

Cimetières et stèles funéraires ottomans

Nicolas VATIN ⁽¹⁾

Introduction

Les quelques pages qui suivent constituent la mise en forme par écrit d'une conférence présentée en décembre 2011 à Oran, sur l'aimable invitation du CRASC. Il ne s'agit donc pas d'une recherche originale, mais d'une brève synthèse consacrée aux cimetières ottomans et aux stèles funéraires qu'ils abritent¹.

Ceci demande une précision liminaire. L'Empire ottoman est une réalité bien vivante dès le XIV^e siècle, bien entendu, mais, pour des raisons développées ci-dessous, l'époque « ottomane », ou « ottomane classique », dont il va être question ne commence pas avant le XVI^e siècle et se perpétue jusqu'au XIX^e.

Une de ses principales caractéristiques est l'emploi du turc dans les épitaphes. Ceci appelle une seconde précision. Dès le début du XVI^e siècle, l'Empire ottoman comprit d'importantes provinces arabes, mais les régions concernées par notre propos sont ce que les ottomanistes appellent parfois les « provinces centrales », autrement dit celles où l'islam était turcophone : l'Anatolie, les Balkans et les îles méditerranéennes.

⁽¹⁾ Directeur de recherche au CNRS.

¹ De plus, je m'appuie très largement sur mes propres travaux, notamment l'ouvrage que j'ai publié avec E. Eldem. J'ai donc cru inutile de fournir un lourd appareil de notes et de références, en dehors de quelques indications succinctes qu'il m'a cependant paru utile de fournir chemin faisant. Je me permets donc de renvoyer le lecteur à la bibliographie proposée en fin d'article.

Les particularités des cimetières ottomans ont frappé très tôt les voyageurs et intéressé des chercheurs ou protecteurs du patrimoine. Néanmoins, c'est principalement dans le dernier tiers du XX^e siècle que les études se sont multipliées, qu'il s'agisse de publications d'épitaphes ou bien de l'exploitation et l'analyse des cimetières ou du texte et de la forme des stèles inscrites. J'ai pris ma part de ce travail et c'est donc largement sur mon expérience qu'est fondé ce modeste exposé où seront évoqués les monuments eux-mêmes dans leur matérialité, puis les épitaphes et enfin l'usage qu'on a pu faire des cimetières et de leurs stèles comme source d'histoire sociale.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, un dernier avertissement s'impose, dans une publication algérienne. En effet, si les épitaphes ottomanes sont en turc, elles sont pleines de mots arabes. Je serai même amené à parler d'épigraphes arabes. Néanmoins, nous sommes dans un cadre ottoman et les Turcs prononçaient l'arabe à leur manière. Le système de transcription adopté pourra donc paraître surprenant : je prie par avance le lecteur de m'en excuser.

Les monuments²

La plupart des monuments qui ont survécu datent d'une période allant, en gros, du dernier tiers du XVIII^e siècle à l'effondrement de l'Empire ottoman au lendemain de la guerre de 1914-1918. On en compte très peu des siècles précédents, à la fois parce que les plus anciens ont pu disparaître et parce qu'ils se sont multipliés au cours du temps : l'élévation du niveau de vie d'une part, la baisse du prix du marbre d'autre part expliquent sans doute ce phénomène, ainsi peut-être que le développement d'une culture funéraire ottomane. Au demeurant, si celle-ci a une indéniable originalité, elle n'est pas née de rien, mais a pris la suite de pratiques turques islamiques anatoliennes qui ont été étudiées et que l'on peut classer en deux périodes.

Les monuments funéraires d'Anatolie médiévale (XIII^e-XIV^e), qu'on voit dans des cimetières d'Anatolie orientales qui ont été publiés (Karamağaralı, 1972), consistaient largement en cénotaphes de pierre pouvant supporter une pierre dressée. Ils étaient gravés, de

² Toute cette partie est largement fondée sur Eldem et Vatin.

tous côtés, de citations du Coran, de prières et de hadiths se rapportant à la mort et à l'au-delà. L'építaphe *stricto sensu*, c'est à dire l'inscription ayant trait à la personne même du défunt, était bien distincte.

Les stèles proto-ottomanes (fin XIV^e-XV^e) (Başkan, 1996), nettement plus petites, offrent beaucoup moins de place. La surface gravable se réduisant, on en vint petit à petit à se borner à la seule építaphe.

La tombe ottomane classique

C'est de cette culture funéraire anatolienne que procède la tombe ottomane classique des XVI-XX^e siècles. Elle est constituée d'un cénotaphe de pierre surmonté à la tête et au pied d'une pierre dressée, ou bien d'une simple dalle avec stèle de tête et stèle de pied, voire d'une stèle de tête et d'une stèle de pied délimitant la longueur de la tombe. Au XVI^e siècle, il arrive encore que la stèle de pied porte une inscription (souvent la chahada), mais bientôt, seule la stèle de tête sera inscrite.

Matériellement, l'inscription est en relief. Dans les premiers temps, sur des stèles petites et étroites, le texte est gravé dans un cartouche unique. La pratique s'est répandue par la suite de graver les textes à l'intérieur de cartouches successifs. Moins enchevêtrées, les inscriptions s'en trouvent plus déchiffrables. De plus, les formules, étant pour une part attendues à des places à peu près déterminées, en sont plus facilement repérées. Ajoutons que les monuments pouvaient être peints, ce dont attestent des lithographies mais aussi parfois des traces de couleur sur les pierres encore visibles aujourd'hui : la lecture en était certainement facilitée.

Pour en revenir au monument lui-même, les cénotaphes, qui demandent plus de marbre et sont donc plus coûteux, sont minoritaires, plus nombreux dans les débuts, quand la stèle est réservée aux riches et aux puissants, et en fin de période, à un moment où le marbre est devenu plus commun et l'exhibitionnisme funéraire plus généralisé. Les premiers sarcophages reprenaient la forme des cercueils ou cénotaphes (encore présents dans les mausolées), de coupe pentagonale présentant sur la face une figure composée d'un carré surmonté d'un triangle. Par la suite, peut-être

sous l'influence des sarcophages romains — j'ai d'ailleurs pu constater au moins un cas manifeste de remploi, dans un cimetière d'Eyüp —, se développent des cénotaphes parallélépipédiques, qui souvent ne sont plus refermés, mais comblés de terre. Parfois, souvenir du cénotaphe, la stèle de tête portant l'inscription est intégrée à la base. Mais le plus souvent, les deux stèles de tête et de pied sont simplement fichées aux deux extrémités de la partie supérieure du cénotaphe, comme elles le sont ailleurs aux deux extrémités d'une dalle à même le sol.

Ce sont donc les stèles qui, en fin de compte, constituent l'élément principal. Elles sont d'une extrême diversité de formes, celles-ci variant selon la mode et (pour une part du moins) le sexe du défunt.

Un premier classement a pour critère la coupe horizontale de la stèle : carrée, rectangulaire, en T, circulaire, ogivale, etc. Ces différentes solutions correspondent en fait aux exigences des différentes formes affectées par la stèle dressée, que Jean-Louis Bacqué - Grammont a appelées « silhouettes » (Bacqué - Grammont, 1990).

Ces silhouettes sont très nombreuses : stèles pentagonales rappelant la coupe du cénotaphe ; stèles en ogive ; au sommet trilobé ; dalles dressées ; colonnes ; stèles à renflement inférieur que nous avons désignées comme « à contrebasse »... Enfin une spécificité purement ottomane a beaucoup frappé les voyageurs : la stèle de tête est fréquemment surmontée d'un couvre-chef. Ce peut être un bonnet féminin (hotoz) ou, pour les hommes, un turban, une coiffe de janissaire, un bonnet de derviche, un fez enfin au XIX^e-XX^e siècle.

On reviendra plus bas sur l'origine et la signification de cette pratique. Mais il faut déjà souligner que la présence de ce très lourd ornement au sommet de la stèle eut vraisemblablement une influence sur l'évolution de celle-ci : on peut penser en effet que c'est la nécessité de supporter ce poids qui amena à réduire l'importance de la stèle, laquelle prit alors la forme d'un pieu de section carrée dans l'axe duquel se place le couvre-chef, de manière à éviter un risque de déséquilibre. En conséquence, la surface gravable se trouvait très réduite, ce qui limitait à son tour la longueur de l'épitaphe.

