

Maxime Durocher

Entre architecture "Turco-islamique" et "Derviches colonisateurs": revisiter les *zaviye*-s en Anatolie médiévale

Si le soufisme et ses développements en Anatolie médiévale ont depuis longtemps suscité l'intérêt de la communauté scientifique, il en va différemment des manifestations architecturales qui y sont liées. Les confréries religieuses et l'architecture qui les abritait ne sont pas complètement absentes des premières études de l'architecture de l'Anatolie médiévale ; on trouve mention de ces bâtiments dans les ouvrages pionniers en la matière de Friedrich Sarre, ou bien Albert Gabriel¹. Néanmoins, la constitution de cette architecture comme objet d'étude à part entière est, comme nous le verrons, plus tardive, essentiellement à partir des années 1940. D'emblée, des questions terminologiques et lexicales rendent complexes la définition même de l'objet étudié. En effet, les sources épigraphiques et textuelles présentent une grande diversité de termes pour désigner ces bâtiments et les institutions qu'ils abritent: *zāwiya*, *khānqāh*, *ribāṭ*, *tekke*, *dargāh*, etc². Par ailleurs, si l'expression anglaise "dervish lodges", permet de regrouper sous un même vocable cette grande diversité, il n'existe pas à ce jour d'équivalent français satisfaisant. En effet, les traductions françaises font appel à un vocabulaire lié au monachisme chrétien (le plus souvent cénobitique) dont les pratiques, les fonctions et les rituels sont très différents de ceux des communautés soufies. Bien qu'elle ait un sens moins restrictif et renvoie à l'une des fonctions principales de ces institutions *i.e.* l'hospitalité³, l'expression anglaise "dervish lodges" pose le problème d'une polysémie, variant selon les lieux et les époques comme l'a souligné Raymond Lifchez⁴. En l'absence de traduction adéquate, on utilisera donc le terme turc de *zaviye* (de l'arabe *zāwiya*) qui est le plus généralement utilisé par l'historiographie turque, dans le sens large d'institution hébergeant les membres d'une communauté mystique ainsi que les pratiques et les rituels de ces communautés.

Les vestiges matériels attestent de la construction de *zaviye*-s en Anatolie peu après l'installation des premières dynasties musulmanes au 12^e siècle. La *zaviye* de Dedîji Dede, près de Ilgin dans la région de Konya, est généralement citée comme le plus ancien exemple daté avec précision bien que son lien avec une communauté soufie au 12^e siècle ait été remis en cause par Ömür Bakirer et Suraiya Faroqi⁵. D'autres fondations ont été datées, sur des critères stylistiques, de la fin du 12^e siècle ou des premières décennies du 13^e siècle⁶. Il est intéressant de souligner dès à présent l'apparition précoce de cette institution religieuse en Anatolie et de noter alors sa quasi-contemporanéité des premières *madrassa*-s, construites non pas en domaine seldjoukide mais sous les dynasties Artuqide comme la *madrassa* Mesudiye de Diyarbakir, datée de 587 AH / 1191 CE⁷, et Danishmendide comme les deux *madrassa*-s construites par Yaği Basan (r. 537-560 AH / 1142-1164 CE) à Niksar et Tokat⁸.

Cependant, on s'intéressera plus particulièrement au développement des *zaviye*-s en Anatolie entre la seconde moitié du 13^e siècle et la première moitié du 14^e siècle. En effet, d'importants bouleversements politiques et religieux marquent la décennie 1240. A la fin des années 1230, une révolte menée par un certain Bābā Işhāk, connu également sous le nom de Bābā Resūl après sa proclamation comme *resūl'ullah* (Envoyé de Dieu), menace le pouvoir seldjoukide. Cette rébellion, menée par des Bābā-s (titre honorifique signifiant "père" et réservé aux mystiques) turkmènes, semble naître en Anatolie orientale avant de se fixer plus durablement dans la région d'Amasya. Bien que Bābā Resūl soit exécuté en 638 AH / 1240 CE, le mouvement qu'il a mené a mis à mal le pouvoir seldjoukide et semble révélateur des changements démographiques et religieux touchant l'Anatolie vers la moitié du 13^e siècle comme l'installation de groupes tur-

co-mongols nomades et l'importance croissante du soufisme⁹. Fragilisé, le sultanat seldjoukide est défait par les armées mongoles en 641 AH / 1243 CE à la bataille de Köse Dağ et entrera peu après dans l'orbite du sultanat ilkhanide. L'exécution de Mu'in al-Dīn Sulaymān Parvāne, émire de Tokat puis souverain *de facto* du sultanat seldjoukide, en 676 AH / 1277 CE dans le contexte des suites de la défaite de l'İlkhān Abaqa face aux armées mameloukes de Baybars, marque le début d'un premier interventionnisme mongol dans les affaires anatoliennes. Après une période de trouble dans les années 1280-1290, le sultanat ilkhanide exercera un règne plus direct à partir de 694 AH / 1295 CE et ce jusqu'à la mort de Abū Sa'īd en 736 AH / 1335 CE et le délitement progressif de l'empire durant la décennie 1340¹⁰.

Le choix de ce cadre chronologique correspond tout d'abord à une augmentation sensible du nombre de *zaviye*-s construites en Anatolie et, d'autre part, aux bornes chronologiques des principales études et des publications majeures sur le sujet¹¹. Le cadre chronologique choisi reflète enfin une vision "insulaire" de l'Anatolie médiévale, tendant à isoler la future Turquie du monde islamique dans un découpage dynastique figé (époque seldjoukide puis des Beyliks), qui a longtemps guidé l'écriture de cette histoire. Par ailleurs, le concept d'art et d'architecture turcs hérité de l'école de Vienne, a profondément marqué les études sur l'architecture de l'Anatolie médiévale. Cette définition d'une spécificité de la production artistique turque basée sur des paradigmes nationalistes doit en effet beaucoup à des figures autrichiennes comme Heinrich Glück (1889-1930) et Joseph Strzygowski (1881-1942)¹². Dans cette optique, la période ilkhanide suivie de celle des Beyliks sont au mieux vues comme un intermède quand elles ne sont pas passées sous silence. L'Anatolie devient donc un territoire ayant connu des développements déconnectés non seulement de l'ensemble du monde islamique mais également de ces voisins chrétiens : empires byzantins de Constantinople et de Trébizonde, royaumes arméniens et principautés géorgiennes. Si les limites de ce découpage chronologique arbitraire sont connues et ont été remises en cause entre autres par Cemal Kafadar et Oya Pancaroğlu¹³, il n'en demeure pas moins,

dans le cadre d'une perspective historiographique, un outil méthodologique intéressant. En effet, une fracture marque encore le 14^e siècle dont la première moitié appartiendrait à une période médiévale alors que la seconde partie n'est souvent abordée que dans le cadre des origines de l'empire ottoman.

