

L'idée de califat universel et de congrès islamique face à la revendication de souveraineté nationale et aux menaces d'écrasement de l'empire ottoman

Jean-François Legrain

► **To cite this version:**

Jean-François Legrain. L'idée de califat universel et de congrès islamique face à la revendication de souveraineté nationale et aux menaces d'écrasement de l'empire ottoman. Centre National d'Enseignement à Distance (CNED); Maison de l'Orient et de la Méditerranée, pp.114, 1986. halshs-00120036

HAL Id: halshs-00120036

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00120036>

Submitted on 5 Jan 2017

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

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

**L'idée de califat universel et de congrès
islamique face à la revendication de
souveraineté nationale et aux menaces
d'écrasement de l'empire ottoman.
À propos du *Traité sur le califat* de Rachîd Ridâ**

Jean-François Legrain

Nouvelle édition, Lyon, Maison de l'Orient et la Méditerranée, 2006

© Jean-François Legrain, CNRS-Maison de l'Orient et de la Méditerranée, Lyon, 2006, pour cette deuxième édition.

Source web : <http://www.gremmo.mom.fr/legrain/califat.pdf>

Première édition, Centre National d'Enseignement à Distance (CNED), septembre 1986, 114 p. dact. Cours de préparation aux CAPES et agrégation d'Arabe (question d'histoire moderne et contemporaine).

Le texte de cette deuxième édition est le même que celui de l'édition d'origine, introuvable. Les transcriptions ont été systématisées, les coquilles ont été corrigées et les notes renumérotées (l'édition de 1986 avait été rédigée sur papier thermique avec une machine à écrire dotée d'une « mémoire vive » d'une ligne... d'où les montages photocopiés et les corrections manuscrites). Un résumé a été ajouté, argument d'une communication faite au CEDEJ (Le Caire) au printemps 1988.

Introduction	6
Bibliographie sur Rachîd Ridâ	9
L'empire ottoman jusqu'en 1908	10
1 — Pénétration de l'occident	10
<i>Domination du capital étranger</i>	10
2 — Sultanat ottoman et titre califal au XVIIIe siècle	13
<i>Utilisation du titre califal au XVIe siècle</i>	14
<i>Le traité de Küçük Kaynarca (1774)</i>	14
<i>Mouradgea D'Ohsson et l'origine du califat ottoman</i>	15
<i>D'Ohsson et les pouvoirs temporel et spirituel</i>	17
<i>D'Ohsson et le traité de 1774</i>	18
<i>Savvas Pacha</i>	18
<i>L'idée de pontificat musulman chez les Européens</i>	19
<i>L'Encyclopédie</i>	19
<i>Le comte de Saint-Priest</i>	20
3 — Les tanzimat	21
<i>Résistance à l'occident</i>	21
<i>Premières réformes occidentalises</i>	22
<i>Les tanzimat (1839-1876)</i>	22
<i>Les Jeunes Ottomans</i>	24
<i>Abdülaziz 1er la réaffirmation du titre califal ottoman</i>	26
<i>La Syrie ottomaniste</i>	26
<i>Beyrouth et la Nahda</i>	30
<i>Le séparatisme égyptien</i>	31
4 — Abdülhamit et le panislamisme	33
<i>La constitution de 1876</i>	33
<i>Despotisme et panislamisme</i>	34
<i>Les émissaires et apologistes</i>	35
<i>Jamâl Al-Dîn Al-Afghânî</i>	36
<i>Le panislamisme comme protonationalisme</i>	40
5 — La montée du nationalisme turc et l'opposition à Abdülhamit	42
<i>Les Tatars et la naissance du nationalisme turc</i>	42
<i>Émergence d'une identité turque dans l'empire ottoman</i>	44
<i>Les Jeunes Turcs</i>	44
<i>Ahmet Rıza. Les Jeunes Turcs et le califat</i>	46
<i>Union et Progrès</i>	48
6 — Les Arabes sous Abdülhamit	49
<i>Prospérité et développement en Syrie</i>	49
<i>L'opposition au sultan à Damas</i>	50
<i>L'appel indépendantiste au mont Liban</i>	51
<i>L'Égypte asservie et la montée du nationalisme</i>	52
7 — Congrès islamique et califat arabe	53
<i>Muhammad "Abduh et Al-Manâr</i>	53
<i>Rachîd Ridâ et le califat (1898)</i>	55
<i>Al-Kawâkibî et le califat arabe</i>	56
<i>Azoury et la Ligue de la patrie arabe</i>	60
<i>Blunt et l'Avenir de l'islam</i>	61
<i>Gasprinsky et le congrès musulman universel</i>	64
B — De l'ottomanisme aux nationalismes (1908-1924)	66
1 — Émergence du nationalisme turc dans l'empire	66
<i>La révolution des Jeunes Turcs</i>	66
<i>La monarchie constitutionnelle d'Abdülhamit (1908-1909)</i>	67
<i>La démocratie constitutionnelle ottomane (1909-1911)</i>	69
<i>Ziya Gökalp et le nationalisme turc</i>	70
2 — De l'ottomanisme au nationalisme arabe	72
<i>Le cercle du cheikh Al-Jazâ'irî</i>	72
<i>Al-Ikhâ' Al-"Arabî Al-"Uthmânî</i>	73
<i>Al-Muntadâ Al-Adabî</i>	73

<i>Le Parti de la Décentralisation</i>	74
<i>Al-Qahtâniyya</i>	74
<i>Al-Fatât</i>	75
<i>Jam"iyyat Bayrût Al-Islâhiyya</i>	75
<i>Le premier congrès arabe de Paris</i>	76
<i>L'Irak et Al-"Ahd</i>	76
<i>Les Arabes et le califat</i>	77
3 — L'orient en guerre	78
<i>L'Égypte</i>	78
<i>Damas durant la guerre</i>	78
4- L'enjeu du califat	79
<i>La déclaration de jihâd</i>	79
<i>Les missions de mobilisation</i>	79
<i>La vaticanisation du califat</i>	80
<i>"Alî Al-Mirghânî et le califat chérifien</i>	80
<i>Mustafâ Al-Marâghî et le califat égyptien</i>	81
<i>Ubayd Allah Sindhi et son armée de Dieu</i>	81
5 — La diplomatie des grandes Puissances	82
<i>Correspondance Hussein-Mc Mahon</i>	82
<i>Les accords Sykes-Picot</i>	83
<i>La Déclaration Balfour</i>	84
6 — La révolte arabe	84
<i>Damas et la révolte arabe</i>	85
<i>La chute de Damas</i>	86
7 — L'occupation de la région	86
<i>Les projets de partage</i>	87
8 — Fayçal à Damas et l'instauration du mandat	87
<i>Fayçal en Europe, la Palestine</i>	88
<i>Al-Nâdî Al-"Arabî</i>	89
<i>Al-Fatât</i>	89
<i>Hizb Al-Istiqlâl Al-"Arabî</i>	89
<i>Al-"Ahd</i>	89
<i>Les divisions nationalistes</i>	90
<i>Le congrès syrien</i>	90
<i>Les marchandages européens</i>	91
<i>La Commission King-Crane</i>	91
<i>Fayçal seul face à la France</i>	92
<i>San Remo et l'instauration des mandats</i>	92
<i>La chute du gouvernement arabe</i>	93
<i>Bilan du gouvernement Fayçal</i>	94
9 — Mustafa Kemal et la reconquête de la Turquie	94
10 — Mustafa Kemal et le califat	96
<i>Le CUP et la ligue des sociétés islamiques révolutionnaires</i>	96
<i>Le nouvel État turc</i>	97
<i>L'abolition du sultanat</i>	99
<i>Déchéance de Mehmet VI et désignation d'Abdülmecit</i>	102
<i>Les activités de Mehmet VI en exil</i>	103
<i>Rachîd Ridâ et le califat</i>	105
<i>Le mouvement du Khilafat en Inde</i>	105
<i>Proclamation de la république turque</i>	107
<i>Zia Gökalp et le califat</i>	107
<i>Abolition du califat</i>	108
<i>Réaction d'Abdülmecit</i>	109
<i>Réaction de Mehmet VI</i>	110
<i>Réaction de Hussein</i>	111
<i>Réaction en Égypte</i>	111
Annexe 1 - Cheikh Ali 'Abd al Râziq et ses sept propositions condamnées	115
Annexe 2 - Les chiites en Irak et l'Empire ottoman depuis l'avènement de Abdülhamit II jusqu'à l'abolition du califat en 1924	117
<i>L'Irak, marche ottomane aux confins de l'Empire</i>	117

<i>Villes saintes chiites irakiennes semi-indépendantes et ulémas iraniens</i>	117
<i>Les ulémas chiites en Irak et le panislamisme sous Abdülhamit II</i>	118
<i>Les ulémas chiites en Irak à la tête des luttes politiques</i>	118
Annexe 3 : Cartes	121
Résumé	123

Le lecteur ne trouvera pas dans ce cours d'informations directes sur Rachîd Ridâ, sur sa biographie ou son œuvre. Nous renvoyons pour cela aux quelques ouvrages déjà écrits sur le sujet (voir bibliographie p. 9). Il nous a paru nécessaire, en revanche, de proposer une étude sur l'émergence et la diffusion de l'idée de califat universel ottoman au XIXe et au début du XXe siècle, aucun livre n'étant disponible sur la question. Il nous a également paru indispensable d'offrir au lecteur du *Traité sur le califat* de Rachîd Ridâ une introduction sommaire aux principaux événements de cette période dans les domaines politiques, militaires, économiques et relevant de l'histoire des idées. Il pourra ainsi, nous l'espérons, lire le texte de Rida dans tout le contexte d'un débat intellectuel certes mais tout autant politique, social et militaire vieux de plusieurs décennies.

L'utilisation du thème du califat au XIXe siècle nous a paru, en effet, tout à fait significative du contexte général de cette époque. Il s'agit pour le monde musulman de façon générale, et pour l'empire ottoman en particulier, de fournir une réponse à l'expansion de la culture occidentale moderne, fascinante et menaçante tout à la fois, ainsi qu'aux ingérences multipliées, politiques, militaires et économiques d'une Europe (qui saurait s'entendre ici sans la Russie) impériale. Il s'agit également d'intégrer dans la culture islamique les notions de souveraineté nationale issues des Lumières et de la Révolution française.

À partir des années trente, les dirigeants ottomans entreprennent une série de réformes modernisatrices des structures de l'empire, à la demande des Puissances européennes. L'implacable accroissement de la dépendance économique, la multiplication des agressions militaires ainsi que des soulèvements à caractère national dans les Balkans font prendre conscience à un certain nombre d'intellectuels et de responsables ottomans dans les années soixante-dix de l'échec de ces réformes. Devant ces menaces, tant internes qu'externes, le sultan Abdülhamit II décide de jouer de la solidarité musulmane comme d'un outil pour retrouver une puissance perdue. Dans le cadre de ce "panislamisme" du dernier quart du XIXe siècle, une notion moderne de califat est mise en avant dirigée vers la constitution d'un front islamique face à l'Europe, autour de la personne du sultan-calife ottoman. Apparue de façon éphémère en 1774, cette nouvelle notion de califat trouve toute son expansion sous les sultanats d'Abdülhamit II et de ses successeurs, de 1876 à 1924. Elle joue d'une certaine confusion avec la notion de papauté, prétendant faire du calife un souverain pontife de l'islam à l'échelle universelle.

La soif de la puissance perdue, tout autant que de l'honneur et du respect du monde entier, mène à pareille époque de nombreuses personnalités à réclamer une réforme intellectuelle, religieuse, sociale et politique et à en jeter les fondements. Apparue vers le milieu du siècle, ce mouvement trouve son ampleur vers sa fin, date à laquelle apparaît l'idée de congrès islamique universel. Préoccupés de réformes, les musulmans du monde entier se réuniraient pour se donner les moyens intellectuels, religieux et politiques d'affronter l'expansion européenne. Pareille idée intervient le plus souvent en contrepoint du califat ottoman, accusé de complaisance pour l'inertie du monde musulman. Elle est souvent liée, en ce cas, à une prise de conscience par les Arabes de leur héritage culturel qu'ils perçoivent de plus en plus comme menacé par l'hégémonie turque. C'est l'époque où se constitue un arabisme, partisan d'une décentralisation de l'empire ottoman. L'idée de congrès islamique, en d'autres cas, plus rares, sera appelée à la rescousse du califat lui-même.

La première guerre mondiale assène le coup de grâce à cet ordre ancien, miné depuis longtemps et doué d'une remarquable résistance jusqu'au dernier moment. Les Arabes tombent alors sous la coupe plus ou moins directe des Européens. C'est à partir de ce moment qu'ils cultivent un véritable nationalisme, fondé sur une identité arabe et islamique. La Turquie, de son côté, privée des autres régions de l'empire, renaît autour d'un nouvel État, fort et indépendant. Dans tous ces États issus de l'empire ottoman, les luttes pour la libération ou la construction étatique se font sur la base nationale. Elles se font aussi sur la base religieuse. Les dirigeants, y compris Mustafa Kemal en un premier temps, font appel à la solidarité islamique. Le calife est mis à contribution ; des congrès islamiques sont projetés ou réalisés.

Très vite pourtant, la nouveauté des situations et l'urgence des décisions à prendre amènent à la constitution de nouvelles structures politiques. Du domaine intellectuel restreint aux couches cultivées, les idées de souveraineté nationale passent dans le domaine de la réalité.

Théologiens, idéologues, journalistes et politiciens -ce sont souvent les mêmes- sont alors appelés à fonder intellectuellement ces situations révolutionnaires. La quasi-absence de réaction islamique à la suppression du califat en 1924 est particulièrement significative du déplacement des préoccupations. L'appartenance nationale occupe désormais le centre des comportements. Pour longtemps encore, les multiples tentatives de tenir des congrès islamiques feront appel à la fraternité et à la solidarité de la *umma* islamique. La force de la conscience nationale et des intérêts particuliers parviendra, cependant, presque toujours à les faire échouer.

Bibliographie sur Rachîd Ridâ

Ses études sur le califat sont d'abord parues dans *Al-Manâr* en 1341 (décembre 1922-mai 1923), XXIII, p. 729-752, XXIV, p. 33-67, 98-120, 185-200, 257-272 et 345-373.

Elles ont été ensuite reprises dans son ouvrage *Al-Khilâfa aw Al-Imâna Al-'Uzma*, Le Caire 1923, 142 p. La traduction française du traité, établie par Henri Laoust et augmentée de très nombreuses notes, a été publiée par l'Institut français de Damas en 1938. Une nouvelle édition a été réimprimée chez Adrien Maisonneuve, Paris, 1987, à l'occasion de la présence du traité aux CAPES et agrégation d'arabe.

Voir également :

Jacques Jomier, *Le commentaire coranique du Manâr, tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte*, Paris, Maisonneuve et Cie, 1954.

Malcom H. Kerr, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, Cambridge Univ. Press, 1966, 250 p.

Henri Laoust, "Renouveau de l'apologétique missionnaire traditionnelle au XXe siècle dans l'œuvre de Rachid Rida", in *Prédication et propagande au Moyen âge, Islam, Byzance, Occident*, Paris, 1983, p. 271-279.

Dr Ibrahim Ahmad Al-'Adawî, *Rachîd Ridâ, Al-Imâm Al-Mujâhid*, Le Caire, Al-Mu'assasa Al-Miçriyya Al-'Amma li-I-Ta'lîf wa-l-Anbâ' wa-l-Nachr, sd., 288 p.

Al-Amîr Chakîb Arslân, *Al-Sayvid Rachîd Ridâ wa Ikhâ 'Arba'in Sana*, Damas, Al-Matba'a Ibn Zaydân, 1937/1356, 836 p.

L'empire ottoman jusqu'en 1908

1 — Pénétration de l'occident

Au XIXe siècle, le Proche-Orient connaît des changements qui affectent tant la nature de l'économie que les structures sociales et l'État ottoman lui-même, et ce, sous la poussée de la pénétration occidentale qui conduit à l'intégration de la région dans le système capitaliste mondial. Cette nouvelle réalité se lit dans l'énorme accroissement des mouvements commerciaux entre l'Europe et le Levant. En Syrie, le montant du commerce maritime est de l'ordre de 1 à 1,5 million de livres sterling vers 1830 ; il atteint 10 millions en 1911. Le commerce ottoman en Méditerranée, estimé à 2 600 000 livres en 1829, atteint 63 500 000 livres en 1911 (sans compter l'Égypte ni les territoires perdus en Europe). Le port de Beyrouth connaît un essor extraordinaire : entre 1825 et 1855, son commerce est multiplié par 8 ⁽¹⁾.

Domination du capital étranger

La quasi-inexistence de l'accumulation primitive du capital conduit l'État ottoman et l'Égypte à recourir, dès le milieu du XIXe siècle, aux emprunts en Europe afin de financer leurs projets de modernisation. La Méditerranée orientale, à cette date, est prisée par les capitaux européens en quête de profits substantiels. L'empire ottoman et l'Égypte absorbent à eux seuls 11 % de l'ensemble des capitaux français exportés soit plus que tout l'empire colonial français. En 1914, 70 % des capitaux relatifs aux sociétés anonymes opérant en Égypte appartiennent à des étrangers, dont 52 % à des capitaux français. Afin de faciliter la circulation financière, les puissances européennes créent sur place un système bancaire moderne. Dès 1853, une banque ottomane est créée, sous contrôle franco-britannique.

Le faible développement économique et les difficultés politiques font que les sommes empruntées servent principalement à des dépenses non productives (armée, conversion de la dette intérieure, puis service des dettes antérieures). La dépendance s'accroît et la banqueroute atteint l'empire et l'Égypte à partir des années soixante-dix. En 1876, la France et la Grande-Bretagne créent conjointement la caisse de la dette publique égyptienne. Par le décret du 20 décembre 1881, la banque ottomane (franco-anglaise) obtient de pourvoir aux déficiences de l'État, moyennant la perception directe des principaux revenus de celui-ci par le biais d'une nouvelle institution, l'administration de la dette publique ottomane. L'organisme fonctionne comme banque d'État et banque privée étrangère tout à la fois. Les créanciers occidentaux perçoivent ainsi directement les revenus de certains monopoles (sel, tabac, timbres, alcool, soieries) et jouissent de diverses concessions minières, portuaires et ferroviaires.

¹ Dominique Chevallier, *La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Paris, Geuthner, 2e édition, 1982 ; Jacques Thobie, *Ali et les quarante voleurs, impérialismes et moyen-orient de 1914 à nos jours*, Paris, Messidor, 1985 ; Lucette Valensi, « Le monde musulman », in Pierre

Contrôle du commerce.

Parallèlement à cette hégémonie financière, les puissances européennes se sont donné les moyens de leur pénétration commerciale en imposant des traités en leur faveur. La convention anglo-turque de 1838 sert de modèle aux relations entre l'empire et l'Europe jusqu'à la 1^{re} guerre mondiale. Elle réaffirme les privilèges de quasi-extraterritorialité assurés par les Capitulations dès le XVI^e siècle aux consuls européens et à leur personnel direct, privilèges qui ont ensuite été étendus à tous leurs agents (pour la plupart issus des minorités religieuses et ethniques) ainsi qu'à leurs familles. La convention supprime les monopoles et autorise les marchands anglais (puis européens) à acheter tous les produits dans l'empire. Elle fixe en outre des droits de douane largement favorables aux Européens, d'un montant de 5 % sur les importations (8 % en 1861, 11 % en 1907), de 12 % sur les exportations (en baisse par la suite) et de 3 % sur le transit. Les mêmes puissances imposent à l'État ottoman en 1856 et 1867 une réforme accordant aux étrangers non-musulmans le droit d'acheter eux-mêmes des terrains pour l'implantation industrielle et commerciale.

Maîtrise des communications.

Le développement des transports et des moyens de communication sert cette pénétration européenne. Sur mer, l'Europe s'était assuré depuis Lépante (1571) le quasi-monopole des transports tant au niveau des grandes liaisons que du simple cabotage sur les côtes de l'empire ottoman. L'apparition de la navigation à vapeur consolide cette domination (seule l'Égypte parviendra à développer une flotte de quelque importance). Les lignes régulières entre l'Europe, le Levant et l'Extrême-Orient se multiplient. Par l'accroissement de la vitesse et l'augmentation des tonnages, le commerce maritime parvient à réduire considérablement les coûts. La construction de nouveaux ports et l'agrandissement des anciens permettent de suivre cet accroissement du trafic. Beyrouth, dont le port est considérablement agrandi entre 1890 et 1895, voit passer sa population de 10 000 habitants en 1830 à 100 000 en 1900. Dans un premier temps, les ports vont ainsi gagner de l'importance au détriment des villes de l'intérieur.

Les puissances occidentales créent dans la région des infrastructures routières et ferroviaires au gré de leurs intérêts respectifs du moment, afin de pénétrer les terres et de mieux drainer les richesses vers et depuis les ports. La France construit la route Beyrouth-Damas en 1859-1863, puis à la fin du siècle, une ligne de chemin de fer entre ces 2 villes, poursuivie ensuite vers le Hauran, grenier à blé de la région. D'autres lignes sont construites au début du XX^e siècle, entre Hamâh et Alep, Tripoli et Homs puis entre Damas et le Hedjaz pour le pèlerinage (entre 1900 et 1908). Ce réseau cependant n'obéit pas à un plan d'ensemble, concerté entre Puissances, permettant une interconnexion des lignes (écartements de voies disparates). Seule l'Égypte possède à la fin du siècle d'un réseau de communications homogène, entre la route, le fer, le Nil et le canal de Suez (1869).

Léon. *Histoire économique et sociale du monde*, t. IV, *La domination du capitalisme, 1840-1914*, Paris,

Pénétration culturelle.

Dans un même esprit de compétition, la pénétration européenne s'accroît dans les domaines de l'éducation et de la culture ainsi que dans celui de l'assistance sanitaire. Cette compétition s'articule essentiellement autour de la question des minorités religieuses et ethniques de l'empire. La France, au nom de son vieux devoir de protection des chrétiens du Levant, développe un très large réseau d'écoles tant en Égypte que dans l'empire ottoman. Le gouvernement de la république subventionne de multiples écoles relevant, pour la plupart, de congrégations religieuses, le plus souvent interdites en métropole mais implantées en Orient depuis longtemps. La mission laïque, l'alliance française et les écoles de l'alliance israélite universelle ne viennent concurrencer cet enseignement catholique qu'à la fin du siècle. Plusieurs établissements de prestige assurent la formation des élites de l'empire, tel le lycée impérial ottoman de Galatasaray à Constantinople (1868), l'université S. Joseph des Jésuites à Beyrouth ou l'école de droit du Caire. Les Italiens tentent de battre en brèche cette présence française en récupérant sous leur protection après 1905 plusieurs congrégations catholiques. Tandis que les Russes mènent une même politique sous couvert de la protection des orthodoxes, la Grande-Bretagne et les États-Unis se partagent la protection des missions protestantes dont la réalisation la plus prestigieuse reste le Syrian protestant college, fondé à Beyrouth en 1871 (qui deviendra l'université américaine de Beyrouth).

Ces établissements scolaires constituent un complément indispensable à la pénétration économique et politique de la région. Même s'ils ne touchent qu'un nombre restreint d'enfants, ils favorisent une assimilation stable et durable de la langue et de la culture des pays européens. Par la qualité de leur enseignement, ils assurent la formation des futurs responsables. Grâce à leur connaissance des cultures et des langues étrangères, les anciens élèves sont tout naturellement désignés pour devenir les intermédiaires commerciaux, politiques ou administratifs entre l'Europe et l'empire. Éduqués dans ces écoles modernes de missionnaires, les chrétiens d'Orient vont ainsi acquérir une importance commerciale et administrative largement supérieure à leur importance démographique et seront les 1ers porteurs des idées modernes de l'occident en Orient.

Dépeçage politique.

Les intérêts financiers, commerciaux et culturels conduisent à des formes de domination politique modulées -selon le lieu et le moment⁽²⁾. C'est à partir du XVIIIe siècle qu'une succession de revers et de traités défavorables affecte l'empire, le point de départ de "la question d'Orient" étant habituellement fixé en 1774, avec le traité de Küçük Kaynarca qui consacre l'accès des Russes à la Mer noire. L'empire est désormais l'enjeu des rivalités entre Russes et Anglais, Français et Autrichiens. Dans la première moitié du XIXe siècle, l'empire est secoué par des nombreux soulèvements, les deux crises les plus sérieuses touchant la Grèce (soutenue par le Tzar, et qui obtient l'indépendance lors de la conférence de Londres

Armand Colin, 1978, p. 501-528.

en 1830) et l'Égypte (Muhammad Ali en étant reconnu le chef héréditaire par la Porte en 1840). Le démembrement de l'empire s'accélère entre 1840 et 1878, avec la guerre de Crimée (1854-55) et le traité de Paris (30 mars 1856) qui se traduit par la constitution de la Roumanie en 1862, le triomphe de la Russie lors du traité de San Stefano (3 mars 1878) et son hégémonie sur les Balkans, le nouveau partage de l'empire lors du congrès de Berlin (juin 1878) qui constitue une réaction de l'Allemagne, de l'Angleterre et de l'Autriche à cette avancée russe et mène à l'indépendance totale de la Roumanie et de la Serbie, tandis que la Grèce, l'Autriche et l'Angleterre se partagent les régions balkaniques. L'Angleterre, la France et l'Italie se partagent l'Afrique du Nord. Après 1898, l'empire se voit privé de la majeure partie de ses territoires chrétiens dans les Balkans tandis que les populations musulmanes en sont expulsées ainsi que du Caucase et de la Crimée. La Grande-Bretagne occupe l'Égypte à partir de 1882 et fait du Soudan un condominium anglo-égyptien en 1889.

Contrôle du capital, des circuits commerciaux et des moyens de communication, pénétration culturelle, occupations militaires et partage de zones d'influence contribuent à la mise en place de la division internationale du travail entre le centre européen, préposé au développement de l'industrie et des manufactures et la périphérie productrice de matières premières, industrielles et agricoles. L'économie égyptienne au XIXe siècle passe d'une agriculture à finalité alimentaire d'autosuffisance à une agriculture spécialisée visant l'exportation à travers le développement spectaculaire de la culture du coton en lien avec la Grande-Bretagne. Au Liban, les besoins des industries européennes, et tout particulièrement françaises, conduisent au développement de la sériciculture. La pénétration matérielle de l'occident dans l'empire s'accompagne d'une pénétration intellectuelle qui s'inscrit et anime les multiples débats sur la cause de la décadence musulmane et les remèdes à y apporter. L'islam, désormais, ne peut demeurer en dehors de la modernité.

2 — *Sultanat ottoman et titre califal au XVIIIe siècle*

La résurrection du titre califal dans la période moderne intervient dans le contexte des rapports de force entre l'empire ottoman et les Puissances européennes. La thèse classique, élaborée par Nallino lors de la première guerre mondiale et de l'affaire de Libye, affirme que cette nouvelle acception du califat est apparue au cours du XVIIIe siècle dans le contexte de l'affaire de Crimée ⁽³⁾. Ce sens nouveau donné au califat se situe en rupture avec la tradition canonique de l'islam et tend à faire du calife un "souverain pontife" de l'islam, à l'image du catholicisme. Le sultan, en tant que sultan, y est censé détenir le pouvoir temporel sur les territoires ottomans ; en tant que calife, il serait le détenteur d'un pouvoir spirituel qui s'étendrait non seulement sur les sujets ottomans mais également sur tous les musulmans

² Robert Mantran, "Empire ottoman" et "Question d'Orient", *Encyclopédie Universalis*.

³ Carlo Alfonso Nallino, *Notes sur la nature du 'califat' en général et sur le prétendu 'califat ottoman'*, trad. de la 2e édition italienne, Rome, Ministère des Affaires Étrangères. 1919, 32 p. La thèse exposée par Nallino a été reprise par beaucoup et notamment par Louis Massignon, "Introduction à l'étude des revendications islamiques", *Revue du Monde Musulman*, XXXIX, juin 1920, p. 1-23, rep. in *Opera Minora*, p. 272-286. Le conditionnel, maintenu chez ces deux auteurs, disparaît chez A-M Goichon, "Le panislamisme d'hier et d'aujourd'hui", *L'Afrique et l'Asie*, 1er trim. 1950, p. 18-44.

sunnites, quelle que soit la puissance politique dont ils sont les sujets. Cette idée, hétérodoxe pour l'islam mais répandue chez les Européens, aurait été saisie par les diplomates ottomans en quête de défenses face aux menées occidentales.

Utilisation du titre califal au XVIe siècle

Selon Nallino, le titre califal n'est utilisé officiellement par le sultan ottoman qu'à partir du XVIIIe siècle. Il précise, cependant que dès le XVIe siècle, avec la montée en puissance des Ottomans, "certains lettrés de Cour commencent, par adulation, à glisser, à la sourdine, dans la dédicace de leurs livres, le nom de calife ou quelque allusion au califat au milieu de la longue série des titres officiels des sultans ottomans". Pour Nallino, il ne s'agit là que pure adulation littéraire ne débouchant sur aucune pratique politique.

Cette thèse classique semble, cependant, devoir être relativisée à partir de plusieurs études, citées par Kramer ⁽⁴⁾, lui-même en tirant la conclusion que l'idée d'une validité universelle du califat ottoman circulait dès le XVIe siècle. Kramer fait de ce prestige particulier la conséquence du rôle tenu par les Ottomans en tant que diffuseurs d'armes à feu et de technologies modernes auprès des populations musulmanes menacées par l'avance des Portugais, des Russes et des Iraniens. Il cite trois exemples à ce propos : l'aide apportée aux musulmans d'Atjeh, menacés par les Portugais, et prêts à reconnaître la suzeraineté nominale ottomane en échange d'une aide matérielle ; de pareilles propositions sont faites au Grand Moghol, alors sous la pression de la marine portugaise, et au malik Idris de Bornéo.

Gilbert Delanoue, cependant, irait dans le sens de Nallino, au moins pour la période postérieure en faisant état d'un désintérêt certain des "moralistes et politiques musulmans" dans l'Égypte du XVIIIe et du XIXe siècle pour l'idée du califat dont "on n'a nullement l'impression qu'elle soit vivante" ni pour Gabarti, ni pour les ulémas ses contemporains. Gabarti se contente d'observer que Selim, lors de la conquête de l'Égypte, emmena avec lui le calife à Constantinople. Selon Delanoue, cette absence de commentaire et cette indifférence semblent indiquer que le califat d'Égypte pour Gabarti n'est qu'une "vénérable relique qui rappelle les grandeurs anciennes de l'islam plus qu'une institution vraiment importante" ⁽⁵⁾. Delanoue n'a trouvé qu'une seule occurrence chez Gabarti où les ulémas d'Égypte appellent le sultan "calife de Dieu", ce titre paraissant, toutefois, noyé dans la phraséologie pieuse.

Le traité de Küçük Kaynarca (1774)

Selon Nallino, "le premier cas d'un souverain ottoman qui paraisse officiellement qualifié en même temps de sultan et de calife" se trouve dans la version originale italienne et la traduction française du traité de Küçük Kaynarca du 21 juillet 1774, établi entre Abdülhamit 1er et Catherine I de Russie sur le sort des Tartares de Crimée et du Kouban.

⁴ Martin Kramer, *Islam Assembles. The Advent of the Muslim Congresses*, New York, Columbia University Press, 1986, 250 p. ; sur ce sujet, voir p. 4 et sv.

⁵ Gilbert Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIXe siècle (1798-1882)*,

"Abdülhamit y est toujours nommé sous les titres sultaniens ; mais à l'article 3, par lequel il se résigne à reconnaître la pleine indépendance des Tartares de la Crimée et du Kouban, il est dit que ceux-ci, toutefois, 'quant aux coutumes de religion, comme ils sont de la même que les musulmans, et sa majesté sultanienne étant comme suprême calife mahométan, ils ont à se régler envers elle, comme il a été prescrit dans les règles de leur religion, sans, cependant, compromettre leur liberté politique et civile établie'. La traduction française répandue par le gouvernement russe en 1775 va plus loin en affirmant : 'ils se régleront à l'égard de sa hauteur comme grand calife du mahométisme, selon les préceptes que leur prescrit leur loi...'. Une autre traduction française du XIXe siècle parle de 'SM le sultan [qui] est regardé comme le souverain calife de la religion mahométane'".

Pour Nallino, l'habileté des plénipotentiaires ottomans a donc réussi à tromper les Russes, et à "faire rentrer par la fenêtre, sous les fausses apparences d'un pouvoir spirituel inexistant, la souveraineté turque sur les Tartares". La version turque du même traité, destiné aux musulmans ne pouvait contenir pareilles formules si éloignées de la Tradition et se contente d'affirmer, "puisque ma personne souveraine, qui est marquée par l'équité, est le chef (imâm) des croyants et le calife de ceux qui professent l'unité de Dieu [...]". Quant aux "règles de religion", il s'agit en turc des "affaires religieuses et du mezheb (hanafite)".

La convention explicative du traité, conclue à Aynalı Kavak le 10 mars 1779, tente de concilier la reconnaissance d'un monarque des Ottomans également "calife suprême de la religion musulmane" et l'indépendance politique complète d'autres États islamiques, la Crimée en l'occurrence. Les contradictions inhérentes à cette position débouchent le 28 décembre 1783 à l'abrogation des articles incriminés menant à l'ingérence ottomane.

Nallino explique cette approbation de la part des Russes d'une telle invention d'un pontificat spirituel musulman par leur ignorance de l'islam et leur propension à rapprocher cette idée de celle de l'empereur de Russie, chef de l'Église orthodoxe qui exerçait à ce titre une sorte de patronage religieux sur les membres de cette confession en territoire ottoman. Il en attribue la paternité théorique à D'Ohsson, Arménien de Constantinople, qui rédigea en français à la fin du XVIIIe un *Tableau général de l'empire ottoman* qui servit de référence tout au long du XIXe siècle à la diplomatie européenne, et la paternité politique au Comte de Saint-Priest, ambassadeur de France auprès de la Porte et médiateur dans la négociation des explications du traité russo-ottoman.

Mouradgea D'Ohsson et l'origine du califat ottoman

D'Ohsson joue un rôle de toute première importance dans l'historiographie du califat ottoman, Nallino, et Massignon à sa suite, lui attribuant la paternité de la légende sur son origine. Arménien, né à Constantinople, Mouradgea D'Ohsson se présente en 1788 comme "chevalier de l'ordre royal de Wasa, secrétaire de SM le roi de Suède, ci-devant son interprète, et chargé d'affaires à la Cour de Constantinople". Drogman de l'ambassade de Suède, il en devient le ministre en 1796. Selon Bernard Lewis ⁽⁶⁾, D'Ohsson entretenait dès 1792 des rapports étroits avec les Jacobins français de Constantinople. À partir de 1788, il

Le Caire, IFAO, 1982. p. 42.

⁶ Bernard Lewis. "Les répercussions de la révolution française en Turquie", in *Le retour de l'Islam*, Paris,

publie, en français, un *Tableau général de l'empire othoman, divisé en deux parties dont l'une comprend la législation mahémétane ; l'autre l'Histoire de l'Empire Othoman* (⁷). La seconde partie ne verra pas le jour, la première se présentant comme un large commentaire de la profession de foi d'Al-Nasaff (m. 1142).

Le 32e point de cette profession de foi établit que "le véritable khalifat ne dura que trente ans, et qu'après ce (sic) période il n'y eut que dominations, puissances, (en note : puissances censées être purement temporelles et séculières), souverainetés, Emareth". Dans un commentaire, est rapporté le *hadith* selon lequel le Prophète aurait affirmé que "le Khalifat après moi sera de trente années ; après ce terme il n'y aura que des puissances établies par la force, l'usurpation, la tyrannie". Distinction est alors établie entre le "khalifat parfait" des "quatre premiers vicaires", "Khalifes réels et véritables" et le "Khalifat imparfait". Le "khalifat parfait" est censé n'avoir appartenu qu'aux quatre premiers califes, "leurs successeurs n'ont eu droit qu'à la qualité d'Imam, et ne sont, à proprement parler, suivant la parole du Prophète, qu'Émirs ou Meliks, Princes, Souverains, Monarques" (⁸).

D'Ohsson émet ensuite de très longues "observations". Dans celles qui suivent le 35e point de la profession de foi sur la nécessité pour l'imam d'être issu du sang de Quraïch, D'Ohsson écrit :

"Les Coureyschs, de tout temps considérés comme la plus noble des tribus Arabes, ont pour souche commune Fihhr-Coureysch. Les auteurs nationaux le font descendre en ligne droite d'Ismaïl fils d'Abraham. C'est dans cette tribu que Mohammed prit naissance par la branche de Haschim son bisaïeul. On voit dans l'arbre généalogique de cette maison, que les premiers Khaliphes, ainsi que les Ommiades et les Abassides, descendent également de Fihhr-Coureysch, mais par des lignes différentes.

La maison Othomane n'a pas l'avantage d'être du même sang, comme l'exige la loi canonique, pour avoir droit à l'imameth. Cependant, selon l'opinion unanime des juristes modernes, ce droit est acquis aux Sultans Othomans, par la renonciation formelle qu'en fit, l'an 923 (1517), en faveur de cette maison souveraine, dans la personne de Selim I, Mohammed XII Ebu-Djeafer, dit Mutewwekil al' allah. C'est le dernier des Khalifes Abassides, dont le sacerdoce fut détruit du même coup qui renversa la puissance des Memlouks Circasses en Égypte. Selim I reçut encore dans la même année les hommages du Schérif de La Mecque Mohammed Eb'ul-Berekeath, qui lui fit présenter dans un plat d'argent les clefs du Keabé par Ebu-Noumy son fils.

Cette cession pleine et entière des droits de l'imameth, faite d'un côté par un Khalife Abasside, et de l'autre par un Shérif de La Mecque, tous deux descendants des Coureyschs, l'un par la branche de Haschim, l'autre par celle d'Aly, supplée, dans les Sultans Othomans, au défaut de la naissance ou de l'extraction qu'exige la loi pour exercer d'une manière légitime les fonctions du sacerdoce.

Indépendamment de ces titres, ajoutent les mêmes docteurs, les droits de cette maison souveraine sont encore établis sur la puissance et sur la fortune des armes. Ils citent là-dessus les commentaires de Foussoul-Istérouschiny, l'un des anciens ouvrages canoniques les plus estimés, où on lit en effet 'que l'autorité d'un prince/version turque transcrite en note/, qui auroit même usurpé le sacerdoce par la force et la violence, ne laisse pas d'être réputées légitime, parce qu'aujourd'hui (c'est-à-dire après la révolution des trente années que doit durer le Khalifat parfait, à compter de la mort du

Gallimard, 1986. p. 80-81.

⁷ Paris, Imprimerie de Monsieur, 1788-1824, 7 vols.

⁸ *Op. cit.*, T. I, p. 212-213 ; les questions relatives au califat sont traitées p. 212-293.

prophète, comme il l'avoit annoncé lui-même) la souveraine puissance est censée résider en la personne du vainqueur, du dominateur, du plus fort, dont le droit de commander est fondé sur celui des armes" (⁹).