Ce modèle du « pieu »³ funéraire à couvre-chef semble dominer du XV^e au début du XVIII^e siècle.

On voit à ce moment apparaître de nouveaux modèles. Pour remédier au manque de surface gravable, les sculpteurs ottomans trouvent en effet une solution astucieuse : tout en maintenant la section carrée qui constitue l'essentiel de la masse de la stèle, ils vont élargir la partie frontale, destinée à l'inscription, donnant ainsi une forme en T à la coupe de la stèle, avec deux pans légèrement incurvés reliant le pieu à la paroi gravée pour assurer une meilleure solidarité de l'ensemble : bien conçu, ce modèle représente environ 90% des stèles à couvre-chef, en tout cas dans l'échantillon stambouliote de Jean-Louis Bacqué-Grammont. Cette solution va permettre, à partir surtout de la fin du XVIII^e siècle quand la taille moyenne des stèles augmente, d'offrir une surface suffisante pour des épitaphes déjà développées.

À partir de ces formes relativement simples émergent, par le biais de décors sculptés, des objets parfois assez importants, compliqués à décrire et à classer dans la mesure où ils procèdent de plusieurs types simples. Ces décors, d'abord limités, ont tendance à prendre une importance croissante. C'est au milieu du XVIII^e et surtout au XIX^e siècle que les stèles décorées se multiplient. Elles sont des objets de luxe, donc visibles plutôt en milieu urbain et destinées principalement aux femmes. On relève d'abord des motifs abstraits : entrelacs, pétales rayonnant autour d'un bouton. À partir du milieu du XVIII^e siècle, ces motifs gagnent en complexité et en volume, se projettent en avant. Apparus au milieu du XVIII^e siècle, les ornements figuratifs s'épanouissent à la fin de ce siècle et au XIX^e : corbeilles de fruits, volutes de feuillages, bouquets de fleurs, palmes ou feuillages dominant la stèle... On notera qu'il s'agit-là d'un art de la sculpture ornementale qui n'est en aucune façon purement funéraire, même si certains symboles comme le cyprès ou les fleurs peuvent évoquer le Paradis. On retrouve en effet le même décor sur les très belles fontaines de marbre qui se multiplient dans les villes au XVIII^e siècle. La fin du XIX^e et le début du XX^e siècle conservent tout cela, mais on voit apparaître, dans certains milieux huppés,

³ Le mot est emprunté à Théophile Gautier.

d'étonnants monuments figuratifs : bateaux aux mâts brisés d'officiers de marine, bustes (où la tête est remplacée par un fez) portant décorations et même baudrier, colonnes féminines voilées. Cela demeure l'exception. Il faut pourtant noter, chez les hommes, parfois, des reliefs évoquant un métier : pompe, canon, symbole d'une compagnie de janissaires...

Un point notable est la nette diminution du nombre des stèles à couvre-chef à partir du milieu du XIX^e siècle, chez les femmes plus fortement encore que chez les hommes. Je reviendrai sur l'explication qu'on peut proposer de ce phénomène, qui me fournit d'abord l'occasion d'aborder un point important : la question de l'anthropomorphisme des stèles funéraires ottomanes.

La question de l'anthropomorphisme

Bien entendu, l'apparence anthropomorphe des stèles à coiffure saute aux yeux : on croit voir un buste aux larges épaules portant un cou lui-même surmonté, sinon d'une tête, du moins d'un couvre-chef qui paraît en tenir lieu. On est aussitôt amené à évoquer de vieilles traditions turques (par opposition à islamiques) : on citera les stèles anthropomorphes des Turcs d'Asie centrale au VIII^e siècle, ainsi que des exemples de stèles anatoliennes médiévales portant des visages gravés, comme ce peut encore être le cas de stèles aléviées au XX^e siècle (Laqueur, 1993, p. 2-4).

Ceci est d'autant plus tentant qu'on constate en Asie centrale occidentale des développements comparables à ceux connus par les Ottomans. La prudence s'impose néanmoins. En effet la sculpture funéraire figurative turque anatolienne médiévale est avant tout animalière (Haseki, (Ertuğ et Kocabıyık, 1972, pp. 10-19). Les monuments des XIII^e-XV^e siècles, dont sont issus ceux des cimetières ottomans, ne sont pas anthropomorphes : ce sont des sarcophages (Ertuğ et Kocabıyık, 1995, pp. 174-175) et des stèles verticales plus ou moins imposantes, portant décor et inscriptions. Dans la période que nous avons appelée proto-ottomane (fin du XIV^e et XV^e siècle), on prit apparemment l'habitude de monuments moins volumineux.

C'est semble-t-il à l'époque proto-ottomane qu'apparaît timidement la stèle à turban. Il est vrai que les exemples — à Brousse, Balat, Konya — sont très rares et parfois douteux. On en a conservé deux du XV^e siècle à Brousse (Ertuğ et Kocabıyık. 1995, pp. 178-180) ; Paul Wittek (Wittek, Wulzinger et Wittek, Sarre. 1935, p. 100) en signale

une à Balat en 861/1456-57. La cour du Sırçalı Medrese, à Konya, en abrite une de 1471-72. En fait, il s'agit d'un pieux funéraire dont on peut supposer qu'il était destiné à porter un turban, mais celui qu'on voit actuellement, qui n'est pas sculpté dans le même marbre que la stèle elle-même, n'est vraisemblablement pas d'origine (Erdemir, s.d). La plus ancienne, rencontrée à Istanbul par Hans Peter Laqueur porte la date de 1513 (Laqueur, 1993, p. 121), mais le cimetière de Nâfi' Baba abritait deux stèles à turban — dont l'une a disparu et l'autre a perdu son couvre-chef — qui se présentaient comme celles de martyrs du siège de Constantinople. On peut se demander s'il ne s'agit pas de monuments antidadés. Hans Peter Laqueur souligne d'ailleurs que rares sont à Istanbul les stèles authentiques du premier siècle et demi après la conquête de la ville (Laqueur, 1989, pp. 335-339). En dehors de celle-ci en tout cas, il ne recense de stèles à turban à Istanbul qu'à partir de 988/1580-81. Une gravure illustrant le récit de Salomon Schweiger montre dans les années 1530 un cimetière sans doute stambouliote couvert de stèles verticales mal définies au milieu desquelles on distingue clairement deux stèles à turban intégrées à un sarcophage : ce qui suggère à la fois que le couvre-chef était déjà présent à l'époque et qu'il était encore largement minoritaire. Il semble donc bien que l'apparition de la stèle à turban puisse dater du XV^e siècle, mais que son réel développement se soit fait au XVI^e siècle, sans qu'il soit possible de préciser davantage.

Faut-il supposer que le développement d'une forme d'anthropomorphisme funéraire était un retour à de vieilles pratiques préislamiques ? Ce n'est pas certain, du moins si on s'en tient à une formule aussi simple. Certes, les Ottomans ont vite pris conscience de cette particularité de la silhouette de leurs stèles et ils en ont joué : des colliers de piécettes peuvent entourer le cou des dames ; dans certaines régions de Bulgarie, leur longue tresse de cheveux pend à

l'arrière de la stèle et les hommes portent sur eux un étui pour extrait du Coran (Mikov, 1996, pp. 189-198) ; les hommes pourront porter leurs décorations, les derviches bektachis un *teslim taşı* en sautoir ; en posant devant les tombes de leurs prédécesseurs, couverts des mêmes bonnets, les derviches de Merdivenköy faisaient évidemment preuve d'humour autant que de respect pour les morts (Bacqué-Grammont et Alii, 1991, pp. 29-135). Pour autant, il paraît difficile d'imaginer, au XVI^e siècle, un retour à des sources probablement inconnues après des siècles d'abandon. De plus, si nombre de stèles féminines portent en effet un couvre-chef, elles sont minoritaires. Toute stèle n'évoquait donc pas une silhouette humaine. Quant aux stèles masculines, la coiffe qui surmontait la plupart d'entre elles était d'abord un signe social : en l'absence de marques de métier, par exemple, elle renvoyait à la position socioprofessionnelle du défunt et contribuait par-là à le nommer. On comprend mieux, dès lors, pourquoi les stèles féminines étaient moins souvent coiffées, les bonnets des dames ne pouvant guère renvoyer à une fonction. C'est pour la même raison sans doute qu'on constate une forte régression des stèles masculines à couvre-chef dans la seconde moitié du XIX^e siècle : dès lors que tout le monde portait le fez, la coiffure cessait d'être un signe socio-professionnel distinctif et perdait par là une part non négligeable de son intérêt.