Dans une perspective historiographique, on s'interrogera alors sur l'état des connaissances architecturales de ces *zaviye*-s ainsi que sur les difficultés présentées par leur étude. Malgré une importante bibliographie, nous soulignerons la rareté des études de synthèse, dépassant le cadre monographique. Cette focalisation sur le monument, ainsi que la définition tardive d'un type architectural propre aux *zaviye*-s au sein d'une approche typologique explique en partie le caractère lacunaire de notre connaissance. Par ailleurs, l'attrait pour le soufisme, son développement en Anatolie et son rôle dans l'islamisation a donné naissance à plusieurs théories historiques. Nous étudierons donc comment l'étude des vestiges architecturaux a été tant portée que figée par un cadre interprétatif prédéfini par l'analyse des sources textuelles. Enfin, si l'étude des *zaviye*-s en tant que monuments et institutions a longtemps été subordonnée à des problématiques telles que l'islamisation de l'Anatolie ou bien encore les origines de l'empire ottoman, des études récentes ouvrent de nouvelles voies, tant interprétatives que méthodologiques qu'il conviendra d'aborder.

A première vue, si la bibliographie concernant l'architecture des *zaviye*-s en Anatolie médiévale n'est pas inépuisable, elle est au moins conséquente. Bien que les ouvrages de synthèse sur l'art et l'architecture "turco-islamique" laisse souvent ces fondations à la marge, notamment en raison des maigres qualités esthétiques de ces bâtiments¹⁴, nombre des *zaviye*-s conservées ont fait l'objet de travaux monographiques. Ceci s'inscrit notamment dans une démarche propre à l'historiographie turque d'établir un catalogue exhaustif et documenté de "l'architecture turque d'Anatolie"¹⁵. De longueur et d'intérêt variables, ces publications présentent des caractéristiques communes : une présentation du personnage fondateur de la *zaviye*, une description architecturale

centrée le plus généralement sur l'étude du plan ouvrant enfin sur une contextualisation historique et architecturale par le biais de comparaisons¹⁶. Par ailleurs, dans cette même démarche d'inventaire, des recherches ayant pour objet le patrimoine architectural des villes anatoliennes offrent des descriptions monumentales et historiques des *zaviye*-s. Dans ces dernières, les monuments liés aux confréries soufies sont intégrés à une typologie ayant pour cadre chronologique la période communément appelée "de la conquête (turque) aux Ottomans"¹⁷. A la volonté d'inventaire viennent s'ajouter dans certains cas des démarches de mise en valeur du patrimoine. Les recherches deviennent alors des études préalables à d'éventuelles restaurations et présentent dans cette mesure un intérêt notable pour les travaux menés postérieurement à ces restaurations qui n'ont alors plus accès au bâti originel souvent profondément modifié par ces restaurations¹⁸. Par ailleurs, certaines de ces publications rendent accessibles les conclusions de fouilles archéologiques¹⁹. Enfin, les études portant sur les *waqfiyya*-s des *zaviye*-s, bien que s'intéressant souvent peu à l'architecture, rendent accessibles des sources d'un intérêt majeur pour la compréhension des *zaviye*-s en tant qu'institution et de leur implantation dans l'espace anatolien²⁰.

Parallèlement à ces travaux monographiques, les études de synthèse sont rares. Dans un article publié en 1978, İlhami Bilgin étudie l'architecture d'une dizaine de *zaviye*-s²¹. Soulignant la maigreur des vestiges du 12^e siècle et de la première moitié du 13^e siècle, dont l'étude se limite au *ribāṭ* de Eshab-i Kehf et à la *khānqāh* de Boyalıköy²², l'auteur donne de brèves descriptions architecturales de bâtiments postérieurs à la défaite seldjoukide de 1243, parmi lesquels nous retrouvons l'exemple de la *zaviye* de Şeyh Mekkūn. Son approche monumentale l'amène à mettre en valeur l'existence d'un module commun constitué d'une pièce à coupole sur laquelle ouvre au moins un *iwan* couvert d'une voûte. Par la comparaison avec l'architecture des *madrasa*-s souvent centrée, il met en exergue le caractère asymétrique des plans de *zaviye*-s où ce module se trouve souvent décentré²³. İlhami Bilgin conclut son article sur des considérations terminologiques bien plus qu'architect-

torales, revenant ainsi sur l'usage et le sens des termes *ribāṭ* et *buq'ā* et soulignant la prépondérance du terme *khānqāh* dans les sources épigraphiques.

Plus récemment, Baha Tanman et Sevgi Parlak ont apporté de nouveaux éclairages dans un article offrant un catalogue sinon exhaustif du moins très complet des *zaviye*-s d'Anatolie médiévale aujourd'hui conservées et étudiées²⁴. En se basant sur l'étude des plans, les auteurs établissent une typologie en cinq ensembles des *zaviye*-s de l'Anatolie médiévale. Les deux premiers groupes prédominent largement cette typologie. Le premier ensemble est constitué des bâtiments centrés autour d'une cour couverte d'une coupole²⁵ et regroupe la majorité des fondations pré-ottomanes. Le bâtiment est alors organisé autour de cet espace couvert dont la fonction première serait celle de distribution et de mise en relation des différents espaces, son usage comme lieu de réunion ou de cérémonie restant secondaire. La cour centrale partagerait alors cet usage communautaire avec un ou plusieurs *iwans* qui l'encadrent. Le second type regroupe les bâtiments dotés d'une cour ouverte²⁶ autour de laquelle se répartissent les différents espaces. Moins important numériquement que le premier groupe, ce type de *zaviye* serait à mettre en relation avec des confréries aux audiences plus larges, comme l'atteste le choix de ce plan pour les deux établissements liés aux confréries majeures : le *tekke* de Hacı Bektaş près de Kırşehir et celui des Mevlevîs à Konya²⁷. Outre l'intérêt d'une telle typologie, cet article ouvre sur des questionnements relatifs à la distribution fonctionnelle des espaces et la permanence de ces plans à l'époque ottomane. S'il est possible d'attacher à certains espaces des fonctions propres, comme c'est le cas de la cour couverte des édifices du premier groupe ou des tombeaux, les auteurs tendent à penser les autres espaces comme poly-fonctionnels (vie quotidienne, repas, discussion, hébergement etc.). Une exception est cependant avancée dans certains cas pour des pièces de dimensions restreintes et situées généralement près de l'entrée, il pourrait s'agir alors de cellules de retraite ou *çilehane*. Enfin, si le parti architectural des édifices du second groupe centrés autour d'une cour ouverte sera repris et développé à l'époque ottomane, Baha Tanman et

Sevgi Parlak montrent que le modèle à cour couverte d'une coupole, dominant à l'époque médiévale, ne semble pas perdurer après le 16^e siècle²⁸.