Cette version de l'origine et de la légitimité du califat ottoman, fort répandue parmi les Européens, serait une pure invention de la part de D'Ohsson. Nallino fait remarquer qu'on ne trouve mention d'un tel événement dans aucune chronique arabe ou turque de L'époque ou postérieure : "pour trouver des auteurs musulmans qui en parlent, il faut arriver jusqu'à nos contemporains (1916), qui [...] ont appris ce grand fait par des livres européens" (p. 28).

Nallino fait aussi remarquer le caractère non-canonique d'une telle transmission de la charge califale, énumérant les raisons suivantes : "a) un calife n'a pas le droit d'abdiquer en faveur d'une autre personne, mais il peut seulement désigner, d'accord avec la communauté musulmane, celui qui sera son successeur à sa mort [...]; b) de toutes les façons, la baïa en faveur du califat de Selim I. aurait été nécessaire ; mais il est certain qu'elle n'a jamais eu lieu : c) étant turc et non d'origine coréischite, Selim I ne pouvait pas recevoir le Califat" (p. 28).

D'Ohsson et les pouvoirs temporel et spirituel

D'Ohsson tient aussi une grande responsabilité dans la diffusion de l'idée sur les prétendus pouvoirs temporels et spirituels du calife. Commentant le 33e point de la profession de foi de Nasafi, il conclut à :

"l'unité du commandement dans la personne du Souverain, qui seul a le droit d'exercer, ou par lui-même ou par ses mandataires, le pouvoir judiciaire et le pouvoir exécutif, conformément aux dispositions textuelles de la loi sacrée, dont il est le premier dépositaire et le défenseur suprême.

Il suit de ces principes, 1° que les États Musulmans ne peuvent avoir d'autre constitution que la monarchique, à cause de l'union du sacerdoce ; 2° que les Souverains doivent d'interdire toute division d'autorité, tout partage de possessions, tout démembrement quelconque [...]

Tous les Imams se sont toujours réunis dans leurs commentaires pour maintenir sans altération ce point capital du Musulmanisme, à quelques différences près qu'on trouve entre eux dans les explications qu'ils en donnent. Les uns déclarent qu'attendu l'unité du Khalifat et l'indivisibilité du pouvoir suprême, tous les États Mahométans ne doivent former qu'une seule puissance, qu'un seul corps politique ; que si la violence opère la division de la Monarchie, les nouveaux États, élevés par l'usurpation et la force des armes, doivent toujours reconnoître dans l'Imam souverain l'unité du commandement absolu, en rendant hommage à sa suprématie dans l'ordre spirituel. Les autres croient que cette reconnaissance ne suffit pas ; qu'il y faut joindre encore celle de la suzeraineté dans l'ordre temporel [...]. D'autres enfin, plus rigoristes, n'admettent la légitimité de l'érection d'un nouvel État, qu'autant qu'il est séparé de la monarchie khalifale, ou par les mers, ou par les domaines d'une nation étrangère.

Par une suite de ces principes, tous les Souverains qui suivent indistinctement les quatre rites orthodoxes sont encore aujourd'hui envisagés, avec leurs nations respectives, comme autant de membres réunis sous l'autorité sacerdotale du Grand Seigneur, en sa qualité de premier Imam et de vicaire de Mohammed. Les uns, tels que l'Empereur de Maroc, les princes des divers cantons de l'Arabie, des Indes et du reste de l'Orient, ne reconnoissent que son autorité spirituelle. Les autres, comme les trois régences d'Afrique, rendent encore hommage à sa suzeraineté temporelle.

⁹ *Op. Cit.*, p. 269-271.

Tel est le point de vue général sous lequel l'islamisme a toujours considéré la dignité sacerdotale, soit en elle-même, soit dans ses rapports avec les autres États Mahométans. La puissance temporelle de Mohammed n'ayant été fondée que sur la prétendue mission qu'il avoit reçue du ciel, de rappeler les hommes au culte des anciens Patriarches, à l'unité d'un Dieu, on ne doit pas s'étonner de voir partout la constitution politique subordonnée à la constitution religieuse, chez les peuples qui se gouvernent par les lois de l'islamisme." (¹⁰)

D'Ohsson et le traité de 1774

Fort de ces principes, D'Ohsson les utilise pour légitimer les termes du traité de 1774:

"C'est ce point de doctrine, plus encore que des considérations politiques, qui, dans la dernière guerre entre la Porte et la Russie, a fait naître les plus vives et les plus fortes oppositions au démembrement de la Crimée et à l'indépendance de son chef. La maison Othomane, obligée de plier sous la loi impérieuse de la nécessité, ne se prêta enfin à reconnaître le prince Schahhin Guiraïh pour souverain de la petite Tartarie, et à le dégager de la reconnaissance des droits de suzeraineté temporelle des Sultans Othomans, que sous la condition expresse que ce Khan rendroit toujours, lui et ses successeurs, hommage à leur suprématie spirituelle. La Cour de Constantinople se réserva même la liberté de nommer, comme auparavant, à toutes les charges de judicature de la Crimée, parce que les magistrats Mahométans, Mollas et Cadys, ne sont pas seulement les ministres de la justice et de la loi, mais encore les chefs de la religion et du culte public, sous l'autorité du Sultan." (¹¹)

Savvas Pacha

Les Européens, dans leur erreur sur le califat, ont également été influencés par les écrits de Savvas Pacha, chrétien de rite grec, ancien ministre des Travaux publics et des Affaires étrangères de Turquie selon sa propre présentation, et auteur d'un ouvrage en français, *Étude sur la théorie du droit musulman*, dans lequel il traduit *ijmâ* par "concile", alimentant ainsi le rapprochement erroné avec le catholicisme (¹²). Dans son chapitre sur la "troisième source du droit islamique (opinion unanime)", il affirme :

Abou Bakr "eut quelque fois l'occasion de réunir ceux qui avaient connu le Prophète, afin d'établir avec leur aide le sens précis d'une parole ou l'interprétation la plus plausible d'un acte, ou enfin la valeur qu'il fallait attribuer au silence du fondateur de la loi. Cette pratique des conférences législatives était conforme d'ailleurs à celle du prophète. Ces **conciles** ont été appelés **réunions du corps des croyants** (idjmai-oumet) [...] Les conférences des croyants devinrent un véritable procédé législatif [...]. L'homme extraordinaire, le souverain pontife qui n'a jamais eu plus d'un manteau et qui étendit en dix ans la domination islamique des confins de la Chine au détroit de Gibraltar (il s'agit d'Umar) réunissait souvent les croyants [...]" (¹³)

¹⁰ *Op. Cit.*, p. 261-264.

¹¹ *Op. Cit.*, p. 264-265. C'est à la suite de ce texte que D'Ohsson rend hommage à la médiation du Roi de France et de son ambassadeur, le Comte de Saint-Priest, "dont la sagesse sut concilier, dans une négociation aussi épineuse, les intérêts de la religion d'une part, et de la politique de l'autre, entre les deux puissances contractantes".

¹² Savvas Pacha, *Étude sur la théorie du droit musulman*, 1re partie, *Histoire et philosophie du droit*, Paris, Marchai et Billard, 1982, 2 vols., 164 et 170 p. ; 2e partie, *La méthode législative de l'islam*, *Ibid.*, 1898, 584 p. L'ouvrage se veut une présentation d'Abou Hanifa.

¹³ *Op. Cit.*, t. I, vol. I, p. 33. Selon Nallino, *Op. Cit.*, p. 9, n.2, ces conciles sont des "fantaisies" de Savvas Pacha, auteur de ce "malheureux livre [...] qui a apporté tant de confusion dans l'esprit des Européens non arabisants".

L'idée de pontificat musulman chez les Européens

L'exposé de Savvas Pacha et celui de D'Ohsson utilisent les termes de "sacerdoce", de "Pontife des musulmans", ou d'"autorité sacerdotale" du souverain, suggérant ainsi dans l'esprit des Européens chrétiens le parallélisme entre le califat et la papauté. Pareil rapprochement n'est pas vraiment nouveau en fait mais se retrouve dans la littérature occidentale sur les Ottomans, même antérieurement à D'Ohsson, qui perd ainsi la paternité qui lui a été attribuée par Nallino.

L'Encyclopédie

L'Encyclopédie de Diderot fournit un témoignage éclatant de cette confusion. Dans l'article "alife", paru en 1751, on peut lire :

"[...] Les premiers califes réunissoient donc en leurs personnes l'autorité temporelle et spirituelle, et étoient en même temps chefs de l'empire et du sacerdoce, comme avoient été les empereurs romains dans le Paganisme. Aussi les princes mahométans recevoient-ils d'eux l'investiture de leurs états avec beaucoup de cérémonies religieuses, et ils décidoient des points de doctrine" ⁽¹⁴⁾.

L'article du supplément sur le même sujet confirme la confusion en faisant du calife "un pontife roi qui tenoit dans la même main l'épée et l'encensoir" ⁽¹⁵⁾.

L'article "calife" du corpus fournit en outre un témoignage éclairant sur la non-utilisation du titre califal par les Ottomans à cette époque. L'évolution historique du califat est ainsi résumée :

"Les califes successeurs de Mahomet ont régné dans la Syrie, et on les divise en deux races, celle des Omniades et des Abassides. Mais à mesure que les Sarrasins augmentèrent leurs conquêtes, les califes se multiplièrent, plusieurs de leurs souverains ayant pris le titre [...]. Mais depuis que les Turcs se sont rendus maîtres de la plus grande partie des conquêtes des Sarrasins, le nom de calife a été aboli, et la première dignité de la religion mahométane chez eux est devenue celle de muphti".

L'article "calife" du supplément donne plus de détails en affirmant :

"Le petit-fils de Gengis, en se rendant maître de cette ville (Bagdad), fit mourir le calife, dont le titre fut aboli l'an 1258 de Jésus Christ- Cette dignité subsista plus longtemps en Égypte, où Selim qui en fit la conquête, prononça son extinction en 1517 de notre ère, et toute la puissance sacerdotale se réunit dans l'iman de La Mecque [...]. Le gouvernement devint militaire ; chefs de la religion, les califes ne furent plus que des simulacres muets et sans force, qui firent méconnoître les successeurs de Mahomet." ⁽¹⁶⁾

L'article "cotbet" (*khutba*) confirme cette position. Après avoir fait l'histoire de l'usage selon lequel la *khutba* est faite au nom du souverain, l'auteur écrit :

"Le nom d'Hakem resta dans la cotbet parmi les mamelins Turcs et Circassiens, jusqu'à la mort de Tumambis dernier sultan Circassien, que Selim fit étrangler en 1515.

¹⁴ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des arts et des métiers*, par une société de gens de lettres, Paris, t. 2, Paris 1751. L'article est signé 'G'.

¹⁵ *Ibid.*, supplément, t. 2, Amsterdam 1776. L'article est signé 'T-n'.

¹⁶ *Ibid.*, supplément, t. 2, Amsterdam 1776. D'Herbelot ne fait aucunement état du califat des Ottomans dans l'article "Khalifat" de sa *Bibliothèque orientale*, Maestricht, Dufour et Rouv, 1776.

Le califat imaginaire ayant alors cessé, la corbet, cette prière aussi ancienne que le Mohémétisme, ne se fit plus." (17)

Quant à la prééminence du muphti, elle est marquée par l'article "muphti" :

"C'est le chef ou le patriarche de la religion mahométane [...]. Le muphti est le souverain interprète de l'alcoran, et décide toutes les questions sur la loi [...]. Il a rang de bâcha, et son autorité est quelquefois redoutable au grand-seigneur lui-même." (18)

Certains écrits européens avancent un autre argument en faveur du califat ottoman, celui de la protection des Lieux saints. Cet argument se trouve aussi chez D'Ohsson qui fait référence à la soumission des chérifs de La Mecque à Selim. Cet argument, cependant, repose sur une erreur, Nallino faisant remarquer que "ce n'est pas parce qu'un prince possède de fait les Lieux saints qu'il acquiert un droit particulier à devenir calife ; mais celui qui est reconnu calife par la communauté musulmane devient ipso facto seigneur des Lieux saints, comme de tous les territoires habités par des musulmans [...]" (p. 29).

Le comte de Saint-Priest

Le Comte de Saint-Priest (1735-1821), ambassadeur auprès de la Porte de 1768 à 1785 (avec une brève interruption en 1777), plusieurs fois ministre, considéré par D'Ohsson comme l'instigateur du compromis entre politique et religion lors de la négociation des explications du traité de 1774 et montré par Nallino comme "l'inventeur probable des pouvoirs spirituels du calife" reproche aux "Princes Ottomans" de "ne pas exercer toutes les fonctions des Caliphes" dans un très intéressant *Mémoire sur les Turcs* (19).

"Ceux-ci Successeurs immédiats de Mahomet portèrent comme lui les deux Glaives. Ils furent ainsi comme le faux Prophète l'organe et le bras de Dieu. Politique sublime qui fit du fanatisme l'Instrument de la Souveraineté, mais après la chute de l'empire des Caliphes, chaque Prince Mahométan, et les Ottomans entr'autres constituèrent un Mufti, ou un Grand Prêtre de la Loi, et un Corps de Prêtres d'un Ordre inférieur, sous la dénomination d'Ulema, eaux-quels l'interprétation de l'alcoran fut confiée. Ces Princes Chefs des Hordes Softes, suivant l'opinion commune étoient alors trop peu lettrés peut-être pour espérer le Pontificat.

Les Caliphes qui réunissoient l'autorité temporelle et Spirituelle avoient regardé comme un moyen utile et propre à s'assurer des peuples, de donner la Sanction de la Religion aux actes principaux de leur Gouvernement, tels que la guerre et la paix. Ils y apposoient eux-mêmes le Sceau sacré qui donnoient aux vrais croyants l'honneur de vaincre pour la foi ou la palme du martyr. Les Princes Ottomans crurent par ces mêmes motifs devoir perpétuer cette formalité sans avoir eux-mêmes le droit de la remplir. Pour y suppléer ils adressoient des consultations au Mufti qui après avoir l'avis des anciens de l'Ulema, publioit le décret sacré nommé Fetva qui déclare juste et Sainte la disposition du Gouvernement dont il est mention : tant que les Princes guerriers tinrent le Sceptre, ils surent faire parler le Mufti comme il leur plut, il ne paroit

¹⁷ *Ibid.*, t. 4, Paris 1754.

¹⁸ *Ibid.*, t. 10, Neufchatel 1765. L'article, non signé, fait référence à Guer, *Mœurs des Turcs* et à Ricaut, *De l'empire ottoman*.

¹⁹ Publié par Jacob M. Landau, in *L'empire ottoman, la république de Turquie et la France*, éd. par Clamit Batu et Jean-Louis Bacqué-Grammont, Istanbul/Paris, Isis, Institut d'Études Anatoliennes, 1986, p.127-149. Ce mémoire conservé dans la bibliothèque royale de La Haye aurait été écrit vraisemblablement pour Catherine II. Dans ses *Mémoires sur l'ambassade de France en Turquie. 1525-1770*, rédigés en 1778 et partiellement édités par Charles Schefer, Paris, 1877, réédités Amsterdam, Philo Press, 1974, p. 26, il fait état de la cession que fit à Selim le dernier calife de son titre. Ce même événement est rapporté par A Ubicini, dans son commentaire de l'article 3 de *La constitution ottomane du 7 Zilhidié 1293 (23 décembre 1876)*, Paris, Cotillon, 1877, p. 20-21.

pas que jusqu'à Murât IV les Sultans aient éprouvés aucune résistance à leurs volontés [...].

Mais depuis que les Grandes Seigneurs n'ont plus passé à la tête de leurs armées, la consultation du Mufti qui n'étoit qu'un ressort politique du Maître est devenue Loi fondamentale de l'empire. Ce préalable est si indispensable à remplir que le Sultan qui oseroit l'émettre, seroit déclaré infidèle par un Fetva du Mufti, motu proprio, et ce seroit assés pour soulever le peuple et l'Odjeac et le précipiter du Trône. Ce n'est pas encore là le seul frein mis à leur autorité, ils n'osent régler les grands objets du Gouvernement sans qu'ils aient été préalablement discutés dans des assemblées composées des Chefs des Milices, de l'Ulema, et des principaux Ministres de l'Empire. Le Grand Seigneur ou Son Grand vizir y président, mais la décision suit le vœu de la pluralité.

Ainsi la Religion dont les premiers Sultans se servoient comme d'un moyen d'administration, est devenu le Tyran de leurs foibles Successeurs [...].

Pour résumer la constitution actuelle des Turcs au Gouvernement militaire des premiers ottomans a succédé une espèce de Théocratie. L'Alcoran règne par la voix des Prêtres. Le Prince est obligé d'obéir à la Loi et seroit le premier Sujet du Mufti sans qu'il a conservé de le nommer et de révoquer. Ce qui sert de contrepoids, en lui formant dans l'Ulema aillant de partisans qu'il y a des gens qui espèrent à cette place." (p. 136-137)

Au terme de ce survol du XVIIIe siècle et des diverses études qui lui ont été consacrées quant à l'utilisation du titre califal, nous pouvons considérer le traité de Küçük Kaynarca comme un document officiel de toute première importance faisant état de ce titre. Le rôle prépondérant de Saint-Priest dans sa rédaction, souligné par D'Ohsson et repris par Nallino et d'autres reste cependant à démontrer. Si le même D'Ohsson, Savvas Pacha et Saint-Priest ont joué un rôle dans la diffusion de la confusion entre la fonction califale et la papauté, on ne peut cependant suivre Nallino et leur en attribuer la paternité, du fait de la présence de cette confusion dans des textes antérieurs. Allégué lors de ce traité russo-ottoman, le titre califal semble disparaître à nouveau pendant de nombreuses décennies pour ressurgir avec le sultan Abdülaziz.

3 — *Les tanzimat*

Face aux ingérences toujours plus profondes de l'Europe, l'empire ottoman ne reste pas inactif. Il connaît tout à la fois un mouvement de résistance, qui se renforce au fur et à mesure que la présence occidentale se fait plus forte et une fascination qui le conduit à s'inspirer de cet occident tant honni pour entreprendre toute une série de réformes regroupées sous le terme de *tanzimat* (employé comme un singulier dans les écrits du XIXe siècle en français même s'il s'agit d'un pluriel).

Résistance à l'occident

Très tôt, se trouvent dénoncés les privilèges dont jouissent les étrangers dans l'empire. Une résistance passive s'organise telle la contrebande des tabacs plus ou moins encouragée par le pouvoir pour contourner la régie contrôlée par les Puissances. Des grèves éclatent dans les entreprises étrangères et plusieurs boycotts de marchandises sont organisés. L'entrée en guerre de l'empire ottoman aux côtés de l'Allemagne en 1914 pourra elle-même être

interprétée comme une forme de lutte contre la présence impériale des Puissances alliées⁽²⁰⁾.

Premières réformes occidentalisatrices

Face aux défis intérieurs et extérieurs et à la lente désagrégation de l'empire sous les coups de l'occident, le pouvoir se tourne aussi vers ce même occident pour chercher remède à ses maux. Pour le sultan et ses sujets, le système ottoman demeure le meilleur au monde mais la négligence des techniques et formes d'organisations modernes répandues en Occident est à l'origine de la décadence de l'empire. Il convient donc de se les approprier, de les mettre au service de l'unité et de la puissance de l'empire.

Dès la fin du XVIIIe siècle, sous l'impulsion du sultan Selim III (1789-1807) un premier mouvement de modernisation est entrepris dans une tentative de restructuration de l'appareil militaire, sous la direction d'experts venus de France, d'Angleterre et d'Allemagne. Dans le même esprit, Selim fonde les premières écoles techniques, notamment l'école navale d'ingénieurs et l'école de génie militaire. Se sentant menacé face à toute forme de pénétration occidentale, le peuple se laisse emmener par les Janissaires, les ulémas et les softas. Selim est déposé et toutes les réformes sont annulées.

Mahmut I (1808-1839) entreprend la seconde vague de réformes, suspendue à la suppression du corps des Janissaires, qui sont tous massacrés en 1826. Il modernise la bureaucratie et crée des écoles de type moderne, libérées de l'emprise du "clergé" pour donner une base solide à cette nouvelle armée.

Les tanzimat (1839-1876)

À partir de 1839 et jusqu'en 1876, sous les règnes d'Abdülmeçit (1839-1861) et d'Abdülaziz (1861-1876), les occidentalistes ottomans, sous la pression de la France et de la Grande-Bretagne, mettent en œuvre les réformes, "*le tanzimat*", à tous les niveaux de la société. Pour la première fois, un grand mouvement d'idées de la "chrétienté occidentale", celui des Lumières et de la révolution française, s'impose en islam. Il impulse un programme de réformes administratives, sociales et culturelles au service de la sauvegarde de l'unité et de l'intégrité de l'empire dans un renforcement du rôle central de l'État.

L'idée d'égalité fait son chemin, égalité non pas de catégories économiques mais égalité de statut entre "nations", millet ou communautés confessionnelles. Le 3 novembre 1839, le hatt-i-şerif de Gülhane marque la volonté de

"chercher, par des institutions nouvelles, à procurer aux provinces qui composent l'Empire ottoman le bienfait d'une bonne administration.

Ces institutions doivent principalement porter sur trois points, qui sont :

1° Les garanties qui assurent à nos sujets une parfaite sécurité, quant à leur vie, à leur honneur et à leur fortune ;

²⁰ François Georgeon, "A la recherche d'une identité : le nationalisme turc", in *La Turquie en transition*, Paris, 1986, p. 135.

2° Un mode régulier d'asseoir et de prélever les impôts ;

3° Un mode également régulier pour la levée des soldats et la durée de leur service."
(²¹)

Le rescrit développe chacun de ses points et préconise en outre une réforme judiciaire. La grande nouveauté, cependant, réside dans la mention précisant que : "Ces concessions impériales s'étendant à tous nos sujets, de quelque religion ou secte qu'ils puissent être, ils en jouiront sans exception. [...]".

Cette décision constitue une rupture radicale avec le vieux système du millet que l'empire avait élaboré à partir des régies islamiques de la *dhimma* (protection du pouvoir musulman accordée aux gens du Livre) et de divers impératifs pratiques (les frontières entre individus y suivaient la carte religieuse et non la carte ethnique ou sociale ; les non-musulmans étaient organisés en communautés semi-autonomes sous la direction d'une hiérarchie responsable devant le sultan qui réglait tant les questions proprement religieuses que les questions de statut personnel).

Une telle rupture suscite une opposition quasi générale qui empêche d'aller plus loin. Tandis que les troubles se multiplient au Liban, entre Druzes et Maronites, la mise en place au Mont Liban de 2 juridictions indépendantes en 1842 ne donne pas les résultats escomptés.

Sous la pression des Puissances, le sultan promulgue le 18 février 1856 le *hatt-ı hümayun* par lequel

"les garanties promises de notre part à tous les sujets de mon Empire par le Hatt i Humayoun de Gülhane et les lois du *Tanzimat* sans distinction de classe ni de culte, pour la sécurité de leur personne et de leur bien et pour la conservation de leur honneur, sont aujourd'hui confirmées et consolidées, et des mesures efficaces seront prises pour qu'elles reçoivent leur plein et entier effet.

Tous les privilèges et immunités spirituelles accordés *ab antiquo* de la part de mes ancêtres et à des dates postérieures, à toutes les communautés chrétiennes ou à d'autres rites non-musulmans établis dans mon empire, sous mon égide protectrice sont confirmés et maintenus [...].

Toute distinction ou appellation tendant à rendre une classe quelconque des sujets de mon empire inférieure à une autre classe, à raison du culte, de la langue ou de la race, sera à jamais effacée du protocole administratif [...]."

Une même volonté de se soumettre aux demandes des Puissances apparaît à même époque avec l'interdiction du trafic des esclaves noirs, qui suscite une opposition armée au Hedjaz lequel obtient l'exemption de cette mesure.

L'administration, centrale et provinciale, est, elle aussi, réformée. Un Conseil d'État et une Cour suprême sont institués (comprenant tous les 2 des musulmans et des chrétiens) ainsi que des départements ministériels avec à leur tête des ministres responsables. Une politique de centralisation est menée par la création de la *vilâyet*, division administrative plus dépendante d'Istanbul que l'ancienne *ilâyet*. Le judiciaire ne reste pas à l'écart de ce train de

²¹ Les *hatt-ı şerif* du 3 novembre 1839 et du 18 février 1856 ainsi que des extraits de la loi sur les vilayets sont reproduits in E. Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat ou l'histoire des réformes dans l'empire ottoman depuis 1826 jusqu'à nos jours*, Paris, Cotillon, 1882, t. I, p.257sv.

réformes. En 1840, un nouveau code pénal est adopté, sur la base du code français ; un code commercial est promulgué en 1850 tandis que des tribunaux spéciaux de commerce sont créés en 1861 ; le système judiciaire est entièrement refondu en 1879 avec la création d'un ministère de la Justice et de tribunaux *nizamiye* laïcs. L'enseignement est réformé lui aussi. De multiples collèges sont créés dans les grandes villes tandis que la scolarité devient théoriquement obligatoire dès l'âge de 6 ans.

Une seconde idée héritée de la révolution française, celle de liberté, va susciter une certaine opposition au sultan, auprès de jeunes intellectuels. Membres de la bureaucratie ottomane pour beaucoup, ils habitent plutôt la capitale et ont été formés à l'occidentale (à la française principalement). Soucieux de réformes libérales des structures du pouvoir, ce ne sont pas des nationalistes. Jusqu'à la 2e moitié du XIXe siècle, "la classe dirigeante turque ottomane de l'empire ne manifestait aucune conscience nationale, alors même que les effets du nationalisme parmi les nationalités sujettes s'étaient déjà fait sentir avec l'indépendance de la Grèce et l'autonomie de la Serbie" ⁽²²⁾ (cf. *infra*, p. 44 et sv.).

Les Jeunes Ottomans

L'opposition au sultan se situe elle-même dans ce loyalisme ottoman. Ainsi apparaît dans la clandestinité dès 1856 la société des "Jeunes Ottomans" (ou Nouveaux Ottomans, *Yeni Osmanlılar Cemiyeti*), qui trouve pendant un moment en la personne du petit-fils de Mehmet Ali, le prince Mustafa Fazıl Paşa (1830-1875) un porte-parole et un vif défenseur. Appelé à deux reprises à des postes de ministre de la Porte, il se fait très vite remarquer par son esprit libéral et frondeur. Dès 1866, sa maison devient le lieu de rendez-vous des opposants à la politique impériale et, la même année, il est invité à quitter Constantinople. Sa popularité ne fait alors que s'accroître dans les milieux libéraux et il publie dans *Hürriyet*, le périodique des Jeunes Ottomans, le 24 mars 1867, un "Manifeste de la jeune Turquie", sous la forme d'une lettre adressée au sultan. Ce texte offre un résumé clair des idées libérales de tout ce mouvement. Il dresse, tout d'abord, un réquisitoire contre "les vices du système gouvernemental" ottoman :

"Sire, les révoltes qui éclatent parmi les populations chrétiennes de votre empire sont avant tout l'œuvre de nos ennemis extérieurs ; mais elles sont aussi le symptôme de la situation générale faite à vos peuples de toute race et de toute religion par un système de gouvernement qui, après avoir eu autrefois ses raisons d'être, ne peut plus aujourd'hui que produire la tyrannie, l'ignorance, la misère et la corruption". Les Ottomans, musulmans et chrétiens, se laissent "depuis quelques années envahir par une dégénérescence morale qui devient chaque jour plus visible" et par une "dégénérescence intellectuelle", toutes deux fruits du "despotisme", d'un "système gouvernemental qui ne laisse rien à l'initiative des citoyens". À "la diminution de la virilité morale et [à] la dégénérescence intellectuelle", s'ajoute "le monstre de la misère". "Les Européens ne manquent pas ici, Sire, d'accuser et notre race et notre religion [] Mais notre race est comme toutes les races humaines [...] Quant à notre religion, elle ne semble pas se distinguer des autres [...] Ce qui nous a empêchés de devenir un peuple actif et industriel en même temps que les autres, c'est, il faut bien le dire, notre système politique". Il ne s'agit plus de se contenter de promesses de

²² François Georgeon, *Aux origines du nationalisme turc. Yusuf Akcura (1876-1935)*, Paris, ADFP, 1980, p. 9.

réformes. "Nous devons aller plus loin [...] Sire, sauvez l'empire en le transformant ! Sauvez-le en le dotant d'une constitution ! D'une constitution réelle, large, féconde et entourée de toutes les garanties nécessaires à son application sincère et à sa durée inaltérable ! Oui, Sire, une constitution qui, en établissant une parfaite égalité de droits et de devoirs entre les musulmans et les chrétiens, réaliserait cette harmonie que les occidentaux prétendent impossible entre vainqueurs et vaincus".

Mustafa Fazil esquisse à peine les grandes lignes d'une telle constitution, suggérant au souverain de réunir dans chacune des provinces "une assemblée librement élue", dont les membres convoqués à Constantinople déposeraient "périodiquement aux pieds du trône leurs désirs et l'exposé exact de la situation des peuples" de l'empire. Le sultan ne saurait prendre ombrage d'un tel régime, la charte, en effet, "ne limitera qu'une seule chose : le pouvoir absolu et elle ne supprimera que ses excès ; elle n'ôtera au souverain qu'une seule liberté, celle de se tromper et de faire le mal". Grâce à elle, la justice et la liberté, conditions essentielles de toute rénovation, régneront enfin et rendront sans objet les constantes interventions de l'Europe⁽²³⁾

Parmi les membres fondateurs des Jeunes Ottomans, se trouve un jeune homme de talent, Namik Kemal (1840-1888), romancier et poète, philosophe et publiciste. Contraint à l'exil en 1867, il se réfugie à Paris puis à Londres où il publie le journal *Hürriyet* en langue turque. Dans les colonnes de cet hebdomadaire il se fait le défenseur de l'introduction dans l'empire du régime constitutionnel, défenseur du principe de la souveraineté du peuple :

"L'homme a été créé libre par la route puissance de Dieu : il est donc naturellement contraint de profiter de ce don divin. La liberté publique est préservée à l'intérieur de la société. Celle-ci peut, en effet, constituer une force supérieure susceptible de protéger l'individu de l'agression d'autrui.

La mission de la société dans le monde, on le conçoit, est dès lors de créer une telle force supérieure dont l'existence est absolument nécessaire pour sauvegarder la liberté, gage de la survie du genre humain. Cette force constitue justement l'élément essentiel de la souveraineté qui est chargée de faire triompher le vrai et de rejeter le faux. Elle résulte de la réunion des forces qui se trouvent dans les individus. En conséquence, de même qu'il est naturel que l'individu dispose du pouvoir qui lui est propre, il est également naturel que les forces collectives appartiennent à l'ensemble des individus. Ainsi dans toute nation, la souveraineté appartient à tous [...]"

Après avoir avancé une "preuve canonique", il conclut : "Les souverains investis par la nation et les ministres chargés de fonctions par les souverains n'ont pas d'autre titre à invoquer pour gouverner que la délégation de pouvoir dont ils sont l'objet. Tel est également le sens du hadith "le chef d'un groupe est son serviteur".

Namik Kemal préconise alors l'instauration du "principe constitutionnel", "qui consiste aussi à enlever au gouvernement le pouvoir législatif"⁽²⁴⁾.

L'idéal des Jeunes ottomans, on le voit, est celui du constitutionnalisme, et leur idéologie celle des Lumières et de la révolution française, malgré une volonté affichée de formulation et de revendication islamique. Le mouvement centre ses revendications autour de la transformation du régime absolu en régime constitutionnel, décentralisé et garantissant la liberté d'expression. Il insiste sur les droits du sujet et les devoirs de l'État d'agir avec justice. Pour eux, l'islam demeure la base de l'État et de la société et ils cherchent un enracinement islamique à toutes leurs propositions de réformes. Namik Kemal et Gazi Osman Paşa popularisent, en outre, l'idée de patrie, de *vatan*, intégrant d'anciennes notions (idée de

²³ "Une lettre d'un prince égyptien du XIXe siècle au sultan ottoman Abd Al-Aziz", éd. par Marcel Colombe, *Orient*, n° 5, 1^{er} trim. 1958, p. 23-38.

²⁴ "La réforme des institutions dans l'empire ottoman au XIXe siècle d'après le poète et écrivain turc Namik Kemal", éd. par Marcel Colombe, *Orient*, n° 13, 1er trim. 1960, p. 123-133.

patrimoine, de terre léguée par les ancêtres etc.) tout en donnant un contenu territorial plus précis, correspondant aux frontières de l'empire, demeurées stables entre 1881 et 1908. Dans leurs écrits, le mot turc ne figure qu'en tant que synonyme d'ottoman musulman. Cette opposition demeure ainsi réformiste libérale et islamique, dans le cadre de l'empire que rien ne saurait remettre en cause, en tout cas pas le nationalisme. Le thème du califat paraît absent de cette littérature.

Abdülaziz 1er la réaffirmation du titre califal ottoman

La réaffirmation moderne de la prétention califale ottomane apparaît avec le sultan Abdülaziz (r. 1861-1876) dans un mouvement qui vise à répondre aux ingérences toujours plus profondes de l'occident. Selon Kramer ⁽²⁵⁾, les principales figures de ce mouvement ne sont pas des émissaires ottomans envoyés à divers pays musulmans mais des réfugiés politiques de ces pays venus dans l'empire ottoman, porteurs de leurs griefs antieuropéens. Kramer relève plusieurs vagues de réfugiés, chacune apportant son concours à ce ressentiment anti occidental. Des Algériens, tout d'abord, se réfugient en Syrie dès la conquête d'Alger et ce, durant quelque 80 ans. À partir de 1845, suite à l'insurrection des Chamil, des réfugiés arrivent du Daghestan, demandent l'aide des Ottomans et alimentent une propagande antirusse. En 1852, les événements de Mappilla conduisent les Britanniques à expulser de Malabar Sayyid Fadl Al-Alawi qui deviendra ensuite l'un des conseillers d'Abdülhamit II. À partir de 1854, à cause de la guerre de Crimée, une importante vague de réfugiés échoue à Constantinople et dans les villes côtières de l'Anatolie. Des Circassiens commencent à affluer à pareille époque, suite à la consolidation du pouvoir russe dans le Caucase. Durant la seconde moitié du XIXe siècle, le mouvement se poursuit avec l'arrivée de réfugiés indiens qui fait suite à la suppression de la dynastie moghole en 1857 et celle de réfugiés en provenance d'Asie centrale. Lors de la guerre avec la Hollande en 1873, le sultanat d'Atjeh se tourne vers les Ottomans. Des Tunisiens, enfin, complètent cet apport de réfugiés à Constantinople et dans l'empire. Dès 1860, la Porte crée une structure d'accueil de ces réfugiés, structure qui se maintient à travers un certain nombre de réformes durant une quarantaine d'années. Un intérêt renouvelé pour le califat universel ottoman se développe alors chez ces populations assiégées et exilées, qui espèrent obtenir du sultan l'aide militaire, financière et morale nécessaire à leur libération. Avec Abdülhamit, la question du califat universel se posera de façon inverse, s'agissant dès lors de mobiliser une aide du monde musulman autour de l'empire ottoman menacé.

La Syrie ottomaniste

Une même quasi-absence de conscience nationale peut s'observer dans les régions arabes de l'empire, où les seules oppositions sont de nature libérales exprimées dans un cadre ottoman, à quelques exceptions près. Si le Nejd, au XVIIIe siècle, a connu une tentative de rupture de la dépendance envers la Porte, il s'agissait avant tout d'une ambition tribale, celle

²⁵ Kramer, *Op. Cit.*, p. 4 sv.

de la famille Sa'ûd, qui avait décuplé ses forces en se faisant le porte-drapeau d'un mouvement réformiste religieux pensé par Muhammad ibn "Abd Al-Wahhâb (1703-1787 ou 92). Depuis la reconquête par Ibrahim, fils de Mehmet Ali en 1818, la région est rentrée dans le sein de l'empire, les liens avec Istanbul restant cependant très lâches du fait de la distance.

Si l'on considère les régions syriennes, la pénétration européenne ne produira pas d'éveil de la conscience nationale avant la fin du siècle, sinon avant la chute définitive de l'empire ottoman. Jusqu'à cette date, l'appel unitaire autour de l'État fonctionne sans problème majeur. La société syrienne demeure résolument ottomaniste tout en donnant naissance à divers courants réformistes libéraux.

Avant les événements de 1860, le pouvoir central est représenté à Damas (comme ailleurs dans l'empire) par un gouverneur turc, assez fort pour maintenir la présence ottomane mais suffisamment faible pour ne pas se laisser aller de trop amples ambitions. Le pouvoir social se trouve, lui, entre les mains de grandes familles de notables ; forts de leur domination traditionnelle sur la population locale, ils occupent la position d'intermédiaire entre le peuple et le représentant de l'autorité centrale, seule dispensatrice des postes administratifs et religieux qui leur assurent en retour richesse et puissance.

Ce pouvoir local se répartit en 3 groupes. Les "*ulamâ'* auxquels on peut joindre les *achrâf*, descendants du Prophète, selon la tradition, contrôlent les institutions religieuses, judiciaires et éducatives. Ces familles de "*ulamâ'* ne constituent en aucune façon une classe sociale ; groupe ouvert, il accueille de nouveaux membres appartenant à tous les échelons de la société. Depuis plusieurs décennies déjà, les "*ulamâ'*, pour acquérir et asseoir leur pouvoir, ont besoin toujours plus de l'appui d'Istanbul. Le 2e groupe à se partager le pouvoir local à Damas est constitué par les *aghawât*, chefs des garnisons locales. Habitant hors les murs, principalement dans le quartier du Midân (sud de Damas sur la route du Hauran céréalier et du pèlerinage), ces dignitaires prennent peu à peu le contrôle du commerce des grains et des troupeaux. Par des alliances bien choisies avec des familles religieuses, ce groupe social se trouve être en expansion. Les leveurs d'impôts et les marchands constituent, enfin, le groupe social en ascension depuis 1840.

Les événements de 1860 à Damas vont fournir au pouvoir ottoman l'occasion d'accroître la centralisation de l'empire et d'accélérer sa politique de modernisation. Dérivé en partie du soulèvement social et politique du Mont Liban, ce mouvement plonge ses racines dans les années quarante avec les *tanzimat*. Les sujets minoritaires ont obtenu l'égalité avec les musulmans ; participant au *majlis* local, ils jouissent en outre de la protection des Puissances et connaissent ainsi une prospérité toute nouvelle. Les "*ulamâ'*, quant à eux, voient peu à peu leur pouvoir contenu et leur richesse amenuisée. Ils décident alors, en juillet 1860, de connivence avec certaines factions qui leur sont liées de lancer le petit peuple contre la population chrétienne de Bâb Tûmâ à Damas, au nom de la lutte pour l'islam. Les notables traditionnels séculiers ne peuvent maîtriser la situation et les événements entraînent un débarquement des troupes de Napoléon III. Le pouvoir central décide alors de châtier les

coupables et d'en profiter pour prendre tous les moyens nécessaires à la mise en œuvre de cette nouvelle politique, préconisée depuis plusieurs années déjà.

Les notables musulmans traditionnels sont délibérément écartés du pouvoir, exécutés, exilés ou marginalisés. Parallèlement, la Porte favorise l'émergence d'une nouvelle élite qui lui soit plus fidèle et plus utile, tout en menant une politique de centralisation accentuée. La mise à l'écart des familles religieuses traditionnelles se poursuit par la mise en place de nouvelles institutions laïques auxquelles participent des minoritaires.