Si, donc, la stèle ottomane à couvre-chef ne procède pas directement des stèles turques à forme humaine, quelle en est l'origine ? La réponse pourrait être fournie par la pratique consistant à mener le mort jusqu'à la tombe sur une civière, recouvert d'un voile et d'attributs personnels, et portant en particulier à la tête une coiffure. Les miniatures orientales comme les gravures occidentales nous en donnent de nombreuses représentations. L'auteur francophone anonyme du *Testament de Mehmed II* décrivait la pratique à sa façon, écrivant : « Dessus lequel coffre ledit seigneur était formé comme vif vêtu de vêtements impériaux et son turban en la tête ». (Ünver et Süheyl, 1952, p. 34) Trois décennies plus tard, l'Égyptien Ibn Iyâs en parle aussi, comme d'une particularité ottomane, à propos des obsèques du prince Süleymân : « Son turban était placé sur la civière, ainsi que ses arcs, qu'on avait brisés suivant la coutume de son pays » (Ibn Iyas, 1955, p. 284). Signalons

d'ailleurs que l'habitude s'était conservée dans l'Anatolie du XX^e siècle de placer sur le cercueil un vêtement ou un couvre-chef rappelant le sexe et le métier du défunt (Örnek, 1971, p. 56). Tout se passe donc comme si on avait pris l'habitude de sculpter dans le marbre la dépouille mortelle telle qu'elle était menée à la tombe. À l'appui de ce qui n'est et ne peut être qu'une hypothèse, on rappellera la coutume de déposer à l'intérieur des *türbe* de grands cénotaphes de bois recouverts d'un voile et surmontés du turban du défunt. Ainsi, la stèle à turban de marbre, et d'autant plus qu'elle apparaissait parfois clairement, dans les premiers temps, comme intégrée à la face d'un cénotaphe de marbre, pourrait n'être qu'un avatar du cénotaphe de bois.

L'építaphe⁴

Après avoir tenté de décrire la matérialité des monuments funéraires ottomans « classiques » — c'est à dire du XVI^e au début du XX^e siècle —, revenons à l'építaphe. Je le ferai en trois temps, en évoquant les origines avant de me concentrer sur le formulaire de l'építaphe ottomane classique, puis sur les thématiques qu'elle développe.

Aux origines de l'építaphe ottomane

Il faut d'abord rappeler que les inscriptions funéraires médiévales et proto-ottomanes ne sont pas en turc, mais en arabe, c'est à dire, assez naturellement, dans la langue de la religion. Le formulaire en est largement issu de celui des építaphes arabes, telles que le décrivent Solange Ory et Khaled Moaz pour Damas — mais on retrouve plus ou moins les mêmes éléments dans les cimetières du Caire, des îles Dahlak, voire de Tunis — (Ragheb, 2001, pp. 321-383) :

Après la *basmala*, un verset coranique et la *chahada* (celle-ci relativement rare), on trouve une désignation de la tombe (*haza kabr*) ; le nom du titulaire souvent introduit par des formules comme *el-'abd el-fakîr ilà rahmeti Rabbihi-llâh te'âlâ* (« l'esclave [de Dieu]

⁴ Cette seconde partie est également fondée principalement sur Eldem et Vatin, notamment la première partie.

qui a besoin de la miséricorde de Dieu (qu’Il soit exalté) ») ; ses titres et parfois sa fonction ; la date du décès introduite par un verbe signifiant que le titulaire de la stèle « est décédé en... » (tuvuffî fî) ; enfin une invocation pieuse appelant la miséricorde divine sur le défunt.

Qu’en est-il des épitaphes médiévales anatoliennes ? On y retrouve la désignation de la tombe, puis ce que j’appelle le « groupe nominal » (le nom lui-même, les titres et fonctions, l’ascendance, les bénédictions et épithètes l’accompagnant), enfin la date précédée d’un verbe ou une formule indiquant que le défunt est mort à ce moment. Souvent *tuvuffî fî*, comme dans le modèle arabe, mais aussi *intikala* : c’est bien de l’arabe, mais propre aux épitaphes turques. Très « turques » aussi, des formules précédant le nom comme *essa’id eş-şehîd el-merhûm el-muntâc ilâ rahmeti-llâh ta’âlâ* («le bienheureux, le martyr, celui qui jouit de la miséricorde divine, celui qui a besoin de la miséricorde de Dieu — qu’Il soit exalté ») ; Comme le rappelle E. Prokosch (Prokosch, 1993, p. 93), chez les Turcs, *şehîd* n’est pas réservé aux musulmans morts au combat contre les infidèles, mais peut par exemple s’appliquer aux personnes mortes de la peste. On pourrait citer aussi les femmes décédées en couches. Il reste que sur les stèles ottomanes classiques le mot est rare. *Merhûm* en revanche sera omniprésent dans les épitaphes ottomanes. Un peu plus tard s’y joindra une seconde épithète : *mağfûr*, ou *mağfûrun leh*. On voit aussi apparaître des cas où l’indication de la tombe (*haza kabr*) est remplacée par une invocation à Dieu prié en faveur de celui qui occupe la fosse.

Les inscriptions proto-ottomanes d’Anatolie occidentale appartiennent à la même culture. Mais la désignation de la tombe (*hazakabr*) devient minoritaire. On commence plus volontiers par le groupe nominal du défunt ouvert par une *benedictio* utilisant largement des éléments qui seront très ottomans : *el-merhûm el-mağfûr* et *el-muntâc ilâ rahmeti-llâh*. Enfin la date est directement introduite par *fî* (le plus souvent) ou par *ta’rîh*, *fî-t-ta’rîh*, *be-ta’rîh*. C’est à dire que l’indication du décès, implicite ou explicite, étant passée au début de l’épitaphe, il est inutile de la répéter.

Les épitaphes conservent longtemps ce modèle proto-ottoman au XVI^e siècle. Puis se produit, dans la seconde moitié de ce siècle

(plutôt vers la fin ?) une révolution : le passage au turc, qui affecte toute la société ottomane. En effet, cela concerne aussi les autres types d'inscription ou la rédaction des registres de *cadi* et, en 1533, il est ordonné de donner des traductions résumées en turc des *vakfiyye* des *vakf* impériaux. Il s'agit à la fois, on le voit, d'une prise de conscience de la légitimité de langue et de la culture de la dynastie qui domine le monde musulman, et d'un objectif très pratique de lisibilité. C'est patent sur les stèles funéraires, où la date sera désormais en chiffre et non plus en toutes lettres et en arabe.

Il s'agissait donc que l'inscription funéraire fût aisément lue et comprise. Autrement dit, elle avait à faire passer un message clair, mais aussi, simple. D'autres éléments que l'usage du turc soulignent le fait : on cesse de graver toutes les faces du monument, ce qui réduit d'autant plus la place disponible que, comme je l'ai dit, les stèles sont d'abord assez petites. Dans un premier temps, on pourra trouver une inscription portant une inscription pieuse (souvent la *chahada*) et une autre consacrée à l'épithaphe proprement dite commençant par le groupe nominal. Bientôt, seule la stèle de tête sera gravée, portant une inscription jetée au regard du passant.

En effet, l'étude de la topographie des cimetières aménagés dans de petits enclos de mosquées, *medrese* ou mausolées, montre que, si les tombes elles-mêmes respectent dans la mesure du possible l'obligation canonique de suivre la direction de la Mecque, il n'en va pas de même des stèles fichées sur les tombes : celles-ci sont orientées de façon à être vues. C'est à dire que, selon le cas, elles seront tournées vers une fenêtre perçant vers la rue le mur d'enceinte, ou au contraire vers le chemin traversant le cimetière, à moins qu'elles ne voisinent la porte d'entrée. De plus, on constate une hiérarchie topographique : ce sont à l'évidence les individus et les familles les plus influentes qui parviennent à faire attribuer à leurs morts les places les meilleures de ce point de vue de la lisibilité. (Vatin, 1988 pp. 293-297).

Le formulaire de l'épithaphe ottomane classique

Quel est donc le message présenté désormais par l'unique face gravée d'un monument funéraire ottoman ? Ou pour dire les choses autrement, quel est désormais le formulaire de l'épithaphe ottomane « classique » ?