Par ailleurs, la problématique de l'insertion de ces fondations dans le tissu urbain a été soulevée par Ethel Sara Wolper dans ses travaux sur les villes de Sivas, Tokat et Amasya²⁹. A partir de ces trois études de cas, elle établit alors une chrono-typologie permettant de poser des jalons dans l'évolution des formes architecturales des *zaviye*-s durant la période étudiée. Cette évolution est marquée par une constante prise d'ampleur et d'indépendance de ces fondations, notamment par rapport à d'autres institutions telles que les *madrassa*-s. Ethel Sara Wolper établit donc une chronologie en trois temps. Dans un premier temps, qu'elle situe entre 1240 et 1275, il semble que les *zaviye*-s soient des fondations modestes gravitant autour d'un monument plus important. Une seconde période, entre 1288 et 1315, est marquée par la construction de *zaviye*-s indépendantes auxquelles est liée la présence d'un ou deux mausolées. Enfin, le début du 14^e siècle voit l'apparition de véritables complexes regroupant plusieurs unités³⁰. La ville de Tokat présente un bon reflet de cette chrono-typologie : le bâtiment attenant à la Gök Medrese, dont la fonction est toujours discutée³¹, correspond donc au premier type alors que le second moment est illustré par la construction de quatre *zaviye*-s³², le complexe plus important de 'Abd al-Muṭṭalib illustre enfin les développements notés par l'auteur pour le début du 14^e siècle.

Au-delà du déséquilibre entre de nombreux travaux monographiques et de rares études de synthèse, l'approche monumentale paraît donc lacunaire. Essentiellement centrée sur l'analyse des plans, elle laisse de côté d'autres éléments architecturaux. L'étude du bâti et des techniques de construction, souvent absente, est rendue difficile par l'importance des restaurations. D'autre part, plus frustré que celui d'autres bâtiments d'époque seldjoukide et du 14^e siècle, le décor architectural des *zaviye*-s est également mal connu³³.

L'exemple de la *zaviye* de Şeyh Mekkûn à Tokat (fig. 1), datée après la découverte d'une inscription en

2002 du premier règne de Ghiyâth al-Dîn Mas'ûd (681-683 AH / 1282-1284 CE)³⁴, est symptomatique de cette historiographie propre à l'architecture des communautés mystiques et révélatrice de ses limites et des méthodologies employées. Cette *zaviye* a été très



Fig. 1: Zaviye Şeyh Mekkûn, façade sud, 681-683 AH / 1282-1284 CE, Tokat (© Maxime Durocher, Şeyh Mekkûn, 2014)

tôt connue et fut relevée par Albert Gabriel au début du 20^e siècle qui en propose une brève description ainsi qu'un plan³⁵. Elle a par la suite fait l'objet d'un article par Marie de Carcaradec en 1977³⁶. Bien que très détaillé dans sa description architecturale, cet article est symptomatique des limites d'une approche monographique où la maigreur de la remise dans un contexte artistique et historique large réduit l'analyse à sa portion congrue. Cependant, cette publication ainsi que l'intégration de ce monument aux travaux de Işık Aksulu³⁷ fournissent aujourd'hui une documentation capitale concernant l'état du bâtiment avant les restaurations drastiques des années 1990. Le plan de cette *zaviye* (fig. 2) correspond bien au module dégagé par İlhami Bilgin et elle sera donc intégrée au premier groupe de la typologie proposée par Baha Tanman et Sevgi Parlak. L'analyse de cette *zaviye* par

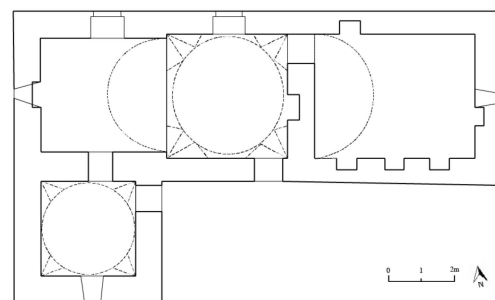


Fig.2: Plan de la zaviye Şeyh Mekkûn, 681-683 AH / 1282-1284 CE, Tokat (© Maxime Durocher, d'après les relevés de la Vakıflar Bölge Müdürlüğü, Tokat, Plan Şeyh Mekkûn, 2014)

Wolper, dans le cadre de la transformation urbaine de Tokat, pose toutefois certaines questions³⁸. En effet, si le monument est actuellement intégré au tissu urbain, Marie de Carcaradec soulignait en 1977 son caractère périphérique et, s'appuyant sur le témoignage de Evliya Çelebi, son environnement encore rural au 17^e siècle³⁹. On voit bien alors les limites d'une étude centrée uniquement sur les villes qui exclut dès lors les fondations rurales alors qu'il est probable que l'implantation d'institutions comme les *zaviye*-s participait des liens entre les cités et les terroirs environnants.

Deux traits historiographiques majeurs peuvent expliquer certaines des lacunes constatées dans l'étude de l'architecture des *zaviye*-s médiévales d'Anatolie. En premier lieu, les méthodes de classification typologique de l'architecture islamique, dont le poids est particulièrement important pour le cas de l'Anatolie médiévale, ont laissé peu de place (et de surcroît de manière tardive) à ce type d'architecture souvent lié à d'autres institutions pieuses : les *madrassa*-s. Dans une volonté d'inventorier un patrimoine national pour la Turquie nouvellement fondée en 1923, les monuments sont alors abordés selon une typologie isolant l'architecture civile de l'architecture religieuse et créant des catégories au sein de ces deux ensembles. Des caractéristiques architecturales communes rendent d'ailleurs parfois difficile la distinction entre les deux types, *madrassa* et *zaviye*, et l'épigraphie est souvent le seul recours pour identifier la fonction première des différentes institutions pieuses⁴⁰. Dans ce contexte, le parti architectural d'un plan centré autour d'une pièce couverte d'une coupole, majoritaire parmi les *zaviye*-s de la seconde moitié du 13^e siècle, a alors été analysé comme le développement plus tardif d'un plan adopté par les premières *madrassa*-s⁴¹. La définition des *zaviye*-s comme une catégorie à part entière de cette approche typologique a donc été tardive alors que les *madrassa*-s ont depuis les années 1960 fait l'objet de publications majeures comme celle de Aptullah Kuran et Metin Sözen⁴². Malgré les distances prises avec cette approche, les travaux récents peinent à s'extraire d'une certaine dichotomie *madrassa-zaviye*. Wolper insiste par exemple sur une évolution qu'elle situe dans le dernier quart du 13^e siècle et qui verrait les fondations de *zaviye*-s sup-

planter numériquement celles de *madrassa*-s, leurs sœurs aînées⁴³.