Une nouvelle catégorie sociale qui s'identifie aux intérêts de la Porte apparaît ainsi, dont le pouvoir dépend exclusivement de sa place dans l'administration ottomane. Elle va asseoir ce pouvoir et l'accroître en profitant du processus en cours d'appropriation privée de la terre au détriment de l'État. Le déclin des manufactures dû à la pénétration commerciale et financière européenne constitue autant d'autres raisons qui conduisent les élites urbaines à se tourner vers les campagnes pour trouver de nouvelles sources d'enrichissement ⁽²⁶⁾.

Ce phénomène, déjà ancien, remonte au début du XIXe siècle mais ne fait que s'accélérer avec les *tanzimat* et sous le double impact de la concurrence des produits occidentaux et de la commercialisation des récoltes. La constitution de cette nouvelle classe au sens économique du terme, n'aurait pu cependant avoir lieu sans la promulgation d'un nouveau code de la terre en 1858. Les terres du domaine, appelées *miri*, pouvaient être soit données en concession à des spahis (régime *timar*) soit louées à des fermiers d'impôts (*iltizâm*). Les *timar* depuis longtemps étaient vendus. Au début du XIXe, un acheteur de *timar* reçoit un bail sur les revenus de la terre concédée, bail qui devient dans les faits un titre de propriété permanente. L'autre forme de concession des terres, l'*iltizâm*, aboutit au même résultat. L'affermage reste dans les mêmes familles, se transmettant héréditairement. Le paysan dépend de l'arbitraire du *multazim*, censé prélever un impôt dont le montant est fixé selon la superficie et la qualité de la terre, montant reversé ensuite à la Porte moins la commission du *multazim*. L'empire s'affaiblissant, le montant de l'impôt se calcule dorénavant en fonction des besoins de Constantinople, les *multazim* en arrivant à avancer à l'État le produit de leur affermage ; le paysan se voit dans l'obligation de payer des sommes exorbitantes pour couvrir les demandes de la Porte, les intérêts des sommes avancées à cette même Porte par le *multazim*, les droits liés à la revente de l'affermage à de multiples collecteurs d'impôts. En Syrie, on estime que les fermiers s'octroient une rente superposée à l'impôt demandé par la Porte pouvant aller jusqu'à 4/5 de la récolte quand ils fournissent les semences et assument les autres frais de culture. Devant l'endettement croissant de l'empire, ces fermiers obtiennent la transformation de leur concession en titre de propriété, *mulk*, ou usurpent tout simplement les droits de l'État. Ainsi prend naissance une nouvelle classe de grands propriétaires terriens, absentéistes, vivant dans les grandes villes de l'empire.

²⁶ Sur cette partie cf. Philip S. Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism, the Politics of Damascus 1860-1920*, Cambridge University Press, 1983.

Le code foncier de 1858 a pour but de supprimer ces nombreux intermédiaires entre le paysan et l'État pour que celui-ci puisse récupérer les sommes énormes confisquées par les *multazim*. Il vise aussi la suppression des formes tribales et collectives de disposition de la terre. Les paysans sont invités à enregistrer sous leur nom les terres domaniales qu'ils cultivent. Mais leur méfiance traditionnelle à l'égard du pouvoir qu'ils soupçonnent de vouloir par cette mesure accroître la conscription et le montant de l'impôt. Les agissements des grandes familles de fermiers et les droits élevés d'enregistrement conduiront à la constitution de gigantesques propriétés privées entre les mains des ex-fermiers. Ceux-ci, en effet, n'auront aucune peine à convaincre les paysans de faire inscrire les terres sous leur nom, leur promettant en retour protection contre l'État.

À la fin du XIXe siècle, apparaît ainsi une nouvelle classe de gros propriétaires terriens absents dont les revenus leur permettent d'acquérir des postes dans l'administration ottomane ; les revenus de ces charges leur permettent en retour d'acquérir de nouvelles terres et ainsi de suite. Ces nouvelles notabilités urbaines s'identifient à l'ottomanisme et se montrent les agents zélés de la centralisation et de la modernisation dont ils profitent au détriment des élites traditionnelles. La plupart envoient leurs enfants étudier dans les grandes écoles de Constantinople ; y ayant acquis un savoir moderne et turc, ils sont en mesure lors de leur retour au pays d'occuper les hauts postes de l'administration ottomane acquis par leurs parents.

Après la dépression commerciale de 1870 et durant une quarantaine d'années, les provinces arabes de l'empire connaissent une certaine tranquillité et prospérité dont profite cette nouvelle classe de propriétaires terriens-fonctionnaires. Les communications entre la Syrie intérieure et les échelles de Méditerranée sont considérablement améliorées. Par une politique de sédentarisation des nomades, la superficie de terres cultivables est accrue à l'est ; la sécurité est mieux assurée dans les campagnes. Suite à un accroissement de la demande urbaine et rurale, une petite industrie locale point. Dans le domaine de l'enseignement, les institutions missionnaires ouvrent de nouvelles écoles. Quelques journaux commencent à apparaître bien que Le Caire demeure le centre intellectuel de toute cette époque.

L'opposition au sultan reste très peu développée à Damas. Les notables, d'une part, sont bien intégrés au système ottoman et le seront encore plus avec la politique panislamique que mènera Abdülhamit entouré de conseillers syriens ; les chrétiens d'autre part, plus facilement séduits par l'occident, sont peu nombreux. Les religieux traditionnels seuls s'opposent au pouvoir central ; incapables de s'adapter aux nouvelles règles sociales et politiques, ils perdent leur pouvoir et tentent de cristalliser une opposition au sultan autour de la lutte contre la sécularisation et l'importation de modèles occidentaux. Le réformisme musulman en pleine expansion en Égypte ou même à Beyrouth n'atteint pas la Syrie intérieure qui connaît, au contraire, un retour aux pratiques les plus traditionnelles de l'islam populaire, visites aux tombeaux et aux saints par exemple. Les partisans de la décentralisation et de la liberté se

trouveront très vite en exil, à Beyrouth d'abord puis au Caire ou en Europe surtout avec la montée du despotisme d'Abdülhamit.

Beyrouth et la Nahda

Contrairement à Damas, l'opposition à la Porte trouve une certaine audience à Beyrouth, principalement parmi la nouvelle bourgeoisie commerciale chrétienne et les intellectuels chrétiens, éduqués par les missionnaires. Ces chrétiens, bénéficiaires de la tranquillité et de la prospérité d'après 1860, donnent naissance à un arabisme séculier. La primauté des Arabes en constitue le thème principal avec la langue arabe pour cœur. C'est la *Nahda*, ou Renaissance arabe. Le courant libéral moderniste déjà rencontré à Constantinople trouve une terre d'élection au Liban dans la mouvance de rénovation des Églises chrétiennes d'Orient. L'Église maronite entretient des liens très serrés avec Rome depuis le XVI^e siècle par l'envoi régulier d'étudiants auprès du Siège apostolique. La diplomatie de Béchir I favorise les relations avec la chrétienté, la France en particulier. Par le passage, enfin, d'Ibrahim pacha, partisan de la modernisation, les rives de la Méditerranée orientale connaissent un mouvement de renaissance culturelle.

Une école nationale supérieure est créée à Beyrouth en 1863, parallèlement aux institutions européennes. Le mouvement de traductions des langues européennes vers l'arabe, inauguré par les missions étrangères (traduction de la Bible en 1840 et d'ouvrages de théologie) prend de l'ampleur en passant entre les mains des Arabes eux-mêmes. Un mouvement de publications (en 1784, déjà, Volney signale l'existence d'une imprimerie de livres religieux dans le couvent de Mar Hanna près de Tripoli) prend un essor sans précédent avec Butrus Al-Bustânî (1819-1883), auteur d'un dictionnaire et d'une encyclopédie et Fâris Al-Chidyâq (1804-1887). La presse fait son apparition tant à Istanbul, qu'au Caire et à Beyrouth sous l'impulsion des Syro-Libanais ; en 1860, Fâris Al-Chidyâq fonde à Istanbul *Djawaïb* qui bénéficie d'un large soutien du gouvernement turc et d'une large diffusion ; en 1869, les Jésuites créent à Beyrouth *Al-Bachîr*, 1^{er} véritable journal arabe ; en 1860, Butrus Al-Bustânî avait créé à Beyrouth une feuille en arabe, *Nafîr Sûriyya*, mais c'est à partir de 1870 qu'il fonde *Al-Janna* ; en 1877, toujours à Beyrouth, paraît le *Lisân Al-Hâl*, fondé par Khalîl Sarkîs ; en 1876, *Al-Ahrâm* paraît au Caire, fondé par Salîm et Bichâra Taqlâ et *Al-Muqattam* en 1881. Des revues apparaissent aussi, *Al-Jinân* en 1870 et *Al-Muqtataf* en 1871 à Beyrouth, *Al-Hilâl* au Caire en 1892. Partout, ce sont les Libanais, majoritairement chrétiens qui tiennent les places de premier plan dans cette presse, la plupart ayant quitté Beyrouth pour l'Égypte ou l'Europe avec l'avènement de l'autoritarisme d'Abdülhamit II en 1876 ⁽²⁷⁾

Cette presse syro-libanaise se fait l'écho d'une volonté de réformes qui peu à peu laisse place à une certaine revendication d'autonomie du Mont Liban. *Al-Jinan* en 1870, par exemple, tout en appelant à l'unité à l'intérieur du *watan* ottoman, poursuit : "l'empire est notre *watan*, mais notre *bilâd* est la Syrie". En 1875, quelques chrétiens de l'entourage de Bustânî

²⁷ "Djarîda" in *Encyclopédie de l'Islam ; Le livre et le Liban*, ss. dir. de Camille Aboussouan, Paris, UNESCO, 1982.

créent une petite société secrète ; 4 ans plus tard, la société placarde des affiches à Beyrouth, et appelle le peuple syrien à s'unir, à demander l'autonomie de la Syrie en union avec le Liban, la proclamation de l'arabe langue officielle, le recrutement local des unités militaires et l'arrêt des diverses censures. Elle appelle à la lutte contre la léthargie des Arabes sous tyrannie turque qui en fait une proie pour les Européens ⁽²⁸⁾. D'autres chrétiens du Mont Liban, maronites pour la plupart, vont peu à peu cultiver l'idée d'un Liban indépendant, centre d'une vie chrétienne libre, placé sous la protection d'une puissance catholique européenne. Bûlus Nujaym (sous le pseudonyme de Monsieur Jouplain) se fait, par exemple, le défenseur de cette idée.

L'opposition libérale au sultan recrute principalement dans les milieux chrétiens : elle s'acquiert aussi la partie la plus moderniste de l'intelligentsia musulmane surtout après 1878 dans une lutte contre la politique autocrate d'Abdülhamit. À ces libéraux se joignent des commerçants, musulmans eux aussi mais décidés à combattre le sultan jugé incapable de contrecarrer la concurrence occidentale.

Le séparatisme égyptien

Le séparatisme égyptien de Mehmet Ali ne présente pas, lui non plus, de caractère nationaliste, mais s'analyse en termes d'ambition personnelle. Reconnu gouverneur d'Égypte par le sultan après avoir réduit la révolte des mamelouks (1805), cet Albanais d'origine défend les intérêts de l'empire dans la péninsule arabe (1811-1818), au Soudan (1821-1822) et en Grèce (1825-1826). En conquérant la Syrie et une partie de l'Asie mineure en 1831, il se retourne contre le sultan mais doit se replier sur intervention de l'Europe. L'appartenance de l'Égypte à l'empire est certes réaffirmée mais Mehmet Ali parvient à faire reconnaître par la Porte le caractère héréditaire de sa charge de gouverneur. Sa volonté indépendantiste repose sur cette ambition et non sur un nationalisme qu'il soit arabe ou égyptien. La classe dirigeante qu'il met au pouvoir se recrute, par exemple, presque exclusivement dans les rangs des non-Égyptiens, Turcs principalement et il faudra attendre son successeur, Mehmet Sait Paşa (1854-1863) pour que des Égyptiens d'origine parviennent à de hautes responsabilités et que l'arabe devienne la langue des actes officiels. En 1867, l'autonomie égyptienne est reconnue tout autant que le lien avec Istanbul avec l'octroi à Ismail par le sultan du titre de khévide, vice-roi.

Une prise de conscience d'une identité proprement égyptienne se fait jour pourtant, dans le sillage de l'expédition de Bonaparte qui inaugure l'égyptologie. L'un des premiers à diffuser des idées réformistes et à dessiner les contours d'une identité égyptienne intégrant le passé pharaonique est Rifâ'a Al-Tahtâwî (1801-1873). De formation azharienne traditionnelle, il est

²⁸ George Antonius, *The Arab Awakening*, Londres, 1938. Le texte des libelles est publié chez Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism : With a Background Study of Arab-Turkish Relations in Near East*, Beyrouth, Khayats, 1966, en appendice, et traduit en anglais in A. L. Tibawi, *A Modern History of Syria*, Londres, Macmillan, 1969, p. 165-166. Le livre d'Antonius qui voit des nationalistes arabes dès la seconde moitié du XIXe siècle est critiqué par Sylvia G.Haim, "'The Arab Awakening', a Source for the Historians ?". *Die Welt des Islams*, II (1953), p. 237-250.

désigné par Muhammad 'Ali pour être l'imâm de la première mission égyptienne à Paris (1826-1831). Solidement ancrée dans sa culture d'origine, sa curiosité le pousse cependant à la confrontation et à l'expérience. Il discute avec les plus grands intellectuels français de l'époque, tout particulièrement avec les orientalistes. De retour en Égypte, alors qu'il occupe divers postes de responsabilité dans l'édition de traductions, l'enseignement et la formation des techniciens égyptiens, il rédige une relation de voyage, *Takhlîs Al-Ibrîz fi Talkhîs Bâriz*, tout à la fois guide touristique, itinéraire intellectuel et catalogue de réformes. Par les vertus qu'elle suppose et les bienfaits qu'elle prouve, la civilisation occidentale, fondée sur la raison humaine, rejoint les bases de la révélation divine. Il s'agit donc pour Tahtâwî d'acclimater la civilisation qu'a développée l'Europe dans son pays, ce dernier fournissant la composante morale incarnée dans l'islam, dont l'absence en occident mène à certaines distorsions. Tahtâwî ramène aussi de France le concept de patrie qu'il applique à l'Égypte. Cette Égypte se doit retrouver son passé glorieux qu'une certaine interprétation islamique avait occulté ; elle doit aussi assumer pleinement sa mission de soldat du progrès en Orient. Ce nationalisme égyptien naissant n'oublie pas de manifester sa gratitude aux Arabes, ce peuple qui a diffusé la vraie religion. "Ali Mubârak (1824-1893), ingénieur, historien, ministre de l'Instruction publique, présente peu après des idées semblables.

C'est un peu plus tard, alors que le pays subit de plus en plus les assauts de l'occident, qu'un nationalisme égyptien, politique celui-là, fait son apparition. "Une conscience nationale moderne... (se développe) dans une élite peu nombreuse, les élèves des écoles nouvelles, militaires et civiles... Officiers, ingénieurs, médecins, professeurs de matières "modernes", traducteurs, fonctionnaires de tous ordres, ils ont une certaine ouverture sur l'Europe" (29).

Mehmet Sait et Ismail poursuivent l'œuvre de modernisation inaugurée par Mehmet Ali, tout en renonçant à ses ambitions extérieures très coûteuses. Par la réforme de 1858, les particuliers obtiennent le droit de posséder des terres à titre héréditaire ; la classe des gros propriétaires terriens apparaît. Une autre réforme accorde aux Égyptiens le droit d'accéder aux plus hauts échelons de l'armée. Répondant aux aspirations de la nouvelle élite égyptienne en formation, Ismail institue en 1866 une assemblée consultative, sans grand pouvoir, mais formée de représentants de tout le pays. La laïcisation se poursuit ; les tribunaux religieux sont dépouillés de toute compétence hormis celle du statut personnel en 1881. Les écoles se multiplient ainsi que les sociétés savantes. À partir de 1875, le khédivé cherche à s'appuyer sur une opinion publique nationale face aux Puissances et laisse paraître des journaux arabes, pour beaucoup fondés et dirigés par des Syro-Libanais de formation occidentale comme les frères Taqlâ, fondateurs d'*Al-Ahrâm* (1875), Salîm Naqqâch et Adîb Ishâq, fondateurs de *Misr et Al-Tijâra* (1877). Le développement économique est poursuivi, un réseau ferroviaire est construit et le canal de Suez est inauguré en 1869.

²⁹ Gilbert Delanoue, "Le nationalisme égyptien", in GREPO, *L'Égypte aujourd'hui. Permanence et changements 1805-1976*, Paris, CNRS, 1977, p. 129-156.

4 — Abdülhamit et le panislamisme

Les réformes réalisées sous le règne d'Abdülaziz ont été considérables. Beaucoup, cependant, n'ont pas connu une réalisation aussi large que souhaitable. La faillite financière de l'empire se dessine à l'horizon, tandis que les Balkans connaissent une nouvelle insurrection (1875-76). Pour sauver l'empire de cette crise grave, une conjuration, menée par Midhat Paşa, ministre sans portefeuille et libéral d'idées, réussit à détrôner Abdülaziz et à proclamer sultan son neveu Murat V (R 1876). Abdülaziz est retrouvé mort trois jours après et Murat est déchu pour incapacité mentale deux mois plus tard. Son frère, Abdülhamit (R.1876-1909), prend sa place et Midhat Paşa, devenu grand vizir, prend la direction du gouvernement et travaille à réaliser de véritables réformes structurelles de l'empire.

La constitution de 1876

Le 23 décembre 1876, Abdülhamit promulgue une constitution (*Kanun-ı Esasi*) faisant de l'empire une monarchie constitutionnelle sur le modèle belge⁽³⁰⁾. Elle donne naissance à deux Chambres qui constituent l'assemblée et affirme l'égalité de tous les Ottomans musulmans et non-musulmans devant la loi. Le monarque y conserve cependant de très nombreuses prérogatives (sa personne est sacrée, il est irresponsable devant la Chambre, selon l'art. 5 ; il dissout, s'il le juge nécessaire, la Chambre des députés, au terme de l'art. 7, et nomme le président et les membres du Sénat, selon l'art. 60). La liberté d'expression, de culte, de presse, d'association, d'enseignement etc. y figure comme un droit inviolable. Cette constitution incarne ainsi l'ottomanisme, ce "principe politique visant à la création d'une nation ottomane où tous les citoyens auraient les mêmes droits et les mêmes devoirs, sans distinction de langue ou de religion"⁽³¹⁾.

C'est dans cette constitution que, selon Nallino, la prétention de la dynastie ottomane à un califat rénové, universel et spirituel, se trouve mentionnée pour la première fois dans un document officiel destiné aux sujets ottomans eux-mêmes. On lit en effet :

"Art.3. La souveraineté Ottomane, qui réunit dans la personne du Souverain le khalifat suprême de l'islamisme, appartient à l'aîné des princes de la dynastie d'Osman, conformément aux règles établies *ab antiquo*.

Art 4. Sa Majesté le Sultan est, à titre de khalife suprême, le protecteur de la religion musulmane. Il est le Souverain et le Padichâh de tous les Ottomans."

Parmi les prérogatives du Sultan, énumérées dans l'article 7. On trouve également "son nom est prononcé dans les mosquées pendant la prière publique"⁽³²⁾.

Le hatt impérial lu le 10 septembre 1876 lors de son accession au pouvoir par Abdülhamit Ifait déjà état de califat puisqu'il y est proclamé : "Notre frère bien aimé, le Sultan Mourad V

³⁰ Bernard Lewis, "Dustur", *Encyclopédie de l'Islam* ; et texte de la constitution in *La constitution ottomane du 7 Zilhidié 1293 (23 décembre 1876)*, expliquée et annotée par A. Ubcini, Paris, Cotillon. 1877, 70 p.

³¹ François Georgeon, *Aux origines...*, p. 11.

³² *La constitution...*, *Op. Cit.*

ayant dû, par la volonté de la Providence, abandonner les rênes de l'État et le Khalifat, Nous sommes monté sur le trône de Nos Augustes Ancêtres [...] (33).

Il semble cependant, selon Nallino, que dans les actes officiels du monarque, on continua à éviter à mettre en évidence des titres qui ne fussent pas ceux traditionnellement donnés aux sultans. Il est vrai que, ni dans le hatt impérial de promulgation de la constitution, ni dans la circulaire de Saffet Paşa, jointe au texte de la constitution et à sa traduction envoyés aux représentants de la Porte à l'étranger, il n'est fait allusion au califat.

La constitution de 1876 ne connaîtra qu'une vie très brève. Suite à une campagne menée par les Russes jusqu'à Andrinople mais arrêtée avant Constantinople par des pressions de la Grande-Bretagne, un traité extrêmement défavorable aux Ottomans est signé à San Stefano (1878). Abdülhamit en prend prétexte pour congédier Midhat Paşa, jugé trop favorable aux idées occidentales, et pour suspendre la constitution, la Chambre ne s'étant réunie que deux fois. Les clauses de San Stefano seront allégées par les Puissances, réunies au Congrès de Berlin mais signifie la fin de l'intégrité ottomane.

Despotisme et panislamisme

Deux traits caractérisent la pratique politique d'Abdülhamit, l'absolutisme et le panislamisme (34). Bien que disposant d'un pouvoir illimité, ses prédécesseurs intervenaient peu dans les affaires du gouvernement, s'en rapportant généralement au grand vizir. Pour mieux dominer. Abdülhamit donne une nouvelle importance à la cour, au Palais qui devient le centre de pouvoir. Repoussant toute réforme d'esprit occidental, il décide, par ailleurs, de mettre en avant son titre de calife et de jouer de sa prétention à un pouvoir spirituel à l'échelle du monde musulman tout entier pour susciter un soutien islamique à sa puissance menacée, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur :

"Notre empire ottoman est l'empire le plus international du monde. Nous y avons des Turcs, des Arabes, des Kurdes, des Arnaoutes, des Bulgares, des Grecs, des Nègres etc. Malgré cela, nous formons une seule vaste famille, unie par le lien de notre foi. Jamais il ne faut trop appuyer sur l'idée de l'empire ottoman, mais souligner surtout le fait que nous sommes tous musulmans : toujours et par tout, il faut insister sur le fait que je suis l'Émir-ul-muminin (le prince des croyants), mon titre de souverain des Osmanlis ne doit venir qu'en deuxième ligne ; car notre religion est la base même de tout l'édifice politique et social de notre État. Par malheur, l'Angleterre a réussi, par sa politique perfide, à allumer le foyer d'incendie de l'idée nationale dans diverses parties de mon empire (..)" (35).

À l'intérieur de l'empire, il mène une politique de développement de la religion, par des subventions accordées à la création et à l'animation d'écoles religieuses, l'augmentation des salaires versés aux ulémas, la restauration et l'édification de mosquées. Il encourage la célébration publique et fastueuse des fêtes religieuses et incite à l'enseignement de l'islam et de l'arabe dans les écoles, tout en décourageant l'utilisation de termes étrangers dans la vie

³³ Cité par Gilles Roy, *Abdul-Hamid, le sultan rouge*, Paris, Pavot, 1936, p. 51.

³⁴ Jean Deny, "Abd Al-Hamid", *Encyclopédie de l'islam*.

³⁵ Texte non daté in *Pensées et souvenirs de l'ex-sultan Abdul-Hamid, recueillis par Ali Vahbi Bey*, Paris, Attinger, sd., p. 172-173.

courante. De nombreux Arabes, syriens et libanais, sont appelés à divers postes de responsabilité dans son entourage et dans le gouvernement. C'est lui, personnellement, qui tient à nommer muftis, cadis et ulémas, non seulement en Turquie et en Syrie, mais en Égypte, Crimée, Bosnie-Herzégovine et Bulgarie, intervenant quand des rumeurs de persécutions dirigées contre des musulmans se font jour.

Tout en poursuivant la politique d'implantation de réfugiés musulmans et de réception de délégations venues des territoires sous occupation européenne, en quête d'aide, il inaugure une politique active, visant à promouvoir un soutien à l'empire et au califat. Abdülhamit mit à contribution toutes les techniques du monde moderne, presse, communications par vapeur et chemin de fer, plus tard par télégraphe, représentations diplomatiques.

Pour Nallino, Abdülhamit joua sa politique panislamique sans en référer expressément à sa qualité califale, se contentant d'atteindre son but par "une voie indirecte, extra-officielle" (p. 20). Cette thèse semble toutefois contredite par le document cité plus haut. Parmi les moyens utilisés, en tout cas, Nallino cite l'impression à Constantinople, en arabe, de recueils de *khutba* pour le vendredi où l'on avait introduit son nom, en sa qualité de sultan cependant et jamais sous le nom de Calife. Récitées dans les mosquées du monde entier, ces *khutba* pouvaient donner l'impression que le sultan turc était de quelque façon le monarque spirituel de l'ensemble du monde musulman.

Les émissaires et apologistes

Des émissaires du sultan circulent aussi à travers le monde, en quête de soutien à l'empire ottoman. L'un des premiers est Ahmet Alusi Effendi, envoyé en mission à Kaboul en 1877 dans le but de susciter une alliance musulmane contre la Russie après avoir persuadé l'émir Shir Ali de se soumettre au sultan calife ; dans une lettre dont est porteur Ahmet Alusi, le *şeyhulislam* menace même l'émir d'anathématisation en cas de refus. Parmi les propagandistes anti russes les plus actifs figure un Tatar de la Volga, Abdul Rachid Ibrahimov (1857-1944) qui mène ses activités tant à Istanbul qu'en Russie même. En Inde, ce sont les services consulaires ottomans, principalement ceux de Bombay, qui mènent cette activité de propagande, collectant des fonds destinés à Constantinople en échange de décorations ottomanes ⁽³⁶⁾.

Afin d'asseoir cette nouvelle prétention ottomane, Abdülhamit rassemble à Constantinople un certain nombre de musulmans originaires, pour la plupart, des régions arabes de l'empire, appelés à rédiger divers travaux défendant la thèse du califat ottoman et de l'absolutisme de son autorité. Abû Al-Hudâ Al-Sayyâdî (1850-1909), cheikh Rifaï de la région d'Alep, publie, entre autres ouvrages, une défense de l'obéissance absolue due au calife ottoman par tout musulman. Muhammad Zâfir Al-Madanî (1828-1906), originaire de Libye et membre de Chadlilyya diffuse ce même message ottoman en direction du Maroc, principalement. Husayn Al-Jisr (1845-1909), azharien de Tripoli de Syrie et maître de Rachîd Ridâ, fréquente

³⁶ Martin Kramer, *Op. Cit.*, p. 6-9.

le sultan et contribue à sa propagande tout en prônant une réforme libérale des structures de l'empire. Le cheikh Fadl Ibn Alawi, de Malabar, et Ahmad Ibn Sumayt, des Comores, fréquentent eux aussi ces cercles et apportent leur contribution à ce nouveau panislamisme. Selon Snouk Hurgronje (³⁷), cependant, il convient de ne pas surestimer l'influence de ces "intellectuels", tout occupés qu'ils étaient à leurs querelles et rivalités, l'un s'attachant à détruire immédiatement ce que l'autre aurait construit. Curieusement, le panislamisme d'Abdülhamit reçoit les encouragements de l'un de ses amis, juif hongrois, le turcologue Arminius Vambery (³⁸).

Dès 1879, après le renvoi de Midhat Paşa et des réformistes occidentalistes, Abdülhamit se lance dans l'appel panislamiste mais, jusqu'en 1894, semble tâtonner et hésiter sur les moyens à prendre pour mener à bien cette politique (³⁹). Il affecte l'austérité et la simplicité dans sa vie publique, paraissant lors de toutes les cérémonies religieuses et organise un séminaire de missions islamiques. En 1887, il joue d'un symbole en envoyant en mission l'Erthogroul, une vieille frégate repeinte, ayant à son bord le ministre de la marine chargé de remettre une plaque de l'Imtiaz sertie de diamants à l'empereur du Japon, en récompense pour la protection qu'il accorde aux musulmans. La frégate échoue lamentablement en vue des côtes japonaises.

Jamâl Al-Dîn Al-Afghânî

L'idéologie sous-jacente au panislamisme reçoit une force nouvelle avec le concours d'Afghânî, que Rachîd Ridâ a présenté comme le premier inspirateur d'Abdülhamit en la matière. Afghânî est aussi l'initiateur du courant réformiste égyptien connu sous le nom de *Salafiyya* et popularisé par Muhammad "Abduh puis par Rachîd Ridâ (cf. *infra*, p. 53 et sv.). D'origine iranienne, selon toute vraisemblance, mais ayant séjourné dans de très nombreuses régions du monde musulman, Jamâl Al-Dîn Al-Afghânî (1838-1897) (⁴⁰) enracine

³⁷ C. Snouk Hurgronje. "Les confréries religieuses. La Mecque et le panislamisme", in *Revue de l'Histoire des Religions*, XLIV (1901), p. 262-281, critique un ouvrage de Depont et Coppolani présentant les Confréries religieuses comme "l'âme du mouvement panislamique" : selon les auteurs, ses inspirateurs seraient Abou Al-Houda et Zafir, le premier collaborant avec le Chérif de La Mecque, lequel emploierait les conducteurs de pèlerins dans ce travail de propagande. Hurgronje s'emploie à montrer que "rivalités et jalousies habituelles aux théologiens mohamétans atteignent dans un pareil milieu leur plus haut degré d'intensité" et démonte le mécanisme d'alliances et de conjurations entre les membres de cette camarilla. S'il reconnaît qu'il y a "certainement en Turquie une forte tendance panislamique", "il s'en faut de beaucoup que ce mouvement soit fortement organisé". "Dans l'organisation du mouvement, des hommes comme Abou Al-Houda et Zafir n'apportent guère de forces réelles. Ce que l'un d'eux pourrait édifier, l'autre s'empresserait de le démolir." (p. 271). Il montre aussi l'erreur occidentale d'attribuer au Chérif de La Mecque une quelconque dignité religieuse, Chérif connu à l'époque pour ses exactions contre les pèlerins. Il conclut sur l'inanité de la thèse des auteurs selon laquelle Abou Al-Houda, Zafir (et à travers eux les confréries), le grand Chérif et les meneurs de pèlerins joueraient un rôle de premier plan dans la diffusion du panislamisme. Des témoins du début du siècle avaient souvent tendance à donner une très grande importance à la Sénoussia, annonçant son extension au Proche Orient comme vecteur principal du panislamisme. Voir par exemple Lothrop Stoddard, *Le nouveau monde de l'islam*, Paris, Payot, 1923.

³⁸ Jean Deny, "Abd Al-Hamid", *Encyclopédie de l'Islam* ; Arminius Vambery, "Panislamism", *Nineteenth Century and After*, LX, octobre 1906, p. 547-558.

³⁹ Victor Bérard, *Le Sultan, l'Islam et les Puissances*, Paris, Armand Colin, 1907, p. 35 sv

⁴⁰ La bibliographie sur Afghânî est considérable. L'une des principales références est l'ouvrage de Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamâl Al-Dîn 'Al-Afghânî, a Political Biography*, Berkeley, University of California Press, 1972, 480 p. On trouvera un abrégé du même auteur dans son introduction à diverses

son activité dans une prise de conscience de l'état déplorable dans lequel vivent les peuples musulmans, leurs États se trouvant dans l'incapacité de les protéger des assauts de l'occident et de leur assurer le bien-être ⁽⁴¹⁾. Il acquiert la conviction que le seul remède à cette situation consiste en la prise en main de sa destinée par le peuple musulman, face à ses gouvernements et à l'Europe. Appartenant résolument à la modernité, Al-Afghânî fait de l'islam un outil idéologique : la religion, pour lui, reste le lien le plus puissant entre les peuples islamiques désunis et opprimés ; sa puissance de mobilisation est le seul levier capable de les libérer du joug européen. Aux intellectuels musulmans revient le devoir de renouer avec l'islam des pieux Anciens (*salaf*) à travers la raison et la science et de mener à bien leur mission de guide du peuple.

Activiste de nature, Afghânî mène son combat dans toutes les régions du monde musulman, s'en prenant à ceux qui font le jeu de la domination européenne (Afghanistan 1863-1868, Constantinople 1868-1871, Égypte 1871-1879, Inde 1879-1883, Paris 1883-1884, Angleterre et Russie 1885-1889, Perse 1889-1892, Constantinople 1892-1897). C'est à ce titre qu'il s'en prend dans son ouvrage le plus connu. *La réfutation des matérialistes* ⁽⁴²⁾, au moderniste indien Sayyid Ahmad Khan qu'il accuse d'avoir ébranlé la confiance des musulmans dans leur destin ; certes il leur a enseigné, en bien, la suprématie de la raison ; mais en préconisant la soumission à la Grande-Bretagne, il doute ainsi de la rationalité de l'islam et de sa capacité à libérer les peuples musulmans de l'asservissement et du retard.

Avec son disciple Muhammad "Abduh, Jamâl Al-Dîn fonde à Paris une société secrète et une revue qui portent le même nom, *Al-Urwa Al-Wuthqâ*, "le lien indissoluble" (cf. Coran, 2,256 et 31,22). La revue paraît durant la seule période du 13 mars au 16 octobre 1884 mais sera ensuite sans cesse rééditée. Elle véhicule l'affirmation selon laquelle l'islam porte en lui les

traductions de textes d'Afghânî, *An Islamic Response to Impérialism*, Berkeley, University of California Press, 2e édition, 1983, 212 p (introduction, p. 1-98). Sur le réformisme salafî, Laoust et Jomier sont les références traditionnelles : Jacques Jomier, *Le commentaire coranique du Manâr. Tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte*, Paris, G-P Maisonneuve, 1954, 364 p ; Henri Laoust, "Le réformisme orthodoxe des salafiya et les caractères généraux de son orientation actuelle", *Revue des Études Islamiques*, (1932) (2), p. 175-224, rep. in H.Laoust, *Pluralismes dans l'Islam*, Paris, Geuthner, 1983, p. 385-434 ; Henri Laoust, "Le réformisme musulman dans la littérature arabe contemporaine", *Orient*, n° 10, 2e trim. 1959, p. 81-107. Nikki Keddie et Elie Kedourie remettent en cause la présentation traditionnelle d'Afghani et d'Abduh, stéréotypes du réformiste religieux et mettent en lumière le scepticisme des deux hommes, activiste politique pour le premier et réformateur moderniste pour le second, moins préoccupés d'orthodoxie et même de religion que de mobilisation face aux empiètements de l'occident et à l'immobilité de la société : Elie Kedourie, "Nouvelle lumière sur Afghani et "Abduh", *Orient*, n° 30, 2e trim. 1964, p. 37-57 et n° 31, p. 83-104 ; id., *Afghânî et Abduh, An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, Londres, Cass, 1966, 92 p. Sur Abduh et Rida, Charles Adams, *Islam and Modernism in Egypt. a Study of the Modern Reform Movement inaugurated by Muhammad Abduh*, Londres, Oxford University Press and Humphrey Milford, 1933, 284 p. ; Albert Hourani, "Mohammed 'Abduh ou les voies contemporaines du modernisme musulman", in *Les Africains*, ss. dir de Charles André Julien, t. X. p. 39-71, Paris, Editions Jeune Afrique, 1978. Malcom Kerr, *Islamic Reform, the Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, Cambridge University Press, University of California Press, 1966, 250 p ; sur Rida, voir bibliographie d'ouverture du cours.

⁴¹ Voir par exemple *Al-Urwa Al-Wuthqâ*, n° 5, 10 avril 1884, trad. in *Orient*, n° 22, 2e trim. 1962, p. 131-138, "Des causes de la décadence des musulmans et de leur inertie".

⁴² Jamâl Al-Dîn Al-Afghânî, *Al-Radd "alâ Al-Dahriyyîn*, traduit du persan en arabe par Muhammad "Abduh, Le Caire, 1955. Trad. française par A-M Goichon, *La réfutation des matérialistes*, Paris, Geuthner, 1942, 188 p (cette édition comprend le texte de la réfutation, une biographie d'Al-Afghânî rédigée par Abduh et la réponse d'Afghani à Renan.

incitations nécessaires au progrès et à la science et s'accommode des innovations techniques de l'occident. Elle inaugure une relecture moderniste du Coran et de la tradition. *Al-"Urwa Al-Wuthqâ* se propose de rétablir la loi de l'islam telle qu'elle fut vécue et exprimée par les pieux Anciens. Elle vise aussi à fonder un gouvernement islamique conforme à l'idéal du califat primitif, stigmatisant au passage les dirigeants qui trahissent l'islam en s'opposant à l'éducation des élites et en empêchant la modernisation de leur pays. L'union des musulmans dans cet État unitaire moderniste parviendra ainsi à repousser les assauts de l'occident et à remettre le monde islamique sur le chemin du progrès.

L'idée de l'unité face à l'occident hante l'esprit d'Afghânî, prêt à passer toutes les alliances pour vaincre cet éclatement du monde musulman, source de ses maux ⁽⁴³⁾. Selon Keddie, il faut cependant attendre la fin des années soixante-dix et de son séjour égyptien, pour voir apparaître un lien réel entre l'activité d'Afghânî et le mouvement panislamiste. En Égypte jusque-là, son enseignement consiste en une combinaison de philosophie islamique, de réformisme et de vibrants appels à la lutte contre les empiétements de l'étranger, le tout teinté de nationalisme. Ce n'est véritablement qu'avec *La réfutation des matérialistes* qu'il devient aux yeux du monde musulman et occidental le porte-parole de la défense de l'islam et du panislam.

Keddie situe vers 1877-78 une lettre non datée, constituant sans doute le premier témoignage des idées panislamiques d'Afghânî. Il s'agit d'une lettre adressée à un homme d'État ottoman, dans laquelle il préconise un soulèvement des populations musulmanes contre les Russes, faisant appel à la notion de jihad ⁽⁴⁴⁾.

En 1884, dans *Al-"Urwa Al-Wuthqâ*, il minimise les différences entre sunnisme et chiisme et pousse à un rapprochement entre les deux professions de foi pour qu'Afghans et Persans puissent défendre leurs intérêts communs face aux ingérences russes et britanniques. La même année, dans le n° 9 du 22 mai, Afghani écrit un texte significatif sur "l'unité islamique". Après avoir rappelé les grandeurs de la civilisation musulmane dans sa période d'unité, il écrit :

"Les musulmans n'ont d'autre nationalité que celle que leur confère leur religion et [...] la multiplication des princes régnants est aussi néfaste que la multiplicité des chefs dans une même tribu ou que celle des sultans chez un même peuple, quand leurs intentions sont contradictoires et que leurs buts s'opposent [...] Ces rivalités qui sont très proches des dissensions intestines les ont conduits à négliger les sciences et les arts qu'ils avaient acquis, et, a fortiori, à délaissier toutes recherches en ces domaines et à renoncer à les faire progresser jusqu'au summum de leur épanouissement. La conséquence de tout cela fut la misère et la pauvreté que nous constatons [...] Dès lors, ils cessèrent de se préoccuper des agressions dont ils étaient l'objet de la part des étrangers [...]

