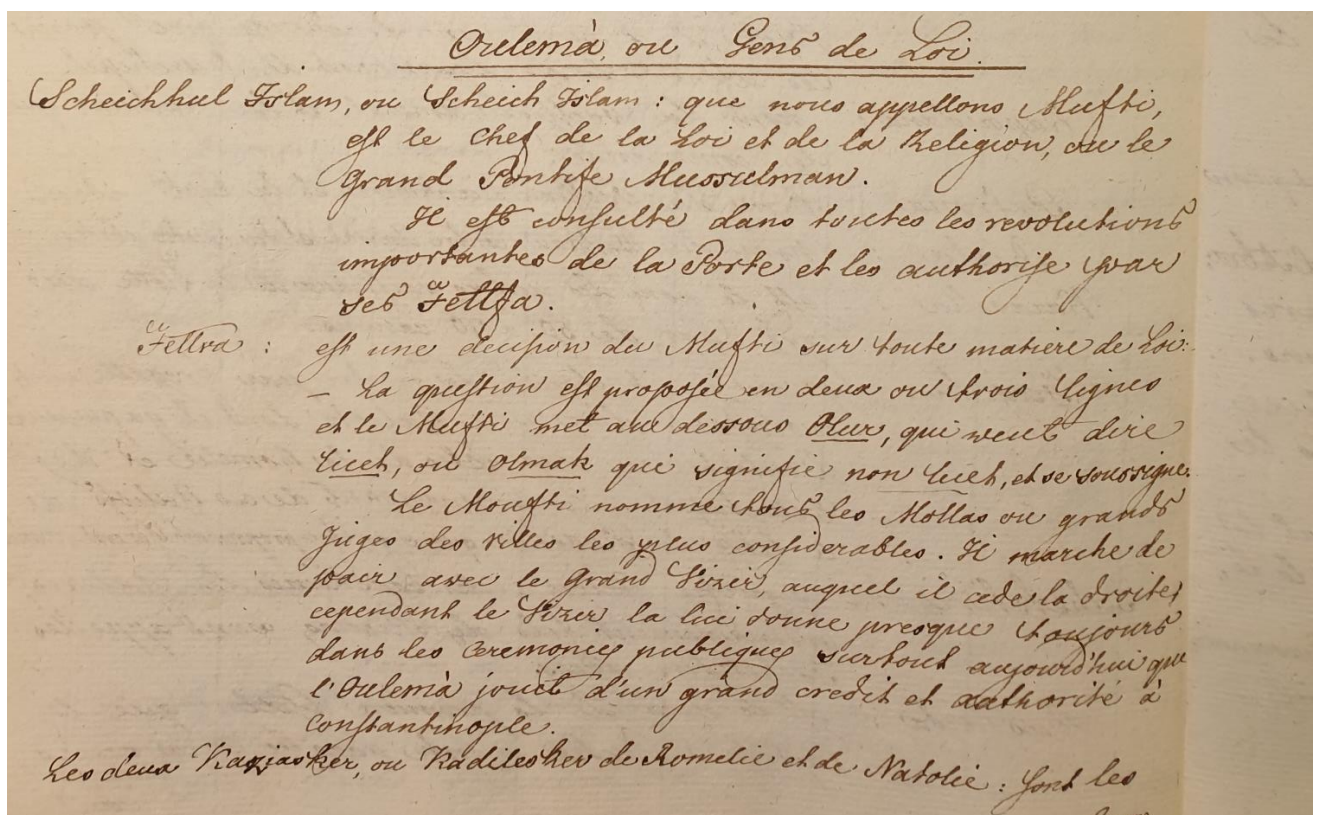
Annexe 7

Lexique religieux (manuscrit)

Durant nos recherches dans les archives et bibliothèques suédoises, nous avons découvert un document manuscrit rédigé et numéroté par d'Ohsson, où il répertorie les termes utiles aux « hommes d'affaires »⁸¹⁷. Nous en avons transcrit les premières lignes, où il donne le titre et les matières de ce répertoire (cf. p. 1). Ensuite, nous avons joint la partie relative aux objets religieux (cf. le point « 6° L'Oulema », p. 18–21), où d'Ohsson définit essentiellement les appellations et les catégories distinguant les musulmans les uns des autres. Cette annexe complète le lexique partiel que nous avons reconstitué à partir du *Tableau général* (Annexe 6) :

Répertoire abrégé des noms, charges et autres particularités turques, dont la connaissance est utile à un homme d'affaires en Turquie : comme

1° *Le Grand Seigneur, sa Cour et principaux officiers.* 2° *Le Grand Vézir, la Porte et sa Cour.* 3° *Les principales charges dans sa capitale.* 4° *La Milice.* 5° *L'Amirauté.* 6° *L'Oulema.* 7° *Les principaux officiers des Provinces et de la Barbarie – avec divers mots ou termes analogues aux matières et une Table par ordre alphabétique (...)*



⁸¹⁷ BUU, f228, Handlingar rörand Sveridges utrikespolitik och diplomati.

deux premiers juges en charge après le Moufti à Con-
stantinople. Ils nomment tous les Cadi des diffé-
rents départements tant aux environs de Constan-
tinople que dans les Provinces, et n'exercent que
pendant un an, de même que les Mollah & Radi.
Les Patriarches ont séance sur le même banc
à la gauche du Sireis au Divan.