Cette disparition de la *zaviye* comme type architectural derrière celui de la *madrassa* n'est pas l'apanage de l'Anatolie : Robert Hillenbrand souligne cette mise en étroite relation des deux institutions dans son manuel d'architecture islamique : "The *khanqah* [...] could be described as the sister institution of the *madrassa*"⁴⁴. Un intérêt pour le soufisme centré sur ses aspects proprement religieux aux dépens de son rôle socio-économique peut au moins partiellement expliquer la plus grande visibilité des *madrassa*-s dans le champ de l'histoire de l'architecture islamique. Par ailleurs, le mauvais état de conservation de l'architecture liée aux communautés soufies et l'absence courante de caractère monumental (du moins pour la période médiévale) ont sans doute participé de cette désaffection. L'exception des *khānqāh*-s sultaniennes construites sous les Mamluks d'Égypte est révélatrice à cet égard⁴⁵. Enfin, dans un article publié en 2013, Oya Pancaroğlu se propose de renouveler l'approche de l'architecture liée à la dévotion religieuse afin de dépasser cette approche formaliste et typologique⁴⁶. En effet, en se plaçant dans une perspective d'évolution sur le long terme, Pancaroğlu s'attache donc à démontrer le polymorphisme des institutions charitables qui se développent dans des cadres architecturaux aussi variés que les caravansérails, les *madrassa*-s mais aussi les *zaviye*-s. Dépassant ainsi l'opposition entre architecture religieuse et architecture civile, elle ouvre de nouvelles voies pour l'étude de l'architecture des communautés mystiques et du rôle qu'elles jouent, par la promotion de nouvelles formes de dévotion, dans la transformation socioreligieuse de l'Anatolie entre le 13^e siècle et le début du 15^e siècle. Si la différenciation entre *madrassa* et *zaviye* peut avoir un sens du point de vue architectural, il semble primordial de rassembler les différentes institutions pieuses dans le cadre d'un questionnement relatif au rôle socio-économique des communautés religieuses. La question des échanges et des transferts architecturaux et artistiques devient alors centrale et offre des perspectives intéressantes.

En second lieu, l'importance accordée aux sources textuelles dans l'étude de l'architecture des *zaviye*-s peut expliquer le caractère lacunaire de l'étude architecturale proprement dite. Un nombre important d'études historiques se sont intéressées à l'étude des *zaviye*-s de l'Anatolie médiévale en tant qu'institution. Là encore, la majorité des publications correspondent à des monographies ayant pour sources principales, mais non exclusivement, les *waqfiyya*-s ou chartes de dotation des fondations pieuses. Ces sources ont depuis longtemps fait l'objet de publications pouvant comprendre, pour les plus complètes d'entre elles, une édition du texte (le plus souvent en langue arabe) accompagné d'une traduction en turc moderne et d'un commentaire⁴⁷. D'autre part, des publications regroupent l'ensemble des sources connues à l'échelle d'une ville, démontrant une volonté d'inventaire comparable à ce que nous avons pu souligner pour l'architecture⁴⁸. Parmi cet important corpus, les *waqfiyya*-s liées aux *zaviye*-s ont servi de base à des études historiques auxquelles s'ajoute parfois, dans le cas où le monument est conservé, une étude architecturale. Ces cas de complémentarité entre vestiges matériels et sources textuelles restent cependant rares⁴⁹. D'autres sources ont également été utilisées pour analyser plus particulièrement le phénomène historique et religieux du développement du soufisme en Anatolie entre le 13^e et le 15^e siècle. Il s'agit essentiellement de récits hagiographiques, connus sous l'appellation de *Menākibnāme*, dont l'usage en tant que source historique a été démontré par Ahmet Yaşar Ocak⁵⁰. Cependant, ces études menées majoritairement par des historiens des textes négligent souvent les témoignages architecturaux. Dans son ouvrage publié en 2003, Wolper a tenté, pour la première fois sur une échelle importante, une confrontation de ces différents matériels pour apporter un éclairage nouveau sur les *zaviye*-s des villes de Sivas, Tokat et Amasya. Ces recherches historiques développées parallèlement aux études architecturales ont généralement privilégié l'étude des modalités du soufisme et tendent à subordonner l'étude des monuments à des paradigmes historiques comme le souligne Wolper: "Modern scholarship's understanding of the relationship between the Sufi mystical movement and the cultural transformation of Anatolia has created a num-

ber of problems for the study of dervish lodges, primarily because the study of pre-Ottoman dervish lodges has often been subordinated to other inquiries: the rise of the Ottoman Empire, the Islamization and Turkification of Anatolia, and the development of Sufi orders." ⁵¹

L'étude de l'architecture des *zaviye*-s a donc paradoxalement bénéficié et pâti de l'intérêt des historiens des textes pour le développement du soufisme dans le milieu anatolien et la naissance d'un islam turc syncrétique. Ceci peut sans doute en partie s'expliquer par le caractère fondateur des premières recherches, menées par une figure majeure de l'histoire des Seldjoukides et de la naissance de l'empire Ottoman : Mehmet Fuad Köprülü (1890-1966, historien et professeur à l'Université d'Istanbul, il fait figure de père fondateur des études concernant le soufisme en Anatolie médiévale et ottomane).

Dans un essai publié en 1918⁵², Köprülü expose les premiers éléments d'une théorie, complétée quatre ans plus tard dans un article⁵³. A partir de l'étude de deux figures majeures de la littérature mystique d'Asie Centrale et d'Anatolie, Aḥmad Yasawī et Yūnus Emre, Köprülü lie les modalités d'islamisation des Turcs des deux régions selon un même modèle. Cette islamisation reposerait alors majoritairement sur l'influence de Bābā-s, dont le discours empreint de croyances turques préislamiques aurait permis une large audience auprès des populations tribales. Il oppose alors deux types de soufisme : le premier serait hétérodoxe et notamment empreint des croyances turques antéislamiques, essentiellement rural et utiliserait la langue vernaculaire turque ; le second, quant à lui, s'inscrirait dans une filiation plus orthodoxe, serait urbain et s'appuierait sur les langues véhiculaires que sont l'arabe et le persan⁵⁴. Dans le second article, l'auteur étaye sa théorie en mettant en exergue le rôle des invasions mongoles dans l'arrivée de nombreux Bābā-s turkmènes en Anatolie et l'introduction par ces derniers d'éléments shiites et hétérodoxes qui participent alors de la formation d'un islam turc populaire et syncrétique⁵⁵. L'architecture, et plus généralement le contexte matériel du développement de ces communautés, reste à l'écart dans les travaux de Köprülü.