Avec le temps, la corruption gagna les âmes de ces princes, l'avidité et la vaine ambition s'emparèrent d'eux. Alors leurs passions les transformèrent : ils renoncèrent à la vraie gloire, se contentèrent des titres d'émir et de sultan [...] Puis ils décidèrent de s'affilier à des étrangers qui ne professaient pas leur religion [...]. Si les musulmans

⁴³ Nikki Keddie, *A political Biography...*, p. 129-142; Jacob M. Landau, "Al-Afghani Panislamic Project", *Islamic Culture*, juillet 1952, p. 30-54.

⁴⁴ Keddie, *A Political Biography...*, p. 133-138.

étaient restés seuls, avec les croyances qui sont les leurs, sous la protection de leurs ulémas agissants, ils eussent vécu en bonne intelligence et en parfaite concorde [...]

La concorde et l'entraide en vue de renforcer l'empire de l'islam comptent parmi les piliers les plus solide" de la religion muhammadienne [...]

Je ne demande pas, par ces paroles, que le pouvoir sur la totalité des musulmans appartienne à un seul individu. Cela serait, en effet, peut-être difficile. Je souhaite seulement que le Coran règne sur eux tous, que la religion soit le but de leur union et que tous les souverains dans leurs royaumes mettent tout leur zélé à s'accorder une aide réciproque dans toute la mesure du possible, leur vie et leur durée étant chacune dans une étroite dépendance. C'est là une loi fondamentale qui non seulement découle de leur religion, mais est également imposée par la nécessité et dictée par les circonstances de l'heure." ⁽⁴⁵⁾

En 1885, Afghânî aurait suggéré (selon Blunt) au Secrétaire britannique des Indes, Randolph Churchill, un projet d'alliance entre Britanniques, Afghans, Perses, Turcs, Égyptiens et Arabes pour écarter les Russes de Merv vers la Caspienne. C'est à partir de cette date que Keddîe situe les premiers contacts avec Abdülhamit. En 1892, Afghânî est appelé auprès du sultan où il demeure jusqu'à sa mort. Selon Rîdâ, Afghânî sert alors les desseins panislamiques d'Abdülhamit, envoyant émissaires et missives au nom du sultan à travers le monde musulman. Selon le même Rîdâ, ce serait Abû Al-Hudâ qui aurait été à l'origine de la disgrâce d'Afghânî.

L'un de ses projets panislamiques nous a été conservé par les services de renseignements britanniques dans un véritable plan d'alliance autour du califat ottoman daté du 30 août 1892, destiné aux autorités de Constantinople et signé de Jamâl Al-Dîn ⁽⁴⁶⁾ :

"Il en résulte donc que les Puissances ont en vue leurs intérêts propres non les nôtres, et toutes n'ont qu'un désir, celui de faire disparaître de la terre jusqu'à notre dernière trace. Et en cela il n'y a aucune distinction à faire entre la Russie, l'Angleterre, l'Allemagne ou la France, surtout si elles s'aperçoivent de notre faiblesse et de notre impuissance à résister à leurs desseins. Si, au contraire, nous sommes unis, si les musulmans ne font plus qu'un seul homme, nous pourrions alors nuire et être utiles et notre voix sera écoutée.

Si nous parvenons à nous allier aux Afghans et à y joindre la Perse, il nous sera facile d'étendre l'influence du Khalifat parmi les musulmans de l'Inde, et alors l'Angleterre sera contrainte de ramper devant nous et de quitter l'Égypte." (p. 54)

Jusqu'à l'arrivée d'Afghânî, et pour certains (Bérard, *vg.*) jusqu'en 1894, la politique panislamique d'Abdülhamit n'a pas vraiment de succès, parallèlement à l'accélération de la désagrégation de l'empire (protectorat de la France sur la Tunisie en 1881, occupation britannique de l'Égypte en 1882, création de la Dette ottomane en 1881, etc.). À partir de 1888, cependant, l'Allemagne commence à s'intéresser aux affaires ottomanes, tout particulièrement au chemin de fer d'Anatolie et prend alors ses distances avec les puissances européennes désireuses de s'arracher la dépouille de "l'homme malade". En 1889, Guillaume II effectue une visite à Constantinople. Il redonne hardiesse à Abdülhamit qui espère regrouper les musulmans autour de sa personne, en prenant au besoin ses sujets minoritaires pour boucs émissaires. Il lance alors une politique offensive en Crète et attise les

⁴⁵ Traduit in *Orient*, n° 22. 2e trim. 1962. p. 139-147.

⁴⁶ Le texte est publié par Landau, *Op. Cit.*, p. 53-54.

premières attaques dirigées contre les Arméniens (juin 1890), premières revanches de l'islam depuis le congrès de Berlin. Pour briser l'éveil national arménien, il utilise les Kurdes, tout en réprimant chez eux la moindre aspiration nationale ainsi que les Circassiens. Des massacres ont lieu en 1894, 1896 et 1905, sans que les Puissances, divisées, ne s'accordent sur une action efficace afin d'arrêter les bains de sang. En février 1897, les massacres touchent les Grecs en Crète et les troupes du sultan entrent en Thessalie. Ce "prestige" militaire reconquis permet à Abdülhamit de mener trois entreprises panislamiques dirigées vers les Arabes : le chemin de fer de Bagdad, celui de La Mecque et la soumission du Yémen et de toute l'Arabie.

La ligne de chemin de fer qui part de la gare de Haydarpaşa, face à Constantinople et rejoint Ankara, exploitée par une société allemande est achevée en 1892 ; une autre concession est accordée à une société allemande pour prolonger cette ligne jusqu'à Bagdad. Cette ligne constitue un enjeu de stratégie militaire de toute première importance. Celle du Hedjaz, quant à elle est l'un des pivots de la politique panislamique, destinée à relier le centre de l'empire aux Lieux saints de l'islam. Elle veut être la manifestation de la foi unitaire du monde musulman autour de son calife. Sa construction est due aux propres fonds du sultan, grâce aux subventions recueillies dans tous les pays musulmans, et principalement en Inde. La ligne, dont les travaux sont inaugurés en 1900 atteint Médine en 1908.

Le panislamisme comme protonationalisme

Il convient, pour comprendre le phénomène panislamiste, de bien mettre en valeur la nouveauté de son idéologie qui charge le califat d'un contenu inspiré du catholicisme dans le cadre d'une utilisation de la religion pour des fins de résistance politique à une invasion occidentale. Le panislamisme constituerait ainsi une sorte de protonationalisme, intégrateur certes d'un sentiment traditionnel d'unité religieuse mais radicalement moderne par sa conception somme toute laïque d'idéologisation de ce sentiment (⁴⁷).

Plusieurs interprétations ont été avancées. Dans un article de 1942, Dwight E. Lee considère que le panislamisme est très largement dû à la politique britannique dans la région (⁴⁸) : "Il est fort possible que la prise de langue et l'échange de missions aient été de moindre importance pour le Pan islamisme que la politique de la Grande-Bretagne envers la Russie" (p. 284). "Les intérêts de la Grande-Bretagne étaient liés avec ceux du sultan par le fait que tous deux dirigeaient des peuples musulmans et que tous deux, avec les mahométans d'Asie centrale, étaient menacés par l'expansion russe". Lee va jusqu'à affirmer que certaines missions ottomanes ont été organisées en coopération avec la Grande-Bretagne. Le panislamisme ne serait devenu une menace pour elle qu'entre 1878 et 1895 lors de la transformation de l'amitié pour le sultan-calife en hostilité, l'affaire d'Égypte constituant un enjeu central.

⁴⁷ C'est sans doute là l'apport principal des études menées par Nikkie Keddie ou par Elie Kedourie sur Afghani et les réformistes du XIXe siècle, trop longtemps enfermés dans une vision religieuse.

⁴⁸ Dwight E. Lee, "The origins of Pan-islamism", *The American Historical Review*, XLVII, janvier 1942, p. 278-287.

Nikkie Keddie fait bien remarquer que cette position "semble grandement sous-estimer les racines indigènes et la force du pan islamisme (⁴⁹). Il semble donc préférable de voir dans ce phénomène une réaction de la part des peuples musulmans face à la pénétration occidentale, réaction enracinée dans le sentiment traditionnel d'appartenance à une communauté unie par la foi, manipulée dans un deuxième temps par les Russes, les Allemands, les Britanniques et les Français au gré de leurs intérêts impériaux.

Nous pouvons, en tout cas, considérer comme acquise la thèse selon laquelle le panislamisme constitue une réaction aux ingérences européennes, son apparition progressant de façon strictement parallèle au progrès de la conquête européenne. Les premiers appels adressés au sultan pour la solidarité et l'aide au nom du califat sont venus d'Inde, soumise aux attaques britanniques. De semblables appels sont ensuite venus d'Asie centrale où les peuples musulmans se sentaient menacés depuis la conquête russe des années soixante, le phénomène se poursuivant plus tard avec la conquête de la Tunisie et la soumission de l'Égypte. Il suffisait au sultan de transformer les appels à l'aide et la conscience commune de constituer une victime d'attaques conjointes en une force unitaire retournée au profit de l'empire ottoman.

Le panislamisme, selon Keddie, s'insère en outre dans une période de déception face aux réformes de type occidental. Les Jeunes Ottomans eux-mêmes avancent des arguments théoriques en faveur d'une unité islamique et d'une réforme issue de l'islam. L'avancée territoriale de l'occident en Asie centrale, Tunisie et Égypte n'a fait que renforcer le sentiment d'échec des *tanzimat*. Le sultan, dès lors, ne semble qu'avoir répondu à une demande générale des peuples musulmans plus qu'il n'aurait initié le mouvement.

Nikki Keddie montre bien que ce panislamisme fonctionne comme un proto-nationalisme ou même comme un nationalisme, à travers ses nombreuses études des écrits et des actes d'Afghânî (⁵⁰): "le panislamisme a donné une nouvelle ampleur nationaliste aux idées de solidarité et de supériorité culturelle trouvée dans l'islam traditionnel. S'appuyant sur le sentiment traditionnel des masses, le panislamisme a dès lors inclus plusieurs caractéristiques que l'on retrouverait plus tard dans les nationalismes locaux : hostilité à l'occident, et particulièrement à la conquête et l'exploitation occidentales ; identification à une étape glorieuse du passé, tout particulièrement à une étape considérée comme bénéficiant tout à la fois d'institutions "modernes" et de vaillance militaire : proclamation de la supériorité de la culture indigène, l'islam en l'occurrence, sur toutes les autres : et un appel, enfin, adressé tout à la fois aux conservateurs comme aux libéraux pour les buts communs d'unité et de puissance" (p. 26).

⁴⁹ Nikki R. Keddie, "Pan-islam as Proto-Nationalism", *The Journal of Modern History*, XLI, mars 1969, p. 17-28.

⁵⁰ Nikki Keddie, *Ibid* ; Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamal Al-Din Al-Afghani*", Berkeley, University of California Press, 2e éd. 1983, 212 p ; Elie Kedourie, *Afghani and Abduh : an essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, Londres 1966.

5 — La montée du nationalisme turc et l'opposition à Abdülhamit

Les Tatars et la naissance du nationalisme turc

Jusqu'à la fin du XIXe siècle, le courant nationaliste turc, comme le nationalisme arabe, n'existe pratiquement pas dans l'empire qui s'est assimilé à l'islam. Pour un sujet ottoman éduqué, le mot turc ne sert qu'à désigner les villageois illettrés d'Anatolie. Le turc ottoman, au XIXe siècle, n'est pas considéré comme une langue turque mais bien comme l'osmanli, mélange d'arabe, de persan et de turc, celui-ci jouant un rôle mineur. Le mot Turquie lui-même n'est employé que par les occidentaux⁽⁵¹⁾.

L'impulsion nationale turque vient du pays Tatar à la fin du XIXe siècle. Une certaine identité nationale apparaît tout d'abord dans certains territoires musulmans de Russie avant d'atteindre l'empire ottoman à travers l'afflux de réfugiés. Dans l'empire russe, une grande diversité de mouvements éclôt entre la fin du XIXe et la révolution bolchevik, qu'il s'agisse de celui "commun à tous les peuples islamiques de l'empire, libéral et modéré, panturc, ouvert en principe à tous les musulmans mais dirigés par les Tatars de la Volga, et, d'autre part, plusieurs mouvements régionaux aux idéologies généralement plus extrémistes, allant du marxisme radical au conservatisme religieux absolu"⁽⁵²⁾.

Le mouvement national y est précédé d'une réforme religieuse et culturelle. La réforme religieuse, initiée par Abu Naçr Hursavi (m. 1813), et son disciple, Chihabeddin Marjani (1818-1899), Abdul Qayyum Nasyri (1325-1902) ou Musa Djarullah Bigi (1875-1949), s'efforce de porter remède au retard intellectuel de l'islam dont ils ont pris conscience⁽⁵³⁾. Dénonçant, comme leurs coreligionnaires du Proche-Orient ou d'Inde, le dogmatisme et l'imitation aveugle, ils préconisent un libéralisme intellectuel et le retour au Coran et au *Hadîth* dans une nouvelle exégèse. De violentes polémiques s'en suivent, menant à une "scission profonde de la société musulmane" (Bennigsen, p. 32) qui devint politique. Les modernistes, qui plus tard rejoindront divers groupements politiques progressistes ou révolutionnaires, dominant dès 1905 la scène politique des Tatars de la Volga, des Bachkirs et des Tatars de Crimée. En Asie centrale, en revanche, ce sont les traditionalistes qui l'emportent. Parmi les maîtres à penser du modernisme dans l'empire russe, on peut encore citer Ahmad Donich (1827-1897), Ismaïl Gasprinsky (1851-1914), Aburrachid Ibrahimov ou encore Abd Al-Rauf Fitrat⁽⁵⁴⁾.

Un mouvement de réforme culturel se développe dans le sillage du mouvement religieux et initie un courant de modernisation tout en favorisant le mouvement national turc. "Jusqu'au

⁵¹ Nikki R. Keddie, "Pan-Islam as Proto-Nationalism", in *The Journal of Modern History*, XLI, mars 1969, p. 17, qui se réfère à Bernard Lewis, Niyazi Berkes et Uriel Heyd. Parallèlement, le mot arabe désigne les Bédouins, selon l'acceptation d'Ibn Khaldoun, d'ailleurs, souvent chargé de sentiments péjoratifs et de crainte. La langue, en revanche, est désignée sous le nom d'arabe.

⁵² Alexandre Bennigsen et Chantal Lemerrier-Quellejey, *Les musulmans oubliés. L'islam en Union soviétique*, Paris, Maspéro, 1981, p. 31.

⁵³ Voir aussi Hélène Carrère d'Encausse, *Réforme et révolution chez les musulmans de l'empire russe. Bukhara 1867-1924*, Paris, Fondation nationale des Sciences Politiques, Armand Colin, 1966, p. 102 sv.

⁵⁴ Voir Carrère d'Encausse.

milieu du XIXe siècle, les musulmans russes utilisaient l'arabe, le persan et une langue savante et artificielle mélange de tchagatay et de tatar de Kazan. Seule une élite de lettrés avait accès à ces langues. La réforme consista donc à mettre la culture à la portée des masses en créant de nouvelles langues littéraires fondées sur des parlers vivants, donc accessibles à tous. Vers 1875 apparurent presque simultanément des langues littéraires tatare, azéri et kazakhe" (*ibid*, p. 33).

Une tentative originale est lancée vers 1880 consistant à créer une langue littéraire panturque, langue simplifiée fondée sur le turc osmanli et "épurée" dans la mesure du possible de ses éléments arabes ou persans. Son créateur est Ismaïl Gasprinsky (Gaspraly) (1851-1914), qui développera plus tard des activités panislamiques (cf. *infra*, p. 64). Cette langue panturque qui devait être utilisée "des Balkans au Sinkiang" comme ciment d'une union des peuples turcs est celle du journal que Gasprinsky fait paraître de 1883 à 1914 à Bakchisarai (Ukraine), le *Tercüman* ("L'interprète"), "l'un des plus grands périodiques musulmans de tous les temps", selon Bennigsen et Quelquejay, qui joua un rôle capital dans la diffusion de l'idéologie unificatrice panturque ⁽⁵⁵⁾. Gasprinsky joue aussi un rôle prépondérant dans la réforme de l'enseignement scolaire dans tout l'empire russe.

Les populations musulmanes de Russie à la fin du XIXe siècle, s'organisent aussi en mouvements politiques, la défaite de l'empire russe devant le Japon en 1905 constituant une date charnière. Les musulmans prennent alors conscience de la vulnérabilité de l'empire et s'avancent sur le chemin de revendications proprement nationalistes, où islam et identité turque se mêlent. De nombreux groupements politiques locaux voient le jour, modérés ou radicaux de même qu'un mouvement unifié. En août 1905 (Nijni-Novgorod), le 13 janvier 1906 (Saint-Pétersbourg) et en août 1906 (Nijni-Novgorod) se tiennent trois congrès musulmans (seul le dernier est officiel) qui donnent lieu à la création de "l'Union musulmane" (*Ittifâq Al-Muslimîn*), sous l'égide des Tatars. Les demandes de liberté religieuse et d'enseignement ainsi que d'égalité civique avec les Russes sont mises en avant. L'absence de réaction et le silence des libéraux russes précipitent le déclin de l'union qui disparaît en 1908. De nombreux dirigeants de ce mouvement prennent alors le chemin de la Turquie, séduits par les idées des Jeunes Turcs. D'autres rejoignent les groupes plus radicaux et plus jeunes.

Le mouvement panislamique dirigé par les Tatars renaîtra de ses cendres entre février et octobre 1917, plus radicalement révolutionnaire, envisageant la coopération avec les Bolcheviks. Le 1er mai 1917, un grand congrès musulman se tient à Moscou. La réconciliation entre islam et socialisme y est proclamée ainsi que l'unité de la "nation musulmane de Russie" mais deux fractions apparaissent, entre les partisans (en tête les Tatars) de l'autonomie culturelle extraterritoriale des musulmans de Russie au sein d'un État russe unifié et les défenseurs (surtout des Azéris et des Turkestanais) d'une autonomie dans

⁵⁵ *La Revue du Monde Musulman* a régulièrement suivi le contenu de cette publication. Sur le panturquisme, une présentation de l'époque, Anonyme. "Le panislamisme et le panturquisme", *Revue du Monde Musulman*, XXII, mars 1913, p. 179-220.

le cadre d'une fédération d'États musulmans. L'idée de fédération est rejetée par un second congrès musulman tenu à Kazan en juillet 1917, boudé par les Azéris et les Turkmènes.

La révolution de 1917 est perçue comme l'effondrement de l'État russe centralisé et l'occasion à saisir pour obtenir réponse aux revendications nationales. Pendant les trois premières années de la révolution, il y a sept tentatives musulmanes pour acquérir l'indépendance ou l'autonomie ; toutes échouent. De 1918 à 1928, cependant, une tentative unique est menée, celle d'un communisme national musulman, animée par de jeunes intellectuels nationalistes, pour la plupart Tatars de la Volga, l'un des plus connus étant Mir Saïd Sultan Galiev (1880-1939). Le mouvement est liquidé physiquement par Staline entre 1928 et 1935 dès qu'il n'eut plus besoin de cette alliance.

Émergence d'une identité turque dans l'empire ottoman

Si l'islam demeure le fondement de l'État ottoman, tant chez le Sultan que dans l'idéologie libérale des Jeunes Ottomans, le terrain se prépare cependant à accueillir la nouvelle notion de nationalisme, ethnique, linguistique et culturel. Des orientalistes européens, dès la première moitié du XIXe siècle, redécouvrent le passé turc des civilisations d'Asie centrale. En 1869, un Polonais converti à l'islam, Mustafa Celaledin Pacha, dans son ouvrage *Les Turcs anciens et modernes*, met en avant les qualités raciales des Turcs, branche d'une race touro-aryenne. Arminius Vambery (1832-1913) joue aussi un rôle important dans la diffusion du concept de race touranienne. Sous leur influence et suite à l'impulsion des émigrés tatars mais aussi de savants hongrois en lutte contre le panslavisme, l'étude de l'héritage linguistique et historique des tribus nomades turques est entreprise dans l'empire même. Peu à peu, le mot turc remplace celui d'ottoman dans certains journaux ou ouvrages. Mais ce n'est qu'avec la montée des nationalismes séparatistes d'Europe qu'un véritable nationalisme turc, fondé sur une communauté de race, de langue et de culture, prend une réelle importance. Une "Société turque" (*Türk Derneği*) est fondée en 1908 pour étudier la culture turque sous tous ses aspects. Cette société publie une revue, le *Türk Yurdu* (La Patrie turque) qui développera le turquisme politique. Ziya Gökalp, l'une des principales figures du mouvement nationaliste turc, y exposera ses idées, envisageant même une union politique de tous les Turcs dans un nouveau Turan (panturquisme ou pantouranisme).

Les Jeunes Turcs

Abdülhamit, face aux menaces extérieures et à leurs répercussions intérieures, accroît, nous l'avons vu, l'absolutisme de sa politique, en encourageant même les massacres de boucs émissaires arméniens. Les revendications de réformes se font plus fortes. De jeunes officiers et des intellectuels, dont le nombre s'accroît considérablement avec l'expansion de l'enseignement, cherchent à constituer un empire libéral qui se dégagerait de l'emprise européenne. Dans la lignée des "Jeunes Ottomans", ils fondent dans les années quatre-vingt un certain nombre de petites sociétés, autour de personnalités dont beaucoup ont pris le chemin de l'exil à Paris, Londres, Genève, Bucarest ou Le Caire. Des lettres et revues

paraissent un peu partout dont *La Jeune Turquie*, éditée à Paris par un député maronite de la Chambre de 1877, Khalil Ghanem, qui donnera son nom à l'ensemble du mouvement ⁽⁵⁶⁾ qui, outre des Turcs musulmans, comprend des Arabes (dont quelques juifs). Appartenant à la classe moyenne en ascension, élevés dans les écoles militaires modernes de Turquie ou d'Europe, ses membres sont pétris d'idées occidentales, celles de la révolution française, de la franc-maçonnerie et du radicalisme français.

Une organisation structurée apparaît en mai 1887 à l'académie impériale de médecine lorsque Kâzım Nami Duru et 5 de ses amis forment une "Société d'union et progrès" (*İttihat ve Terakki Cemiyeti/Fırkası*). Le groupe ne semble pas, selon Shaw, avoir duré bien longtemps mais il réapparaît deux ans plus tard autour de l'un de ses fondateurs, İbrahim Temo, un Albanais musulman, qui avec un étudiant Circassien, Mehmet Reşit et deux Kurdes, Abdullah Cevdet et İshak Sükutî, constituent la "Société de l'union ottomane" (*İttihat-ı Osmani Cemiyeti*) qui devient ensuite la "société ottomane d'union et progrès" (*Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti*). Elle appelle à un programme de constitutionnalisme, de liberté et d'ottomanisme et demande le remplacement du sultan.

Dans le même temps, des exilés travaillent aux mêmes buts. L'un des plus actifs est Ahmet Rıza (1859-1930), qui, après avoir reçu une éducation en France, entre au ministère ottoman de l'Agriculture puis de l'Éducation. La richesse de sa famille lui permet ensuite de demeurer à Paris, où il mène la vie d'un intellectuel, disciple d'Auguste Comte. À partir de 1894, il publie une série de mémorandums adressés au sultan dans lesquels il demande le retour de la constitution au nom de la vieille tradition islamique et ottomane de consultation, *Mechveret*, mot-clé qui devient le titre d'un bimensuel, publié à Paris en turc et en français, en collaboration avec Khalil Ghanem. Il regroupe ainsi autour de ce périodique le groupe de Jeunes Turcs le plus important en Europe (Shaw, p. 256). Une autre personnalité contribue au développement du mouvement après Ahmet Rıza, Mehmet Murat Effendi (1853-1912), Turc caucasien du Daghestan, installé dans l'empire depuis 1873. Enseignant, il publie des ouvrages d'histoire. Aspirant à des réformes, il quitte Constantinople pour l'Égypte en 1895, où il publie son propre journal, *Mizan* puis rejoint l'Europe.

Une tentative prématurée de coup d'État en 1895 conduit la cellule d'Istanbul à rejoindre les rangs de ses amis en Europe et au Caire où plusieurs journaux diffusent la pensée du mouvement. Des divergences d'analyses entre les personnalités du groupe nuisent cependant à son unité. Certains acceptent même une offre de collaboration présentée par le sultan. À la fin de 1897, le mouvement des Jeunes Turcs se trouve anémié et dispersé, Ahmet Rıza seul demeurant en Europe.

Le groupe retrouve vie en 1901 quand le Damat Mahmut Celaleddin Paşa (1853-1903), petit fils de Mahmut II et beau-frère du sultan, abandonne celui-ci et part pour Paris avec ses deux fils, les princes Sabaheddin (1877-1948) et Lütfullah. D'abord en bons termes avec Ahmet

⁵⁶ Stanford J. Shaw et Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, t. 2. *Reform. Révolution and Republic, the rise of Modern Turkey. 1808-1975*, Cambridge University Press, 3e

Rıza, ils se posent très vite en rivaux et Sabaheddin fonde sa propre organisation, la "Société d'initiative personnelle et de décentralisation administrative" (*Teşebbüs-ü Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti*), qui publie son propre journal, *Terakki*. Beaucoup plus radical que les autres Jeunes Turcs, il se fait l'avocat de changements fondamentaux dans l'empire, d'une décentralisation délibérée comme remède aux tendances séparatistes et de la déposition d'Abdülhamit. Ahmet Rıza, quant à lui, défend le centralisme et se refuse, contrairement à Sabaheddin, à demander l'aide des Puissances pour mener à bien ses idées.

Un congrès général des libéraux ottomans auxquels se joignent les groupes minoritaires nationaux, est convoqué à Paris du 4 au 9 février 1902, à l'initiative du prince Sabaheddin pour tenter de résoudre ces différences idéologiques. C'est un échec, les minoritaires ne voulant en aucun cas de réformes propres à renforcer un État dont ils veulent se séparer.

Ahmet Rıza. Les Jeunes Turcs et le califat

Dans un très intéressant ouvrage paru à Paris en 1907, Ahmet Rıza prétend exposer les "causes" et les "remèdes" de "la crise de l'Orient" (⁵⁷). Dans cette apologie de l'islam et de la Turquie, il s'attache à démontrer que les maux et les vices dont sont victimes les Ottomans sous Abdülhamit ne relèvent pas d'une ontologie musulmane ou turque mais sont le fruit de simples conjonctures, que le peuple turc peut et doit changer. Sa condamnation d'Abdülhamit ne vise pas à remettre en cause l'empire ottoman lui-même mais à dénoncer les déviances du sultan par rapport aux principes sains de l'islam et de l'empire. Son apologie de l'empire prend alors la forme d'une défense de l'institution califale, tant à l'intérieur de l'empire comme ciment entre les "peuplades" qu'à l'extérieur en tant que ferment d'unité entre les musulmans. Il considère seulement le panislamisme d'Abdülhamit comme "maladroit" (p. 29) :

"Parmi les institutions islamiques, le Khalifat est le plus critiqué, à cause de son importance sans doute. Cette critique porte même sur les qualificatifs qui lui sont attribués. Khalife veut dire successeur du Prophète ; on le désigne aussi sous les appellations d'"Ombre de Dieu sur la terre", "Chef des Croyants" etc.

Si fantastiques que paraissent ces titres, ils ne sont pourtant pas dus à la seule imagination musulmane et ne sont pas la propriété exclusive des monarques d'Orient. Bossuet n'affirmait-il pas que le Roy est le représentant de Dieu [...].

Mais tout cela est du passé, dira-t-on : la chimère du droit divin n'est plus de notre temps. Tel n'est pas dans tous les cas l'avis des croyants en Europe, ni surtout celui de leurs monarques [...]. La France est la "fille aînée de l'Église" [...] L'empereur d'Autriche porte le titre de "Majesté apostolique" et il est "roi de Jérusalem" ! Mais ce qui est le plus étrange, c'est le titre du roi d'Angleterre : il est "défenseur de la Foi".

Donc la vanité des titres religieux les plus éclatants n'est pas un défaut propre aux Souverains musulmans [...] Ces titres ont un inconvénient : celui de déplaire aux sujets non-musulmans du Sultan. Mais les titres des rois de France et d'Angleterre ne

édition 1985, p. 255 sv.

⁵⁷ Ahmed Rıza, *La crise de l'Orient. Ses causes et ses remèdes* Paris, Comité Ottoman d'Union et de Progrès, 1907, 162 p. La question du califat, p. 19-20. On retrouvera de semblables propos chez Hosayn Djahid Bey, rédacteur en chef du *Tanin*, dont un article est traduit dans la *Revue du Monde Musulman*, IX, septembre 1909, p. 106-108 où il parle des "deux bases" de l'État ottoman, "La première, c'est la religion, la seconde, l'armée". "Constitution liberté-Egalité", ce sont des préceptes obligatoires de notre religion. Et notre devoir est de faire comprendre à tous la religion islamique dans sa pureté..."

plaisaient pas non plus aux peuples d'Afrique et des Indes. Ces bons rois chrétiens ne voulurent pas néanmoins s'en passer.

Le but est de savoir si dans l'action politique ces titres peuvent exercer une influence funeste sur les sujets d'un pays qui ne pratique pas les cultes officiels d'État. Je ne le vois pas. S'il y a un inconvénient, qu'on commence donc par supprimer le titre du roi d'Angleterre qui a plus de sujets non-chrétiens que de chrétiens. Le Sultan le suivra dans cette voie de "laïcisation" lorsque son peuple sera aussi instruit que le peuple anglais" (p. 19-20).

Ahmet Rıza poursuit en défendant la thèse des "deux pouvoirs du Sultan", "alliance de pensée et de force" :

"Le Sultan est investi d'un double pouvoir ; il est à la fois souverain et grand pontife, c'est-à-dire le lieutenant temporel et spirituel du Prophète [...].

L'Islamisme n'est pas une religion supraterrrestre ; le royaume de Mahomet n'est pas purement spirituel comme celui du Christ ; il est aussi de ce monde [...] L'État musulman repose donc sur la combinaison permanente de ces deux pouvoirs où le temporel, c'est-à-dire l'acte ou la politique, est subordonné, en théorie, au spirituel, c'est-à-dire au dogme, à la science, à la morale. Chacun de ces pouvoirs est représenté par un corps distinct, séparé et indépendant dans son organisation, dans son fonctionnement.

Le corps spirituel est composé des 'Foukaras' (jurisconsultes) et des 'Ulémas' (docteurs, savants) ; le cheik-ul-Islam se trouve à la tête de ce corps ; il est comme le trait d'union, comme un porte-parole entre le Khalife et le corps législatif.

Quant au corps temporel, il est composé de hauts fonctionnaires civils et militaires, ayant à sa tête le Grand vizir.

Le Khalife réunit ces deux forces. Il est pour ainsi dire leur résultante modératrice. Le sacerdoce, dans le spirituel, et l'État, dans le temporel, sont deux puissances indépendantes mais concentrées sous une couronne qui est le Khalifat. Les attributions du Khalife sont de veiller à la juste application des lois et de les défendre ; de concilier les intérêts de la religion avec ceux de la politique ; de maintenir l'harmonie, l'équilibre des forces entre les deux pouvoirs, afin d'empêcher que l'un n'empiète sur le terrain de l'autre ; et, enfin, de se substituer à la suprême justice, telle une cour de cassation, lorsque se produit un désaccord entre le spirituel et le temporel [...].

Ce chef unique n'est cependant pas un souverain absolu. Il peut gouverner en despote et décider seul ; mais son pouvoir despotique est tempéré, limité par l'ensemble des lois fondamentales de l'islam. Le Khalife n'est pas infallible comme le Pape ; il peut se tromper et être tenu responsable de ses actes et des mesures qu'il décrète [...].

Le Khalife est le chef, le juge, mais non le maître du peuple. Son pouvoir à des bornes comme celui d'un empereur constitutionnel ; aussi, ne doit-il rien entreprendre d'important, d'ordre public, sans l'avis préalable des représentants de la nation."Si puissant, si indépendant qu'il soit dans l'application des lois, il n'a pas le droit de les changer sans consulter le corps spirituel.

De par le Koran, le peuple a le droit et le devoir de contrôler les actes du chef de l'État, et même de le détronner s'il viole la loi, s'il s'écarte du droit chemin du Chériat, s'il se complaît dans la tyrannie. Les fidèles ne lui doivent respect et obéissance qu'autant qu'il se conforme lui-même aux préceptes de l'Islam.

Ils sont rares, dira-t-on, les princes des croyants qui ont strictement observé ces principes [...]. Quoi qu'il en soit, il ne faut pas confondre l'abus et les excès avec le principe, et en déduire qu'il faut supprimer le Khalifat [...].

Plus des deux tiers de la population de la Turquie sont encore musulmans, et des musulmans sincèrement croyants et pratiquants. La religion y est un élément capital de la société ; elle influe encore énormément sur les destinées du peuple. L'autorité sacerdotale du Khalife sur les musulmans du monde entier est encore très grande. Le Khalifat n'est pas seulement la résultante des deux pouvoirs ; il est aussi le point

d'appui fixe et le point d'attache des musulmans. Le gouvernement est donc obligé de tenir compte de cela [...]

C'est peut-être à cause de cette autorité morale, qui contribue à affermir la puissance de la Turquie, que l'Europe désire le retrait du Khalifat !

La concentration des deux pouvoirs a été nécessaire jadis pour l'œuvre de conquête : elle l'est aujourd'hui pour notre défense. En ce temps de crise surtout, une complète unité de vues a son importance capitale. Ce serait donc un crime que de rompre cette unité gouvernementale et d'admettre deux souverainetés opposées dans un État [...] (p. 21-27). "Le principe de la solidarité ne s'impose pas seulement aux musulmans vivant hors des frontières ; les musulmans d'un même État doivent également former un groupement. Il y a encore en Turquie des peuplades éparpillées chez lesquelles l'esprit de fraternité est à l'état embryonnaire. L'autorité morale qu'exerce le Khalife est pour le moment la seule force propre à constituer leur unité" (p. 33).

Union et Progrès

Le mécontentement, pendant ce temps, se répand dans l'empire. Les nombreuses écoles créées sous Abdülhamit produisent de plus en plus de fonctionnaires, d'officiers et d'intellectuels issus des classes les plus populaires (contrairement au recrutement des Jeunes Ottomans et aux premiers Jeunes Turcs), désireux d'une réforme profonde du système ottoman. Le sultan en proie à la paranoïa, se sentant perpétuellement menacé bien que reclus dans son palais, se met à exiger un contrôle sur toutes les affaires du pays. Il tisse à cet effet une toile d'indicateurs et de d'hommes de main, ne faisant qu'accroître la frustration des fonctionnaires. L'augmentation du déficit financier et la multiplication des activités "terroristes" contribuent à alimenter un sentiment de fin de règne. C'est en province, principalement parmi les officiers, que se développe au début du siècle un mouvement organisé de rébellion.

À Damas, un groupe de jeunes officiers auquel participe le jeune Mustafa Kemal, récemment sorti de l'académie militaire, crée un groupe secret connu sous le nom de Patrie (*Vatan*), des branches apparaissant à Jérusalem et Jaffa. Ses manifestes appellent le sultan à respecter la constitution. Le nom du groupe se change plus tard en "Société de la patrie et de la liberté" (*Vatan ve Hürriyet Cemiyeti*), incluant alors de nombreux fonctionnaires. Son action cependant est limitée, du fait de la distance avec le centre de l'empire. C'est à Salonique, ville natale de Mustafa Kemal, que le mouvement trouve son ampleur, grâce à l'action de Kemal lui-même qui recrute de nombreux officiers à partir de 1906 dans ce qui s'appelle désormais la "Société ottomane de liberté" (*Osmanlı Hürriyet Cemiyeti*). Le groupe s'étend très rapidement parmi les officiers et les fonctionnaires de Macédoine, tissant tout un réseau de cellules, réagissant ainsi à l'humiliation infligée par les accords de Murzsteg (1903) qui étaient censés mettre fin aux cycles de révoltes et répression en Macédoine ; au terme de l'accord, des agents civils russes et austro-hongrois devaient assister le gouverneur ottoman, des officiers européens se chargeant de la réorganisation de la gendarmerie tandis qu'une commission internationale devait contrôler les finances des vilayets. Il profite aussi de l'aide de la communauté locale des Juifs convertis à l'islam, désireux d'améliorer leur sort, ainsi que des nationalistes albanais musulmans, en quête d'alliance conjoncturelle. En février 1907, des contacts sont noués avec les groupes de Paris, principalement avec la faction d'Ahmet

Rıza. De la fusion, nominale, des 2 groupes, naît le 27 septembre 1907, le comité "Union et progrès" (*İttihat ve-Terakki*) qui se donne pour objectif la restauration de la constitution (⁵⁸).

Dans le *Mechveret*, "organe de la Jeune Turquie", publié à Paris en date du 1er mars 1907, figure le programme des Jeunes Turcs sous le titre évocateur "Ce que nous voulons" : "Ce que nous voulons, c'est la constitution de 1876. C'est-à-dire l'arme légale au moyen de laquelle nous enfoncerons toutes les portes, nous abattons tous les abus, nous supprimerons toutes les inégalités pour faire des Ottomans des hommes libres et de notre pays un pays digne du respect du monde" (⁵⁹).

Un second congrès des Jeunes Turcs se réunit à Paris en du 27 au 29 décembre 1907, présidé conjointement par Ahmet Rıza, le prince Sabaheddin et K. Malounian, de la Fédération révolutionnaire arménienne. La déclaration finale demande l'abdication du sultan, le remplacement du régime actuel par un gouvernement représentatif et constitutionnel, et préconise la résistance passive ainsi que, si nécessaire, la violence révolutionnaire, pour la réalisation de ces buts. Ahmet Rıza, après avoir voté la motion, se sépare à nouveau de Sabaheddin qu'il accuse de se soumettre aux Arméniens en utilisant leurs mêmes méthodes violentes. Malgré les divergences, le mouvement est lancé et les appels aux réformes et au retour à la constitution sont de mieux en mieux entendus.

6 — Les Arabes sous Abdülhamit

Prosperité et développement en Syrie

Après la dépression commerciale de 1870 et durant une quarantaine d'années, les provinces arabes de l'empire connaissent une certaine tranquillité et prospérité dont profite cette nouvelle classe de propriétaires terriens-fonctionnaires, apparue avec les réformes des années cinquante. Les communications entre la Syrie intérieure et les échelles de Méditerranée sont considérablement améliorées (route Beyrouth-Damas, 1863 ; voie ferrée Beyrouth-Damas-Hawrân, 1894 et Rayaq (Beqaa)-Homs-Alep, début du siècle ; chemin de fer du Hedjaz, 1908). Par une politique de sédentarisation des nomades, la superficie de terres cultivables est accrue à l'est ; la sécurité est mieux assurée dans les campagnes. La Syrie, bien que de plus en plus rattachée au marché mondial, ne connaît pas de spécialisation agricole aussi poussée que le Liban ou l'Égypte. Suite à un accroissement de la demande urbaine et rurale, une petite industrie locale point. Dans le domaine de l'enseignement, les institutions missionnaires ouvrent de nouvelles écoles ; outre le collège des Lazaristes (1775) et la mission protestante (1853), s'ouvre une école de la British Syrian Mission et un collège des Jésuites (1872) tandis que l'enseignement des jeunes filles est dispensé par les Filles de la charité. Midhat Paşa, auteur de la constitution de 1876 puis gouverneur de Damas en 1878, tentera de développer l'enseignement officiel mais en vain.