- Une invocation à Dieu ;
- [Des considérations sur la mort]⁵ ;

Le groupe nominal comportant [la profession, l'origine géographique, les relations de famille et/ou de clientèle] du défunt et son nom précédé d'une *benedictio* [et fréquemment suivi d'un titre usuel] ;

- La demande faite aux passants de prononcer la *fātiḥa* pour l'âme du défunt et, implicitement ou explicitement, pour tous les musulmans, morts et vivants ;

- La date du décès [parfois précédée d'un chronogramme], en chiffres et le plus souvent introduite par *fī*.

On voit que c'est assez différent du modèle arabe initial, à la fin d'une longue évolution qui s'est brutalement accélérée au XVI^e siècle et avec l'apparition du turc.

Les éléments qui sont toujours présents sont donc l'invocation, le groupe nominal, la demande de *fātiḥa* et la date.

L'invocation à Dieu (*hüve-l-bâkî*, *hüvel-Ḥakḳ el-bâkî*, etc.) est une innovation ottomane. Elle prenait moins de place que la *chahada* : ceci explique peut-être pourquoi elle devint si importante. En effet, elle tient lieu, en quelque sorte, de toutes les prières et citations du Coran et des hadiths des antiques modèles. D'autre part, dès lors que l'épithaphe n'était gravée désormais que sur une seule surface plane assimilable à une feuille de papier, sa propre assimilation à un document sur papier était sans doute naturelle. Or tout document ottoman commence par une invocation à Dieu (*Hû*).

Une fois ce passage obligé passé, que demeure-t-il ? Non plus l'indication d'une tombe (« ci gît » / *hazakabr*), mais un appel à prier pour l'âme du défunt et, à travers lui, pour l'ensemble des musulmans. De fait, une stèle ottomane n'indique pas nécessairement

⁵ Sont mis entre crochets les éléments qui ne sont pas systématiquement présents.

la présence d'une tombe (même si c'est en général le cas) : il arrive (fort rarement) qu'un seul mort ait plusieurs stèles en des endroits différents ; on peut encore citer les inscriptions des fenêtres - fontaines, qui ont le même rôle d'appel à la prière. On comprend mieux, dans ces conditions, l'importance de donner à voir / à lire l'épithaphe au plus grand nombre possible de pieux passants : c'est que le défunt a intérêt à bénéficier du plus grand nombre possible de prières.

Le devoir de dire une *fâtiha* pour les morts était sans doute ressenti depuis longtemps. On en trouve peut-être de timides traces à Ayasuluk dans une épithaphe de 1439 où l'on peut lire :

« L'ordre de tailler cette inscription et de prier pour son âme a été donné, la récitation de la *fâtiha* a été prononcée le 19 *rebî'ü-l-evvel* de l'an 843» (Melikian-Chirvani, 1976, p. 85). Mais le passage au turc et la redéfinition qui s'en est suivie du formulaire ont fait de la *fâtiha* la raison d'être de l'épithaphe ottomane et sa marque de fabrique : au point qu'on voit au XIX^e siècle au Caire des inscriptions funéraires, pour le reste en arabe et respectant un formulaire plutôt arabe, se terminer par un *rûhi içün el-fâtiha* que n'imposait pas la construction générale du texte, mais qui faisait très « ottoman » (Vatin, 2010, pp. 339-348).

Bref, réduite à son essence, une épithaphe ottomane est une simple phrase nominale, par exemple : *Hû Ahmedüñ rûhuna fâtiha sene 1227*:

« Ô, Lui ! Une prière pour l'âme d'Ahmed, l'an 1227 ».

On comprend mieux, dès lors, en quoi les cimetières ottomans et les stèles qu'ils abritent constituaient un système cohérent. Une stèle était fondamentalement, comme du reste pouvait l'être par exemple l'inscription dédicatoire d'une fontaine, un monument rappelant les vivants à leurs devoirs envers un mort précis, qu'il convenait de nommer précisément. C'est pourquoi son nom était rapidement repérable, toujours au même endroit en bas de la pierre avant l'incontournable *rûhuna fâtiha*. C'est pourquoi, bien sûr, les places les plus en vue étaient les plus recherchées et à l'évidence réservées aux membres les plus influents de la société locale. C'est pourquoi enfin le nom du défunt était accompagné d'indications

géographiques parfois, professionnelles plus souvent avec mention de ses titres et fonctions ou, à défaut, de ceux d'un personnage plus important auquel il était lié : père, époux, mais aussi fils, oncle, gendre, patron... C'est que le nom turc est bien moins fondé sur la généalogie de l'individu que sur sa place dans la société. Dans ce contexte, la sculpture des stèles jouait évidemment un rôle fondamental : les turbans affichaient le niveau social et le milieu professionnel du défunt. Plus généralement, pour celui qui ne savait pas lire, les particularités matérielles d'une stèle, tel type de décor ou d'inscription, permettaient de repérer dans la masse des tombes celle de Tante Fatma ou d'Oncle Ali (Vatin, 1995, pp. 55-63).

Une culture funéraire

Pour en revenir au texte de l'épithaphe de base, telle qu'elle apparaît vers le XVI^e siècle, sa sécheresse dut paraître un peu sèche et frustrante aux Ottomans. Aussi, dans la mesure où ils purent trouver de la place sur la surface de leurs stèles, mirent-ils de la chair sur ce squelette. Ainsi est apparue une culture funéraire ottomane à laquelle Edhem Eldem et moi-même avons consacré un livre fondé sur un corpus d'inscriptions relevées dans des régions et des milieux sociaux différents à travers le domaine non arabophone de l'Empire.

Les Ottomans avaient en effet des choses à dire sur la mort. Les citations coraniques et de hadiths avaient disparu, mais demeurait la volonté d'exprimer des sentiments. Or avec le passage au turc, ceux-ci prirent une forme plus populaire. Ainsi se développa, sur tout le territoire ottoman où l'islam est turcophone, un trésor de formules stéréotypées pouvant varier à l'infini par de petites modifications de la place ou du choix des mots, mais toujours aisément reconnaissables.

Voici les quatre formules les plus fréquemment rencontrées, dans l'ordre :

Beni kıl mağfîret ey Rabb-ı Yezdân / Be haqq-ı 'arş-ı a'zam nûr-ı Kru'ân / Gelüb kabrum ziyâret eden ihvân / Édeler rûhuma bir fâtiha ihsân

« Accorde-moi ton pardon, ô Seigneur Dieu / Par la justice de [ton] trône sublime, par la lumière du Coran / Que les frères qui visiteront ma tombe / Fassent à mon âme la faveur d'une fâtiha ».

Ziyâret-den murâd bir du 'â-dır / Bugün baña ise yarın saña-dır

« Ce qu'on attend de la visite est une prière / Si aujourd'hui c'est pour moi, demain ce sera pour toi ».

Âh ile zâr kılarak tâzeligime toymadım / Çün ecel peymânesi tolmuş murâdım almadım / Hâsreten fânî cihândan tûl-i 'ömr sürmedim / Fırqâten taqdîr bu imiş tâ ezelden bilmedim

« Poussant cris et gémissements, je n'ai pas joui de ma fraîcheur⁶. / Comme la coupe du terme fatal était remplie, je n'ai pas obtenu ce que je souhaitais. / À regret, je n'ai pas eu longue vie en ce monde transitoire. / Hélas ! Tel était le destin depuis toujours et je l'ignorais ».

Fenâdan bekâya eyledi riħlet / Éde kabrını Hâkķ ravzâ-ı cennet

« Il est passé du transitoire au permanent / Que Dieu fasse de sa tombe le jardin du paradis ».

Il n'est pas indifférent que les deux premières formules rappellent précisément la raison d'être d'une stèle funéraire et de l'épithaphe, telle que je l'ai définie.

Pour le reste, les principaux thèmes traités par les formules stéréotypées sont plus ou moins ceux qu'on pouvait attendre : outre cette demande de prière, différentes sortes de *memento mori*, la soumission à l'ordre divin, des demandes de miséricorde divine (avec souvent le souhait que le défunt aille au paradis), l'idée que tout ici-bas est périssable et que le mort gagne le domaine de l'éternité. Notons que ces épithaphe, à y regarder de plus près, concernent bien plus les vivants que les morts : c'est la famille qui met en avant sa position sociale ; c'est aux passants vivants que le

⁶ Fraîcheur, qui renvoie implicitement à l'image du végétal, est dans ce contexte un synonyme de jeunesse. On trouve du reste également le mot *gençlik* (« jeunesse »), mais moins fréquemment.

défunt s'adresse, leur demandant une prière pour son âme ; ce sont les parents qui pleurent la mort de leurs enfants.