Toutefois, ses théories ont servi de cadre interprétatif aux études postérieures sur l'architecture et les *zaviye-s* en tant qu'institutions qui sont alors portées au rang de cadre institutionnel de l'islamisation et la turcification de l'Anatolie. Cet aspect est largement développé par Ömer Lutfi Barkan dans un long article paru en 1942⁵⁶, en liant ces *Bâbâ-s*, qu'il nomme "derviches colonisateurs", à la fondation de nombreuses *zaviye-s* principalement en milieu rural⁵⁷. Encore une fois cependant, il s'agit encore d'une analyse historico-religieuse basée sur des sources textuelles.

Semavi Eyice donnera par la suite un cadre architectural à cette théorie. Dans un article publié en 1963, il définit un nouveau type architectural jusqu'alors étudié sous l'appellation de "mosquée à plan en T"⁵⁸. A partir d'éléments architecturaux mais aussi de la terminologie employée par les inscriptions, Eyice identifie ces monuments à des *zaviye-s* ou mosquées à *zaviye-s* caractérisées par la présence de pièces latérales et alliant ainsi les fonctions de mosquée et d'hébergement des communautés mystiques. Bien qu'il centre son étude sur les débuts de l'architecture ottomane à Bursa jusqu'aux fondations impériales du 16^e siècle, il étudie brièvement les *zaviye-s* d'époque médiévale, jalons dans l'évolution d'un plan hérité de l'architecture domestique préislamique d'Asie Centrale vers ces réalisations ottomanes⁵⁹. Cette architecture est donc identifiée comme la manifestation architecturale des "derviches colonisateurs" dont le rôle dans la formation de l'Empire Ottoman avait été analysé par ses prédécesseurs, Köprülü et Barkan. La majorité des recherches postérieures, portant essentiellement sur l'étude des sources textuelles, se situent donc dans cette lignée en y apportant certaines modifications⁶⁰.

Depuis les années 1990, cette théorie, ainsi que l'histoire du soufisme dans le monde turco-mongol de manière plus générale, tendent (toutefois) à être remises en cause, tant par des historiens des textes que par les historiens de l'architecture⁶¹. Parmi les premiers, Ahmet Karamustafa a démontré les limites d'une vision de l'islamisation de l'Anatolie selon deux sphères imperméables l'une à l'autre: "Thus the main features of Sufism in Anatolia during the late Saldjuq

and early Ottoman period were fluidity and untidiness. In this territory that was rapidly being simultaneously Turkicised and Islamized, Sufi movements of foreign origin mixed with one another, new movements emerged, and the Sufi landscape of the place, itself of very recent provenance, was continuously redrawn."⁶²

Dans le champ de l'histoire de l'architecture, ce sont les travaux de Sedat Emir qui vont apporter les premières modifications à cette théorie, dont les fondements ne sont cependant pas remis en cause. Encore une fois, l'objet central de l'étude est la période de formation de l'empire ottoman. Cependant, Emir consacre un volume entier à l'étude des *zaviye-s* de la ville de Tokat⁶³. Dans sa tentative de transposer au monde urbain le modèle mis en place par Barkan pour le milieu rural, Emir réfute l'hypothèse d'une origine turque préislamique du plan de ces *zaviye-s* et met en avant le rôle des Mongols dans son élaboration. L'hypothèse de Emir présente l'intérêt de ne pas faire appel à un passé préislamique quelque peu mythifié par Barkan (et plus généralement par une certaine école turque) et de dépasser par là même la vision "insulaire" de l'Anatolie. Cependant, le non-achèvement de la publication de ces travaux nous prive d'un argumentaire détaillé étayant cette hypothèse⁶⁴.

Plus récemment, Wolper a ouvert de nouvelles pistes de réflexion lors de ses recherches sur le rôle des *zaviye-s* dans la transformation urbaine de Sivas, Tokat et Amasya. Ses travaux ont donc permis de souligner le passage d'un tissu urbain organisé autour d'un centre composé généralement du lieu du pouvoir (la citadelle) et de la Grande Mosquée à un polycentrisme marqué par ces *zaviye-s* qui polarisent autour d'elles d'autres activités notamment commerciales. Par ailleurs, elle met en avant de nouvelles modalités de patronage liées aux bouleversements politico-religieux de la seconde moitié du 13^e siècle. Enfin, par le choix d'une échelle locale, et non plus embrassant l'ensemble de l'Anatolie, Wolper tente de replacer l'architecture de ces *zaviye-s* et les communautés qu'elles attirent dans un milieu multiculturel, essayant ainsi de redonner une place aux communautés autochtones majoritairement chrétiennes, exclues de l'étude des processus d'islamisation par la théorie

des "derviches colonisateurs". Le complexe de Khalef Ghazi à Amasya, étudié par Wolper, illustre bien ces problématiques. Bien qu'il s'agisse d'une *madrassa*, construite en 606 AH / 1209-10 CE, son rôle dans la révolte menée par Bābā Resūl justifie bien de son intégration à cette étude. S'appuyant notamment sur une inscription bilingue (arabe et grec) ainsi que sur des emplois attestant de la présence d'un lieu de culte chrétien antérieur, Wolper souligne alors l'importance de la question de la conversion des bâtiments⁶⁵. Toutefois, cette question de l'implantation des *zaviye*-s dans une topographie religieuse préexistante qu'elles viennent alors modifier devrait s'accompagner d'une étude des échanges architecturaux entre communautés chrétiennes et musulmanes, en rapprochant notamment l'architecture liée aux communautés soufies des ensembles monastiques chrétiens (grecs et arméniens notamment).