⁵⁸ "İttihad ve Terakki", *Encyclopédie de l'Islam* et Shaw, *Op. Cit.*

⁵⁹ Ce texte nous a été amicalement communiqué par Henry Laurens. On trouvera le programme politique du Comité présenté d'après *Al-Ahrâm*, dans la *Revue du Monde Musulman*, VI,

Le 1er journal arabe rédigé et imprimé à Damas, *Al-Châm*, n'apparaît qu'en 1897. Le vrai centre intellectuel de l'époque reste Le Caire et ce sont ses journaux dirigés par les Syro-Libanais, *Al-Muqattam* et *Al-Muqtataf* qui sont lus en Syrie.

L'opposition au sultan à Damas

L'opposition au sultan demeure peu développée à Damas. Les notables d'une part sont bien intégrés au système ottoman surtout depuis la politique panislamique menée par Abdülhamit qui s'entoure de conseillers syriens ; les chrétiens d'autre part, plus facilement séduits par l'occident sont peu nombreux. Les religieux traditionnels seuls s'opposent au pouvoir central ; incapables de s'adapter aux nouvelles règles sociales et politiques, ils perdent leur pouvoir et tentent de cristalliser une opposition au sultan autour de la lutte contre la sécularisation et l'importation de modèles occidentaux. Le réformisme musulman en pleine expansion en Égypte ou même à Beyrouth n'atteint pas la Syrie intérieure qui connaît, au contraire, un retour aux pratiques les plus traditionnelles de l'islam populaire, visites aux tombeaux et aux saints par exemple. Les partisans de la décentralisation et de la liberté se trouvent quant à eux en exil, à Beyrouth d'abord puis au Caire ou en Europe avec la montée du despotisme d'Abdülhamit.

Il convient cependant de mentionner une exception à cette soumission quasi générale de la Syrie à la Porte. L'accession au trône d'Abdülhamit correspond à une période de tension dans les provinces de Syrie et de Palestine due à la pression fiscale et à la conscription⁽⁶⁰⁾. La perte de la Tunisie (1881) ne fait que s'ajouter aux défaites dans les Balkans et la confiance des populations dans la puissance du Sultan s'en trouve ébranlée. Le trouble est alimenté par différents bruits. Une nouvelle, par exemple, rapportée par le consul de France à Alexandrie, se répand en 1881 selon laquelle le nom du Sultan n'est plus mentionné dans la *khutba* à La Mecque⁽⁶¹⁾.

En août 1880, à Damas, le renvoi de Midhat Paşa, gouverneur de la ville soupçonné d'avoir dirigé un complot visant à faire de la Syrie un État indépendant sous ses ordres, n'a fait qu'exacerber les frustrations des partisans de réformes libérales. Le 19 mars 1881, un "Manifeste de la nation arabe" est rendu public, signé par un mystérieux "Comité de la sauvegarde des droits du millet arabe" (*Jam'iyyat Hafz Huqûq Al-Milla Al-'Arabiyya*)⁽⁶²⁾. Le texte est très largement diffusé de Bagdad à Alger, en passant par Damas et Khartoum, les consuls en trouvant trace. Il semble avoir été rédigé à Damas, par un (ou des) musulmans.

"Musulmans ! Depuis des siècles, la nation (*umma*) arabe, musulmane et chrétienne, est la victime de machinations et d'injustices de la part des Turcs, au point que l'ensemble de notre pays n'est que friches et ruines en un tel degré aujourd'hui que nous nous lamentons. Malgré cela, les Turcs nous demandent encore de nouvelles contributions à la guerre sous le prétexte que cette guerre préservera nos droits et protégera les intérêts de notre pays. [...] Aujourd'hui les Monténégrins, les Bulgares et

novembre 1908, p. 514-516.

⁶⁰ Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, 1961, p. 171 sv.

⁶¹ Citée par Jacob M.Landau, "An Arab Anti Turk Handbill, 1881", in *Turcica*, IX/1 (1977), p. 215-227.

⁶² Jacob M.Landau, *Ibid*, publie l'original arabe et sa traduction anglaise avec un commentaire.

les autres ont pris leur indépendance et les Turcs n'ont plus la capacité de sucer le sang de ces sujets. Ils ont alors porté leur attention sur la nation (*umma*) arabe pour qu'il leur soit possible de prolonger l'injustice qui les écrase depuis 600 ans.

Arabes ! Souvenez-vous que la dernière guerre avec la Russie ainsi que celle avec les Serbes et les Monténégrins se sont faites avec votre sang et vos biens. Bien que les Turcs aient envoyé vos enfants en première ligne, ils sont les derniers à recevoir des récompenses. [...]. Aucun de nos héros n'a le grade de général [...].

Musulmans ! Souvenez-vous des vertus de vos pères et de vos ancêtres, de leur courage de leur fierté, de leur noblesse et de leur ardeur. Considérez maintenant votre état de misère et considérez le bien-être de ceux qui ont pris leur indépendance du joug de l'État des Turcs [...]. Jusqu'à quand demeurerez-vous endormis et recroquevillés ? [...]

Musulmans ! Vous le peuple (*qawm*) héroïque des Arabes, préparez-vous à l'indépendance. Vos ancêtres libres se sont distingués dans les guerres et les combats. Aujourd'hui vous vous recroquevillez devant vos droits et vous êtes endormis devant votre devoir [...].

Chrétiens syriens ! Unissez-vous avec les musulmans et préparez-vous à prendre votre liberté de vos agresseurs [...]. Notre succès et notre délivrance de la main des Turcs tient dans un mot unique, une main unique, un but unique, qui jaillira de vous afin de libérer la nation arabe du joug des Turcs [...]."

S'il est difficile de se faire une idée exacte de l'impact d'un tel texte, on peut remarquer sa large diffusion, ce qui suppose un minimum de contacts entre activistes arabes. ⁶³

L'appel indépendantiste au mont Liban

La volonté de réformes s'exprime surtout à travers la presse syro-libanaise en pleine expansion, laissant place peu à peu à une certaine revendication d'autonomie du Mont Liban. *Al-Jinân* en 1870, par exemple, tout en appelant à l'unité à l'intérieur du *watan* ottoman, poursuit : "l'empire est notre *watan*, mais notre *bilâd* est la Syrie". En 1875, quelques chrétiens de l'entourage de Bustânî créent une petite société secrète ; 4 ans plus tard, la société placarde des affiches appelant, à Beyrouth, le peuple syrien à s'unir, à demander l'autonomie de la Syrie en union avec le Liban, la proclamation de l'arabe langue officielle, le recrutement local des unités militaires et l'arrêt des diverses censures. Les affiches appellent à la lutte contre la léthargie des Arabes sous tyrannie turque qui en fait une proie pour les Européens ⁽⁶³⁾.

Certaines revendications se font non seulement anti turques mais aussi anti musulmanes. Quelqu'un comme Fâris Nimr se déclare convaincu qu'entre les chrétiens et les musulmans, aucune entente ou compréhension ne peuvent être atteintes sur l'expulsion des Turcs du Liban et qu'ainsi "aucune action commune n'est possible" ⁽⁶⁴⁾. Des chrétiens du Mont Liban, Maronites pour la plupart, vont peu à peu cultiver l'idée d'un Liban indépendant, centre d'une vie chrétienne libre, placé sous la protection d'une puissance catholique européenne. Bîlus Nujaym (sous le pseudonyme de Monsieur Jouplain) se fait, par exemple, le défenseur de cette idée.

⁶³ Voir note 28.

⁶⁴ Zeine, *Ibid*, p. 56, cité in Landau, *Ibid*, p. 220.

L'opposition libérale au sultan recrute principalement dans les milieux chrétiens ; elle s'acquiert aussi la partie la plus moderniste de l'intelligentsia musulmane qui combat la politique autocrate d'Abdülhamit après 1878, réclamant le retour de la constitution et la liberté d'expression. À ces libéraux se joignent des commerçants, musulmans eux aussi mais décidés à combattre le sultan jugé incapable de contrecarrer la concurrence occidentale.

L'Égypte asservie et la montée du nationalisme

Par manque de capitaux propres, la modernisation économique en cours de réalisation en Égypte accroît l'endettement et la soumission aux créanciers occidentaux, au lieu de conduire à l'indépendance du pays. En 1876, la dette représente plus de 10 années de ressources du gouvernement ; la moitié des revenus annuels de celui-ci est consacrée à payer les intérêts et à rembourser le capital ; les finances égyptiennes sont alors placées sous le contrôle d'un organisme franco-anglais. Bien plus, le contrôle économique des Puissances se fait cette fois-ci ouvertement politique puisqu'à partir de 1877 le ministre des Finances doit être britannique et celui des Travaux publics français.

Cette mesure suscite une révolte populaire qui est suivie de la formation de groupes nationalistes. Des jeunes de la société cosmopolite d'Alexandrie constituent l'association *Miçr Al-Fatât* qui publie un journal de même nom, en français et en arabe, défendant l'idée de l'instauration d'un régime libéral à l'européenne qui tacherait autant que possible de se libérer de l'emprise des Puissances étrangères.

Un groupe de pachas et de gros propriétaires terriens fondent la même année un groupe semi-clandestin qui prend le premier le nom de Parti national. L'année suivante, le flambeau de la résistance populaire de 1877 est repris par l'armée dont un bon nombre d'officiers sont maintenant des Égyptiens de souche décidés à s'opposer à cette domination étrangère. En 1879, Ahmad "Urâbî, l'un de ces nouveaux officiers supérieurs, prend la tête d'un soulèvement militaire. Le khédive, fort de l'appui populaire, chasse les ministres étrangers mais, sur ordre de la Porte poussée par la Grande-Bretagne et la France, doit abdiquer en juin 1879.

Tevfik accède au pouvoir avec l'agrément des Anglais. Les officiers, décidés à chasser les Turcs, revenus en grâce, et leurs tuteurs européens, contraignent le khédive à nommer ministre de la guerre "Urâbî. La flotte anglaise bombarde Alexandrie en juillet 1882 et occupe militairement le pays au terme d'une guerre de 2 mois où le thème du *jihâd* anime les foules, tandis que celui de la défense du *watan* fait une 1re apparition. Le statut de l'Égypte demeure juridiquement le même qu'auparavant, soumise à la Porte à qui cependant elle suspend le paiement du tribut ; dorénavant c'est le consul général britannique qui "approuve" la nomination des ministres. L'armée égyptienne est dissoute ; une nouvelle armée est constituée, dont les principaux cadres sont britanniques. La gestion financière du pays est entièrement soumise aux décisions de l'administration de la dette. De grands travaux sont

menés pour étendre les surfaces cultivées tandis que l'agriculture est entièrement orientée vers la production du coton et son exportation vers les filatures anglaises.

Peu après l'installation de l'occupation anglaise, en même temps que la révolte mahdiste enlève provisoirement le Soudan au contrôle du nord, le courant panislamiste se développe dans la lutte contre la présence anglaise (cf. *supra*, p. 31 et sv.). À la fin du siècle, parallèlement au succès rencontré par les idées d'Al-Afghânî, un mouvement nationaliste apparaît, sous la direction de Mustafâ Kâmil (1874-1908) et de son organisation, le Parti national. Dans son sillage, 2 partis politiques sont fondés en 1902 : le parti *Umma*, sous la houlette d'Ahmad Lutfî Al-Sayyid (1872-1963), attire les notables ; avec son journal, *Al-Garîda*, il draine la plupart des intellectuels dont l'activité se déploiera durant l'ère libérale (1919-1952) ; le parti *Umma* vise à l'indépendance de l'Égypte à la fois vis-à-vis de l'empire ottoman et de la Grande-Bretagne. Le parti *Watan*, sous la direction de Mustafâ Kâmil, insiste sur le panislamisme et les liens avec la Porte pour réclamer l'indépendance par rapport à la Grande-Bretagne ⁽⁶⁵⁾.

7 — Congrès islamique et califat arabe

Une nouvelle réponse aux défis de l'occident et du monde moderne apparaît en cette fin de siècle et connaîtra plus tard de larges développements, celle d'un congrès du monde musulman. Vouloir tenir une telle assemblée revient à concurrencer de quelque manière le califat ottoman, tout en greffant cette initiative sur l'ambiance panislamique développée par ce même califat. L'idée se développe en lien avec celle de la restauration d'un califat arabe véritable, elle-même profitant de l'émergence d'une prise de conscience nationale arabe. Le sultan cherchera dès lors soit à contrecarrer ouvertement les diverses tentatives de réunions de tels congrès, soit à en détourner les travaux de préparation à son propre profit. Ces nouvelles idées apparaissent en Égypte, dans la mouvance du réformisme musulman d'une part, et dans ceux de l'opposition au sultan ottoman qu'elles soient liées au khédive, à la Grande-Bretagne ou à la France.

Muhammad "Abduh et Al-Manâr

L'Égyptien Muhammad "Abduh (1849-1905) diffuse la pensée de son maître Jamâl Al-Dîn, tout en l'infléchissant vers le réformisme intellectuel. De formation azharienne, il se montre déçu devant l'enseignement figé de la vieille université et s'intéresse très tôt au soufisme et aux *falâsifa*, sous le choc décisif de sa rencontre avec Afghânî lors des visites de celui-ci au Caire en 1869 et 1871. Devenu enseignant à Dâr Al-"Ulûm, il fréquente les milieux nationalistes égyptiens : compromis dans la révolte de "Urâbî Pacha, il est exilé durant 3 ans durant lesquels il répand ses idées entre Paris et Beyrouth. À Paris, il retrouve Afghânî et fonde *Al-"Urwa Al-Wuthqâ* (cf. *supra*, p. 37 et sv.). Après 1884, il ne revoit plus Afghânî mais poursuit avec lui une importante correspondance. À Beyrouth, il rédige son ouvrage le plus

⁶⁵ Voir note 29.

connu quoique médiocre, *Risâlat Al-Tawhîd*, en même temps qu'il enseigne. De retour au Caire en 1888, il occupe jusqu'à sa mort des postes officiels, dont celui de grand mufti d'Égypte, lui permettant de faire passer un certain nombre de réformes dans le domaine de l'éducation ⁽⁶⁶⁾.

Pour "Abduh, la raison possède la primauté et l'islam, religion véritable, est constitué d'un noyau de vérités compatibles avec cette raison. Il s'agit donc de mettre en œuvre la raison afin de démasquer les insuffisances de l'époque, intellectuelles, morales, religieuses et politiques. Ces insuffisances démasquées, la religion interprétée de façon raisonnable devrait permettre de répondre aux besoins du monde musulman en le réinsérant dans la course du progrès. L'éducation, dans sa pensée, joue le rôle principal en fournissant au peuple les instruments de sa libération.

En 1898, il fonde avec son disciple Muhammad Rachîd Ridâ, une revue, *Al-Manâr*, qui devient le porte-parole de ce mouvement désormais nommé *Al-Salafiyya* et orienté par Ridâ vers un rigorisme moral d'inspiration hanbalite. Le néohanbalisme d'Ibn Taymiyya et de son disciple Ibn Qâyim Al-Jawziyya tient une place de choix parmi les sources d'inspiration du mouvement. *Al-Manâr* poursuit l'œuvre d'*Al-Urwa Al-Wuthqâ* et fut peut-être l'un des périodiques musulmans les plus diffusés à son époque ⁽⁶⁷⁾. Il bénéficie d'une grande unité de rédaction au vu de la relative rareté de ses collaborateurs. Outre "Abduh, dont les commentaires du Coran sont reproduits (cette œuvre sera poursuivie après sa mort par Ridâ et sans cesse republiée par la suite en volumes distincts du reste de la revue), y collaborent Ridâ, qui reprend aussi des articles d'Al-Afghânî, Al-Kawâkibî (cf. *infra*, p. 56 et sv.), et Jamâl Al-Dîn Al-Qâsimî ⁽⁶⁸⁾ dans les domaines religieux et politiques ainsi que Tawfiq Çidqî pour les questions de vulgarisation scientifique ⁽⁶⁹⁾. Depuis la première guerre mondiale, il a bénéficié de la collaboration de l'émir Chakîb Arslân ⁽⁷⁰⁾.

Selon Laoust, "sa technicité discrète, son internationalisme islamique, la sûreté de sa documentation générale désignent le *Manâr* à une minorité cultivée et libérale. La publication du commentaire de "Abduh lui donne le prestige d'un grand nom. Ses articles de fond constituent par excellence le point de vue orthodoxe progressiste, toujours mesuré et pondéré dans la forme, des grandes questions islamiquo-arabes contemporaines. Ses consultations canoniques, qui continuent à venir nombreuses des Indes néerlandaises et anglaises, de Syrie, d'Afrique du Nord et même des quelques pays d'Europe qui ont conservé des minorités musulmanes, en font, pour certains, un directeur de conscience (*murchid*) [...]. Sa critique des livres ne sera pas à négliger [...]. Les nouvelles que la plupart des numéros consacrent à l'ensemble du monde musulman, ou aux événements diplomatiques d'Europe

⁶⁶ Voir note 40.

⁶⁷ La *Revue du Monde Musulman* a régulièrement suivi la parution du *Manâr* ; voir aussi Jomier, *Op. Cit.*

⁶⁸ Jamâl Al-Dîn Al-Qâsimî (1866-1914), réformiste damascène connu actuellement pour avoir complété et publié l'œuvre de son père, *Qâmûs Al-Çinâ'ât Al-Châmiyya*.

⁶⁹ Tawfiq Çidqî, fonctionnaire du gouvernement égyptien, médecin, publie dans *Al-Mu'ayyad*, *Al-Liwâ'*, *Al-Cha'b*, *"Alam* et *Al-Manâr* des études doctrinales et philosophiques, à tendance rationalisante (Laoust, *Pluralismes...*, p. 387.

⁷⁰

intéressant la vie de l'Orient ont pu parfois en faire un trait d'union entre les extrêmes géographiques de l'Islam" (*Pluralismes...*, p. 387-388). Si *Al-Manâr* demeure une tentative relativement isolée par l'ampleur de sa réussite, on peut cependant citer, à la suite de Laoust, d'autres titres de revues et publications qui ont apporté elles aussi leur contribution au mouvement réformiste, ayant pour centre l'imprimerie Salafiyya, *Majalla Salafiyya*, en 1917, *Al-Zahrâ*, de 1924 à 1929, *Al-Fath* dans les années trente et *Majallat Al-Chubbân Al-Muslimîn* à partir de 1929.

Rachîd Ridâ et le califat (1898)

C'est à travers *Al-Manâr* que l'idée de la réunion d'un congrès islamique fait son chemin dans les esprits, tout en demeurant cependant assez limitée, en dehors en tout cas de toute attaque contre le califat ottoman. Pour "Abduh, en effet, il s'agit de ne pas affaiblir l'islam en attaquant inconsidérément le sultan-calife. Jomier fait remarquer à ce sujet que parmi les griefs qu'*Al-Manâr* fait à Mehmet Ali figure celui d'avoir attaqué la Turquie et d'avoir ainsi manifesté au monde sa faiblesse (⁷¹). Rachîd Ridâ se permet cependant de publier deux articles, qui lui furent reprochés par Constantinople, articles qui contiennent en germe les arguments que l'auteur développera lors de la crise du califat déclenchée par les Turcs après la guerre. Publié en 1898 sous le titre "Réforme religieuse" (*Al-Içlâh Al-Dînî*) le texte examine la question du califat "dans les perspectives de l'unité politique, législative et linguistique de la communauté" (Jomier), appelant à la formation d'une société islamique adonnée à la prédication et à l'appel à l'islam, dans l'union des sunnites et des chiites :

"Cette réforme consiste en la création d'une société islamique, sous les auspices du Calife, qui posséderait une branche dans chaque terre musulmane. Sa branche principale se trouverait à La Mecque, une cité où viennent les musulmans du monde entier et où ils fraternisent dans les lieux saints. La réunion la plus importante de cette branche aurait lieu durant la saison du pèlerinage, au moment où les membres des autres branches à travers le monde viennent au pèlerinage. Ainsi pourraient-ils rapporter à leur propre branche ce qu'ils auraient décidé, secrètement ou publiquement, lors de l'assemblée générale. C'est là l'un des avantages d'établir la société principale à La Mecque plutôt qu'au siège du califat (Constantinople). Il y a d'autres avantages dont la distance (de La Mecque) par rapport aux intrigues et suspicions des étrangers [...]" (⁷²).

Cet échange de vue, selon l'article, serait ensuite institutionnalisé. La société serait chargée de publier un journal religieux, traduit dans toutes les langues musulmanes et diffusé à travers le monde. Le calife serait alors chargé d'annoncer face à son contenu que tel est l'islam et il lui commanderait à cette société des ouvrages de législation moderne en conformité avec la tradition.

Ce projet religieux est augmenté dans le même article d'un projet politique puisqu'il s'agit de faire l'union entre sunnites et chiites, entre la Turquie et la Perse : "Le but de cette union (*ittihâd*) sera que ces États soient comme des États alliés dans le domaine des Affaires

⁷¹ *Al-Manâr*, V, 24 mai 1902 cité par Jacques Jomier, "Le réformisme ou les idées politiques du manar", colloque de Montpellier, novembre 1966, dactyl.

⁷² *Al-Manâr*, 17 décembre 1898, in Martin Kramer, *Islam assembles...*, p. 28.

étrangères et comme les États-Unis dans celui des réformes intérieures, comme l'éducation, l'enseignement, les lois, la morale et la langue [...]"

Dès la fin du XIXe siècle apparaît ainsi cette nouvelle idée développée par la suite du pèlerinage, conçu désormais comme un forum où l'ensemble du monde musulman peut échanger et mettre en place des décisions communes. Dans une telle conception, le califat se trouve marginalisé d'où l'attention du sultan et ses efforts à contrer de tels projets. D'autres projets de ce type sont ensuite diffusés dans *Al-Manâr* et le plus important est celui Al-Kawâkibî.

Al-Kawâkibî et le califat arabe

"Abd Al-Rahmân Al-Kawâkibî (1849-1902) est l'un des premiers réformistes arabes à diffuser l'idée d'un congrès du monde musulman lié à la restauration d'un califat arabe ⁽⁷³⁾. Né à Alep, kurde par sa mère et persan par son père, il occupe dans sa ville natale d'obscures fonctions scientifiques et juridiques dans l'administration ottomane. Sur la fin du siècle, son aspiration à des réformes libérales lui engendre quelques difficultés. Il quitte Alep et se met à parcourir le monde : Égypte, Zanzibar, Éthiopie, Asie de l'ouest, Égypte à nouveau, Péninsule arabique, Inde, Afrique orientale et enfin l'Égypte où il retourne en 1900, y publiant ses deux seuls ouvrages avant de mourir. Ses aspirations réformistes s'expriment dans une série d'articles de presse sur le thème du despotisme, réunis et publiés en volume en 1900 sous le titre *Tabâ'î" Al-Istibdâd wa Macâri" Al-Isti"bâd*, dans lequel il dénonce le despotisme de façon générale et préconise une démocratie constitutionnelle qui serait conforme à l'islam primitif ⁽⁷⁴⁾. L'influence d'Alfieri et de son *Della Tirannide* se fait sentir.

Sa seconde œuvre aura un grand succès posthume. Publiée en séries dans *Al-Manâr* (t. V, 1320/1902) sous le titre *Jam"iyat Umm Al-Qurâ*, (Le congrès de la Mère des Cités [La Mecque]), elle est reprise après sa mort en un seul ouvrage. Une première édition, non commerciale, aurait vu le jour dès 1899 (cf. *infra*, p. 59-60). Rédigé à la suite de ses voyages au cours desquels il semble avoir mené de larges enquêtes auprès de nombreux interlocuteurs, cet ouvrage se présente comme le compte rendu d'un "Congrès de la renaissance islamique" fictif qui se serait tenu à La Mecque du 15 au 29 Dhû Al-Qa"da 1316/1898 dans le plus grand secret. La fiction était si réussie que beaucoup crurent à la réalité de ce congrès ⁽⁷⁵⁾. Les interventions des diverses délégations censées y avoir participé sont rapportées, l'auteur intervenant sous le pseudonyme de Sayyid Al-Furâtî.

Dans le domaine strictement religieux, Al-Kawâkibî préconise la relecture du Coran et de la Sunna à la seule lumière des Pieux Anciens (*salaf*), les problèmes nouveaux devant trouver

⁷³ Voir Norbert Tapiero, Les idées réformistes d'Al-Kawâkibî, 1265-1320/1849-1902. Contribution à l'étude de l'islam moderne, Paris, Les Éditions arabes, 1956, 112 p.

⁷⁴ "Abd Al-Rahmân Al-Kawâkibî, *Tabâ'î" Al-Istibdâd wa Maçâri" Al-Isti"bad*, nouvelle édition, sl., sd., 188 p.

⁷⁵ Par exemple H A R Gibb, *Whiter Islam*, Londres, 1932, p. 355 ; Lothrop Stoddard, *Le nouveau monde de l'Islam*, Paris, Pavot, 1923 ; Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, Paris. Geuthner, 1921, t. V, p. 267 sv.

réponse grâce au consensus (*ijmâ*) des savants reconnus (*Ahl Al-Hall wa-l-'Aqd*) contemporains. À l'instar d'Al-Afghânî et d'autres, il propose de "mettre de côté les divergences contenues dans les écoles juridiques" et pose le principe de la tolérance, pour faire de la communauté musulmane une unité spirituelle solide.

Il préconise un certain nombre de réformes dans le domaine de l'instruction (qui doit être le plus largement répandue et orientée vers les sciences utiles et les techniques), de l'organisation sociale (qui doit être la plus rationnelle possible) et de l'économie (le manque d'argent est identifié comme l'origine du mal dont souffre le monde musulman ; il convient de favoriser un enrichissement général dans la modération pour les personnes, la stricte application de la *zakât* devant permettre la réduction des inégalités).

Pour remédier aux maux de la société musulmane, Al-Kawâkibî envisage la création d'une association internationale. Il en publie les statuts, censés avoir été adoptés à l'unanimité lors de la clôture du Congrès. Le préambule annonce :

- "1- Les musulmans se trouvent dans un état de langueur profond et général.
- 2 — Il faut réagir à cette langueur avec rapidité, faute de quoi leur esprit de corps (*"aḥabiyya*) sera anéanti.
- 3 — La cause de cette langueur réside dans le laisser-aller des dirigeants (*hukkâm*), des ulémas et des Émiris.
- 4 — Le germe du mal réside dans l'ignorance absolue.
- 5 — La plus nuisible des manifestations de cette ignorance est l'ignorance en matière de religion.
- 6 — Le remède réside, premièrement dans l'illumination des esprits par l'enseignement et, deuxièmement, dans l'éveil du désir de progrès (*taraqqî*) dans l'esprit des jeunes.
- 7 — L'instrument de la guérison est la constitution de sociétés d'enseignements canoniques.
- 8 — Les gens qualifiés pour prendre l'initiative sont ceux qui, dans la nation (*umma*), parmi les chefs et les ulémas possèdent sagesse et noblesse.
- 9 — La capacité à faire disparaître progressivement cette langueur se trouve tout spécialement chez les Arabes.
- 10 — Il est nécessaire de constituer une association [...] sous le nom de "*Jam'iyya ta'lim Al-Muwahhidîn*" (Association pour l'enseignement des adeptes de l'unité de Dieu)" (⁷⁶)

Mais c'est dans le domaine politique, auquel se mêle la religion, qu'Al-Kawâkibî apporte une contribution nouvelle et éminemment contestataire, bien que le président du Congrès, dans son discours d'ouverture, se défende de faire de la politique. Ainsi, le délégué de Jérusalem n'hésite pas à déclarer :

"Quant à moi, j'imagine que la cause de la langueur vient du changement du régime politique islamique (*tahawwul naw*" *Al-siyâsa Al-islâmiyya*) : il était représentatif (*niyâbiyya*) et associatif (*ichtirâkiyya*), c'est-à-dire complètement 'démocratique'. Mais après les Bien Dirigés, en raison de l'extension des guerres intestines, il est devenu

⁷⁶ "Abd Al-Rahmân Al-Kawâkibî, *Umm Al-Qurâ, wa Huwa Dabt Mufâwadât wa Muqarrarât Mu'tamar Al-Nahda Al-Islâmiyya Al-Mun'aqida fî Makka Al-Mukarrama Sana 1316*, Sl., sd., p. 191-192 ; les statuts, p. 191-222.

monarchique (*malakiyya*, ou *mulkiyya*, autoritaire), reposant (toutefois) sur les règles de la loi divine islamique. Il devint ensuite semblable au despotisme (*Al-mutlaqa*)."

Al-Kawâkibî attribue cette évolution à l'absence de formulation des préceptes de la loi aux débuts de l'islam, certains profitant de la situation lors du processus de codification pour "faire admettre des principes qui convenaient à (leurs) penchants". La religion s'est alors effritée, les victoires militaires disparurent et la communauté dut se tenir sur la défensive (⁷⁷). Le délégué de Constantinople, pour sa part, exalte les bienfaits de la liberté (p. 31) et attribue l'origine du mal qui frappe le monde islamique contemporain à l'absence de cette liberté. Al-Kawâkibî reprend ici ses critiques déjà menées contre le despotisme.

Par l'intermédiaire de certains délégués, Al-Kawâkibî fait allusion à la question du califat, à la perte de son prestige et de sa signification spirituelle. Il en profite pour exalter les qualités des Arabes et leur vocation à unifier les croyants : "l'assemblée de la Mère des Cités a estimé que les Arabes constituaient le seul moyen de grouper la communauté religieuse, tout au moins la communauté orientale." C'est dans un supplément aux pseudo-procès verbaux qu'il aborde cette question, dans une fiction mettant en présence le délégué de l'Inde et un Émir idéal. Celui-ci, après avoir critiqué la politique des Ottomans qui se seraient plus préoccupés de consolider leur autorité que de préserver la religion, pose les principes légaux qui devraient, selon lui, régler l'institution califale, présentant par la même occasion le moyen d'appliquer les principes de consultation (*chûrâ*), d'interprétation (*ijtihâd*) et de consensus (*ijmâ*) des représentants qualifiés de la communauté. C'est ici qu'Al-Kawâkibî se montre le plus novateur, en demandant :

"1 — Investiture à La Mecque d'un calife arabe quraïchite, réunissant les conditions légales requises.

2 — Le pouvoir politique du calife sera restreint au Hedjaz et limité par un comité consultatif (*chûrâ*) spécial hedjazien.

3 — Le calife pourra déléguer ses pouvoirs au président d'un comité consultatif général islamique.

4 — Le Comité de consultation générale sera composé de quelque 100 membres élus, délégués par l'ensemble des Sultanats et Émirats islamiques. Sa compétence sera restreinte exclusivement aux questions de politique religieuse générale.

5 — Le (comité de) consultation générale se réunira chaque année durant les deux mois qui précèdent le Pèlerinage.

9 — Le pacte (*bay'a*) avec le calife sera soumis à des conditions particulières contenues dans la Loi divine (*char*) ; s'il contrevenait à l'une d'elles, le pacte serait levé. Le pacte sera renouvelé tous les trois ans.

10 — L'élection du calife relèvera du comité de consultation générale.

11 — Le calife promulguera les décisions du (comité de) consultation et veillera à leur application.

12 — Le calife ne s'ingérera en aucun cas dans les questions de nature politique ou administrative des Sultanats et Émirats.

13 — Le calife approuvera la désignation des Sultans et Émirats, conformes à la Loi divine (*char*) en tenant compte de leurs principes anciens en matière de transmission héréditaire du titre.

⁷⁷ *Ibid*, p. 29.

14 — Le calife ne devra en aucun cas avoir sous son ordre de force militaire. Son nom sera mentionné dans la *khutba* avant celui des Sultans mais ne figurera pas sur les monnaies.

15 — Le maintien de l'ordre dans la région du Hedjaz relèvera d'une force militaire composée de deux à trois mille soldats d'armes diverses, envoyés par l'ensemble des Sultans et Émirats.

16 — Le commandement général des armées hedjaziennes sera confié à un chef issu de l'un des petits Émirats.

En ce qui concerne les compétences du (comité de) consultation générale, il convient qu'elles ne dépassent pas les questions religieuses qui ont trait à la politique générale (*siyâsa*) et qui influent fortement sur les mœurs et les actes. Citons par exemple l'ouverture de la porte de l'observation (*nazar*) et de l'interprétation [...]. L'ouverture des portes de la saine soumission aux gouvernements justes, de la mise à profit de leur saine guidance, même s'ils ne sont pas musulmans, et la fermeture des portes de la soumission absolue, même à un (à un souverain) tel Omar ibn Al-Khattâb [...].

Avec une structure de ce genre, la question du califat sera résolue et il sera facile de réaliser l'unification islamique dans la coopération et de la collaboration, cette structure s'inspirant de l'unification des Allemands et des Américains avec des remarques particulières. " (⁷⁸)

Cette conception d'un nouveau califat rejoint celle de Rachîd Ridâ sur les trois points touchant à la nécessité pour le calife d'appartenir à Quraïch, à son élection par les membres d'un comité issu de tous les pays musulmans et à l'application du principe de consultation par les savants reconnus (*Ahl Al-Hall wa-l-'Aqd*). Elle en diffère cependant par la séparation des pouvoirs spirituels et des pouvoirs temporels, le calife étant dépouillé des seconds, alimentant ainsi la réflexion qui allait déboucher plus tard dans la thèse de "Alî "Abd Al-Râziq (cf. *infra*, p. 113 et 115-116).

Si l'on en croit Haim et Kedourie, l'œuvre d'Al-Kawâkibî s'insère dans les manœuvres du khédive Abbas menées à la fin des années quatre-vingt-dix contre le Sultan et le califat (⁷⁹). Dès 1896, Le Caire accueille l'un des dirigeants exilé des Jeunes Turcs Murâd Al-Daghistânî, qui entre en contact avec le khédive. À cette époque, le califat faisait partie des thèmes utilisés par les Jeunes Turcs dans leur polémique contre Abdülhamit. En 1896, par exemple, un pamphlet circulait dans la capitale de l'empire faisant état de la légalité de la déposition du calife pour les nombreux désastres qu'il apporte à la nation. Début 1897, un autre pamphlet décrit les malheurs de l'empire et en attribue la cause à Abdülhamit, "injustement appelé calife" (Kedourie, p. 107).

En 1896, le khédive se lance dans une lutte contre le sultan et tente d'interdire la mention du nom du calife à la *khutba* mais il doit reculer devant la levée de boucliers de la part des ulémas. Dans une même préoccupation, Abbas mandate à Médine un mystérieux envoyé qui pourrait être Al-Kawâkibî. Il semble, en effet, que celui-ci arrive au Caire en 1898. Selon Kedourie, il "fait peu de doute que le voyage qu'il entreprit en Arabie et en Somalie entre son arrivée au Caire et sa mort en 1902 ait été entrepris dans une perspective politique, au

⁷⁸ *Ibid*, p. 234-237.

⁷⁹ Sylvia G. Haim, *Arab nationalism...*, Berkeley, 1962, p. 27, et Elie Kedourie. "The Politics of Political Literature: Kawakabi, Azoury and Jung", in Kedourie, *Arabic Political Memoirs and Other Studies*, Londres, Cass, 1974. p. 107-123.

bénéfice de Abbas et peut-être de l'Italie" (p. 109). Kedourie, en tout cas, situe la première édition, non commerciale, d'*Umm Al-Qurâ* en 1899, comme soutien idéologique de son entreprise pro-khédiviale. Pour lui, cette alliance du khédive avec Les Jeunes Turcs et la propagande pour un califat arabe ne fait, cependant, partie que d'une politique à court terme, Abbas ne cherchant qu'à attirer l'attention du sultan sur lui et à obtenir des avantages financiers dans l'empire. Il coupera d'ailleurs ses liens avec Murat peu après et se retrouvera aux côtés du sultan.

Azoury et la Ligue de la patrie arabe

Un autre projet de califat arabe voit le jour au tout début du XXe siècle, dans l'orbite française cette fois. La biographie de Najîb "Azûrî (mort en 1946), maronite ou catholique, diplômé de Constantinople et ayant séjourné, semble-t-il, à Paris où il aurait suivi des cours à l'Institut de Science Politique, demeure dans l'obscurité. En 1898, il est nommé assistant du gouverneur ottoman de Jérusalem. Suite à une brouille avec le dit gouverneur, il prend le chemin de l'Égypte en 1904 puis de Paris (où il aurait, selon Kedourie, fréquenté des milieux anti dreyfusards). En 1905, il fonde à Paris une "ligue de la patrie arabe" qui ne semble avoir rassemblé d'autres membres que lui-même et un ancien haut fonctionnaire français, Eugène Jung⁽⁸⁰⁾. Il reprend dans ses textes des thèmes chers à Kawâkibî, tel celui d'un califat arabe mais en insistant sur une identité nationale, intéressé qu'il était au mouvement national arabe, arménien et kurde. Farouchement anti russe et peu enclin à s'allier aux Anglais, Azoury milite en faveur d'un protectorat français et se prononce très nettement en faveur d'une séparation de l'empire ottoman, dans la ligne des libelles chrétiens libanais déjà cités.

Dans un manifeste adressé "à tous les Citoyens de la Patrie Arabe asservie aux Turcs", il s'écrie :

"Chacun de nous peut constater à chaque instant combien le titre glorieux et illustre de citoyen arabe est devenu vil et méprisable dans la bouche des étrangers de toutes nations et des Turcs en particulier. Chacun de nous voit également à quel degré de misère et d'ignorance nous sommes arrivés sous la tyrannie de ces barbares venus du centre asiatique. Notre pays qui est le plus riche et le plus beau de toute la terre est désert et aride. Quand nous étions libres, nous avons conquis en moins de cent ans l'Orient et l'Occident, nous avons répandu partout les sciences, les lettres et les arts et nous avons dirigé pendant plusieurs siècles la civilisation du monde. Mais, depuis que les descendants d'Orthogroul ont usurpé le califat de l'Islam, ils nous ont abrutis pour mieux nous exploiter [...].

C'est nous seuls qui formons la force des Turcs aux yeux des Puissances ; nous sommes la masse ethnique la plus considérable et la plus vaillante de l'empire du Sultan [...] Les provinces arabes sont pour les gouverneurs turcs et circassiens un paradis terrestre [...]. C'est encore nous qui fournissons les deux tiers du budget de l'empire [...].

Quelle est notre part dans cet immense empire que nous maintenons, la misère, l'ignorance et l'oppression [...]

C'est pour sauver notre chère patrie de tous ces maux et lui rendre sa liberté et son ancienne splendeur, que nous avons fondé la ligue [...]

⁸⁰ Voir note précédente et la nombreuse production de Jung

Voici notre programme :

Nous voulons nous détacher complètement de la Turquie et fonder un Empire Arabe comprenant tous les pays arabes asiatiques, s'étendant dans les limites de ses frontières naturelles, depuis la vallée du Tigre et de l'Euphrate jusqu'à l'isthme de Suez et depuis la Méditerranée jusqu'à la mer d'Oman.

La forme de gouvernement sera un Sultanat constitutionnel libéral et progressiste. Notre souverain sera Arabe et Musulman.