Stambol, Effendiosi : est le juge de police de Constantinople. le der-
nier degré pour parvenir des Radilestipis. il a
place au Divan du grand Sireis à la Porte.

Mollah : sont des juges des grandes judicatures, comme
d'Adrianople, de Proseova, de Scutari, d'Esouy,
de Galata etc. nommés le Moufti à leur poste.
Les trois Mollahs de Galata, d'Esouy et
de Scutari ont place au Divan du grand
Sireis à la Porte.

Radi : sont des juges des petites villes et judicatures,
et de la nomination des Radilestipis, ceux
de l'Europe de celui de Romélie et ceux en
Asie de celui de Natolie.

Naib : Nivaire d'un Cadi ou d'un Mollah qui le nomme.

Mouderris : - sont les Professeurs des Collèges, qui en s'avançant
deviennent Molla. Le dernier grade d'un Mouderris
pour être ensuite Molla est le Collège de la
Mosquée à Constantinople nommée la Solimanie.

Scheich - : sont les prédicateurs des Mosquées; aussi les supérieurs
des Derrich; ces derniers ne sont pas Oulema.

Derrich : sont des moines qui vivent en partie dans des
couvents, et en partie errants d'un endroit à l'autre,
selon leur institut et ordre auquel ils appartiennent,
et dont il y en a plusieurs comme les Merleni, Naxi,
Bendi, Segah, Quiloeni, Halvette, Bektachic, etc. Les
Derrich ne sont pas Oulema, et plutôt en mépris
à cause de leur vie ordinairement désignée.

Nakibil, Doctraf : est le chef des Emirs. Emir lui-même est
membre de l'Oulema - il peut être en même
temps Patriarche: c'est lui qui fait chasser les Emirs
lorsqu'ils tombent en faute et auquel on s'en plaint,
à moins qu'ils ne soient inférieurs dans quelque corps
de milice. Ils jouissent de ce privilège, puisqu'ils
sont

- sont réputés tenir de la race de Mahomet, par sa fille Fatma, et pour marque de cet illustre origine ils portent le Turbant vert, couleur à laquelle ce Prophète avoit donné la préférence aux autres. Tous les Emirs, fût ce un mandant, sont appelés *Schekibi*, titre qu'on donne aux fils des *Thas*.
- Almdar* : - du corps des Emirs, est celui qui porte le *Sandjak* Scherif, la Sainte Bannière de Mahomet, dans des occasions solennelles, entourée des Emirs et *Devich*; mais il n'est pas membre de l'*Oulema*.
- Imam* : - curé d'une Mosquée, ou aumônier d'un Seigneur, ou d'un particulier: il appartient au corps de l'*Oulema*.
- Phiadib* : qui fait le *Koubé* ou la prière publique pour le Sultan dans la Mosquée; il est du corps de l'*Oulema*.
- Muezin* : crieur de la Mosquée, qui crie à l'heure de la prière, cinq fois en 24. heures, au haut des Minarets, pour appeler le peuple à son devoir: quoiqu'il ne soit pas proprement membre de l'*Oulema*, il est pourtant compté dans ce corps.
- Khafis* : - appelle-t-on chaque Turc qui récite l'*Alcoran* par cœur.
- Djami* : une Mosquée.
- Minaret* : est une tour plus ou moins élevée, contigue à chaque Mosquée, d'où le *Muezzin* appelle le peuple à la prière: en *Turc* *Namaz*.
- Ramazan* : le mois des jeûnes Turcs.
- Bayram* : fête qui suit immédiatement le *Ramazan*, et qu'on célèbre pendant trois jours.
- Corban, Bayram* : fête du sacrifice en commémoration de celui d'*Abraham*, laquelle tombe soixante neuf jours après le grand *Bayram* et dure également trois jours.
- Mevlud* : fête de la naissance de Mahomet, qui ne dure qu'un jour, et tombe environs trois mois après le *Corban, Bayram*.
- Mekkiomé* : est tout Tribunal de justice, établi suivant la règle, dans une salle basse et ouverte pour la liberté du public.
- Flam* : réformation donnée par un juge à la Porte ou à un Gouverneur.
- Mouassele* : injonction d'un juge dans son département.
- Hodjet* : Acte juridique Turc.
- Sbra, Sokat* : Quittance.
- Temessouk* : Obligation quelconque.