La marque prégnante d'une approche typologique et la subordination de l'étude des *zaviye*-s à des questionnements historico-religieux expliquent donc certaines lacunes de notre connaissance de l'architecture liée aux communautés mystiques. L'analyse monumentale, longtemps centrée sur l'étude des plans, a également souffert d'un certain dédain pour ces réalisations moins grandioses que les *madrassa*-s par exemple et des difficultés inhérentes à l'importance des restaurations. Si l'on peut s'appuyer sur une littérature relativement riche concernant l'architecture des *zaviye*-s, celle-ci est encore marquée par le formalisme de l'École de Vienne et l'idée d'une architecture "Turco-islamique" et les méthodologies mises en œuvre pour étudier ces fondations ont dès lors atteint leurs limites. Les travaux de Wolper par exemple ont clairement démontré l'importance de la confrontation entre sources textuelles et vestiges matériels⁶⁶. Les recherches récentes menées par Zeynep Yürekli-Görkay sur les sanctuaires ottomans de Seyyit Gazi et Hacı Bektaş présentent une méthodologie exemplaire qu'il conviendrait d'appliquer à la période médiévale⁶⁷. Mettant en parallèle la construction de véritables lieux de pèlerinage avec le développement d'une littérature hagiographique, Yürekli-Görkay étudie alors le développement d'un réseau bektashi au tournant des 15^e et 16^e siècles. Bien que la problématique centrale de

la formation des *tūrūq* à l'époque ottomane ne soit pas, comme cela a été souvent écrit, transposable à la période médiévale, penser le développement des communautés soufies sous la forme de réseaux (religieux, sociaux, économiques et politiques) alliant villes et campagnes devraient permettre un nouveau regard sur ces communautés. Par ailleurs, le placement dans une perspective évolutive telle que l'a proposé Oya Pancaroğlu permet non seulement d'éviter un découpage chrono-dynastique figé mais également de replacer les *zaviye*-s dans le cadre plus large de l'architecture de la dévotion et de dépasser les catégorisations réductrices d'une approche typologique comme nous avons pu le souligner à travers les rapports entre *zaviye* et *madrassa*⁶⁸.

Par ailleurs, le poids de la théorie des "derviches colonisateurs", élaborée à partir de sources historiques et littéraires, a longtemps orienté l'étude des vestiges matériels de ces communautés. La remise en cause de cette théorie n'est apparue que récemment, conjointement au développement de nouveaux questionnements à partir de la fin des années 1990 portant notamment sur le rôle socio-économique du soufisme, le rôle des *zaviye*-s dans la transformation des villes de l'Anatolie médiévale ou encore la contextualisation des communautés mystiques et de leur architecture dans une société anatolienne multiculturelle. Cette dernière pourrait être complétée par la mise en regard de l'architecture des *zaviye*-s avec l'architecture chrétienne de l'Anatolie médiévale, illustrant ainsi les échanges artistiques et culturels entre communautés dans un contexte de profond bouleversement socio-religieux. En intégrant à l'étude de l'architecture des communautés soufies, les fondations d'autres groupes comme ceux liés à la *futuwwa*, et en questionnant également le lien entre *zaviye*-s et architecture funéraire, il serait alors possible d'aborder la question de la mise en place d'une nouvelle topographie de la dévotion.

Endnotes

1. Friedrich Sarre, *Reise in Kleinasien—Sommer 1895: Forschungen zur seldschukischen Kunst und Geographie des Landes*, Berlin 1896, pp. 31-33; Albert Gabriel, *Monuments Turcs d'Anatolie, Tome Deuxième : Amasya, Tokat, Sivas*, Paris 1934.
2. Pour une étude linguistique, historique et architecturale de ces différents termes, voir les articles *Khānqāh*, *Ribāṭ*, *Tekke* et *Zāwiya*.