La question de la jeunesse est particulièrement intéressante (Vatin, 2007, pp.175-192). L'âge du mort est rarement indiqué sur la stèle quand il était âgé, jamais quand c'était un adulte, plus souvent quand il était jeune. Du reste, sa jeunesse peut également être déduite de l'emploi de formules qui renvoient par la thématique, mais aussi par les mots mêmes employés, à des formules de l'épigraphie funéraire turque préislamique, sans qu'on sache par quel itinéraire (oral ?) elles s'étaient conservées. Je citerai par exemple le verbe *doymamak* (« ne pas s'être rassasié »). On recense en effet différentes thématiques, qui peuvent d'ailleurs coexister dans une même formule. Parfois, on se borne à signaler la jeunesse du disparu, mais il peut s'agir d'allusions aux parents abandonnés en ce monde ; à la séparation induite pas le décès ; à la frustration du défunt qui n'a pas joui à suffisance du monde. Un peu moins fréquemment, le mort (ou son âme) est comparé à un oiseau s'envolant vers les cieux (image typiquement turque de la mort) ou - et il s'agit d'ailleurs de thématiques jusqu'à un certain point interchangeables - à un bouton de fleur non encore ouvert ou à peine éclos. Enfin pleurs et lamentations peuvent être introduits dans l'épithaphe, mais c'est nettement plus rare, peut-être à cause des injonctions du Prophète qui recommandait de montrer de la retenue dans le deuil.

Contrairement à ce qui était le cas en Asie centrale préislamique (Bazin, 1996, pp. 19-38), ces thèmes s'appliquent tout particulièrement aux défunts morts jeunes. À y regarder de plus près, ces « jeunes » pouvaient avoir plus de vingt ans. En fait, dans ce contexte, mourir jeune signifiait mourir avant ses parents : phénomène qui n'était pas naturel et qu'on ressentait clairement comme frustrant. On comprend alors pourquoi c'est surtout cette jeunesse du mort qui conserva la trace de thématiques anciennes où la résignation devant l'ordre de Dieu paraît moins manifeste. Au demeurant, plus on avance dans le temps, plus on voit s'exprimer un sentiment non pas de révolte, mais d'injustice. Plus généralement, du reste, on ne peut pas ignorer le sentiment de plus en plus affirmé que la mort, sinon injuste, est du moins dure et pénible. En témoigne la formule *Ah mine-l-mevt* (« Hélas pour ma mort ») qui, à partir de 1860, prend souvent la

place de l'invocation à Dieu attendue en début d'inscription. Il ne faut pas cependant surestimer ces évolutions. La grande majorité des épitaphes demeurait simple et bornée à une laconique déclaration pieuse.

C'est donc toute une culture semi - populaire ottomane de la mort que donnent à lire ces épitaphes. Ajoutons que, une forme de snobisme aidant, certaines personnes commandaient aussi (voire de plus en plus avec le temps) des textes spécialement rédigés, qui reprenaient souvent les thèmes fournis par le catalogue des formules toutes faites des lapicides, mais sous une forme plus originale. On pourra alors avoir affaire, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, à de véritables poèmes, souvent signés par l'auteur qui rédige en fin d'inscription un chronogramme : un distique indiquant la date du décès par l'addition de la valeur conventionnelle des caractères inclus dans le second vers, le premier contenant le nom du poète.

À partir du XX^e siècle, surtout, commencent à apparaître des indications plus personnelles sur la carrière du défunt ou les circonstances de sa mort, voire des considérations politiques ou patriotiques, comme dans cette épitaphe d'une jeune fille tuée durant la Grande Guerre par un avion de la « traîtresse Angleterre » (*Hain İngiltere*). Sans aller jusque-là, pour les puissants, les épitaphes deviennent l'occasion de donner les titres et fonctions du mort, ou de ses proches : c'est le cas des femmes et des enfants, définis par le père et / ou le mari, mais aussi d'individus se définissant par rapport à un parent plus important dans la société qu'ils ne l'étaient eux-mêmes.

Pourtant tous ces développements n'empêchent pas que, jusqu'à la fin, le squelette d'une épitaphe ottomane (et c'est à lui que continuent à se borner la plupart) demeure l'invitation à prononcer la *fâtiha* pour l'âme du mort, du mort précis qui avait été l'occasion de sculpter cette stèle précise. Il fallait donc éviter toute erreur sur la personne. Tous les éléments socioprofessionnels du groupe nominal et de la sculpture y aidaient de même, pour les proches, que toute particularité du décor permettant de reconnaître la stèle même quand on ne savait pas lire. Mais il convenait surtout de nommer le défunt :

et l'on savait trouver ce nom à une place bien prévisible de la stèle, avant l'appel à *fâtiha* et la date qui contribuait à l'identifier.

Les cimetières et les épitaphes comme sources d'histoire sociale

Les cimetières et épitaphes sont bien sûr un objet d'étude pour eux-mêmes, mais il n'en est évidemment pas moins intéressant de se demander dans quelle mesure ils peuvent être une source d'histoire sociale.

Le premier usage de ce type qui en fut fait était prosopographique: Mehmed Süreyya se servit évidemment des cimetières stambouliotes pour préparer son dictionnaire biographique, le *Sicill-i 'osmânî* publié en 1892-1896. Au XX^e siècle, des savants comme Süheyl Ünver ou Bayrak se sont concentrés sur des catégories plus particulières de morts historiques inhumés dans la capitale.

Au début des années 1980, Hans-Peter Laqueur préparait un ouvrage important, qui parut en 1993 sous le titre *Osmanische Friedhöfe und Grabsteine in Istanbul*. Dans ce livre et dans nombre d'articles publiés à cette époque, il s'est interrogé sur la question de l'intérêt des stèles funéraires comme source historique, apportant des réponses sur bien des points. Parallèlement, Jean-Louis Bacqué-Grammont et moi-même commençâmes à collaborer avec Hans Peter Laqueur - d'autres collègues s'y joignirent par la suite⁷ - en posant les mêmes questions, mais sous un angle un peu différent : au lieu de faire de nombreux sondages dans la ville, nous travaillâmes à publier intégralement des cimetières choisis pour leur intérêt social, partant de l'idée, qui se révéla juste, qu'un cimetière donné abrite l'élite, le dessus du panier de la société fréquentant le bâtiment auquel il était lié⁸.

On pouvait d'abord demander aux cimetières des informations sur l'histoire sociale d'une ville, d'un quartier ou d'un village. Il y avait différents types de cimetières urbains, comme les archives nous

⁷ Notamment Nathalie Clayer, Edhem Eldem, Aksel Tibet, Thierry Zarcone.

⁸ Ces différentes publications apparaissent notamment sous le sigle *ST* dans la bibliographie *infra*.

l'apprirent⁹ : on pouvait être inhumé dans son jardin, mais les cimetières étaient généralement des terrains appartenant à un *vakf*. Tel était ainsi le cas des grands cimetières péri-urbains fondés expressément à usage d'inhumation par Bayezid II (1480-1512) le long des murailles byzantines de la capitale, dans un esprit de politique urbaine. C'était aussi le cas des cimetières *intra-muros* entourant une mosquée ou d'autres édifices de service public. On y était enterré avec l'accord du *mütevelli* et l'autorisation du sultan : les archives du Başbakanlık, à Istanbul, conservent des placets ou des autorisations d'inhumation. En conséquence, ces cimetières locaux avaient des particularités sociales et familiales dues aux caractéristiques de l'élite locale : non pas seulement l'élite d'un quartier, mais celle de la population fréquentant telle mosquée donnée, par exemple. À Istanbul, nous nous concentrâmes sur les trois cimetières d'un quartier, celui de Kadirga (Bacqué-Grammont, 1990). Mais nous pûmes traiter toutes les stèles conservées dans des villages de Thrace ou d'Égée, ou dans la ville pontique de Sinope (Bacqué-Grammont et Vatin, 1992, p. 105-207).