Nous formerons avec le vilayet du Hedjaz, la ville et le territoire de Médine jusqu'au Golfe d'Akaba un émirat indépendant du nôtre, dont le souverain, également arabe, sera en même temps le Calife universel de l'Islam." ⁽⁸¹⁾

Azoury fera plusieurs propositions aux gouvernements français pour animer des révoltes arabes contre la Porte en échange d'une aide militaire et financière. Aucune n'obtiendra véritablement de réponse. À partir de 1907, Azoury s'exprime dans une revue en français, *L'indépendance arabe* et ses propositions sont régulièrement présentées par l'intermédiaire de Jung qui les reproduit dans ses nombreux ouvrages. Son audience est demeurée très limitée parmi la population arabe, pour ne pas dire inexistante, ses idées n'alimentant que les cercles français décidés à susciter une indépendance arabe sous égide de la France. À la sortie de son livre en 1905, les autorités ottomanes ordonnent une enquête sur ces rumeurs de mouvement nationaliste arabe. Le consul de France à Damas, signalant l'arrivée de la commission, se déclare convaincu qu'elles ne reposent sur aucun fondement (Kedourie, p. 115).

Un vaste débat a été engagé dès le début de ce siècle quant à l'interprétation à donner à l'émergence de cette idée d'un congrès islamique et d'un califat arabe renouvelé. Pour certains (Lee, *vg*), il s'agissait du fruit de manœuvres occidentales qui échapperait par la suite des mains de ses inventeurs ; pour d'autres, l'idée viendrait bien des Arabes et musulmans eux-mêmes, très vite récupérée et utilisée par les Puissances dans leur course à la maîtrise du monde islamique. Nous ne prétendons pas ici résoudre le débat mais en donner simplement les éléments.

Blunt et l'Avenir de l'islam

Parmi les occidentaux qui ont joué un rôle prépondérant dans l'émergence de l'idée d'un califat arabe et d'un congrès islamique, Wilfrid Scawen Blunt (1840-1922) tient l'une des premières places ⁽⁸²⁾. Poète romantique mineur, Blunt occupe plusieurs postes d'attaché dans diverses ambassades britanniques à travers le monde (1859-1869) avant de tout abandonner il entreprend alors de nombreux voyages au Proche orient en compagnie de son épouse, Lady Anne Noël, petite fille de Lord Byron. Défenseur de la cause des peuples défavorisés, il milite en faveur des musulmans arabes et, sur la fin de sa vie, en faveur des Irlandais.

⁸¹ Rep. in Eugène Jung, *Les Puissances devant la révolte arabe*, Paris, Hachette. 1906. p. 24-27. La thèse d'Azoury est développée dans son ouvrage, paru en français, *Le réveil de la Nation Arabe dans l'Asie turque en présence des intérêts et des rivalités des puissances étrangères, de la curie romaine et du patriarcat œcuménique*, Paris, Plon, 1905, 258 p.

⁸² Albert Hourani, "Wilfrid Scawen Blunt and the Revival of the East", in Hourani, *Europe and the Middle*

De 1873 à 1881, il parcourt avec son épouse les provinces arabophones de l'empire ottoman, l'Algérie et Constantinople et se lance dans l'étude de l'arabe. En 1880, au Caire, il fait la connaissance de Muhammad "Abduh ; il fréquente "Urâbî Pacha et son groupe. À leur retour à Londres, les Blunt se lancent dans l'étude de l'islam. Ils entretiennent des relations avec Malkum Khan (1833-1908), ambassadeur de Perse, d'origine arménienne, qui avait été mêlé de très près aux réformes occidentalisatrices dans son pays. Ils fréquentent aussi Jean-Louis Sabunji (1838-1931), ancien prêtre syriaque de Diyarbekir, engagé dans le journalisme panislamique au profit du khédivé Ismaïl (il entrera plus tard au service d'Abdülhamit). Jamâl Al-Dîn Al-Afghânî fait aussi la connaissance de Blunt et devient l'un de ses proches amis. Parmi les autres fréquentations des Blunt susceptibles d'avoir alimenté le débat sur la supériorité des Arabes et l'illégitimité du califat ottoman, Kramer cite G.C.M. Birwood (1832-1917), administrateur britannique ayant longtemps servi en Inde et James Zohrab, consul britannique à Djedda (⁸³).

À son retour en Grande-Bretagne, Blunt publie une série d'essais dans la *Fortnightly Review* où il se montre convaincu que les Turcs sont les responsables de la décadence de l'islam et que le seul salut viendrait d'une réforme de la foi islamique entreprise sous les auspices des Arabes.

Dans le 4e essai (p. 132-173), portant sur "une réformation mohammadienne", il considère que l'islam est entouré par le progrès et que s'il veut survivre, il lui faut atteindre un niveau équivalent d'intelligence. La seule solution durable pour lui est celle d'un réformisme libéral, non violent, progressiste et rationaliste. Il fait confiance en cela aux Arabes et remarque que tant que l'esprit arabe joua un rôle prépondérant en islam, le raisonnement logique fut développé et la civilisation musulmane florissante ; ce n'est qu'avec la mauvaise influence des Tartars au XIe siècle et la disparition des Arabes du devant de la scène islamique que la décadence, selon lui, apparut. "Il y a donc, quelque raison d'espérer que, là où la pensée arabe retrouvera un rôle prépondérant en islam, la tendance ira vers une lecture de la loi plus large et plus libérale et qu'alors une vraie réconciliation pourra s'effectuer avec la chrétienté, et peut-être le christianisme." Cette supériorité des Arabes posée, il soulève cependant la question de la nécessité d'une autorité suprême susceptible de mener à bien le changement et, par là, la question du califat.

Dans le troisième essai, intitulé "La vraie métropole. La Mecque" (p. 90-131), Blunt reprend la théorie occidentale selon laquelle

"le monde musulman sunnite ou orthodoxe tient pour un dogme de foi qu'il doit y avoir un Khalifeh, tête *ex officio* de leur politique religieuse et successeur de leur prophète. En matière temporelle, quel qu'en soit le détenteur, il est théoriquement le roi de tout l'islam ; en matière spirituelle, il est leur autorité religieuse suprême " (p. 90-91).

East, Londres, Macmillan, 1980. p. 87-103, 205-206.

⁸³ Wilfrid Scawen Blunt, *The Future of Islam*, Londres, Paul Kegan, 1882, 216 p. Le texte est d'abord paru en 5 essais durant l'été et l'automne 1881 dans la *Fortnightly Review*. Sur la question des influences réciproques, voir Hourani, *Op. Cit.* et Martin Kramer, *Islam assembles...*, p. 10-18.

Constatant qu'à travers l'histoire, la souveraineté temporelle du calife s'est limitée aux territoires tenus par les armes et que sa souveraineté spirituelle ne fut quasiment pas appliquée, il considère que

"néanmoins, il représente pour les musulmans quelque chose dont ils ressentent le besoin et qu'ils ont le devoir de respecter ; il ne fait aucun doute qu'entre des mains appropriées et au moment approprié le califat puisse redevenir un instrument pour le meilleur et pour le pire d'un pouvoir quasi universel en islam" (p. 91).

Après avoir montré l'illégitimité du califat ottoman, et sa faiblesse, il considère comme inéluctable à plus ou moins brève échéance la fin de l'empire ottoman, ou tout au moins la perte de toutes ses possessions européennes. Il en conclut au grand avenir du Hedjaz et à celui des chérifs de La Mecque :

"On trouve au Hijaz un élément de pouvoir spirituel existant déjà à côté du sultan, et dont l'avantage pourrait un jour être saisi afin d'en faire un successeur naturel. Si aucune nouvelle figure n'apparaît à l'horizon politique de l'islam lors de la mort de l'empire ottoman, suscitant suffisamment d'attrait pour le monde musulman (et rien de ce genre n'apparaît actuellement), il est certain que la masse des musulmans considérera la famille chérifienne de La Mecque comme le représentant de leur direction suprême et du califat dont ils ont besoin.

Le transfert du siège du pouvoir spirituel de Constantinople à La Mecque serait aisé et naturel, et ne troublerait quasiment pas les idées présentes dans la masse tandis qu'il s'harmoniserait avec toutes les traditions apprises. La Mecque ou Médine deviendraient de façon quasi nécessaire, lors de la fin de Constantinople, le siège légal des *Ahl Al-'Aqd*, et pourraient devenir facilement le centre reconnu de pouvoir spirituel [...]. Sans aucun doute, "La Mecque siège du califat" est, dans la mesure où je peux en juger, le cri du jour des musulmans" (p. 128-129).

"Il n'est sûrement pas au-delà d'une saine imagination, lors de la catastrophe finale de l'écrasement de Constantinople, de supposer un concile (*council*) des ulémas se tenant à La Mecque et, en conformité avec les précédents légaux des anciens temps, élisant un calife" (p. 131).

Dans le quatrième essai, après avoir montré la supériorité des Arabes et leur habitude à fréquenter la raison, si nécessaire à la survie et au développement du monde musulman contemporain, Blunt pose la question de l'autorité légale qui présiderait au changement, jugé nécessaire, de certaines dispositions de la *chari'a*. Il se propose par là, à la fois, de donner naissance à un islam moderne et de trouver un *modus vivendi* avec l'Europe. Il suggère comme réformes à étudier dans un tel "concile" l'égalité à donner aux chrétiens vivant en terre musulmane, la suppression de l'esclavage et une interprétation plus stricte de tout ce qui touche au mariage et au divorce. Constatant l'absence d'une telle autorité universelle à son époque, il pousse à la convocation à La Mecque d'un concile destiné à débattre de ces questions :

"Une opinion, toutefois, semble actuellement gagner du terrain parmi les lettrés, selon laquelle une issue juridique pourrait être trouvée un jour dans la restauration du califat, de ce qu'ils appellent 'Saut el Hai', la voix vivante de l'islam, qui dans sa première période, et ce jusqu'à la destruction de la dynastie abbasside par Holagu appartenait aux successeurs du Prophète. [...].

Puisque nous imaginons beaucoup de choses, nous pouvons nous permettre d'imaginer que notre calife de Qoraych, choisi parmi les gens de foi et installé à La Mecque, inviterait les ulémas de chaque contrée à un concile (*council*) à l'époque du pèlerinage, et là, désignant un nouveau *mujtahid*, leur proposerait certaines

modifications à apporter à la *charī'a*, telles que des choses nécessaires au bien-être de l'islam et déductible de la tradition [...]".

Le parti pris anti ottoman sera quelque peu édulcoré par Blunt lui-même lors de la parution en ouvrage en ensuite dans une traduction en urdu. Il n'en demeure pas moins que la suggestion d'un califat arabe faisait son chemin.

Gasprinsky et le congrès musulman universel

L'idée de congrès islamique réapparaît au Caire en 1907 avec l'arrivée d'Ismaïl Gasprinsky (1851-1914), figure éminente du panturquisme en Russie musulmane (cf. *supra*, p. 42 et sv.). Après avoir fait de son journal, *Tercüman*, le porte-parole de l'union des peuples turcs dans une modernisation sans réticence aucune, il met en avant l'idée de congrès des peuples musulmans, influencé sans doute par l'exemple des activistes panslavistes de Moscou. Après avoir participé activement aux trois congrès musulmans de Russie (1905-1906), il lance dans son *Tercüman* l'idée d'un congrès musulman universel, idée popularisée en occident dans une lettre adressée au *Times* par Arminius Vambery, cet orientaliste hongrois d'origine juive, soutien de l'empire ottoman et ami personnel d'Abdülhamit. Pour répandre son idée, Gasprinsky se rend au Caire, donnant une importante conférence en novembre 1907⁽⁸⁴⁾. Curieusement, il ne parle ni de libération politique, ni de réforme religieuse mais aborde la question du déclin du commerce musulman en en attribuant la cause au déclin de l'islam. Le Congrès qu'il préconise devrait donc étudier la raison pour laquelle les musulmans ne participent pas à égalité avec les autres nations au partage des richesses mondiales. Pour lui, contrairement à beaucoup d'idéologues qui rejettent sur autrui la responsabilité de tous leurs maux, les peuples tombent sous domination étrangère par leur seule faute, en échouant à jouer un rôle efficace dans le domaine industriel. Il dénonce ainsi "l'apathie" du monde musulman plus la perfidie de l'étranger et considère la libération politique comme le fruit d'une reviviscence économique. Un tel discours ne pouvait rencontrer de grand retentissement en Égypte, plus préoccupée à l'époque d'indépendance politique que de réformes économiques. Diverses personnalités tentent alors de s'approprier cette initiative pour la transformer à leur manière et l'utiliser dans leurs rivalités. Cheikh "Alî Yûsuf (1863-1913), propriétaire d'*Al-Mu'ayyad*, et Muhammad Tawfiq Al-Bakrî (1870-1932), personnalité religieuse de renom, s'emploient tout d'abord à marginaliser Rachîd Ridâ, et mettent ensuite sur pied un comité préparatoire, prévoyant la tenue du congrès pour novembre 1908. Gasprinsky, qui n'avait pas conçu son projet en opposition au sultan, bien au contraire, contacte Abdülhamit. Celui-ci lui fait alors connaître son refus de la tenue d'un tel forum, qu'il accuse d'être entre les mains de l'opposition khédiviale et de celle des Jeunes Turcs. Pour tenter de manifester sa bonne foi, Gasprinsky lance un périodique *Al-Nahda* qui paraît en février-mars 1908. Son projet est d'en faire paraître 16 livraisons au Caire, ensuite 16 autres

⁸⁴ Voir le projet de congrès d'après *L'Etendard Égyptien* du 3 novembre 1907, in *Revue du monde musulman*, III, novembre 1907, p. 497-502 ; une analyse de presse, *Revue du monde musulman*, IV, janvier 1908, p. 100-107 ; les statuts, *Revue du monde musulman*, IV, janvier 1908, p. 399-403 ; la convocation au congrès, *Revue du monde musulman*, V, juin 1908, p. 372-373 ; une analyse d'*Al-Nahda*, *Revue du monde musulman*, V, mai 1908, p. 173-177. Kramer, *Islam Assemblies...*, p. 36-47.

à Téhéran, puis à Delhi etc., espérant démontrer par là son indépendance par rapport aux factions égyptiennes et sa volonté de concorde musulmane universelle. *Al-Nahda* expire dès le 3^e numéro, faute d'intérêt public. Gasprinsky, malgré l'échec de cette tentative, conserve cependant une place importante dans l'histoire de l'idée de congrès islamique. Avec ses efforts, en effet, cette idée n'apparaît plus comme intimement liée à celle d'un califat arabe. On la trouve désormais dans la bouche tant des constitutionnalistes ottomans et iraniens que dans celle des réformistes radicaux.

Quelques exemples intéressants témoignent de la diffusion de cette idée, tous marqués par un passage de leur auteur au Caire (Kramer, p. 47-54). Un journaliste iranien, Mirza Ali Aqa Shirazi (m. 1918), dont le journal, *Muzaffari*, diffuse les idées du constitutionnalisme en Perse est contraint de s'exiler d'abord en Inde, puis en Égypte et à La Mecque où il publie, en 1908, en persan, un numéro du *Muzaffari*. Il y lance un appel à l'unité entre musulmans, au-delà de toutes les différences de sectes et propose une réunion des ulémas les plus importants du monde islamique dans le cadre d'une "union de solidarité" qui tiendrait des assises chaque année à La Mecque, au moment du pèlerinage.

Un second émule de Gasprinsky est Mehmet Murat (1853-1912), originaire du Caucase et moderniste comme lui, il fuit la Russie en 73, s'installe à Constantinople où il publie *Mizan*, et fréquente les milieux libéraux. En 1911, il publie un petit ouvrage dans lequel il appelle à la création d'un comité composé de 9 notables musulmans sous la direction du Şeyhulislam, qui inclurait des délégués des musulmans vivant sous autorité française, anglaise, russe et hollandaise, désignés par ces pouvoirs eux-mêmes. Indépendant de la Porte, ce comité aurait à délibérer de questions touchant à la *chari'a*. Trois des neuf délégués seraient aussi chargés de désigner le calife.

Une troisième suggestion est faite en septembre-octobre 1911 dans une résolution secrète du comité Union et Progrès de Salonique qui préconise la convocation d'un congrès islamique chaque année à Constantinople. Il rassemblerait des délégués du monde musulman tout entier et aurait à étudier les questions d'intérêt général de la communauté. La résolution ne mentionne pas le calife.

Une quatrième proposition, enfin, est rendue publique en 1913 par le cheikh "Abd Al-Azîz Chawîch (1872-1929), Égyptien d'Alexandrie et journaliste tout dévoué à la cause de la primauté ottomane. Ayant reçu une éducation cosmopolite, il devient le directeur d'*Al-Liwâ*, dans lequel il défend le califat ottoman. Il doit alors quitter l'Égypte, en 1912, et rejoint Constantinople où il publie *Al-Hilâl Al-'Uthmânî*. Avec l'émir Chakîb Arslân, il fonde un petit groupe de soutien au califat ottoman qui fonctionnera tant à Constantinople qu'à Berlin durant toute la guerre. Parmi les suggestions du cheikh figure un programme en douze points pour l'unification du monde musulman centré autour d'un projet de congrès qui devrait se tenir à Istanbul.

B — De l'ottomanisme aux nationalismes (1908-1924)

1 — Émergence du nationalisme turc dans l'empire

La révolution des Jeunes Turcs

La révolution des Jeunes Turcs n'est, en réalité, que le dernier de toute une série de soulèvements inaugurés en 1907 et suscités par des raisons plus financières (mauvaises récoltes en Anatolie, salaires des fonctionnaires versés en retard et promotions suspendues dans l'armée, faute de budget suffisant) qu'idéologiques (Shaw, p. 266).

Dans ce domaine, deux petites brochures semblent en 1908 avoir connu un retentissement assez considérable, et avoir largement contribué à la diffusion des idées des Jeunes Turcs. Une première révolutionne l'armée. Rédigée en turc et intitulée "A mes camarades d'armes de terre et de mer", elle est l'œuvre du commandant Mehmet Ramin ⁽⁸⁵⁾. À base de citations coraniques, elle dénonce le despotisme et la tyrannie d'Abdülhamit, au nom des principes de la religion :

"Abdulhamid est la cause principale de notre situation douloureuse ; à vrai dire toutes ces catastrophes terribles qui ont fondu sur nous, et qu'aucun autre peuple n'a jamais vues, proviennent de notre obéissance à un sultan cruel ; si nous continuons ainsi, nous serons encore plus malheureux (p. 6) [...] Croyant qu'Abdulhamid est musulman et le Khalife des musulmans, nous considérons comme un devoir d'accomplir fidèlement tous ses ordres, de nous sacrifier pour lui et de verser tant de sang ! Quelle erreur immorale ! Si Abdulhamid est musulman, pourquoi est-il l'ennemi du droit, de la justice et de la liberté, qui sont les bases de l'Islamisme ? (p.9) [...] Puisque les actes d' Abdulhamid sont en opposition avec l'Islamisme et avec l'humanité, son règne sur la nation et ses prétentions d'être le Khalife des musulmans sont une injure à la religion, et une telle injure c'est de l'incrédulité (p.11) [...] Ne possédons-nous pas l'amour de la patrie au même degré que ceux qui travaillent dans notre voisinage, en Perse et en Russie, pour supprimer l'injustice et la tyrannie ? (p. 20)".

La seconde brochure est l'œuvre du docteur Sabri, membre du "Comité central d'initiative privée, de décentralisation et de constitution". Intitulée "A mes camarades", et destinée à tout le peuple, elle dénonce le "gouvernement ennemi" et se félicite de "l'union de plusieurs partis, musulmans et chrétiens, de toutes races et de toutes religions", appelant à la lutte pour que "les Ottomans tiennent une place honorable dans la civilisation" ⁽⁸⁶⁾.

Plusieurs officiers, dont l'appartenance au groupe des Jeunes Turcs est découverte prennent, en 1908, le chemin de la clandestinité et animent une guérilla en Macédoine. En juillet, des soulèvements ont lieu où civils et militaires se retrouvent pour réclamer le retour de la constitution, prenant un peu de cours le comité de Salonique. Devant le retentissement des idées défendues par le comité, Abdülhamit, en fin politique, prend les devants et accepte de mettre en œuvre les revendications du Congrès de Paris concernant la libéralisation du régime et le rétablissement de la constitution de 1876, et cela pour éviter sa propre

⁸⁵ Citations de Ramih in. K-J Basmadjian, "Le programme de la révolution turque", *RMM*, V, août 1908, p. 740-741.

⁸⁶ Trad intégrale, *Ibid*, p. 742-744.

abdication. Le 23 juillet 1908, la révolution des Jeunes Turcs a réussi. Un nouveau ministère est constitué et le Parlement entre solennellement en fonction.

La monarchie constitutionnelle d'Abdülhamit (1908-1909)

Pour Shaw, "l'ère des Jeunes Turcs a approfondi, accéléré et polarisé les vues majeures, apparues à un moment ou à un autre dans le courant du XIXe siècle : ottomanisme et nationalisme, libéralisme et conservatisme, islamisme et turquisme, démocratie et autocratie, centralisation et décentralisation" (p. 273). Quatre guerres (Tripolitaine 1911, Balkans I et II 1912, grande guerre 1914-1918) "ont décimé la population de l'empire, attisé les tensions internes jusqu'à un point de rupture, et menacé de détruire tous les efforts des sultans et des réformistes qui avaient tenté vaillamment de le sauver durant le siècle précédent" (*Ibid.*).

L'effondrement du régime autocratique d'Abdülhamit et le rétablissement de la constitution sont accueillis avec enthousiasme par l'ensemble des populations de l'empire, qui fraternisent dans les rues tant à Constantinople que dans les autres grandes villes. Très vite cependant, la surprise de la révolution passée, le manque de préparation des divers comités, leurs divergences et l'absence même de programme politique défini se font sentir. Abdülhamit profite de cette situation pour demeurer au pouvoir, malgré le désir de certains de le voir abdiquer. Le CUP (Comité Union et Progrès), dont les membres sont pour la plupart inconnus du public, choisit de demeurer en retrait, se contentant de déléguer auprès du sultan et des ambassades quelques unionistes connus, chargés d'exposer la politique décidée en secret. Un comité des sept est cependant constitué, destiné à représenter le CUP lors de la formation du gouvernement et de la préparation des élections. Le gouvernement lui-même est constitué de politiciens de l'ancienne génération. Ce manque de précision dans la répartition des pouvoirs conduit à la confusion et aux conflits au détriment du CUP, l'opposition ayant vite fait d'accuser le comité secret d'exercer le pouvoir sans responsabilité et de former un État dans l'État.

Des réformes libérales sont entreprises par des décrets du sultan promulgués en août 1908. Des articles de la constitution de 1876 sont modifiés, réduisant ainsi l'autocratie du sultan et garantissant la liberté de la presse et d'association politique. Deux groupes principaux émergent sur la scène politique et se disputent le pouvoir. Le CUP, d'une part, qui publie un programme de réformes visant à renforcer la souveraineté nationale et l'unité de l'empire, ainsi qu'à développer l'agriculture et l'industrie. Ses personnalités les plus en vue sont Ahmet Rıza, qui deviendra président de la nouvelle Chambre, Talat Paşa et Enver commençant à se révéler. L'opposition, d'autre part, se réunit autour du parti de l'Union libérale ottoman (*Osmanlı Ahrar Fırkası*), animé par des dissidents du CUP dont le prince Sabaheddin, avec *İkdam* pour journal. Les partisans de l'islam, trop liés à l'ancienne politique du sultan, par peur du CUP ne constituent pas encore de groupe organisé.

Ce cheminement vers la démocratie se trouve interrompu par les Puissances. Le 5 octobre 1908, l'Autriche annexe la Bosnie-Herzégovine, la Bulgarie proclame son indépendance et la

Grèce en profite pour annexer la Crète. L'empire lance, en vain, un appel aux garants de son intégrité depuis le Congrès de Berlin. Des arrangements interviennent un peu plus tard, sans mener au retour des territoires perdus au sein de l'empire. Le 26 février 1909, l'Autriche accepte d'évacuer le Sandjak de Noivipazar en échange de la reconnaissance de son pouvoir sur la Bosnie-Herzégovine. Le 19 avril, un accord intervient avec la Bulgarie qui accepte de payer les dettes du sultan à la Russie, en échange de son indépendance. Dans tous ces cas, le sultan fait jouer sa qualité de calife, au sens spirituel moderne du terme déjà étudié et obtient de continuer à contrôler la vie religieuse des musulmans dans les contrées perdues. C'est lui qui nomme cadis et ulémas, ainsi que le grand mufti, chargé de le représenter et de veiller aux intérêts de la population musulmane.

En quelques mois, le CUP, constitutionnaliste, a perdu plus de territoires qu'Abdülhamit, despote, depuis 1882. Lors de l'intronisation du Parlement nouvellement élu, Abdülhamit joue de ce sentiment et de son rôle dans la promulgation de la constitution en 1876. Il rejette sa suspension sur ses conseillers qui pensaient que l'absolutisme était nécessaire pour la réalisation des réformes entreprises. Il se présente, maintenant, comme l'initiateur du rétablissement de cette constitution, estimant le moment propice au terme de son programme de réformes. La Chambre, très vite, se trouve prise dans le tourbillon de la division, entre les partisans du sultan et ceux du CUP, entre musulmans et minoritaires. Les partisans du sultan échouent à conserver leur pouvoir et un nouveau grand vizir est désigné.

Ce remplacement est immédiatement interprété comme la fin du contrôle du sultan sur le gouvernement. Ses partisans, opposés à toute réforme de type occidental, et parmi eux principalement les étudiants en religion, se rassemblent à Constantinople où ils manifestent, réclamant la suspension de la constitution et la promulgation de la *charî'a* comme loi de l'empire. Menés par un membre des Bektachi, Hafiz Derviş Vahdeti, fondateur d'une "Société de l'unité islamique", et soutenus par l'un des fils d'Abdülhamit qui demeure à l'écart, les manifestants tiennent une réunion à Sainte Sophie le 3 avril et reçoivent le soutien de l'union libérale.

Le 12 au 12 avril, des soldats rejoignent les étudiants en religion. Réunis, ils marchent sur le Parlement, demandant la démission du gouvernement, l'exil de certains députés, l'application de la *charî'a*, le rétablissement de tous les officiers démis, la fin de l'influence du CUP dans l'armée et le remplacement d'Ahmet Rıza à la présidence du Parlement. Le gouvernement se soumet et offre sa démission au sultan, qui l'accepte immédiatement. Parti de Salonique et n'étant jamais parvenu à acquérir de la puissance à Constantinople, le CUP se trouve désemparé et ses membres fuient la capitale. Le sultan rétablit tous ses amis aux fonctions du pouvoir, les députés encore présents entérinant ses décisions.

Les officiers de Salonique, menés par Mahmut Şevket Paşa, (parmi eux figurent Mustafa Kemal, İsmet İnönü et Enver) prennent la tête de la lutte armée, décidés à réduire cette contre-révolution. L'armée de Salonique marche sur Constantinople dont elle prend le contrôle après un bref combat, le 24 avril 1909. Le Parlement, réuni dès le 27, s'appuyant

sur une fatwa du şeyhulislam, prononce la destitution du sultan, pour sa complicité dans la contre révolution et sa responsabilité dans le nombre de morts. Interné à Salonique, il est remplacé par Mehmet V Reşat (1909-1918).

La démocratie constitutionnelle ottomane (1909-1911)

Le CUP décide alors de participer de manière directe au gouvernement. De mouvement à prédominance militaire, il devient un parti politique civil ⁽⁸⁷⁾. Lors de son premier congrès public, il présente un programme fortement séculariste et moderniste, préconisant le maintien du Parlement dans son organisation actuelle, la désignation d'une chambre des notables, partie par le sultan et partie par la chambre des députés, des élections indirectes, l'égalité de tous les Ottomans devant la loi, la liberté de réunion, l'abolition de la censure, etc. Un programme de réformes sociales est également adopté.

Le 21 août 1909, la Chambre des députés, en votant des amendements à la constitution, change fondamentalement la répartition des pouvoirs, ceux du sultan et du palais se trouvant considérablement réduits. La souveraineté investie dans la maison d'Osman, selon la constitution de 1876, devient suspendue à la prestation d'un serment devant l'assemblée, par lequel le sultan s'engage à respecter tout à la fois la *charî'a* et la constitution, à être loyal envers la patrie (*vatan*) et la nation (*millet*). Un nouvel article prévoit la possibilité pour l'assemblée de déposer le sultan en cas de refus de sa part à prêter ce serment. Les ministres deviennent responsables devant l'assemblée et non plus devant le sultan et le grand vizir, lequel est obligé de réunir l'assemblée selon un calendrier précis. La conclusion des traités est toujours du ressort du sultan mais doit être soumise à l'approbation du parlement. Le sultan conserve le libre choix du cheikh ul islam et du grand vizir, lequel, cependant, est responsable du choix de ses ministres, la sanction du sultan ne devant intervenir que dans un second temps. La loi martiale, enfin, ne peut être proclamée que par le gouvernement et non plus par le sultan (Shaw, p. 283-285).

Le CUP, malgré ces réformes libérales, ne parvient pas à s'acquérir le soutien de l'ensemble de la scène politique. Une nouvelle et forte opposition apparaît autour de l'Entente libérale (*Hürriyet ve Itilâf Fırkası*), formée le 21 novembre 1911, en rassemblant plusieurs petits partis libéraux conservateurs ⁽⁸⁸⁾. L'Entente préconise une politique de décentralisation administrative, et demeure opposée à toute réforme sociale radicale. Ses inspirateurs sont des anciens de l'*Ahamlı Fırkası* et des dissidents du CUP, Kâmil Paşa et le prince Sabaheddin tout particulièrement ⁽⁸⁹⁾.

Devant la montée de cette opposition, en pleine affaire de Tripolitaine qui lui fait perdre tout prestige, le CUP manipule les élections de 1912. Les libéraux décident alors, en juillet, d'adopter des méthodes anticonstitutionnelles ; l'intervention d'un groupe d'officiers amène la

⁸⁷ Ahmad Feroz, "İttihad ve Terrakki Djem'iyeti", *Encyclopédie de l'Islam*.

⁸⁸ Ahmad Feroz et D. Rustow, "Hurriyyet ve İtilaf Firkasi", *Ibid*.

⁸⁹ Résumé de leur programme, *RMM*, XXII, mars 1913, p. 159-162.

chute du gouvernement soutenu par le CUP, l'instauration d'un régime anti unioniste et la dissolution de la Chambre.

Les conditions de cette prise de pouvoir ne sont, cependant, guère favorables, avec, en plus, le déclenchement de la guerre des Balkans (⁹⁰). Le CUP renverse le cabinet en janvier 1913. L'assassinat de Mahmut Şevket Pacha inaugure chez le CUP une politique de répression systématique de toute opposition. Cette expérience conduit également le CUP à se rendre compte lors du congrès de 1913 de la nécessité de mettre en œuvre un programme de modernisation de la structure politique, socio-économique et administrative de l'empire (Shaw, p. 300).

C'est à partir de cette époque que le CUP se tourne résolument vers le nationalisme turc. La révolte des nationalistes albanais (1910-1912) les avait déjà convaincus de l'impossibilité de concilier les divers intérêts nationaux dans un empire unifié. Dès lors, tandis que les conservateurs se retournent vers l'islam, les modernistes cultivent peu à peu le nationalisme turc. Depuis janvier 1909, la Société turque coordonne les activités des groupes nationalistes. En août 1911, elle prend le nom de Société de la patrie turque (*Türk Yurdu Cemiyeti*), sous la direction de Yusuf Akçura (⁹¹) et publie le fameux *Türk Yurdu*, qui prône une campagne de simplification de la langue turque et de promotion des intérêts turcs à travers le monde. Avec la perte de la quasi-totalité des territoires non-musulmans de l'empire, face aux ambitions toujours plus fortes des États des Balkans et de la Russie, le CUP, jusque-là partisan avoué de l'ottomanisme devient le porte-drapeau du nationalisme turc, qui se répand parmi l'opinion publique d'Anatolie.

Ziya Gökalp et le nationalisme turc

L'une des personnalités les plus influentes du courant nationaliste turc est Ziya Gökalp (1876-1924). Né à Diyarbakir, de culture kurde et turque, il magnifie très vite son héritage turc et fréquente très tôt les milieux Jeunes Turcs. Son ascension nationale intervient en 1909 lorsqu'il représente Diyarbakir au congrès du CUP à Salonique. Il devient, à partir de ce moment et jusqu'à la dissolution du CUP, membre du comité exécutif du parti. Il se garde, cependant, d'intervenir trop directement dans le domaine politique et préfère se consacrer à

⁹⁰ La guerre de Libye s'achève le 18 octobre 1912 par le traité de Lausanne qui, comme celui de Küçük Kaynarca, reconnaît des pouvoirs spirituels universels au sultan-calife. Au nom de ces principes, les actes unilatéraux italiens précisent que le nom du calife sera maintenu dans la *khutba* du vendredi en Libye et que celui-ci continuera à nommer le cadî suprême, lequel sera à la charge de Constantinople. C'est contre les termes de ce traité que s'élève Nallino, montrant l'erreur des Européens au sujet du califat. Le traité de Lausanne sera annulé lors de la déclaration de guerre de l'Italie avec l'empire, le 22 août 1915. La guerre de Libye s'achève le 18 octobre 1912 par le traité de Lausanne qui, comme celui de Küçük Kaynarca, reconnaît des pouvoirs spirituels universels au sultan-calife. Au nom de ces principes, les actes unilatéraux italiens précisent que le nom du calife sera maintenu dans la *khutba* du vendredi en Libye et que celui-ci continuera à nommer le cadî suprême, lequel sera à la charge de Constantinople. C'est contre les termes de ce traité que s'élève Nallino, montrant l'erreur des Européens au sujet du califat. Le traité de Lausanne sera annulé lors de la déclaration de guerre de l'Italie avec l'empire, le 22 août 1915.

⁹¹ François Georgeon, *Aux origines du nationalisme turc*, Op. Cit.

l'écriture et à l'enseignement. Ses idées ont largement contribué aux réformes kémalistes, malgré sa mort en 1924 ⁽⁹²⁾.

Gökalp croit à un nationalisme fondé sur les traditions populaires, le folklore, la langue et la conscience sociale du peuple, cette "culture" appréhendable par les sciences sociales, qui constitue la nation. La nation, selon lui, se développe en trois étapes : les communautés tribales où la langue et la race ont la préséance, les communautés religieuses, fondées sur l'unité religieuse et finalement la nation, fondée sur la culture et la civilisation. C'est la culture seule, cependant, qui constitue l'identité nationale, la civilisation pouvant évoluer et changer sans altérer cette culture. Gökalp se montre farouche partisan de l'adoption des modèles techniques occidentaux dans le maintien de la culture nationale. Ainsi critique-t-il les *tanzimat* qui auraient failli à développer la culture de base de la nation, en se contentant d'adopter automatiquement les idées venues de l'occident. Pour lui, tout est imitation dans l'ottomanisme, de l'osmanli à la décoration, en passant par la littérature et la musique. Il faut donc turquifier.

Il convient aussi d'islamiser. Gökalp laisse, en effet, une grande place à la religion mais dans une approche rationnelle, invitant à faire le tri entre l'essentiel, d'une part, et, d'autre part, tout ce qui aurait pu contribuer au retard de la Turquie qui ne saurait relever des principes mêmes de la religion. L'islam, chez Gökalp, demeure fondamental en tant que système éthique et doit figurer aux côtés d'une culture turque moderne, opposant sa propre conception de la religion à la conception ottomane :

"D'après la conception ottomane, la religion se compose de deux choses : la logique religieuse, qui veut enfermer la science dans le cadre de la religion, et la politique religieuse, qui veut que toute loi soit fondée sur un fetva.

D'après la conception turque, la religion n'est pas un instrument mis au service de la logique et de la politique : c'est une manière particulière de concevoir la vie en communauté, une vie assurant le bonheur à l'individu et une solide ordonnance à la conscience sociale. La communauté (*djémaat*), c'est la réunion, pour la célébration d'un culte, des fidèles de la même localité. La communauté affirme son union en se conformant aux gestes rituels de l'imam. L'*ummet* est la réunion des différentes communautés pratiquant la même religion. Elle suit le khalife, qui est l'imam suprême. Le Turc possède cette conception religieuse inconsciemment, sans avoir besoin de l'analyser" ⁽⁹³⁾.

L'Islam, dans son idéologie, survit au titre de religion nationale, d'appendice à la culture nationale. Il peut être utilisé dans le maintien de liens avec le monde musulman, mais dans le respect de la priorité des intérêts de la nation turque. Il doit être turquisé ; les traditions arabes doivent être remplacées par des traditions turques, le rituel et la prière doivent se faire en turc et le Coran être diffusé en turc.

Face à ce courant nationaliste turc, tandis que l'empire se réduit quasiment aux régions turques et arabes, certains cherchent à renouer avec les forts sentiments islamiques tels que mis en avant sous Abdülhamit. Malgré la disparition de la Société de l'unité islamique, son

⁹² Jean Deny publie une biographie et une anthologie dans *RMM*, 3e trim. 1925, p. 1-41.

⁹³ *Ibid*, p. 16. Cf. *infra*, p. 107, pour la défense du califat par Gökalp en 1923.

porte-parole, lors de l'échec de la contre-révolution du printemps 1909, ce groupe survit à travers les "Adeptes de la lumière" de Saidi Nursi (1867-1960) (*Nurcu*), la "Société de l'enseignement islamique" de Mustafa Sabri et le *Sirat-ı Müstakim* de Mehmet Akif (1870-1936). Ce dernier considère qu'Abdülhamit, comme les réformistes Jeunes Turcs, a violé les lois de la religion. Il met en avant la conformité de la constitution au vrai islam mais s'oppose aux réformes occidentalisatrices en cours et à la suprématie des liens entre Turcs au détriment de l'unité musulmane.

2 — De l'ottomanisme au nationalisme arabe

La Syrie jusqu'à la chute de l'empire demeure fondamentalement ottomaniste, les projets d'indépendance arabe (tels ceux d'Azoury) ne rencontrant qu'une audience très faible en dehors de quelques cercles maronites ou catholiques. Des organisations réformistes apparaissent cependant, conjointement à l'émergence tant à Istanbul qu'à Paris ou au Caire d'un certain arabisme non-séparatiste dont Damas constitue le cœur. Fierté arabe et aspirations libérales le caractérisent. Ce mouvement touche les couches de l'élite urbaine, intellectuels et journalistes, officiers ottomans, propriétaires terriens absentéistes et membres de l'administration. Il n'est en rien structuré politiquement mais regroupe des coalitions hétérogènes autour de certaines personnalités ⁽⁹⁴⁾.

Le cercle du cheikh Al-Jazâ'irî

Le mouvement réformiste arabe rejoint les cercles culturels et littéraires, tel le groupe de jeunes musulmans réunis autour du cheikh Tâhir Al-Jazâ'irî (inspecteur de l'éducation à Damas entre 1880 et 1905). Connu sous le nom de *Halaqat Dimachq Al-Saghîra*, le cercle, fondé au début de ce siècle, réunit les cheikhs Jamâl Al-Dîn Al-Qâsimî, "Abd Al-Razzâq Al-Bîtâr et Salîm Al-Bukhârî ; peu à peu, des jeunes rejoignent les disciples d'Al-Jazâ'irî parmi lesquels Muhammad Kurd "Alî ainsi que "Abd Al-Rahmân Shahbandâr, Muhîb Al-Dîn Al-Khatîb, Salâh Al-Dîn Al-Qâsimî, "Abd Al-Hamîd Al-Zahrâwî, Chukrî Al-"Asalî et Salîm Al-Jazâ'irî. Au fur et à mesure de l'entrée des plus jeunes, le cercle élargit ses discussions de la littérature et de l'histoire aux questions politiques.