- ya, in: Encyclopédie de l'Islam, 2^e edn., Leiden 1954-2005; Pour une liste des termes employés dans le cadre de l'Anatolie médiévale, voir Sevgi Parlak, Baha Tanman, *Tarikat Yapıları*, in: Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı, vol. 2 Mimarlık ve Sanat, ed. Ali Uzay Peker, İstanbul 2006, p. 392.
3. *The Oxford Dictionary*, vol. VI, p. 393, Oxford 1933.
 4. Raymond Litchez, *The Dervish Lodge: Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley 1992, pp. 1-2.
 5. Ömür Bakirer, Suraya Faroqi, *Dediği Dede ve Tekkeleri*, in: Belleten, vol. XXXIX no. 155, 1975, pp. 447-467.
 6. C'est le cas de deux zâviye-s situées respectivement dans la région de Konya et d'Afyon et connues sous les noms de Ali Gav Zaviyesi et Boyalıköy Hankahı.
 7. Aptullah Kuran, *Anadolu Medreseleri*, vol. 1. Ankara 1969, p. 24.
 8. Kuran 1969, *Anadolu Medreseleri*, pp. 15-20.
 9. A ce sujet voir notamment Ahmet Yaşar Ocak, *La révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIII^e siècle*, Ankara 1989.
 10. Pour compléter cette présentation historique sommaire voir notamment Claude Cahen, *La Turquie pré-ottomane*, Paris 1988; Charles Melville, *Anatolia under the Mongols*, in: The Cambridge History of Turkey, vol. 1 Byzantium to Turkey, 1071-1453, ed. Kate Fleet, Cambridge 2009, pp. 51-101.
 11. Citons entre autres: İlhami Bilgin, *Über die Tekke-Architektur des 13. Jahrhunderts in Anatolien*, in: Fifth International Congress of Turkish Art, Budapest 1978, pp. 183-190; Ethel Sara Wolper, *The Politics of Patronage: Political changes and the construction of Dervish Lodges in Sivas*, in: Muqarnas, no. 12, 1995, pp. 39-47; Ethel Sara Wolper, *Cities and Saints: Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia*, University Park, PA 2003.
 12. Oya Pancaroğlu, *Formalism and the Academic Foundation of Turkish Art in the Early Twentieth Century*, in: Muqarnas, no. 24, 2004, pp. 67-78.
 13. Cemal Kafadar, *A Rome of One's Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rum*, in: Muqarnas, no. 24, 2004, pp. 7-25. Concernant plus particulièrement l'architecture des zaviye-s, voir Oya Pancaroğlu, *Devotion, Hospitality and Architecture in Medieval Anatolia*, in: Studia Islamica, no. 108, 2013, pp. 49-81.
 14. Suut Kemal Yetkin, *L'architecture turque en Turquie*, Paris 1962; Oktay Aslanapa, *Turkish Art and Architecture*, Londres 1971, p. 128.
 15. "Anadolu Türk Mimarisi" selon l'expression consacrée dans l'historiographie turque.
 16. Semavi Eyice, *Çorum'un Mecidözü'nde Aşk Paşa-Oğlu Elvan Çelebi Zaviyesi*, in: Türkiye Mecmuası, no. 15, 1968, pp. 211-246; Mahmut Akok, *Konya'da Sahib-Ata Hanikâh, Camiinin Röleve ve Mimarisi*, in: Türk Arkeoloji Dergisi, vol. XIX no. 2, 1970, pp. 5-38; Ara Altun, *Konya'da Bulgur Tekkesi*, in: Sanat Tarihi Yıllığı, no. 4, 1970-1971, pp. 49-60; Marie de Carcaradec, *Un monument inédit à Tokat: Şeyh Mekkun Zaviyesi*, in: Turcica, vol. 9 no. 1, 1977, pp. 111-119; Mehmet Çayırdağ, *Kayseri'nin İncesu İlçesinde Şeyh Turesan Zaviyesi*, in: Belleten, vol. XLIV no. 174, 1980, pp. 271-278; G. Yıldırım, *Tokat Halef Sultan Zaviyesi*, in: Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi, no. 7, 1990, pp. 34-40; Saim Savas, *Tokat'ta Hoca Sümbül Zaviyesi*, in: Vakıflar Dergisi, no. 24, 1993, pp. 199-208; Bekir Deniz, *Aksaray-Melik Mahmud Gazi Hangâhı (Darphane) Kazısı*, in: Sanat Tarihi Dergisi, no. 9, 1998, pp. 13-36; Işık Aksulu, *The Restitution of Halef Gazi Zaviyesi in Tokat*, in: Tenth International Congress of Turkish Art, Genève, 1999, pp. 53-59.
 17. "Fetih'ten Osmanlı dönemine kadar" selon l'expression consacrée. Işık Aksulu, *Fetih'ten Osmanlı Dönemi'ne Kadar Tokat Şehri Anıtları*, Thèse de doctorat non publiée, Ankara 1974. Alev Kuru Çakmakoğlu, *Fetih'ten Osmanlı Dönemine Kadar Kayseri'de Türk Devri Mimarisi*, Ankara 1997.
 18. Aksulu 1974, *Tokat Şehri Anıtları*.
 19. Deniz 1998, *Aksaray-Melik Mahmud Gazi Hangâhı*.
 20. Ces publications bénéficient du soutien du T.C. Başbakanlık Vakıflar Genel Müdürlüğü et de sa publication annuelle, le Vakıflar Dergisi, dont les archives sont disponibles en ligne : www.vgm.gov.tr 21-01-2014. Parmi les études s'intéressant directement aux zaviye-s, citons par exemple: Sadi Bayram, Ahmet Hamdi Karabacak, *Sahib Ata Fahrü'ddin Ali'nin Konya İmaret ve Sivas Gök Medrese Vakfiyeleri*, in: Vakıflar Dergisi, no. 13, 1981, pp. 31-69; Adnan Gündüz, *Elvan Çelebi zaviyesi'nin vakıfları*, in: Vakıflar Dergisi, no. 23, 1994, pp. 25-30; Sadi Bayram, *Amasya-Taşova-Alparslan Beldesi Seyyid Nureddin Alparslan Er-Rufai'nin 655 H. / 1257 M. Tarihi Araça Vakfiyesi tercümesi ile 996 H. / 1588 M. Tarihi Seyyid Fettah Veli Silsile-namesi*, in: Vakıflar Dergisi, no. 23, 1994, pp. 31-74.
 21. Bilgin 1978, *Über die Tekke-Architektur*, pp. 183-190.
 22. Bilgin 1978, *Über die Tekke-Architektur*, pp. 183-184. İlhami Bilgin souligne notamment le caractère d'*unicum* de ces deux exemples et l'absence de comparaisons permettant des conclusions plus avancées.
 23. Bilgin 1978, *Über die Tekke-Architektur*, p.185.
 24. Parlak, Tanman 2006, *Tarikat Yapıları*.
 25. "Kapalı AvluEyvan ilişkisine Sahip Tarikat Yapıları", Parlak, Tanman 2006, *Tarikat Yapıları*, p. 392-406.
 26. "Açık Avlulu Tarikat Yapıları", Parlak, Tanman 2006, *Tarikat Yapıları*, pp. 406-409.
 27. Parlak, Tanman 2006, *Tarikat Yapıları*, p. 416.
 28. Ibidem, p. 417.
 29. Wolper 1995, *The Politics of Patronage*, pp. 39-47; Wolper 2003, *Cities and Saints*
 30. Wolper 2003, *Cities and Saints*, pp. 60-66.
 31. Işık Aksulu et İbrahim Numan, *Tokat Gök Medrese Darü'ssülehası'nın Restitüsyonu*, in: Aptullah Kuran için Yazılar, Essays in Honor of Aptullah Kuran, İstanbul, 1999, pp. 43-54. Gönül Cantay quant à lui propose d'identifier ce bâtiment comme un hôpital attaché à la Gök Medrese, elle-même ayant dispensé un enseignement essentiellement médical. Gönül Cantay, *Tokat'ta Tip Medresesi ve Şifhanesi*, in: Bilim ve Teknik, no. 152, pp. 7-11.
 32. Il s'agit des zaviye-s de Ebu Şems (688 AH / 1288-1289 CE), les zaviye-s Sümbül Baba et Khalef Gazi (691 AH / 1291-1292 CE) et la zaviye de Şeyh Mekkun (datée de la fin du 13^e siècle).
 33. Certains éléments de décor comme les carreaux de revêtement de la zaviye de Şeyh Mekkun à Tokat ont été étudiés et publiés, Carcaradec 1977, *Un monument inédit*, p. 116. Pour des considérations d'ordre générale sur la production artistique liée aux zaviye-s, incluant le décor architectural, voir Beyhan Karamağaralı, *Anadolu'da XII.-XVI. Asırladaki Tarikat ve Tekke Sanatı Hakkında*, in: Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi, no. 21, 1976, pp. 247-276.
 34. Parlak, Tanman 2006, *Tarikat Yapıları*, p. 396.
 35. Gabriel 1934, *Monuments turcs*, p. 105.
 36. Carcaradec 1977, *Un monument inédit*, pp.111-119.
 37. Aksulu 1974, *Tokat Şehri Anıtları*.
 38. Wolper 2003, *Cities and Saints*, p. 52. La localisation de la zaviye sur le plan de Tokat propose par Ethel Sara Wolper est erronée, le bâtiment se trouve sur la rive sud du Yeşilirmak et non sur la rive nord. Ibidem, p. 49.
 39. Carcaradec 1977, *Un monument inédit*, p.111.
 40. C'est le cas par exemple de la zaviye de Boyalıköy qui fut considérée comme une *madrassa* jusqu'à la découverte et la publication par Semavi Eyice d'une inscription utilisant le terme de "imaret" dans les collections du musée d'Afyon. A ce sujet voir: Kuran 1969, *Anadolu Medreseleri*, p. 44; Bilgin 1978, *Über die Tekke-Architektur*, p. 184; Parlak, Tanman 2006, *Tarikat Yapıları*, p. 393.
 41. Aslanapa 1971, *Turkish Art*, p. 128.
 42. Kuran 1969, *Anadolu Medreseleri*; Metin Sözen, *Anadolu Medreseleri: Selçuklu ve Beylikler Devri*, İstanbul, 1970.
 43. Wolper 2003, *Cities and Saints*, p. 67.
 44. Robert Hillenbrand, *Islamic Architecture, Form, Function and Meaning*, New York 1994, p. 219.
 45. Leonor Fernandes, *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt, The Khanqah*, Berlin 1988.
 46. Pancaroğlu 2013, *Devotion, Hospitality and Architecture*, pp. 49-81.
 47. Bayram, Karabacak 1981, *Sahib Ata Fahrü'ddin*, pp. 31-69; Gündüz 1994, *Elvan Çelebi*, pp. 25-30; Bayram 1994, *Amasya-Taşova-Alparslan Beldesi Seyyid Nureddin Alparslan Er-Rufai*, p. 31-74.
 48. Hasan Akar, Necati Güneş, *Niksar'da Vakıflar ve Tarihi Eserler*, Niksar, 2002; Ali Açikel, Abdurrahman Sağrı, *Osmanlı Döneminde Tokat Merkez Vakıfları - Vakfiyeler*, vol. 1, Tokat, 2005.
 49. Citons par exemple le cas de la zaviye Ebu Şems de Tokat.
 50. Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı olarak Manâkibnâmeler: Metodolojik bir Yaklaşım*, Ankara 1992.
 51. Wolper 2003, *Cities and Saints*, p.4-5.
 52. Mehmet Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında ilk mutasavvıflar*, İstanbul, 1918; Trad. Anglaise de Gary Leiser, Robert Dankoff, *Early Mystics in Turkish Literature*, New York, 2006.
 53. Mehmet Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet: Türk istilasından sonra Anadolu tarih-idinîsine bir nazar ve bu tarihin menbaları*, in: Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası, vol. 2, 1922; Trad.