Ces premières études nous permirent de découvrir la hiérarchie de l'emplacement des tombes, dont j'ai déjà parlé. Elles permettaient également de définir *qui* constituait l'élite locale : dans le quartier de Kadirga, proche du Palais, de hauts dignitaires aussi bien que des artisans et commerçants locaux ; des marins dans le petit port de Şile (Bacqué-Grammont et Vatin, 1987, pp. 45-61) ; des officiers de la garnison locale dans le village de Babakale ; à Sinope, une famille de notables jusque-là inconnue, celle des Kavîzâde. À Istanbul en tout cas, certains cimetières attiraient certaines professions : marins autour de la mosquée du grand amiral Piyale Paşa ; *şeyhü-l-islâm* et leurs familles à Fındıkzade.

J'ai également travaillé, avec Stéphane Yerasimos, à l'établissement d'une carte des inhumations *intra-muros* à Istanbul (Vatin ; Yerasimos, 2001, p. 270). Ce travail de longue haleine fut réalisé à partir de cartes et d'ouvrages anciens, mais aussi de visites systématiques sur le terrain, au cours desquelles l'analyse des couvre-chefs fut d'un grand secours pour évaluer le niveau social de

⁹ Cf. les différentes recherches que j'ai menées avec Stéphane Yerasimos.

certains enclos, dont il n'était évidemment pas possible de relever toutes les inscriptions. Une fois achevée, cette enquête révéla une grande cohérence : les oulémas, les militaires, d'autres encore, étaient enterrés en des lieux et quartiers spécifiques, ceux-là mêmes qu'ils fréquentaient de leur vivant. La classification socio-professionnelle des Ottomans était une réalité dans la mort comme dans la vie. Cette recherche fut également instructive à propos des implications politiques des choix funéraires. C'est ainsi qu'au XIX^e siècle, les complexes impériaux de la mosquée de Soliman ou du mausolée de Mahmûd II devinrent les cimetières quasi officiels des hauts dignitaires de l'Empire groupés autour de la dynastie - dont les membres au demeurant étaient enterrés ailleurs.

Les indications géographiques, toutes rares qu'elles soient, sont parfois instructives. On voit ainsi avec une grande clarté que Sinope entretenait des liens étroits avec les côtes de la mer Noire jusqu'à la Crimée, mais pratiquement aucun avec l'arrière-pays, dont elle était séparée par des forêts aux pentes ardues. Dans un autre ordre d'idée, le quartier stambouliote de Kadirga s'est révélé être un point d'attraction pour migrants venus d'Anatolie centrale dans la capitale. L'étude des épitaphes montre également l'existence d'une certaine mobilité dans les provinces : si les Ottomans se bornaient de préférence à un cercle relativement étroit, ils pouvaient aller fort loin de leur lieu d'origine. Ce phénomène était renforcé par les déplacements d'oulémas, administrateurs et soldats, mais aussi par les migrations de musulmans quittant les territoires perdus par l'Empire. D'autre part, les mentions de mobilité sur les épitaphes, tout comme le vocabulaire utilisé à ce sujet, montrent l'attachement des Ottomans à leurs origines familiales et géographiques (Vatin, 2005, pp. 11-30).

On est tenté, bien sûr, de chercher dans les épitaphes des informations démographiques. Sur ce point, on est un peu déçu. Il n'y a rien de surprenant à constater une mortalité d'Ancien Régime, avec des pics en hiver et dans les grosses chaleurs d'été. Les cause de la mort sont rarement mentionnées, sauf quand elles étaient brutales ou avaient une valeur particulière : accident, mort en couches, certaines maladies particulières (surtout la peste, la tuberculose et la variole). En général, aucun usage statistique ne peut être fait de ces

indications. Néanmoins la terrible peste de 1812 à Istanbul est bien visible sur les stèles. Quelques épidémies locales peuvent être repérées, même en l'absence d'autres données, par la combinaison de la mention de la peste (fût-ce une ou deux fois) et de la multiplication des décès dans une même famille.

Un cimetière à forte particularité socioprofessionnelle constitue évidemment une source intéressante. C'est particulièrement vrai pour ceux des couvents de derviches. Les épitaphes de ceux-ci et de leurs fidèles peuvent apporter des indications inédites sur l'histoire d'un *tekke*, ne fût-ce que la succession de ses cheikhs. Nous pûmes ainsi montrer que le couvent bektachi de Merdivenköy (Bacqué-Grammont et Alii, 1991, pp. 29-135), dans la banlieue asiatique d'Istanbul, reprit ses activités, après l'interdiction de 1826 contemporaine de la suppression des janissaires, non pas dans les années 1860 comme c'était généralement admis, mais dès les années 1840. Les épitaphes nous confirment également le large réseau géographique d'influence du *tekke* et montrent qu'il attirait des membres des cercles les plus élevés de la société stambouliote au XIX^e et au début du XX^e siècle. De son côté, le couvent bektachi de Kazlıçeşme (Vatin et Zarcone, 1997, pp. 79-109), dans la banlieue européenne d'Istanbul, était un pôle d'attraction pour les proches de la confrérie venant de provinces européennes faire un séjour dans la capitale.

Certains cimetières étaient familiaux. Même quand ce n'était pas entièrement le cas, on constate, sur place comme dans les archives, qu'au XIX^e siècle ceux qui le pouvaient faisaient en sorte d'être inhumés dans un même coin du cimetière avec leurs proches : père, mère, enfants... On retrouve là le rôle d'un cercle familial étroit, dont Cem Behar et Alan Duban ont bien montré l'importance pour la société ottomane de cette époque (Behar et Duban, 1991). De nobles familles avaient leurs cimetières, comme celui à Karacaahmed, dans la banlieue asiatique d'Istanbul, des Halîl-hamîd-Paşazâde (Bouquet, 2011, pp. 331-365), ou comme les İbrâhîm-hânzâde, descendants du grand vizir Şokollu Mehmed Paşa et d'Esmîhân Sultân, fille de Selîm II (Bacqué-Grammont, 1990). La combinaison d'informations fournies par la famille et tirées des épitaphes nous a permis de dresser un arbre généalogique de cette grande famille du XVI^e au

XX^e siècle. Dans les premières décennies, les İbrâhîmîhânzâde paraissent avoir tenu des positions importantes dans l'appareil de l'État, puis ils se concentrèrent sur la gestion du très riche *vakf* familial, avant de recommencer à travailler pour l'Empire au XIX^e siècle.

Un dernier élément enfin mérite d'être souligné : les femmes constituent un groupe social plutôt mieux représenté dans les cimetières que dans d'autres sources. Ainsi leurs stèles nous informent, au moins partiellement, sur la stratégie matrimoniale des İbrâhîmîhânzâde, qui épousaient des filles de la plus haute société - preuve que l'abandon du service du sultan ne les empêchait pas de conserver des contacts. En revanche, leurs propres filles étaient mariées à des hommes de niveau social un peu inférieur - à moins que celles qui avaient épousé un personnage de plus haut rang n'aient été inhumées dans le cimetière de la famille du mari. On trouvera également des indications sur l'affiliation de certaines femmes à des confréries soufies, sur la profession d'autres (nourrices, sages-femmes, employées du Palais, servantes...). Enfin nous pouvons glaner des informations sur la signification sociale de leurs noms et titres et leurs variations au cours des siècles.

Tout ceci peut paraître un peu décousu. Assurément, les cimetières, les stèles et les épitaphes des Ottomans ne sont pas une source d'histoire sociale de premier plan. Mais combinés avec d'autres, ils ont dans ce domaine une valeur qu'il ne faut pas mépriser.

Conclusion

Pour conclure en un mot cet exposé factuel, un phénomène très frappant est la disparition quasi totale de tout ce que je viens de présenter, en quelques décennies, au lendemain de la fondation de la République de Turquie.

L'explication doit sans doute être trouvée dans le changement d'alphabet. De même que le passage au turc avait amené les Ottomans à créer une culture funéraire qui leur était propre, de même l'abandon de la graphie ottomane rendit rapidement obsolète tout ce patrimoine populaire véhiculé par les lapicides. Le travail même de

la pierre, du reste, changea, les inscriptions n'étant plus gravées en relief, mais en creux. Les cimetières turcs d'aujourd'hui sont aussi tristes que ceux d'Europe occidentale. Quelques tentatives, apparues à la fin du XX^e siècle, pour calquer un maladroit *hüve-l-bâki* au début de certaines épitaphes ne font que souligner qu'il s'agit d'un monde passé à jamais.