Quelques membres parmi les plus jeunes ayant rejoint Istanbul (Muhîb Al-Dîn Al-Khatîb et "Arif Al-Chihâbî) fondent en 1906 une société secrète. La *Jam"iyyat Al-Nahda* s'attache à développer l'intérêt pour l'histoire et la littérature arabes ainsi que pour la situation des provinces arabes. Salâh Al-Dîn Al-Qâsimî et Lutfî Al-Haffâr animent la branche damascène (Kedourie, p. 40).

La révolution des Jeunes Turcs en 1908, accompagnée du rétablissement de la constitution de 1876, entraîne la suppression de la censure et le retour en Syrie de nombreux réformistes

⁹⁴ Sur le nationalisme arabe, voir note 28 et Ernest Dawn, *From Ottomanism to Arabism. Essays on the Origins of Arab Nationalism*, University of Illinois Press, 1973 ; Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Oxford University Press, 1970 ; Zeine, *Op. Cit.* Voir aussi Elie Kedourie, "Political parties in the Arab world", "The impact of the Young Turk révolution in the arabic speaking

arabes jusque-là exilés soit au Caire soit en Europe. Les vicissitudes de la vie parlementaire empêchent les partis politiques de fonctionner comme tels et c'est la presse qui constitue l'un des principaux vecteurs des revendications de réforme. Entre 1908 et 1914, 60 nouveaux journaux apparaissent à Beyrouth.

Des groupes éphémères et aux effectifs variant et souvent réduits, voient le jour. Tous se réclament pratiquement d'une même idéologie faite de revendication de décentralisation, de respect de l'identité et de la langue arabes et de libéralisation. Toutes sont encore fondamentalement ottomanistes. Ces groupes réformistes arabes se différencient par leur zone de recrutement ou la prépondérance parmi leurs membres soit des officiers soit des intellectuels. L'homogénéité d'idéologie et la précarité de fonctionnement de ces organisations permettent à leurs membres de passer d'une organisation à l'autre selon les nécessités du temps ou de leurs déplacements.

Al-Ikhâ' Al-"Arabî Al-"Uthmânî

Une 1^{re} organisation arabe est fondée à Istanbul en septembre 1908, *Al-Ikhâ' Al-"Arabî Al-"Uthmânî*, par un Damascène, Chafiq Al-Mu'ayyad, et des intellectuels arabes, en majorité syriens, officiers et notables, en présence de membres du CUP. Le groupe se donne pour tâche de veiller à la protection de la constitution, d'unifier les groupes ethniques dans une même loyauté à l'égard du sultan, de promouvoir le bien être des provinces arabes de l'empire en veillant à l'instauration d'une réelle égalité entre ethnies, de travailler enfin à l'expansion de l'éducation en arabe et au respect des coutumes arabes. Le groupe créé en pleine lune de miel turco-arabe, sera interdit dès avril de l'année suivante lorsque le CUP désormais maître du pouvoir s'en prend à toutes les organisations créées par des non-Turcs. La politique de turquisation à outrance entreprise alors (dans l'administration et les écoles y compris dans les régions arabes, le turc devient la langue officielle obligatoire) engendre l'émergence de nombreux groupes arabes décidés à défendre leur identité et leur langue dans le cadre d'une décentralisation. Des organisations officielles se créent ainsi que des sociétés secrètes.

Al-Muntadâ Al-Adabî

Une 1^{re} organisation officielle, *Al-Muntadâ Al-'Adabî*, est fondée à Istanbul durant l'été 1909 par des officiers, députés, gens de lettres et étudiants arabes dans le but de créer un lieu de rencontre pour les Arabes de passage ou en fonction dans la capitale de l'empire. Parmi les fondateurs, se trouvent "Abd Al-Karîm Al-Khafîl (musulman du Liban), Sâlih Haydar (musulman de Baalbek), Rafiq Sallûm (chrétien de Homs), Jamîl Husaynî (musulman de Jérusalem), Yûsuf Mukhaybar (musulman de Baalbek) et Sayf Al-Dîn Al-Khatîb (musulman de Damas) (Antonius, p. 108). Une bibliothèque et une hôtellerie sont ouvertes au public. Les autorités ottomanes tolèrent l'existence d'un tel lieu et prendront ses animateurs pour interlocuteurs lors de négociations engagées avec les Arabes pour atténuer les différends. Le

provinces of the ottoman empire", in *Arabic Political Memoirs and Other Studies*, Londres, Cass, 1974.

club comptera de très nombreux membres. Il sera fermé en 1915 quand les autorités turques exécuteront son secrétaire, le Syrien "Abd Al-Karîm Qâsim Al-Khâlîl, accusé de trahison (Kedourie, p. 41).

Le Parti de la Décentralisation

La seconde organisation publique émane des milieux syriens émigrés en Égypte et regroupés autour de Rachîd Ridâ et de son journal, *Al-Muqattam*. Fin 1912, début 1913, est fondé le *Hizb Al-Lâmarkaziyya Al-Idâriyya Al-"Uthmânî* (Parti ottoman de la décentralisation administrative), groupant dans son comité exécutif des Syriens de toutes confessions, appartenant à des milieux aisés, souvent dotés d'un passé public : Rafîq Al-"Azm (musulman de Damas) président, Rachîd Ridâ (musulman de Tripoli de Syrie), Iskandar "Ammûn (chrétien du Liban), Fu'âd Al-Khatîb (musulman du Liban), Salîm "Abd Al-Hâdî (musulman de Jénine), Hâfiz Al-Sa"îd (musulman de Jaffa), Nâ'if Tellu (musulman de Damas) et "Alî Nachâchîbî (musulman de Jérusalem) (Antonius, p. 109). Ce parti, bien organisé, crée très vite des cellules tant en Syrie qu'en Irak. Son programme rassemble à celui de l'Union libérale turque (*Hürriyet ve İtilaf Fırkası*) opposée au CUP, visant à réformer l'empire de l'intérieur et à obtenir une large décentralisation. Parmi ses 16 articles, 4 donnent une idée claire de ses objectifs :

"art.1 : "L'État ottoman (*dawla*) est un État constitutionnel doté d'un gouvernement parlementaire représentatif. Chacune de ses *vilaya* constitue une part inséparable du sultanat, lui-même indivisible dans quelque circonstance que ce soit. L'administration locale de chaque *vilaya* se fera cependant sur la base de la décentralisation, étant entendu que le sultan nommera le *wali* et le juge suprême" ;

art. 4 : "Dans la capitale de chaque *vilaya* seront mis sur pieds une assemblée générale, un conseil administratif, un conseil de l'éducation et un conseil des *waqf*" ;

art.14 : "Chaque *vilaya* aura 2 langues officielles, le turc et la langue locale des habitants".

art.15 : "L'éducation se fera dans chaque *vilaya* dans la langue des habitants de cette *vilaya*" (*Al-Manâr*, 8 mars 1913, cité in Zeine, p. 86).

En un an, le parti devient le porte-parole le mieux organisé et le plus écouté des revendications arabes.

Al-Qahtâniyya

À côté de ces organisations publiques, apparaissent des sociétés secrètes. L'une d'entre elles est fondée à Istanbul fin 1909 par des officiers et des étudiants syriens pour la plupart : Salîm Al-Jazâ'irî (musulman de Damas, officier), les émirs Amîn et "Adil Arslân (Druzes du Liban), Khâlîl Himmâda (musulman de Beyrouth), Amîn Kazma (chrétien de Homs), Safwat Al-"Awwa (musulman de Damas, officier), "Alî Nachâchîbî (musulman de Jérusalem, officier) et Chukrî Al-"Asalî (musulman de Damas) (Antonius, p. 110) ; elle prend le nom de l'ancêtre éponyme des Arabes, *Al-Qahtâniyya*, et réclame une large décentralisation sur le modèle de l'empire austro-hongrois, binational. Entièrement secrète, l'organisation est dirigée par un officier de l'armée ottomane, "Azîz "Alî Al-Masrî, et groupe, pour la 1re fois, un certain nombre

d'officiers arabes de cette armée. Infiltrée par un agent du gouvernement, l'organisation cesse pratiquement ses activités au bout d'un an d'existence. Al-Masrî fondera plus tard *Al-'Ahd* (cf. *infra*, p. 76-77) qui défendra la même idée d'un empire binational (idée commune à *Al-Fatât*).

Al-Fatât

Une autre société secrète est fondée en 1909 par 7 jeunes Arabes, tous musulmans et étudiant en France : "Awnî "Abd Al-Hâdî (Jénine), Jamîl Mardam (Damas), Muhammad Al-Mihmisânî (Beyrouth), Rustum Haydar (Baalbek), Tawfiq Al-Nâtûr (Beyrouth), Rafîq Tamîmî (Naplouse) et "Abd Al-Ghanî Al-"Uraysî (Beyrouth (Antonius, p. 111). D'abord appelée *Jam"iyyat Al-Nâtiqîn bi-l-Dâd*, l'organisation prend en 1911 le nom de *Jam"iyyat Al-'Umma Al-'Arabiyya Al-Fatât*. Politiquement, l'organisation défend l'idée du remplacement de la structure impériale par une monarchie binationale. Les provinces arabes constitueraient un royaume doué d'un Parlement et d'un gouvernement local dont la langue officielle serait l'arabe. À l'image de l'empire austro-hongrois, ce royaume arabe appartiendrait à un empire turco-arabe, le sultan ottoman jouissant des couronnes turque et arabe tout à la fois. La société vise aussi à hisser la *umma* arabe au niveau de progrès social et éducatif atteint par l'occident. Peu nombreuse mais disciplinée et cohérente, l'organisation prend de l'ampleur suite au retour de ses fondateurs à Beyrouth et Damas ; Al-Fatât restera en activité jusqu'à la chute de l'empire (Zeinr, p 83 sv.).

Jam"iyyat Bayrût Al-Islâhiyya

Les réformistes beyrouthins créent leur propre société sous le nom d'*Al-Jam"iyya Al-'Umûmiyya Al-Islâhiyya*. Composée de 86 membres élus par les conseils de millet, elle se présente comme multiconfessionnelle (42 musulmans, 16 grecs orthodoxes, 10 ou 12 maronites, 6 grecs catholiques, 2 protestants, 2 syriens catholiques, 2 arméniens catholiques, 2 latins et 2 israélites selon le consul général britannique, cité par Zeine, p. 89). Réunis pour la 1re fois en janvier 1913, les fondateurs de la société élisent un comité exécutif de 24 membres, publient un journal, *Le Réveil*, et fondent un club de rencontres. Un programme de réformes en 15 articles est élaboré. Dans son préambule, le gouvernement ottoman est défini comme "le gouvernement représentatif constitutionnellement". L'article 1 demande que les affaires extérieures à la *vilaya* de Beyrouth, l'armée, les douanes, les communications postales et télégraphiques, la législation et les impôts relèvent de l'administration centrale tandis que les affaires intérieures sont placées sous le contrôle d'un conseil général de *vilaya* (qui aurait le pouvoir de déposer le wali par une majorité de 2/3). L'article 14 demande que la langue arabe soit reconnue comme langue officielle de la *vilaya* et comme langue officielle au même titre que le turc à la Chambre et au Sénat. Dans une correspondance publiée dans *l'Écho de Paris* le 23 février 1913, les propos d'une personnalité du comité sont ainsi reproduits : "Aucun sentiment séparatiste n'existe chez nous. Nous tenons au contraire essentiellement à faire partie de l'empire ottoman, afin qu'un bloc solide, capable de résister

aux appétits possibles de l'Europe, soit constitué, mais nous considérons comme une condition sine qua non de notre loyalisme, que le gouvernement ottoman nous accorde un régime administratif acceptable. [...]". Les autorités turques déclarent la société illégale en avril, malgré le soutien de quelque 1 300 notables et du parti de la décentralisation.

Le premier congrès arabe de Paris

Un groupe arabe de Paris prend le relais de la revendication de décentralisation. Avec le soutien du Parti de la décentralisation et du comité beyrouthin de la réforme, un 1er congrès arabe est organisé à Paris du 18 au 23 juin 1913, par *Al-Jâliyya Al-'Arabiyya*. Le comité organisateur est composé de membres de cette organisation parisienne, Chukrî Ghânim, "Abd Al-Ghânî Al-"Uraysî, Nadrâh Mutrân, "Awnî "Abd Al-Hâdî, Jamîl Mardam, Charles Debbâs, Muhammad Mihmisânî et Jamîl Ma"lûf. "Adb Al-Hamîd Zahrân et Iskandâr "Ammûn représentent le Parti de la décentralisation. Salîm "Alî Salâm, Ahmad Mukhtâr Bayhûm, Khalîl Zayniyya, Al-Chaykh Ahmad Hasan Tabbarah, Ayyûb Thâbit et Albert Sursock sont délégués par le Comité de la réforme beyrouthin (Zeine, p. 91). Chrétiens et musulmans sont représentés. Syriens en majorité ; l'Irak est représenté par 2 délégués et les communautés arabes des États-Unis par 3 délégués. Quelque 200 auditeurs arabes assistent aux débats. 2 questions figurent à l'ordre du jour, le droit des Arabes dans l'empire ottoman et la nécessité de réformes sur la base de la décentralisation. Quelques divergences apparaissent entre Syriens de l'intérieur qui insistent sur une autonomie arabe avec Damas pour pivot et les Libanais partisans d'une autonomie vis à vis tant de la Porte que de Damas. N'ayant pu empêcher la tenue du congrès, le CUP envoie son secrétaire, Midhat Şukri, négociateur avec les organisateurs. À la mi-juillet, le gouvernement turc annonce qu'un accord a été révisé, reconnaissant les droits des Arabes dans l'empire et la nécessité de décentraliser. En 13 articles, le gouvernement accepte que l'enseignement élémentaire et secondaire soit donné en arabe, que les Arabes assujettis au service militaire l'effectuent dans les régions proches de leur lieu de naissance, qu'au moins 3 ministres soient Arabes et que de nombreux conseillers dans les ministères le soient aussi, que des experts étrangers soient envoyés dans les provinces arabes. Pendant 2 mois, les relations entre les réformistes et le gouvernement sont au beau fixe ; de multiples rencontres ont lieu.

L'illusion d'un compromis sera de courte durée. Les guerres des Balkans se traduisant par la perte de toute la partie européenne de l'empire, renforcent les tendances centralistes et absolutistes du gouvernement. Des postes honorifiques sont distribués à quelques personnalités arabes dans le but de s'acquiescer leur neutralité tandis qu'un décret impérial censé mettre en œuvre l'accord de Paris, par ses ambiguïtés et ses réserves, vide l'accord de son contenu.

L'Irak et Al-"Ahd

L'Irak ne reste pas en dehors du mouvement avec la création en 1913 par le libéral Sayyid Tâlib Al-Rifâ"î Al-Naqîb d'un comité de réformes à Basra (voir Zeine, p. 95 sv.) ; des comités

apparaissent aussi à Mossoul et Bagdad (lire annexe 2, p. 117. Une organisation est créée à Istanbul mais compte une majorité d'Irakiens. La *Jam"iyyat Al-"Ahd* est fondée en octobre 1913 par "Azîz "Alî Al-Masrî. Elle ne recrute que des officiers dont Salîm Al-Jazâ'irî, Nûrî Al-Sa"îd, Yâsîn Al-Hâchimî et Taha son frère, Tahsin "Alî, Mawlûd Mukhlis, Amîn Lutfî, "Alî Jawdat Al-Ayyûbî et "Abdallah Al-Dulaymî. Seuls 2 civils sont admis dont l'émir "Adil Arslân. Son programme reprend en gros celui d'*Al-Qahtâniyya*, fondée elle aussi quelques années plus tôt par Al-Masrî, visant à promouvoir l'autonomie des provinces arabes et la transformation de l'empire en une monarchie binationale sur le modèle austro-hongrois (idée commune avec *Al-Fatât*).

Les Arabes et le califat

Le sentiment général, dans les régions arabes, est fait de revendications d'égalité avec les Turcs, de décentralisation dans le respect de l'identité arabe. L'idée d'Al-Kawâkibî de revivifier un califat mecquois ne semble pas avoir mobilisé les masses. K.H Khairallah, cependant, dans un ouvrage publié en 1919 sur *Les régions arabes libérées*, cite un manifeste d'un député de Bassora, Tâlib Bey Al-Naqîb, qui, avec 34 de ses collègues arabes, proclame :

"Nous, députés arabes au Parlement, reconnaissons à (Hussein Pacha) seul la suprématie religieuse sur tous les pays arabes [...]". Dans une lettre jointe adressée au chérif, le député proclame l'attachement des Arabes à un califat hachémite :

Les ennemis de notre langue et de notre nation m'ont déclaré, notamment Khalil Bey, que nous, Arabes, si nous n'agissons pas suivant leurs volontés, et leurs injonctions, ils nous pendraient aux bois des échafauds comme des moutons à l'abattoir. L'écho de ces menaces est parvenu aux représentants du peuple arabe qui se sont indignés, qui ont protesté avec tant de véhémence que la séance de la Chambre fut suspendue ce jour là [...].

Tous les députés arabes, Monseigneur, vous soutiennent avec toute la force de leur parole et de leur cœur et vous sont très reconnaissants pour les services que vous avez rendus au Hedjaz depuis que vous en êtes le chef. Nous reconnaissons votre zèle pour notre foi et notre peuple. Nous sommes prêts à nous soulever avec vous, si vous vouliez secouer le joug qui pèse sur les Arabes et les délivrer de la tyrannie et de l'esclavage" ⁽⁹⁵⁾.

Un tel témoignage, cependant, demeure marginal (le peu d'empressement des Arabes à répondre à l'appel du chérif le prouvera) et lors de la déclaration de guerre, l'ottomanisme reste l'idéologie la plus répandue et la plus profondément ancrée dans les provinces arabes de l'empire. Le nationalisme arabe en tant qu'idéologie politique de revendication d'indépendance n'existe pas encore. Seul se développe l'arabisme, volonté de défendre la spécificité arabe face à la turquification grandissante entreprise par les Jeunes Turcs. Les intérêts de l'élite arabe demeurent liés à ceux de la Porte.

⁹⁵ Khairallah, *Les régions arabes libérées*.

3 — L'orient en guerre

Tandis que les Puissances européennes poursuivent leur dépeçage de l'empire (voir carte, p. 121), les guerres des Balkans débouchent sur la perte de la quasi-totalité de la partie européenne de l'empire. Le gouvernement Jeunes Turcs, sous la direction du triumvirat Talat, Cemal et Enver mène une politique de plus en plus autoritaire et accentue son rapprochement avec l'Allemagne intéressée à poursuivre sa marche vers l'est (depuis peu, on a découvert du pétrole en Iran et en Irak) et à cause du projet Baghdad Bahn ; des officiers allemands sont appelés pour réorganiser l'armée ottomane. L'empire se range aux cotés de l'Allemagne le 2 novembre 1914 pour affronter son principal ennemi, la Russie. Le jihâd est proclamé au nom du calife (cf. *infra*, p. 79).

Les combats en Europe orientale et balkanique donnent la victoire aux Turcs (Dardanelles, 1915-1916) tandis que l'avancée russe en Anatolie orientale se trouve annihilée par la révolution de 1917. Les bouleversements sont profonds dans la partie arabe de l'empire.

L'Égypte

L'Égypte constitue un enjeu stratégique de 1er ordre. Dès l'entrée en guerre de l'empire ottoman, la Grande-Bretagne y proclame la loi martiale ; le lien nominal qui retient encore l'Égypte à la Porte est officiellement rompu, l'Égypte devenant protectorat britannique. Le consul général anglais prend le titre de haut-commissaire. Les tentations ottomanistes qui pouvaient encore diviser le nationalisme égyptien sont balayées ; les restrictions liées à l'état de guerre et la main mise britannique sur le pays ne font qu'accélérer la constitution d'un nationalisme égyptien qui s'organise dès 1919.

Dès la fin de 1914, la Grande-Bretagne pénètre en Irak mais n'occupe Bagdad qu'en 1917.

Damas durant la guerre

La Syrie subit durement les effets de la guerre. Les Anglais d'une part établissent un blocus maritime. Les décisions turques d'autre part, réquisitions de produits agricoles et de bétail, conscription, travail forcé sur les routes et les chemins de fer, désorganisent l'économie et installent la famine ; il y aurait eu en Syrie, entre 1914 et 1918 300 000 victimes de la faim et de la malnutrition. En décembre 1914, Cemal Paşa arrive à Damas en qualité de commandant en chef de l'armée turque afin de préparer une offensive contre le canal de Suez. Il doit aussi assurer l'ordre en Syrie. Suite à son échec dans la campagne de Suez en février 1915, Cemal décide d'éliminer un bon nombre de leaders arabes, les condamnant à mort pour trahison, accusés d'avoir voulu, à travers la décentralisation, démembrer l'empire et le vendre à des puissances étrangères. Le 21 août 1915, il fait pendre 11 notables (10 musulmans et un chrétien) à Beyrouth ; le 6 mai 1916, 14 notables sont pendus à Beyrouth et 7 à Damas (17 musulmans et 4 chrétiens). D'autres exécutions, individuelles, ont lieu. 71 notables sont condamnés à mort par contumace. De nombreuses familles sont exilées en Anatolie et de nombreuses propriétés confisquées. Certains leaders échappent à la mort, leur

silence acheté par des postes honorifiques ou par de l'argent. Il semble que cette vague de répression soit liée à la peur de Cemal Paşa d'une dénonciation de ses propres tentatives de négociations avec la France et la Russie en vue d'une séparation des provinces arabes de l'empire, sous sa domination.

4- L'enjeu du califat

La déclaration de jihâd

Le CUP décide d'utiliser au mieux l'autorité califale dans la mobilisation des pays musulmans autour de l'empire ottoman. En novembre 1914, 5 fatwas sont émises à Constantinople appelant les musulmans du monde entier à se joindre dans une guerre de la foi contre les Puissances de l'Entente. Elles sont immédiatement suivies de la proclamation du jihâd par le sultan-calife Mehmet V Reşat :

"Rassemblez-vous autour du trône très élevé du sultanat, d'un seul cœur, et accourez aux pieds du trône exalté du califat. Sachez que l'État est aujourd'hui en guerre avec la Russie, la France et l'Angleterre, qui sont ses ennemis mortels. Souvenez-vous que celui qui appelle à cette guerre sainte sacrée est le calife de votre noble Prophète".

Les missions de mobilisation

Une structure centralisée (*Teşkilat-ı Mahsusa*) est créée, sous la direction d'Enver Paşa, afin d'organiser l'envoi d'émissaires à travers le monde, chargés de rassembler l'islam autour du calife ottoman. La plupart de ces émissaires sont des officiers, turcs ou arabes. Le bilan de l'envoi de toutes ces missions est plutôt maigre, la seule réussite est la mobilisation des Senoussis contre les Britanniques en Cyrénaïque. D'autres tentatives de mobilisation ont lieu, sans grand succès : attaque de la Grande-Bretagne en Égypte à travers le désert de Libye, escarmouches lancées par des irréguliers recrutés dans le Croissant fertile, participation à la résistance anti française au Maroc, tentative de mobilisation en Afghanistan. Les seuls soulèvements populaires d'ampleur se réclamant du jihad ont lieu, outre la Cyrénaïque, en Afrique de l'Ouest, dans des territoires travaillés non pas par des émissaires ottomans mais par des prédicateurs senoussis, révoltes vite matées par des interventions franco-anglaises. Il est clair que le monde musulman, ne montre aucun empressement à se mobiliser aux côtés du Sultan, en dépit de ses prétentions califales (Kramer, p. 56).

D'autres entreprises sont menées pour relancer la mobilisation islamique. Dès le mois de décembre 1914, l'idée selon laquelle une fatwa de jihad lancée par des ulémas du monde entier aurait plus de poids que la fatwa du seul şeyhulislam fait son chemin. Dix ulémas, venus de Tunisie, d'Égypte, d'Algérie, de Marrakech, du Soudan, d'Inde, du Caucase, de Boukhara, de Téhéran et d'Afghanistan, se réunissent au Caire, en décembre pour soutenir ce projet. L'idée réapparaît en septembre 1916, lors d'une réunion tenue à Berlin en présence d'Enver Paşa, à laquelle participent des ulémas d'Afghanistan, d'Iran, d'Asie centrale et d'Afrique du Nord, parmi lesquels Muhammad Farîd et cheikh "Abd Al-"Azîz Chawîch. Leur principale décision est d'appeler le şeyhulislam ottoman à émettre une nouvelle fatwa de

jihâd, basée sur des avis collectifs. La résolution n'a pas d'effets et elle est renouvelée durant l'hiver 1916-1917, lors d'une assemblée semblable tenue à Istanbul, cette fois. Aucune nouvelle fatwa de jihad n'est publiée par le şeyhulislam, de peur sans doute de reconnaître l'absence de résultat de la fatwa de 1914 et ainsi le peu de poids du calife sur la scène islamique mondiale. Les suites de la guerre, amènent ces sympathisants de l'empire ottoman à tenter de tenir une nouvelle réunion, à Stockholm, en octobre 1917, sans résultat.

Parallèlement à ces tentatives de soutien au califat ottoman, se développent d'autres activités, destinées à trouver un remède à la situation présente, en relançant l'idée de congrès islamique, certaines d'entre elles en corrélation directe avec les Puissances de l'Entente.

La vaticanisation du califat

Durant l'été 1915, des Ulémas d'Istanbul entrent en contact avec un ancien drogman de l'ambassade de Russie et l'informent de leur soutien à l'idée de créer un califat provisoire dans l'éventualité de la prise de Constantinople, qui jouirait d'une souveraineté sur une partie de Constantinople ou sur Damas, semblable à celle du pape sur le Vatican ⁽⁹⁶⁾. Un calife serait ensuite élu parmi les descendants du Prophète par un corps représentatif du monde musulman. Ce projet est rapporté par Sir Mark Sykes qui ne fournit pas de détails sur ses auteurs, tout à fait marginaux selon l'Indian Office.

Un autre projet de califat apparaît au Caire à l'instigation d'officiers britanniques et de diplomates, dont Sir Mark Sykes, décidés à convaincre le chérif Hussein de La Mecque de revendiquer le califat au nom de son appartenance à Quraïch. Dès octobre 1914, Lord Kitchener fait part de son souhait au chérif.

"Alî Al-Mirghânî et le califat chérifien

La Grande-Bretagne se voit proposer, à ce moment, deux projets de califat qui mettraient fin au califat ottoman. Le premier est l'œuvre de Sayyid "Alî Al-Mirghânî, cheikh de l'une des deux grandes confréries du Soudan, la Khatmiyya. À la demande de Sir Reginald Wingate, Mirghânî fait parvenir à Hussein un mémorandum dans lequel il considère le chérif comme celui qui convient le mieux à la dignité califale. Le projet, qu'il expose ensuite, se situe aux antipodes de l'idée de congrès. Il considère, en effet, que seule une action secrète britannique pourrait assurer le succès de l'opération. Mis devant le fait accompli, le monde musulman, selon lui, acceptera un califat hachémite sans difficulté alors qu'une consultation préalable rencontrerait fatalement l'opposition de beaucoup. Le projet est contesté par l'Indian Office, plutôt favorable aux Sa'ûd, qui fait part au ministère des nombreux griefs reprochés aux Hachémites par les musulmans de la région.

⁹⁶ Kramer, p. 61-62.

Mustafâ Al-Marâghî et le califat égyptien

L'autre projet vient du cheikh Mustafâ Al-Marâghî (1881-1945), ancien élève de Muhammad "Abduh, qui assure des fonctions de cadî de 1908 à 1919 au Soudan et occupera de 1935 à sa mort le poste de recteur d'Al-Azhar (⁹⁷). En août 1915, il rédige un mémorandum sur le califat, adressé au même Sir Wingate dans lequel il met en doute la nécessité d'appartenir à Quraïch et établit une proposition détaillée de congrès islamique qui déboucherait sur la désignation d'un nouveau calife. Il prévient tout d'abord que, tant que la Grande-Bretagne ne fera rien pour donner aux musulmans de grands espoirs quant au califat, le monde islamique maintiendra son soutien au califat ottoman. Ce soutien pourrait cependant défaillir dans le cas où la Grande-Bretagne manifesterait une volonté de favoriser l'unification du monde musulman. Elle pourrait alors jouir de la confiance des musulmans en encourageant la tenue d'un congrès destiné à discuter du califat. Chaque pays étudierait la question dans un premier temps, puis enverrait des représentants à un congrès général qui aurait pour tâche de définir :

- 1 — Quelle cité sera siège du califat ?
- 2 — Quelles seront les qualités et qualifications requises pour assumer la dignité califale ?
- 3 — Quelle procédure sera utilisée pour la désignation du calife ?
- 4 — La désignation du calife se fera-t-elle selon l'appartenance à telle famille ou selon une stricte élection ?
- 5 — Qui aura le droit de vote ?
- 6 — Comment les territoires relevant du califat seront-ils administrés ?
- 7 — Quelles seront les relations entre le calife et les musulmans, sujets de puissances non musulmanes ?
- 8 — Quels seront les droits civils et religieux du calife ?

Selon toute évidence, le cheikh Marâghî pensait à un califat égyptien, issu de la famille régnante, ce qui expliquerait sa négation de l'obligation d'appartenir à Quraïch pour devenir calife. Le projet d'Al-Marâghî ne connut pas de suites, le haut-commissaire britannique en Égypte, Sir Henry Mc Mahon, défendant le projet de califat chérifien.

Ubayd Allah Sindhi et son armée de Dieu

Ubayd Allah Sindhi (1872-1944), Sikh converti à l'islam et instruit à Déoband, s'engage dans la vie politique clandestine en 1915 sous la direction de son maître Mahmûd Al-Hasan, travaillant à convaincre l'émir d'Afghanistan à se mobiliser pour la libération de l'Inde de la tutelle britannique. Durant l'été 1916, il entretient une riche correspondance avec Mahmûd Al-Hasan dans laquelle il énonce un projet d'unification du monde musulman, à travers une ligue

⁹⁷ Kramer, p. 64-68, et Elie Kedourie, "Egypt and the Caliphate, 1915-1952", in *The Chatham house and Other Studies*, Londres, Weidenfield and Nicholson, 1970. p. 177-212.

imaginaire, hiérarchisée et universelle, *Al-Junûd Al-Rabbâniyya* ("l'Armée de Dieu" selon les Britanniques), dont il décrit le fonctionnement : "Il existe une société islamique spéciale, basée sur des principes militaires [...]. Son premier objet est de créer une alliance entre les rois musulmans". Cette association est censée obéir à trois chefs, le calife Mehmet V Reşat, le chah d'Iran Ahmad Qajar et l'Émir d'Afghanistan Habîballâh. Au niveau immédiatement inférieur, se trouvent une douzaine de maréchaux, Enver Paşa, l'héritier du sultanat ottoman, le grand vizir, l'ex-khédive Abbas Hilmi, le chérif de La Mecque, le Naib Al-Sultanat de Kaboul, le Mu"în Al-Sultanat de Kaboul, le Nizam d'Hydérabad, le Nawab de Rampour, le Nawab de Baha-Walpour et le chef des mujahidin issus de la révolte de Sayyid Ahmad Brewli en Inde au siècle dernier. Parmi les autres personnalités citées à d'autres rangs, nous trouvons le cheikh "Abd Al-"Azîz Chawîch, Abou-l-Kalam Azad, Muhammad Ali (qui animera le mouvement de défense du califat en Inde dans les années vingt). Le centre de cette société est censé être Médine, Istanbul, Téhéran et Kaboul constituant des centres régionaux.

Ce projet, tout en tenant compte du calife ottoman, le marginalise en l'intégrant dans un "triumvirat" et en faisant de Médine le centre de cette opération. Dans le choix des personnalités citées, s'exprime la volonté évidente de recentrer l'islam sur sa traditionnelle "périphérie", pourtant la plus nombreuse. Il semble matériellement impossible, selon Kramer, que toutes ces personnalités aient été contactées par Ubayd Allah. Le projet découvert par les services britanniques, les musulmans indiens dont les noms figurent dans les Lettres sont arrêtés de même que Mahmûd Hasan, réfugié à Médine. Ubayd Allah, quant à lui, quittera Kaboul pour Moscou en 1922, puis Ankara en 1923 et Istanbul, où il deviendra un farouche partisan des mesures de modernisation entreprises par Mustafa Kemal. Dans les années trente, alors qu'il se trouve à La Mecque, il publie un ouvrage dans lequel il défend la thèse selon laquelle tout croyant est calife : dans le cadre d'une association islamique centrale, il serait du devoir de tous ces califes d'en élire un qui les représenterait.

5 — La diplomatie des grandes Puissances

Correspondance Hussein-Mc Mahon

Un mouvement, entre-temps, embrase la péninsule arabique et devient le drapeau du tout jeune nationalisme arabe. Parrainée par la Grande-Bretagne, la "révolte arabe" de 1916 trouve ses origines dans les ambitions du chérif de La Mecque. Hussein et de ses fils. Devenu chérif de La Mecque en 1908, Hussein a des relations difficiles avec la Porte qui cherche à imposer une administration directe sur le Hedjaz. Il parvient à contenir les ambitions d'Istanbul en menaçant de ne plus assurer la sécurité du Pèlerinage. Par l'intermédiaire de son fils Abdallah, il contacte les Anglais au Caire dès avril 1914 pour savoir dans quelle mesure ils seraient prêts à soutenir une révolte contre les Turcs. Aucune aide concrète n'est alors décidée, l'empire demeurant jusqu'à nouvel ordre "puissance amie"; à

cette raison s'ajoute une lutte entre l'administration des Indes (dont dépendent les protectorats du Golfe) favorable aux Sa'ûd et l'administration d'Égypte favorable à Hussein.

L'entrée en guerre de la Porte pousse les Anglais à promettre à Abdallah son soutien face à toute agression extérieure et à "la nation arabe dans son ensemble". Pendant un an et demi, il refuse de prendre une position publique répondant par des messages conciliants aux demandes de la Porte de déclarer la guerre sainte sans jamais se lancer dans la bataille.

Dès le début de la guerre, Hussein entre en contact avec les organisations réformistes arabes. Lors de séjours à Damas entre mars et mai 1915, Fayçal reçoit le soutien de diverses personnalités arabes dont des membres influents d'*Al-Fatât*. Parmi ses hôtes, figurent "Alî Ridâ Pacha Al-Rikâbî (*Al-Fatât*), Yâsîn Al-Hâchimî (*Al-'Ahd*), cheikh Badr Al-Dîn Al-Husaynî (l'un des plus grands cheikhs syriens), Nâsîb Bey Al-Atrach (chef Druze), cheikh Nawwâf Al-Cha"lân (fils de Nûrî Al-Cha"lân, chef de la tribu des Rwâlâ). En juin 1915, lors d'un conseil de famille tenu à Tâ'if, il semble que décision soit prise de lancer une révolte arabe le printemps prochain.

Du 14 juillet 1915 au 30 janvier 1916, une négociation écrite s'engage entre le chérif Hussein et le haut-commissaire anglais du Caire, sir Henry Mc Mahon. Hussein réclame l'indépendance d'un État arabe rassemblant les provinces arabes de l'empire ottoman, avec au nord Mersine et Alexandrette. L'Angleterre accepte cette indépendance ainsi que la proclamation d'un califat arabe et l'abolition des capitulations. Elle précise cependant que ni Mersine ni Alexandrette ni le littoral syrien (mention est faite ici des "intérêts de la France") ne seront "purement arabes" et doivent être exclus des limites demandées. L'Angleterre bénéficiera en outre de la préférence dans toutes les entreprises économiques ; elle "protégera les lieux saints et conseillera le nouveau gouvernement. La région de Bagdad et Bassora sera occupée militairement par la Grande-Bretagne à titre provisoire. Le chérif refuse d'abandonner le littoral syrien mais considère que cette correspondance suffit à garantir son engagement à ses côtés (voir carte, p. 122).

En janvier 1916, Fayçal retourne à Damas afin de donner le signal de la révolte. La politique ferme de Cemal Paşa ayant décapité les milieux nationalistes, il lui faut retourner à La Mecque sans résultat.

Les accords Sykes-Picot

Parallèlement à cette correspondance avec le chérif de La Mecque, la Grande-Bretagne négocie avec la France et la Russie pour le partage de l'empire ottoman. Si la partie arabe intéresse peu la Russie, qui se sert du côté d'Istanbul et de l'Arménie, la France revendique ce qui sera le Liban et la Syrie tandis que l'Angleterre convoite la Palestine et l'Irak. En mai 1916, Sir Mark Sykes et Georges Picot parviennent à un accord entre les 2 Puissances. D'après cet accord, le littoral de la Syrie et la Cilicie seront placés sous administration directe de la France, tandis que les vilayets de Bagdad et Bassora ainsi que le port de Haïfa seront sous administration anglaise. La Palestine (sauf Haïfa) sera placée sous une administration

internationale à définir avec la Russie, protectrice des orthodoxes. Tout le pays situé entre ces 3 zones appartiendra à "l'État arabe ou à la confédération des États arabes" qui sera créé ; 2 sphères d'influence seront cependant concédées dans ce pays formellement indépendant, française en Syrie intérieure et à Mossoul et anglaise entre la frontière égyptienne et l'Irak. L'accord, en pleine contradiction avec les engagements britanniques envers Hussein, restera secret jusqu'en décembre 1917 : il est alors rendu public par les bolcheviks (voir carte, p. 122).

La Déclaration Balfour

Le 2 novembre 1917, dans une lettre adressée à Lord Rothschild, représentant l'organisation sioniste mondiale, la Grande-Bretagne s'engage à "envisager favorablement l'établissement en Palestine d'un foyer national pour le peuple juif", étant entendu que seront sauvegardés "les droits civils et religieux des collectivités non juives existant en Palestine". En contradiction flagrante avec les promesses faites à Hussein, cette "déclaration" vise sans doute à s'attirer les faveurs de la communauté juive des États-unis pour leur entrée dans la guerre et l'assurance d'une position favorable durable en Palestine.

6 — La révolte arabe

Le 5 juin 1916, la révolte contre les Turcs est officiellement proclamée. Fayçal, 3e fils de Hussein, prend la tête des troupes, conseillé par un Britannique, le colonel Lawrence. Dans une "grande proclamation", donnée une quinzaine de jours plus tard, le chérif Hussein expose les motifs officiels qui l'ont conduit à déclencher cette révolte. Considérant que le CUP a transgressé les lois de la religion et a empêché le Khalife de se soumettre à ses devoirs, il considère comme un devoir religieux de se séparer du gouvernement turc et de la combattre :

"Au nom de Dieu le Compatissant, le Miséricordieux.

Voici notre proclamation universelle à tous nos frères musulmans. Seigneur, jugez entre nous et entre notre peuple d'après le droit. Vous qui êtes le meilleur des juges (Coran, VII, 87).