- Anglaise de Gary Leiser, *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion (Prolegomena)*, Salt Lake City 1993.
54. Leiser, Dankoff 2006, *Early mystics*, p. 197 et suivantes.
 55. Leiser, *Islam in Anatolia*, p. 13 et suivantes.
 56. Ömer Lütfi Barkan, *İstila devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve zaviyeler*, in: Vakıflar Dergisi, no. 2, 1942, p. 279-304.
 57. Barkan 1942, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, p. 294.
 58. Semavi Eyice, *İlk Osmanlı devrinin dini-içtimai bir müessesesi : Zâviyeler ve Zâviyeli Camiler*, in: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, vol. 23 no.1-2, 1963, pp. 3-80.
 59. Eyice 1963, *Zâviyeler ve Zâviyeli Camiler*, pp. 19-22.
 60. Ahmet Yaşar Ocak, *Zaviyeler*, in: Vakıflar Dergisi, no. 13, 1978, pp. 247-270.
 61. Devin DeWeese, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, University Park, PA 1994; Reuven Amitai-Press, *Sufis and Shamans : Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate*, in: Journal of the Economic and Social History of Orient, vol. 42 no. 1, 1999, pp. 27-46.
 62. Ahmet Karamustafa, *Origins of Anatolian Sufism*, in: *Sufism and Sufis in Ottoman Society : sources, doctrine, rituals, turuq, architecture, literature and fine art, modernism*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, 2005, p. 93.
 63. Sedat Emir, *Erken Osmanlı Mimarlığında çok-işlevli yapılar: Kent-sel Kolonizasyon olarak zaviyeler*, vol. 1 Tokat Zaviyeleri, İzmir 1994.
 64. Bien qu'annoncé dans l'introduction de son premier volume, un troisième tome développant son analyse des zaviye-s ne semble pas avoir été publié, Emir 1994, *Erken Osmanlı*, p. 2.
 65. Wolper 2003, *Cities and Saints*, p. 94-97.
 66. Ibidem. La nécessité de la confrontation des différentes sources à notre disposition pour une meilleure compréhension de l'histoire sociale et religieuse de l'Anatolie médiévale a récemment été mise en exergue par Sara Nur Yıldız et Andrew C.S. Peacock in: *The Seljuks of Anatolia, Court and Society in the Medieval Middle East*, eds. Sara Nur Yıldız, Andrew C.S. Peacock, Londres 2013, p.12.
 67. Zeynep Yürekli, *Architecture and Hagiography in the Ottoman Empire: The Politics of Bektashi Shrines in the Classical Age*, Farnham 2012.
 68. Pancaroğlu 2013, *Devotion, Hospitality and Architecture*, pp. 49-81.

Figures

Fig.1 Zaviye Şeyh Meknûn, façade sud, 681-683 AH / 1282-1284 CE, Tokat (© Maxime Durocher, Şeyh Meknûn, 2014)

Fig.2 Plan de la zaviye Şeyh Meknûn, 681-683 AH / 1282-1284 CE, Tokat (© Maxime Durocher, d'après les relevés de la Vakıflar Bölge Müdürlüğü, Tokat, Plan Şeyh Meknûn, 2014)

Abstract

Focusing on the case of the architecture related to mystical communities in medieval Anatolia, this paper proposes to question a specific historiography which, influenced by a formalist and typological approach, studied zaviye-s independently from other religious foundations and architectures. Even though recently, several studies about architecture in medieval Anatolia have revised this approach to a so-called Turco-Islamic architecture, religious or pious buildings re-

mains rare. Some dervish lodges built during the end of the twelfth century and the beginning of the thirteenth century have been preserved, yet the construction of such pious foundations devoted to mystical communities markedly increased in the second half of the thirteenth century and the beginning of the fourteenth century. This paper proposes to analyze the different ways zaviye-s and their architecture were studied in the context of Islamic architecture in medieval Anatolia in order to underline new perspectives for further works and question how could we place the architecture related to mystical communities in the broader context of a multicultural society.

Author

Maxime Durocher completed his M.A. in art history and archaeology at Paris-Sorbonne University, focusing on Seljuk architecture and sculpture in Konya. He then studied Turkish and Persian at INALCO-Paris and Istanbul University. He is currently a PhD candidate in Islamic Archaeology at Paris-Sorbonne University, in the LABEX "Religions et Sociétés dans le monde méditerranéen" (Religions and Societies in the Mediterranean). Relying on architectural evidences as well as textual sources, Durocher's dissertation focuses on the architecture of mystical communities, including Sufis and Akhîs, in medieval Anatolia (c. 1250-1400) with a special interest on the Inner Pontic Region and the settlement of these communities in both urban and rural context.

Title

Maxime Durocher, Entre architecture "Turco-islamique" et "Derviches colonisateurs": revisiter les zaviye-s en Anatolie médiévale, in: kunsttexte.de, Nr. 3, 2014 (10 Seiten), www.kunsttexte.de.