Assurément, les cimetières présentés ci-dessus étaient musulmans et turcs, mais, essentiellement, ils étaient ottomans.

Bibliographie

Anastasopoulos, A. (2008). The Islamic gravestones of Ottoman Rethymno : preliminary remarks and thoughts about them. In : A. Anastasopoulos éd, *The Eastern Mediterranean under Ottoman Rule: Crete, 1645-1840*, Rethymno. Crete University Press. pp. 317-329.

Bazin, L. (1996). Persistances préislamiques et innovations dans les stèles funéraires ottomanes. In : G. Veinstein (dir.), *Les Ottomans et la mort. Permanences et mutations*. Leyde : Brill.

Bacqué - Grammont, J.-L. and Tibet, A. éd(s), (1996). *Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique*. Ankara : Türk Tarih Kurumu.

Başkan, Ş. (1996). *Karamanoğulları Dönemi Konya Mezar Taşları*, Ankara : T.C. Kültür Bakanlığı.

Bouquet, O. (2011). Le vieil homme et les tombes : Références ancestrales et mémoire lignagère dans un cimetière de famille ottoman. In : *Oriens*. Brill : Netherlands 39.

Bouquet, O. (2011). Lire entre les tombes. Une grande famille de morts : les Halil Hamid Pacha-zâde (1785-1918). *Turcica* (43).

Boyras, Ş. (2003). *Türkiye'de Mezar Taşı Sözleri*. Ankara : Akçağ.

Clayer, N. and Vatin, N. (1996). Un établissement de derviches stambouliotes. *Le tekke* d'İmrahor. *Anatolia Moderna / Yeni Anadolu* VI, Paris : Maisonneuve. pp. 31-82.

Çal, H. (2000). İstanbul Eyüp'teki erkek mezartaşlarında başlıklar. In : *III Eyüpsultan Sempozyumu Semineri Tebliğler* (28-30 Mayıs 1999). İstanbul : Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları. pp. 206-225.

Diem, W. and Schöller, M. (2003). "The Living and the Dead in Islam". Studies In : Arabic Epitaphs, 3. Wiesbaden, Harrassowitz.

Dijkema, F.- Th. (1977). The Ottoman Monumental Inscriptions In : *Edirne*. Leyde : Brill.

El-Aoudi-Adouni, R. (1997). *Stèles funéraires tunisoises de l'époque hafside* (628-975/1230-1574). 2. Tunis : Institut National du Patrimoine.

Eldem, E. (1996). L'écrit funéraire ottoman : Création, reproduction, transmission. In : *Oral et écrit dans le monde turco-ottoman, Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*. (75-76). 65-78.

Eldem, E. *Quelques réflexions sur les chronogrammes funéraires ottomans*. In : J.-L. Bacqué-Grammont, and A. , Ankara : Tibet éd's, pp. 165-170.

Eldem, E. (2003). Değişen ölüm. Osmanlı mezar taşlarında gelenek ve modernlik. *Toplumsal Tarih* 110. pp. 42-51.

Eldem, E. (2005). *Death in Istanbul : Death and its Rituals in Ottoman-Islamic Culture*. İstanbul : Ottoman Bank Archive and Research Centre.

Eldem, E. (2007). Urban voices from beyond : identity, status and social strategies. In : *Ottoman Muslim funerary epitaphs of Istanbul (1700-1850)*. In : V. Aksan and D, Goffman éd's. *The Early Modern Ottomans. Remapping the Empire*, Cambridge, Cambridge : Un. Press, pp. 233-255.

Eldem, E. (2007). İstanbul, city of the dead. In : Z. I. Boynudelik éd, *The Spirit of Istanbul*. İstanbul Büyük Şehir Belediyesi, pp. 66-73.

Eldem, E. (2009). Yeniçeri mezartaşları kitabı vesilesiyle yeniçeri taşları ve tarih üzerine. *Toplumsal Tarih*. 188, pp. 12-23.

Eldem, E., Vatin, N. (2007). *L'építaphe ottomane musulmane. Contribution à une histoire de la culture ottomane*. Paris-Louvain : Peeters.

Erdemir, Y. (s. d). *Sırçalı Medrese Mezar Anıtları Müzesi*, Konya. T. C. Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü.

Galitekin, A-N. (s. d). *Osmanlı Dönemi Gölcük Mezar Taşları*, Gölcük. Gölcük Belediyesi Kültür Yayınları.

Güngör, H. (1996). Stèles funéraires figurées de la vallée de Zamantı, Kayseri. In : J.-L. Bacqué-Grammont, et A. Tibet (dir.), *Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique*, 2. Ankara, TTK, II, pp. 185-188.

Haseki, M. (1976). *Plastik Açından Türk Mezar Taşları*, İstanbul, İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi.

Karaçağ, D. (1994). *Bursa'daki 14-15. Yüzyıl Mezartaşları*, Ankara.

Karamağaralı, B. (1972). *Ahlat Mezartaşları*. 2. Ankara, Günven Matbaası, rééd, Ankara : Kültür Bakanlığı.

Laqueur, H.-P. (1982). Grabsteine als Quellen zur osmanischen Geschichte. Möglichkeiten und Probleme. *Osmanlı Araştırmaları* III, pp. 21-44.

Laqueur, H.-P. (1982). Die Kopfbedeckungen im osmanischen Reich als soziales Erkennungszeichen, dargestellt anhand einiger Istanbuler Grabsteine des 18. und 19. Jahrhunderts : *Der Islam* LIX/1. pp. 80-92.

Laqueur, H.-P. (1983). Osmanische Grabsteine. Bibliographische Übersicht. *Travaux et Recherches en Turquie 1982*, Coll. Turcica II, Louvain, Peeters. pp. 90-96

Laqueur, H.-P. (1987). Osmanische Grabsteine als demographische Quelle? In : J.-L. Bacqué-Grammont and E. Van Donzel eds. *Comité International d'Études Pré-ottomanes et Ottomanes. VIth Symposium, Cambridge, 1st-4th July 1984*. İstanbul-Paris-Leyde. pp. 19-22.

Laqueur, H.-P. (1989). Einige Anmerkungen zur Sozialgeographie der osmanischen Friedhöfe und Gräberfelder von Istanbul. *Istanbulur Mitteilungen*. 39. Deutsches Archäologisches. Istanbul : Institut. Abteilung.

Laqueur, H.-P. (1990). Die Marinegräber an der Piyalepaşa Moschee. In : T. Majda éd., *Seventh International Congress of Turkish Art*. pp. 147-152.

Laqueur, H.-P. (1992). Dervish Gravestones. In : R. Lifchez éd. *The Dervish Lodge. Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley-Los Angeles - Oxford. pp. 284-295.

Laqueur, H.-P. (1993). Osmanische Friedhöfe und Grabsteine in Istanbul, *Istanbulur Mitteilungen* Beiheft 38, Tübingen, Wasmuth.

Laqueur, H.-P. *Einige Anmerkungen zur Klassifizierung der Kopfbedeckungen auf Grabsteinen*. In : J.-L. Bacqué - Grammont et A. Tibet éd., *op. cit.*, I. pp. 159-163.

Liakopoulos (Georges K.), (2011). Οθωμανικές επιγραφές της Χαλκιδίας. G. Salakidis éd., *Τουρκολογικά*, Salonique, pp. 63-157 (résumé anglais, p. 142)

Melikian-Chirvani, A.- S. (1972). Recherches sur les sources de l'art ottoman : les stèles funéraires d'Ayasoluk I. In : *Turcica* IV. pp. 103-133.

Melikian-Chirvani, A.-S. (1975). Les stèles funéraires d'Ayasoluk II. In : *Turcica* VII, pp. 105-121.

Melikian-Chirvani, A.-S. (1976). Les stèles funéraires d'Ayasoluk III. Deux colonnes funéraires de l'an 1439. In : *Turcica* VIII (2). 85.

Mikov, L. (1996). Monuments funéraires anthropomorphes des musulmans en Bulgarie du Nord-Est. In : J.-L. Bacqué-Grammont, et A. Tibet éd., *Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique*. 2. Ankara : TTK, (II).

Mujezinovic, M. (1974-1982). Islamska epigrafika u Bosni i Hercegovini. 3. Sarajevo.