- Sakouf** : sont des maisons, fonds, biens, légués à certains Mosquées par forme de substitution, et qui au moyen d'une petite assignation de revenu aux dites Mosquées sont passés de Père en fils, par les propriétaires jusqu'à l'extinction des héréditaires directs, après quoi ils sont dévolus en entier aux dites Mosquées : ces sortes de biens jouissent des grands privilèges.
- Moubeselli** : sont les administrateurs de ces biens Sakouf.
- Mulk** : sont les biens francs et libres d'aucune redevance.
- Sounne** : Orthodoxe : Nom que les Turcs se donnent, s'appuyant aux Perces, qu'ils nomment par mépris Rafazi, hérétique, aussi Fexil Rasch, têtes rouges.
- Sounnet** : Précepte du Prophète point exprimé dans le Coran ou Alcoran, et dont on peut se dispenser : on appelle aussi ainsi la circoncision, quoiqu'elle n'est pas ordonnée dans l'Alcoran, mais étant toute fois regardée comme une marque d'avoir été reçu dans le nombre des vrais fidèles, elle devient indispensable.
- Fars** : Commandement exprimé dans l'Alcoran par ceux qui sont réputés Divin, dont il n'y a pas de dispute, comme sont les cinq articles de la Religion Muoulanne.
- 1^o Abdest** : Coust. l'ablution.
- 2^o Namaz** : La prière à faire cinq fois en 24 heures, id est :
- 1^o Sabah Namaz : entre le point du jour et le lever du Soleil.
 - 2^o Djele Namaz : à midi
 - 3^o Fhindy : au point entre midi et le coucher du Soleil.
 - 4^o Akhscham Namaz : après le coucher du Soleil.
 - 5^o Yakti : à une heure et demi de nuit.
- 3^o Ramazan** : le jeûne pendant le jour jusqu'après le coucher du Soleil pendant un mois entier.
- 4^o Zekiat** : L'aumône à distribuer aux pauvres par cinq pour cent de tout bien ; - ce qui est observé le moins.
- 5^o Hadj** : le pèlerinage à faire à la Mecque, au moins une fois durant la vie, si les facultés le permettent.

Titre : Mouradgea d'Ohsson (1740–1807) et l'orientalisme islamisant. La place du Coran dans le *Tableau Général de l'Empire Othoman*

Mots clés : Islam ; Coran ; Orientalisme ; Lumières ; Diplomatie

Résumé : Notre thèse s'attache à explorer la place du Coran dans le *Tableau général de l'Empire Othoman (TGEO)* d'Ignatius Mouradgea d'Ohsson (1740–1807).

Ce sujet chrétien de la Porte au service de la couronne suédoise estimait que trop de préjugés et d'ignorance entachaient encore les relations entre l'Europe chrétienne et la Sublime Porte. Il entreprit alors d'en offrir un panorama exhaustif, détaillé et scrupuleux à travers son *TGEO*. Il y exposa les croyances, les rites, les mœurs, les mentalités, les lois, l'organisation ou encore l'histoire de cet Empire, en se basant uniquement sur les sources orientales et son expérience personnelle de plus de quarante années au cœur de l'Empire ottoman.

Référence incontournable des ottomanistes et des orientalistes, l'aspect religieux – pourtant fondamental – du *TGEO* a moins suscité l'intérêt des chercheurs. Or, toute la première partie de l'ouvrage traite de la « législation mahométane » comme l'indique d'ailleurs son titre complet. Nous resituerons le contexte dans lequel l'auteur évolua, celui des Lumières de la fin du XVIII^e siècle, ainsi que les relations entre la Porte et l'Europe. Ensuite, nous analyserons la manière dont le Coran fut abordé et présenté par cet auteur. En somme, cette étude vise à interroger l'état des connaissances et des représentations européennes sur l'Orient musulman et l'Islam – et le Coran plus spécifiquement – au siècle des Lumières.

Title : Mouradgea d'Ohsson (1740-1807) and 'islamising Orientalism'. The place of the Qur'an in the *Tableau Général de l'Empire Othoman*

Keywords: Islam; Qur'an; Orientalism; Enlightenment; Diplomacy

Abstract: Our thesis explores the place of the Qur'an in the *Tableau Général de l'Empire Othoman (TGEO)* by Ignatius Mouradgea d'Ohsson (1740–1807).

This Christian subject of the Porte who served the Swedish crown felt that too much prejudice and ignorance still affected relations between Christian Europe and the Sublime Porte. He thus decided to offer an exhaustive, detailed and scrupulous overview of this Empire. He described the beliefs, rites, customs, mentalities, laws, organisation and history of this Empire, basing his work exclusively on oriental sources and his personal experience of more than forty years at the heart of the Ottoman Empire.

An essential reference for Ottomanists and Orientalists, the religious aspect – fundamental though it is – of the *TGEO* seems to have attracted less interest from researchers, despite the fact that the entire first part of the work deals with 'Mohammedan legislation', as its full title indicates.

We will consider the context in which the author lived, namely the Enlightenment of the late 18th century, as well as relations between the Porte and Europe. We will then analyse the way in which the Qur'an was discussed and presented by this author. In addition, this study is intended to explore the state of European knowledge and representations of the Muslim Orient and Islam - and the Qur'an more specifically - in the Enlightenment.