Moaz, K., Ory, S. (1977). *Inscriptions arabes de Damas. Les stèles funéraires. I. Cimetière d'Al-Bâb al-sağîr*, Damas : Institut Français de Damas. Oğuz, B. (1978). *Türk İslam Mezartaşları Süslemelerinde İnanç ve Âdetlere İlişkin Simgeler. Bunların Edirne Hazineleindeki Örnekleri*. Edirne.

Örnek, S.- V. (1971). *Anadolu Folklorunda Ölüm*. Turquie, Ankara.

Pérouse, J.-F. (2000). *Les cimetières d'Istanbul : sources vivantes de l'étude des dynamiques démographiques actuelles*. *Anatolia Moderna / Yeni Anadolu IX*, Paris : Maisonneuve, pp. 217-235.

Prokosch, E. (1993). *Osmanische Grabinschriften. Leitfaden zu ihrer sprachlichen Erfassung*. Berlin : Klaus Schwarz.

Ragheb, Y. (2001). Les pierres du souvenir : stèles du Caire de la conquête arabe à la chute des Fatimides. In : *Annales Islamologiques XXXV*.

Rozen, M. (1994). *Hasköy Cemetery. Typology of Stones*. Jérusalem : Tel-Aviv University and University of Pennsylvania.

Schneider, M. (1983). *Stèles funéraires musulmanes des îles Dahlak (mer Rouge)*. 2. Le Caire : IFAO.

Bacqué-Grammont, J.-L., Laqueur, H.-P. and N. Vatin, (1984). *Stelae Turcicae I. (ST I)*, Küçük Ayasofya, *Istanbulur Mitteilungen*. Beiheft. 34. pp. 441-539.

Bacqué - Grammont, J.-L. (1990). *Stelae Turcicae II. (ST II)*. *Cimetières de la mosquée de Sokollu Mehmed Paşa à Kadırga Limanı, de Bostancı Ali et du türbe de Sokollu Mehmed Paşa à Eyüp*, *Istanbulur Mitteilungen*. Beiheft : Beiheft. 36, Tübingen : Wasmuth.

Bacqué - Grammont, J.-L., Vatin, N. (1987). *Stelae Turcicae III. (ST III)*, Le musée de plein air de Şile. In : *Türkische Miscellen. Robert Anhegger Festschrift*, Istanbul : IFEA.

Bacqué - Grammont, J.-L. (1991). *Stelae Turcicae IV. (ST IV)*, *Le cimetière de la bourgade thrace de Karacaköy*. *Anatolia Moderna / Yeni Anadolu II*, Paris : Maisonneuve. pp. 7-27.

Bacqué-Grammont, J.-L., Alii. (1991). *Le tekke bektachi de Merdivenköy. Anatolia Moderna / Yeni Anadolu II*, (ST V), Paris : Maisonneuve.

Bacqué-Grammont, J.-L., Vatin, N. (1992). *Stelae Turcicae VI*. (ST VI), *Les stèles funéraires de Sinope. Anatolia Moderna / Yeni Anadolu III*. Paris : Maisonneuve. pp. 105-207.

Bacqué-Grammont, J.-L., Alii. (1994). *Stelae Turcicae VII*. (ST VII), *Deux cimetières près de Fındıkzade à Istanbul : Molla Gürani et Piri Mehmed Paşa. Anatolia Moderna / Yeni Anadolu V*, Paris : Maisonneuve. pp. 233-318.

Tayanç, M.- M. (1962). Türk süs sanatında mezar taşları. In : *Tarih Hazinesi*. VII (1951). pp. 334-337 et nombreux articles sur tel ou tel motif (cyprés, fruits, chandelles, colliers) dans *İstanbul Belediye Mecmuası*de.

Uluçam, A. (2000). *Eski Erciş-Çelebibağı Mezarlığı ve Mezar Taşları*. Ankara, Türk Tarih Kurumu.

Ünver A. Süheyl. (1960). *Pierres tombales seldjoukides à effigie au 14^e siècle en Anatolie*. Jerusalem, Israel Exploration Society.

Türkmenoğlu, H. (1989). *Mezar-Mezarlık ve Mezartaşları Üzerine bir Bibliografya Denemesi*, Ankara, Kültür Bakanlığı.

Vatin, N. (1988). *Sur le rôle de la stèle funéraire et l'aménagement des cimetières musulmans à Istanbul*. In : A. Temimi, Zaghouan : éd. Mélanges Professeur Robert Mantran.

Vatin, N. (1991). Les cimetières musulmans ottomans. Source d'histoire sociale. In : D. Panzac, éd. *Les villes dans l'Empire ottoman : activités et sociétés I*. Paris : CNRS. pp. 149-163.

Vatin, N. (1995). Le rôle de l'écrit dans les stèles funéraires ottomanes. In : *Oral et écrit dans le monde turco-ottoman. Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 75-76.

Vatin, N. (1996). L'inhumation *intra-muros* à Istanbul à l'époque ottomane. In : G. Veinstein éd. *Les Ottomans et la mort. Permanences et mutations*, Leyde : Brill, pp. 157-174.

Vatin, N. (1998). La notation dunom propre sur les stèles funéraires ottomanes. In : A.-M. Christin, éd. *L'écriture du nom propre*. Paris : L'Harmattan. pp. 135-148

Vatin, N. (2005). Aperçu sur la mobilité des élites musulmanes locales d'après les stèles funéraires. In : A. Anastasopoulos, *Provincial Elites in the Ottoman Empire*, Rethymno. Crete University Press, pp. 11-30

Vatin, N. (2007). La réaction de la société ottomane à la mort de ses 'jeunes' d'après les épitaphes. In : F. Georgeon and K. Kreiser. éd. *Enfance et jeunesse dans le monde musulman*, Paris : Maisonneuve et Larose. pp. 175-192.

Vatin, N. (2010). À propos de quelques stèles 'ottomanes' du XIX^e siècle au Caire. *Turcica*, 41. pp. 339-348.

Vatin, N., Yerasimos, S. (1993). Documents sur les cimetières ottomans I. Autorisations d'inhumation et d'ouverture de cimetières à Istanbul intra-muros et à Eyüp (1565-1601). *Turcica XXV* (1993), pp. 165-187.

Vatin, N., Yerasimos, S. (1994). Documents sur les cimetières ottomans II. Statut, police et pratiques quotidiennes (1565-1585). *Turcica XXVI*, pp. 169-210.

Vatin, N., Yerasimos, S. (2001). *Les cimetières dans la ville. Statut, choix et organisation des lieux d'inhumation dans Istanbul intra-muros*. Paris-Istanbul : IFEA-Jean Maisonneuve.

Vatin, N., Zarccone, T. Un tekke bektachi d'Istanbul : le tekke de Karyağdı (Eyüp). In : A. Popovic and G. Veinstein éd. *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*. (1996). Istanbul : Isis, (pp. 215-250).

Vatin, N., Zarccone, T. (1997). *Le tekke bektachi de Kazlıçeşme*. I. Étude historique et épigraphique. *Anatolia Moderna / Yeni Anadolu VII*, Paris : Maisonneuve. pp. 79-109.

Wittek, P., Wulzinger, K., Wittek, P et Sarre, F. (1935). *Das islamische Milet*, Berlin - Leipzig, Walter de Gruyter. (Band III Heft IV de Theodor Wiegand éd., *Milet. Ergebnisse der Ausgrabungen*

und Untersuchungen seit dem Jahre 1899). Les inscriptions funéraires sont traitées par P. Wittek, p. 100.

Ertuğ, A. Kocabıyık. (1995). *Reflections of Paradise*. Istanbul. Ertuğ, A. Kocabıyık. (1972). *Reflections of Paradise*. Istanbul. Ünver, Cf. Süheyl, A. (1952). *Fâtih Sultan Mehmed'in Ölümü ve Hâdiseleri üzerine bir Vesika. Testament de Amyra Sultan Nichemedy 12 Eylöl 1481*. Istanbul.

Ibn Iyas, (1955). *Journal d'un bourgeois du Caire*. (T 1.). (G. Wiet, Trad). Paris : Armand Colin.

Vatin, N., Yerasimos, S. (2001). *Le cimetière dans la ville*. Istanbul: Institut Français d'Études Anatoliennes, p. 270. (N'a pas été publié).

Behar, C., Duben, A. (1991). *Istanbul Households : Mariage, Famimy and Fertility. 1880-1940*. Cambridge : Cambridge University Press.