Tout le monde sait que les premiers des gouverneurs et des Emirs musulmans à reconnaître la haute autorité du Gouvernement turc étaient les Emirs de la sainte Mecque, vu leur désir de voir les Musulmans d'accord et de fortifier les liens de leur Communauté. Ils le faisaient parce que les grands sultans des Ottomans [...] s'en tenaient réellement au Livre d'Allah et à la Sunna de Son Prophète [...] et se donnaient la plus grande peine pour faire exécuter leurs lois. Les Émirats précités n'ont pas cessé de veiller pour ce même but [...]. Cela dura ainsi jusqu'à ce que le Comité d'Union (et de Progrès) s'éleva dans l'État et parvint à prendre en main l'administration et toutes les affaires du gouvernement, ce qui provoqua une diminution de son domaine territorial. Le Comité ruina aussi le prestige de l'État comme tout le monde le sait ; spécialement en entraînant l'État dans les adversités des guerres actuelles, une partie (des peuples de l'empire) fut fusillée ou tuée de diverses autres manières, l'autre fut bannie de sa patrie d'une manière et dans des circonstances connues, en plus des pertes en vies et biens que leur avait valués la guerre [...]. Mais il paraît que tout cela ne suffisait pas encore aux désirs du Comité d'Union, puisqu'il entreprit la destruction illégale du seul lien solide unissant le sultanat sunnite ottoman et tous les musulmans du monde. Ce lien n'est-il pas l'observation du Livre et de la Sunna ? [...] Et cela après avoir annihilé le pouvoir du très puissant Sultan [...]: sans parler du souci des intérêts

des musulmans, du bien-être du pays et de ses habitants, ni de leur négligence subséquente des devoirs du Khalifat, dont les musulmans réclament l'exécution. D'où la nécessité de rompre avec eux [...]. Dieu (...) a facilité le réveil de ce pays, comme il l'a conduit par sa puissance et sa force, à la conquête de son indépendance [...]. Le pays a pris comme but et comme principes de servir l'islam et de s'efforcer de relever la situation des musulmans en se mettant pour tout son travail sur la plate-forme de la noble loi sainte, en dehors de laquelle nous ne consultons ni ne reconnaissons rien, dans toutes les sentences et tous les principes de la jurisprudence et ses branches ; quoique le pays soit prêt à accepter toutes les formes de développement moderne qui tombent d'accord avec les principes de la religion et qui s'accordent avec ses lois, y réunissant les moyens d'un vrai relèvement et prodiguant tout son zèle et son pouvoir à faire estimer la science et à la rendre universelle parmi les gens selon les différentes classes, leurs besoins et leurs capacités.

Les Arabes prennent La Mecque puis Djeddah mais échouent devant Médine contrôlée par une garnison turque. Le 29 octobre 1916, Hussein se proclame "roi des Arabes". La Grande-Bretagne, la France et l'Italie le considèrent comme "roi du Hedjaz". Opérant plus au nord, les Arabes isolent Médine en attaquant la ligne ferroviaire. En juillet 1917, l'armée chérifienne prend Aqaba et fait sa liaison avec les forces britanniques du Sinaï (qui ont envahi la Palestine du sud en janvier 1917). Le 9 décembre 1917, Jérusalem est prise.

Damas et la révolte arabe

Damas, à la veille de sa chute en 1918, demeure ottomaniste en majorité. La répression de 1915-16 a conduit à la pendaison d'un certain nombre de leaders, une cinquantaine d'entre eux échappant à la mort en s'exilant au Caire d'où ils ne conservent que peu d'influence sur la Syrie. Les quelques réformistes arabes demeurés en Syrie constituent une faible minorité, sans organisation politique ni militaire, incapables de lever une révolte contre le pouvoir ottoman. Les notables damascènes restent attachés à l'ottomanisme, source de leurs intérêts et montrent de l'hostilité aux Hachémites. C'est dans le Hedjaz que la révolte antiturque éclate ; les Syriens y sont très peu nombreux ; l'idéologie élaborée par leurs groupes réformistes n'y joue aucun rôle et pourtant cette révolte arabe constituera un quasi-acte de naissance du nationalisme arabe par ses conséquences.

À l'annonce de la révolte, les réactions syriennes sont mitigées. Les réformistes se montrent intéressés par cette révolte contre ceux qu'ils considèrent comme leurs oppresseurs. Des contacts sont pris avec les Hachémites et la Grande-Bretagne par certains réformistes exilés au Caire, tels Raffiq et Haqqî Al-"Azm. Si l'on trouve cependant dans l'armée chérifienne des officiers arabes, la plupart d'entre eux le sont devenus après avoir été faits prisonniers ; les officiers et soldats arabes ayant déserté les rangs de l'armée ottomane au profit de l'armée chérifienne ont été peu nombreux. L'armée chérifienne est constituée en majorité de membres originaires du Hedjaz et d'Irakiens. Si *Al-Fatât* a contribué à l'effort de guerre au profit des chérifiens, la population syrienne demeure réticente à se révolter contre les Turcs. L'accusation de trahison de l'islam et de l'empire au profit de leurs ennemis, lancée par le gouvernement ottoman, porte ses fruits. L'empire, malgré les reproches que la population arabe peut faire à son gouvernement, demeure le lieu identitaire tant religieux que social et politique.

À la nouvelle de l'arrivée imminente des alliés et des Hachémites, ces notables prennent conscience de la nécessité de faire taire leurs sentiments anti hachémites et pro-ottomans afin de sauvegarder leur rôle d'intermédiaires entre un pouvoir central et la population locale.

La chute de Damas

En 1918, opérant à l'est du Jourdain, les troupes chérifiennes assurent la sécurité d'Allenby sur cette région. Le 1er octobre 1918, l'armée arabe, commandée par Nûrî Al-Sa'îd, entre dans Damas, suivie le lendemain par l'armée britannique. Lawrence écarte du poste de gouverneur ses prétendants de la descendance de "Abd Al-Qâdir l'Algérien qu'il soupçonne de sentiments pro-français et nomme Chukrî Al-Ayyûbî, notable damascène proche de Fayçal. Les occupants répriment rarement une éphémère révolte de la clientèle des Algériens dans les rues de Damas, témoignage de l'hostilité d'une bonne partie de la population et des notables aux Hachémites.

7 — L'occupation de la région

Les troupes anglo-égyptiennes flanquées à leur droite des troupes chérifiennes occupent progressivement la zone littorale syrienne, la Cilicie, une partie de l'Arménie et atteignent le lac de Van. Allenby et Picot organisent dans les zones occupées 3 administrations militaires, dont les limites territoriales se montrent conformes à l'accord Sykes-Picot, sans officiellement laisser présager de l'avenir de ces régions. La zone sud (Palestine) est administrée par un officier anglais, la zone nord (Mont Liban et littoral) par un officier français et la zone est (Syrie intérieure) par Rikâbî Pacha (représentant les troupes chérifiennes) auquel est adjoint un officier de liaison français. L'ensemble est placé sous l'autorité du général Allenby.

À Beyrouth, les Britanniques installent un petit détachement français après en avoir chassé le général Chukrî Pacha Al-Ayyûbî qui avait installé un gouvernement se réclamant de Fayçal. Faute de troupes métropolitaines, la légion formée d'Arméniens et de Syriens volontaires n'occupe que très progressivement le littoral jusqu'à la Cilicie pour y relayer les Britanniques.

L'armistice de Moudros (30 octobre 1918) consacre la défaite turque et entraîne l'occupation par les alliés des pourtours de l'Anatolie. En novembre 1913, l'armée britannique contrôle Istanbul et les détroits, et occupe les principaux ports de la Mer noire. Des détachements français et italiens complètent ensuite symboliquement le dispositif. Si les décisions sont discutées à 3, elles sont en fait prises par le haut-commissaire anglais, dont les troupes sont omniprésentes dans toute la région.

Des négociations avaient déjà eu lieu durant la guerre entre les pays de l'Entente, à propos du démembrement de l'empire (voir carte, p. 121). En 1919, cependant, l'environnement diplomatique se trouve modifié avec le retrait des Russes et l'entrée des Américains et de la Grèce sur la scène proche-orientale.

Les projets de partage

Début 1919, le Foreign office préconise l'établissement de mandats pour la Grande-Bretagne sur la Mésopotamie et sur la Palestine, d'un mandat français sur la côte syrienne de Beyrouth à Alexandrette et d'un royaume arabe à l'intérieur, avec Damas pour capitale, ménageant à l'Angleterre une solide base d'influence.

À Paris, Clemenceau laisse à A. Tardieu, délégué à la conférence de paix, le soin des affaires de Syrie. Celui-ci, instinctivement hostile au nationalisme arabe, est sensible aux pressions du "parti syrien" animé par Robert de Caix, lui-même écouté du quai d'Orsay ; celui-ci se réclame du "Comité central syrien", sa propre création, animé par Chukri Ghanem, partisan d'une fédération syrienne sous autorité française. C'est lui qui participe à la conférence de la paix, présenté comme porte-parole autorisé du peuple syrien alors que les Maronites mêmes le récusent. Ce "parti syrien" organise à Marseille en janvier 1919 le Congrès français de la Syrie où celle-ci est présentée comme depuis toujours prête à accueillir la protection de la France. Forte de cette conviction, la France s'attache à s'entendre avec Londres avant de se débarrasser de Fayçal.

8 — Fayçal à Damas et l'instauration du mandat

Au lendemain de la guerre, les Arabes, théoriquement vainqueurs, sont dans une situation où leur indépendance, parfois même leur existence nationale, se trouve singulièrement menacée. La Turquie, au contraire, vaincue et dépecée, parvient en quelques années, grâce à la classe dirigeante militaire et bureaucratique, à construire un nouvel État, indépendant, fort et à base nationale.

Durant la présence de Fayçal à Damas (octobre 1918- juillet 1920), les notables essaient de conserver leur rôle traditionnel d'intermédiaire avec le nouveau pouvoir auquel ils font allégeance nominale ⁽⁹⁸⁾. Dans le cœur, les notables restent encore dubitatifs quant au nationalisme. Certains n'hésitent pas à prendre contact avec les officiers français dans l'espoir que ceux-ci feront ensuite appel à eux pour contrecarrer la politique nationaliste de Fayçal.

Sous le règne hachémite en tout cas, les notables traditionnels de Damas sont constamment mis à l'écart du pouvoir, ignorés ou même insultés. Seuls les proches de l'émir participent au pouvoir, ses troupes armées du Hedjaz, des officiers irakiens et les Syriens qui avaient déserté de l'armée ottomane durant la guerre ainsi que de jeunes civils, Syriens et Palestiniens, qui avaient pris position pour la révolte arabe dès la guerre.

Du point de vue économique et social, la situation est catastrophique. La guerre a dévasté le pays ; la production et la distribution ont été interrompues ; la production locale, déjà mise à mal durant la 2e moitié du XIXe siècle s'effondre avec la guerre et l'après guerre ; la corruption règne et favorise l'extension de la famine ; le système financier et monétaire se

⁹⁸ Philip S. Khoury, *The Politics of Nationalism: Syrie and the French Mandate*, PHD, Harvard, 1980 et Kh. Qasimiyya, *al-Hukûma al'Arabiyya fi Dimachq*, Le Caire, 1971.

trouve en état de quasi-effondrement ; le réseau routier et ferroviaire est désorganisé ; la division administrative de la Grande Syrie en zones d'influence menace l'unité du pays, les villes de l'intérieur formant l'épine dorsale de l'État de Fayçal se trouvant peu à peu coupées de leurs débouchés maritimes. L'afflux de réfugiés Arméniens et d'immigrés hedjaziens compromet la lente reprise de la production agricole.

Absorbé par les négociations diplomatiques en Europe. Fayçal n'entreprend pas de réforme de l'appareil gouvernemental qui continue à fonctionner sur le modèle ottoman, le personnel ayant été renouvelé. Les jeunes nationalistes, intellectuels ou fonctionnaires, obtiennent des postes dans cette administration au détriment des anciens pro-ottomans.

Fayçal en Europe, la Palestine

Laissant le soin de la politique intérieure à ses adjoints, Fayçal se consacre à contrecarrer les ambitions françaises dans la région et se rend dès novembre 1918 en Europe afin de défendre l'idée d'un État arabe unifié. À Londres, Lord Balfour le reçoit en décembre et le rassure sur les intentions de la France. En lâchant du lest sur la Palestine, promise aux sionistes, il sauverait son royaume en Syrie du nord. Une semaine plus tôt, pourtant, un accord a été passé avec Clemenceau au terme duquel la France "renonce" à Mossoul et à la Palestine en échange de la reconnaissance par la Grande-Bretagne de l'influence exclusive de la France sur le reste de la Syrie.

La France réserve à Fayçal un accueil courtois mais demeure intransigeante face à ses revendications sur la Syrie. En janvier, il soumet un mémorandum à la Conférence de la paix. En tant que représentant du roi Hussein (à qui les promesses de Sir Henry Mc Mahon avaient été faites), il demande que les populations arabophones habitant au sud de la ligne Alexandrette Diyarbakir soient reconnues comme souveraines et indépendantes, avec la garantie de la SDN, à l'intérieur de frontières qui seraient fixées par la suite sur la base de l'autodétermination. Devant le refus français de l'entendre, il réitère ses demandes en février, précisant qu'il revendique l'autodétermination arabe au nom de la promesse de Mc Mahon et des principes de la déclaration franco-anglaise de novembre 1918 sur le droit des peuples à l'autodétermination. Il accepte de faire une exception pour Aden et reconnaît que la Palestine peut revendiquer un régime spécial. L'Irak accepterait une "aide" de la Grande-Bretagne et le Mont Liban ferait de même avec la France. Pour le reste de la Syrie, Fayçal demande l'indépendance. La France maintient son refus en mettant en avant la position de Comité central syrien, présidé par Chukri Ghanem et entièrement à son service. Constitué d'une majorité de chrétiens, le comité prétend parler au nom de toute la Syrie et réclame un mandat français. Les États-Unis suggèrent alors l'envoi d'une commission d'enquête auprès des populations afin de recueillir leurs souhaits.

En quête de soutien contre Paris, Fayçal avait signé dès janvier 1919 un accord avec Chaïm Weizmann, le président de l'organisation sioniste mondiale, lui donnant toute latitude pour accroître "l'infiltration" juive en Palestine en échange du soutien des sionistes à son État

arabe de Syrie. Fayçal compte aussi obtenir ainsi l'appui des juifs américains à une intervention des États-Unis pour l'indépendance de la Syrie. Il semble que Fayçal ne considérait pas la Palestine comme une question cruciale et n'envisageait pas, en tout cas, la création d'un foyer national juif indépendant. L'application de l'accord était de toute façon subordonnée à l'existence effective d'un royaume arabe indépendant.

Al-Nâdî Al-"Arabî

La réaction palestinienne, musulmane et chrétienne, soudée depuis 1908 dans une opposition au sionisme, ne se fait pas attendre. À Damas, au moment des négociations entre Fayçal et Weizmann d'Aqaba, des militants palestiniens et des réformistes syriens constituent une organisation politique et un front culturel ; son leadership est cependant entièrement palestinien. *Al-Nâdî Al-"Arabî* est mis en place pour défendre le nationalisme arabe et conduire l'opposition au sionisme. Plusieurs membres du club appartiennent à la haute administration de Fayçal.

Al-Fatât

D'autres groupes et partis extra-gouvernementaux défendent avec force le nationalisme et soutiennent, tout en critiquant parfois Fayçal. Le plus influent est sans doute *Al-Fatât*. La société continue à agir clandestinement comme avant guerre ; son leadership reconstitué après la chute de Damas inclut des chérifiens tels l'irakien Yâsîn Al-Hâchimî et le gouverneur militaire de Damas "Alî Ridâ Al-Rikâbî, de même que de jeunes civils membres de l'organisation dès ses débuts, tels Jamîl Mardam Bey, Nasîb Al-Bakrî, Ahmad Qadrî et Chukrî Al-Quwatlî. Jusqu'à la fin 1919, aucune décision de Fayçal ne peut quasiment être prise sans l'accord d'*Al-Fatât*.

Hizb Al-Istiqlâl Al-"Arabî

Si *Al-Fatât* en tant que telle décide de demeurer clandestine, elle est aussi à l'origine de la création d'un large front destiné à lui servir de porte-parole en Syrie. *Hizb Al-Istiqlâl Al-"Arabî* est fondé en décembre 1918 avec pour but de "libérer tous les pays arabes de la domination étrangère". Ses membres sont en majorité syriens mais on y trouve aussi quelques Palestiniens. Parmi les leaders, figurent Chukrî Al-Quwatlî et "Izzat Al-Darwaza.

Al-"Ahd

Une autre organisation appelée à jouer un rôle considérable sous Fayçal est la *Jam"iyyat Al-"Ahd*. Créée en 1913 pour défendre l'idée d'une monarchie binationale, elle soutient dorénavant les Hachémites : elle demeure exclusivement constituée d'officiers ; à dominante irakienne, elle concentre de plus en plus ses intérêts sur l'Irak.

Les divisions nationalistes

Les dirigeants de ces 3 organisations, *Al-Nâdî Al-"Arabî*, *Al-Fatât* (incluant *Hizb Al-Istiqlâl*) et *Al-"Ahd*, dominent la vie politique syrienne sous Fayçal. Bien qu'elles maintiennent une position commune quant à la complète indépendance arabe vis-à-vis des Européens, elles traduisent des intérêts et des tendances régionales et locales qui peu à peu prennent le dessus sur leurs sentiments panarabes.

Le Club arabe est le premier à retirer son soutien à Fayçal. Son leadership palestinien accuse l'émir et les autres organisations nationalistes, en particulier *Al-"Ahd*, de ne pas prêter une attention suffisante à la question palestinienne. *Al-Fatât* et *Al-Istiqlâl*, quoique partageant les critiques du club sur cette question (plusieurs notables, tels Jamîl Mardam, Chukrî Al-Quwatlî et Ahmad Qadrî appartiennent aux 3 organisations), continuent d'accorder leur soutien à Fayçal.

L'autre division est régionale, entre la Grande Syrie et l'Irak. Contrairement aux liens entre Syrie et Palestine déjà anciens, les liens entre Irak et Syrie sont nouveaux et ne semblent être que circonstanciels, forgés dans une même opposition à la domination étrangère. Les tensions s'aggravent entre les Irakiens (surtout militaires) et le gouvernement syrien.

Le congrès syrien

À la mi-1919, Fayçal se trouve dans une mauvaise posture. Au risque d'effondrement économique s'ajoutent les divisions internes à son gouvernement calquées sur les divisions locales et régionales de ses organisations nationalistes de soutien. Au même moment, certains notables de Damas cherchent à retrouver leur pouvoir en s'appuyant sur les puissances extérieures (France en particulier).

En réponse à ces menaces, Fayçal décide de convoquer à Damas un congrès élu qui devrait coordonner les organisations nationalistes dans un soutien plus fort à sa politique et constituer un appareil représentatif et uni qui pourrait accueillir la mission d'enquête occidentale. Des élections ont lieu en Syrie intérieure selon le mode ottoman ; des délégués relativement représentatifs sont envoyés pour représenter le littoral libanais et palestinien où les élections ne peuvent avoir lieu. À Damas, les notables traditionnels rassemblés autour de Muhammad Fawzî Al-"Azm et de "Abd Al-Rahmân Al-Yûsuf, vieux ennemis des Hachémites, en profitent pour montrer leur influence sur la population. Face à la vieille garde ottomaniste, se trouvent Jamîl Mardam, Chukrî Al-Quwatlî et les autres nationalistes. Les élections donnent la victoire aux "conservateurs" qui obtiennent 14 des 16 sièges de Damas ; seuls 2 nationalistes sont élus dans la capitale syrienne, Fawzî Al-Bakrî et Fâ'iz Al-Chihâbî.

Le congrès syrien est convoqué le 6 juin 1919 à Damas. 89 représentants des villes, des campagnes et des Bédouins de Syrie, de Palestine et du Liban y participent (40 % viennent des villes de Syrie sous contrôle hachémite). Tout comme à Damas, les représentants de Homs, Hamâh et Alep appartiennent pour la majorité aux familles traditionnelles de propriétaires terriens et de fonctionnaires.

Le 2 juillet 1919, le Congrès adopte son programme résolument nationaliste. Cette ligne ne changera pas, le Congrès n'hésitant pas dans certaines circonstances à avancer les thèses les plus ultranationalistes, au détriment de la politique de négociation de Fayçal. Appelant à l'indépendance complète de la Syrie à l'intérieur de ses frontières naturelles (comprenant le Liban, la Palestine et la Cilicie), il préconise la création d'une monarchie constitutionnelle avec l'octroi de garanties aux minorités. Il rejette les prétentions sionistes sur la Palestine et françaises sur le Liban, ainsi que le système mandataire et toute autre forme de contrôle étranger. Il souhaite cependant une aide technique et économique de la part des États-Unis et de la Grande-Bretagne pour une période de 20 ans. Il défend le principe de l'unité arabe et souhaite l'instauration d'une union économique entre la Syrie et l'Irak indépendants.

Les marchandages européens

Côté des grandes puissances, le marchandage se poursuit sur le Levant. Clemenceau donne son accord sur l'octroi aux Anglais de Mossoul (qui se trouvait dans la zone A des accords Sykes-Picot) moyennant leur appui aux revendications françaises sur la Syrie et la Cilicie ainsi que sur la participation dans la Turkish Petroleum Company. Un affrontement entre France et Angleterre apparaît quant à la délimitation sud du mandat français en Syrie. Si Clémenceau abandonne la Palestine aux Anglais en échange de garanties sur la Rhénanie, il refuse catégoriquement la proposition anglaise de fixer la limite sud de la Syrie au niveau de Palmyre, en échange d'un mandat arménien dédaigné par les Américains.

La Commission King-Crane

Suite à la suggestion de Wilson, les pourparlers s'engagent pour la constitution d'une mission d'enquête en orient. "L'Angleterre, qui craint que la commission ne s'intéresse à l'Irak, la France qui ne veut pas d'enquête "sous la dictature d'Allenby" et les Italiens qui vouent à Wilson une haine sincère refusent de désigner un délégué" (Thobie, p. 52). La commission ne comprend donc que des Américains, sous la présidence d'Henry C. King et (de l'AUB) et de Charles R. Crane (millionnaire de Chicago). La commission se rend en Palestine et en Syrie en juin et en juillet 1919 où elle rencontre de très nombreux représentants des villages et des villes. Son rapport remis en août s'exprime en termes de mandat tout en faisant preuve d'une certaine clairvoyance. En ce qui concerne la Palestine, la commission recommande la réduction du programme sioniste, jugée inacceptable par la population de Palestine. La Syrie devrait constituer un État unifié (comprenant la Palestine), sous le règne constitutionnel de Fayçal, avec les États-Unis (à la rigueur la Grande-Bretagne) mais en aucun cas la France pour puissance mandataire. Un mandat pourrait être confié à la France sur le petit Liban. L'Irak souhaiterait un mandat britannique. Les conclusions de la commission demeureront lettre morte, les États-Unis se retirant peu après de la conférence de paix.

Fayçal seul face à la France

Le 15 septembre 1919, un accord est atteint entre Clemenceau et Allenby. La Grande-Bretagne replie ses troupes sur la Palestine et l'Irak laisse la France prendre sa relève dans la zone littorale syrienne et la Cilicie ; des troupes arabes doivent prendre la relève en Syrie intérieure (autant dire que l'armée chérifienne se trouve désormais seule face à la France). Fayçal, qui n'a pas été consulté par la Grande-Bretagne, se voit conseillé par celle-ci de négocier avec la France. Le 27 novembre, un accord est en effet passé : la France occuperait le Liban et la Syrie littorale mais non la Beqaa qui serait considérée comme zone neutre. Fayçal serait roi de Syrie et l'État arabe demanderait à la France l'aide qui lui est nécessaire. Cet accord ne deviendrait définitif qu'avec l'accord des Syriens et qu'après les décisions finales de la conférence de la paix. En novembre, le général Gouraud débarque à Beyrouth et succède à Georges Picot comme Haut commissaire en Syrie et Cilicie. La solution militaire semble être choisie par la France. Durant l'été et l'hiver 1919, différents comités de défense du Congrès se créent un peu partout dans les villes syriennes, tandis que des irréguliers participent à des heurts avec les troupes françaises du littoral. Certains groupes, principalement au nord du pays, font alliance avec les kémalistes de Turquie. En décembre 1919, de violentes manifestations ont lieu à Damas contre la politique de compromis de Fayçal. Lorsque le départ des Anglais est annoncé, la conscription d'une force de 12 000 hommes est décidée en Syrie, ce qui conduit Allenby à interner le commandant de l'armée Yâsîn Al-Hâchimî et à suspendre son aide financière au gouvernement arabe.

La politique de Fayçal consiste alors à stabiliser son gouvernement, puis, fort du fait accompli d'un gouvernement syrien derrière lui, à retourner en Europe défendre l'indépendance de son pays. Pour se faire, il convoque le Congrès en février 1920, Congrès qu'il avait suspendu en décembre. Des manifestations ont lieu dans tout le pays pour réclamer une proclamation immédiate de l'indépendance. En février, le Congrès se réunit en tant que Conférence de la Palestine qu'il déclare partie de la Syrie ; le Congrès rejette le sionisme et appelle à une indépendance complète de la Syrie unie. Le 8 mars, le Congrès proclame l'indépendance de toute la Syrie, une monarchie constitutionnelle avec Fayçal pour roi et la formation d'un gouvernement national (au même moment, *Al-'Ahd* proclame l'indépendance de l'Irak avec Abdallah pour roi).

San Remo et l'instauration des mandats

La France et la Grande-Bretagne considèrent comme nulles les décisions prises à Damas ce qui empêche Fayçal d'obtenir un mandat du Congrès syrien pour représenter la Syrie au conseil suprême. Celui-ci se réunit à San Remo du 18 au 24 avril 1920 en présence de l'Angleterre, de la France, de l'Italie et du Japon mais en l'absence d'une délégation syrienne. Il annonce l'instauration de mandats français sur la Syrie et anglais sur la Palestine et l'Irak (voir carte, p. 122). Londres, soutenu Rome écarte la prétention de Paris à un droit de regard sur les Lieux saints. Les chartes et accords qui définissent les mandats mettent entre les mains de la puissance mandataire les grandes décisions en matière d'économie, de finances

et de relations extérieures des pays concernés. Le caractère provisoire des mandats est souligné. Les accords sont déposés sur le bureau de la SDN en juillet 1922 et entérinés à l'automne 1923.

Ces dernières décisions renforcent le sentiment populaire anti européen tant en Palestine, que dans certaines parties du Liban où des manifestations ont lieu. En Syrie, la protestation contre l'accord de San Remo se fait très vive. Fayçal refusant d'aller jusqu'à déclarer la guerre à la France, accepte la formation d'un gouvernement nationaliste sous la direction de Hâchim Al-"Atasî. En juillet, un projet de constitution est approuvé ; il prévoit l'unité de toute la Syrie dans le cadre d'un système fédéral doté de 2 Chambres élues. L'autorité à Damas passe ainsi aux nationalistes les plus extrêmes, Fayçal ne pouvant plus s'appuyer sur les "modérés" réduits au silence après les décisions de San Remo.

La chute du gouvernement arabe

Pendant ce temps, la France renforce ses positions militaires sur la côte syrienne et encourage la réunion, le 22 mars à Ba"âbda de membres du conseil administratif du Liban, de quelques notables et dignitaires chrétiens ainsi que quelques personnalités Druzes ; ils rejettent les proclamations du congrès syrien et proclament l'indépendance du Liban par rapport à la Syrie. L'armistice avec la Turquie signé le 30 mai permet à la France de se consacrer tout à la Syrie. Le 14 juillet 1920, le général Gouraud lance un ultimatum : acceptation du mandat français, acceptation de la monnaie émise par la banque (française) de Syrie, disposition de la ligne de chemin de fer Rayaq-Alep (stratégique pour l'occupation de la Cilicie), réduction de l'armée arabe et châtement des coupables d'activités anti françaises.

Fayçal accepte globalement mais tergiverse dans le détail. Des manifestations de rue ont lieu tandis que le Congrès syrien adopte une position intransigeante. Fayçal le dissout le 19 juillet. Le gouvernement syrien, après avoir hésité, conseille à Fayçal d'accepter (à l'exception de Yûsuf Al-"Azm) ; la Grande-Bretagne lui donne le même conseil. Le 20, les ministres acceptent les conditions posées ; l'armée réprime avec violence une émeute à Damas. Pour des raisons obscures, le télégramme d'acceptation ne parvient pas à Gouraud et l'armée française reprend son avance. Satî" Al-Husrî, alors ministre de l'Éducation, reprend des négociations aboutissant à un nouveau délai. Fayçal se prépare à exécuter l'ultimatum ; il démobilise des unités nouvelles et retire des troupes tandis que l'armée française avance. Une émeute éclate alors à Damas tandis que quelques centaines de démobilisés et de civils sous les ordres du ministre de la guerre se joignent à l'armée arabe. Gouraud lance son armée et défait la petite armée syrienne à Maysalûn, le 24 juillet. Gouraud occupe Damas le lendemain. Avant de partir, Fayçal met en place un cabinet dirigé par "Alâ' Al-Dîn Al-Durûbî, censé être accepté par les Français ; le 27 juillet, il est informé que la France souhaite le voir quitter le pays.

Bilan du gouvernement Fayçal

Si le royaume arabe se termine sur un désastre, son bilan n'est pas entièrement négatif. Pour la 1^{re} fois depuis bien longtemps, les Arabes syriens ont connu un gouvernement arabe ; pour la 1^{re} fois, ils ont fait l'expérience d'une certaine démocratie avec un organisme élu et représentatif, le Congrès syrien. Une administration a été mise en place, non sans mal, tandis qu'une armée nationale était mise sur pied. Une politique culturelle de défense de la langue arabe conduit non seulement à la constitution de la langue arabe en tant que langue officielle mais à la fondation d'une académie de langue arabe en juin 1919, à la création de la bibliothèque arabe en mars 1919 et du musée des Antiquités arabes. Face à l'extrémisme des positions européennes, les nationalistes ont refusé la politique de compromis de Fayçal. Les jeunes réformistes arabes des cercles ottomans sont dorénavant des nationalistes arabes, décidés à obtenir coûte que route, l'indépendance des Arabes face aux Puissances étrangères.

9 — Mustafa Kemal et la reconquête de la Turquie

En 1919, le peuple turc se trouve dans un état de détresse collective. L'empire est dépouillé de ses régions arabes ; quant à ses provinces anatoliennes, elles se trouvent sous occupation étrangère dans leur majorité. Le gouvernement du sultan, placé sous contrôle britannique à Constantinople, se soumet aux diktats des Puissances et se montre incapable de résister. L'initiative de reconquête et de fondation d'un nouvel État vient d'un homme, Mustafa Kemal (1881-1938), représentant typique de cette nouvelle élite ottomane produite par les réformes modernisantes du XIX^e siècle, génération de la révolution de 1908. Né à Salonique et éduqué dans les écoles militaires, Kemal est fait de compétence technique et de fierté turque. En 1918, il se trouve être le seul général turc à avoir remporté des victoires (Dardanelles), conduisant ses compagnons d'armes à en faire tout naturellement leur chef charismatique.

Au début de 1919, un certain potentiel de résistance nationale subsiste en Anatolie où l'armée de l'est, commandée par Kâzım Karabekir, conserve un minimum de cohérence. Un peu partout apparaissent des comités de défense des droits qui regroupent des officiers, des fonctionnaires et d'anciens membres du CUP. Alors que les troubles se multiplient entre populations grecque et turque sur le littoral de la mer noire, les alliés poussent le sultan à rétablir l'ordre. Désireux de se débarrasser de ce général encombrant, il charge Mustafa Kemal de veiller au désarmement de l'armée et de contrôler l'administration de l'Anatolie centrale et orientale.

Le 19 mai, Mustafa Kemal débarque à Samsun et fait tout le contraire de sa mission, rassemblant des armes et réorganisant des troupes. Karabekir place l'armée de l'est sous ses ordres. Le débarquement grec à Smyrne, à la fin du printemps, suscite l'indignation populaire et facilite la tâche de Kemal. En juillet 1919, il est élu président d'un congrès nationaliste réuni à Erzurum. Le congrès adopte un "pacte national" selon lequel la Turquie

doit être entièrement indépendante dans ses frontières nationales (en Europe, celles de 1914 et en Asie, celles de Moudros). Constantinople doit retourner à une souveraineté turque et les conditions de navigation dans les détroits devront faire l'objet de négociations internationales. Les Capitulations, abolies en 1914, doivent le rester. En septembre 1919, un second congrès réuni à Sivas confirme le pacte, la ville devenant le centre d'un État militaire embryonnaire sous la direction de Mustafa Kemal.

Un nouveau Parlement est élu en novembre 1919, composé en majorité de nationalistes, qui font adopter le pacte. Les forces nationalistes, pendant ce temps, reconquièrent peu à peu l'Anatolie, contre les Grecs (Smyrne) et la France (Cilicie, armistice en 1920). Le 16 mars 1920, la Grande-Bretagne, place Constantinople sous régime d'occupation militaire directe, par peur de voir la ville tomber entre les mains des nationalistes. Cédant aux pressions britanniques, le sultan dissout le Parlement et le 11 avril, en qualité de calife, lance un appel à la lutte armée contre les nationalistes, déclarés rebelles à l'autorité califale. Les nationalistes de l'ancien Parlement, passés à Ankara, y établissent le 23 avril la Grande Assemblée Nationale (GAN) turque, sous la présidence de Mustafa Kemal, et rejettent l'autorité du sultan (cf. *infra*, p. 98 et sv.). Une guerre civile s'engage entre les partisans du sultan et les nationalistes, entre les Arméniens, les Grecs et les Turcs. Le 10 juin, les clauses du traité de Sèvres sont rendues publiques (cf. carte) elles sont tellement défavorables à la Turquie que le sultan met deux mois à les accepter, donnant alors une énergie inespérée au courant nationaliste.

Au printemps 1920, la Grande-Bretagne est isolée, la France s'est entendue avec les nationalistes turcs, et l'Italie est leur alliée tacite. Seule la Grèce, principale bénéficiaire du traité de Sèvres, accepte de se lancer dans une guerre ouverte avec les nationalistes. Le 22 juin commence une guerre gréco-turque qui durera deux ans. Une coopération entre les nationalistes et l'URSS s'engage à partir de l'accord d'Alexandropole (décembre 1920) sur l'Arménie. En 1921, l'Italie retire ses troupes de la Turquie continentale et en octobre 1921, un accord est signé entre Ankara et la France, celle-ci acceptant de repousser les frontières plus au sud. La Grande-Bretagne, elle-même, engage des pourparlers avec Ankara, la Grèce se trouve ainsi isolée de plus en plus, son armée rencontrant des échecs dès le mois de septembre 1921. Elle est écrasée durant l'été 1922, une conférence de paix étant convoquée à Lausanne pour le 20 novembre (y participent la Grande-Bretagne, la France, l'Italie, le Japon, la Grèce, la Roumanie, la Serbie-Croatie-Slovénie, la Turquie et la Russie, cette dernière ne signant pas l'accord). Le traité est signé le 24 juillet 1922. En Europe, les frontières sont proches de celles d'avant 1914 ; au sud, la frontière est tracée beaucoup plus au sud que dans le traité de Sèvres. Les Capitulations sont abolies et la Turquie n'est responsable que de 40 % de la dette ottomane, le reste se trouvant réparti entre les divers États héritiers de l'empire. Un nouveau régime des détroits est adopté.

10 — Mustafa Kemal et le califat

Dans un premier temps, Mustafa Kemal, tout comme le CUP, mène une politique ottomane et islamique. Il dénonce, certes, le comportement califal durant la guerre et depuis l'armistice mais se garde bien de remettre en cause l'institution elle-même. Tout au contraire, dès l'automne 1919, Kemal tente d'organiser un soutien islamique à sa lutte nationale. Selon les archives britanniques citées par Kramer (p. 73 sv.), huit notables musulmans anonymes se réunissent à l'automne et lancent l'idée de la tenue d'un congrès réunissant des délégués de tous les pays musulmans. Le 11 novembre, une seconde réunion se tient près de Sivas (centre de l'État kémaliste) entre 37 notables, dont Mustafa Kemal et ses proches (12 représentent l'État militaire turc, et 25 ulémas le monde musulman, dont 16 l'Anatolie, 2 la Transcaucasie, 2 l'Égypte, 1 le Yémen, 1 le Nejd et 1 la Crimée). Une société secrète islamique est créée, la Société de ceux qui proclament l'unité de Dieu (*Muvahhidin*). Dans une charte de 18 articles, la société se donne pour objectif de rassembler les musulmans autour du calife assiégé. Elle précise que le califat appartient au fils aîné de la maison d'Osman et que le calife dirige l'empire "par droit et par mérite", en possession "d'un droit incontestable de supervision et de contrôle sur le monde musulman tout entier". La société projette d'appeler à la tenue d'un congrès islamique universel qui se tiendrait à Constantinople. Un congrès général se tiendrait ensuite chaque année dans la perspective de la création d'une fédération des États musulmans. Mustafa Kemal est élu président de la société, dont le siège sera transféré à Ankara à la fin 1919. Des missions auraient été envoyées à travers la Turquie et les régions arabes, où une douzaine de branches auraient fonctionné. Cette initiative semble s'être éteinte durant l'été 1920. Devant le refus de Mehmet VI Vahideddin de patronner le mouvement anatolien, Mustafa Kemal en vient à abandonner cette politique islamique pour envisager la séparation du temporel et du spirituel, du sultanat et du califat.

Un autre projet, éphémère, de congrès islamique voit le jour dans les milieux kémalistes, sans référence explicite au calife cette fois. En mars 1921. Hüseyin Ragıp Bay appelle à la formation d'une société internationale islamique à Ankara, composée de délégués du monde musulman. Un comité préparatoire est créé autour du poète turc Mehmet Akif. Une première convocation à un congrès est lancée en mars 1922 ; mal diffusée, elle est reprise en avril, toujours sans aucune mention du calife, mais semble s'être perdue dans l'indifférence générale.

Le CUP et la ligue des sociétés islamiques révolutionnaires

Suite à l'armistice de Moudros, le CUP discrédité se trouve dispersé entre l'Allemagne et la Suisse pour beaucoup de ses responsables. Le Komintern s'intéresse alors aux triumvirs dans sa propagande anti impérialiste, tout particulièrement anti britannique dans le monde islamique. En 1920, le CUP crée une ligue des sociétés islamiques révolutionnaires, sous la direction d'Enver pacha. Une charte est rédigée et un petit congrès se réunit à Moscou à la

fin de 1921, sans grand succès. Une douzaine de personnes seulement y auraient participé, dont Fakhri Pacha, le défenseur de Médine face aux Arabes, Chakîb Arslân et le cheikh "Abd Al-"Azîz Chawîch ⁽⁹⁹⁾.

Le nouvel État turc

La GAN de Turquie ouvre ses travaux à Ankara le 23 avril 1920. Le premier problème qu'elle tente de résoudre est l'organisation du gouvernement, alors même que le sultanat ottoman et le califat continuent d'exister sous occupation britannique. Sur une motion présentée par Mustafa Kemal, la GAN adopte des résolutions où elle considère comme "indispensable" la création d'un gouvernement qui ne soit ni une régence ni un gouvernement provisoire. La GAN se promeut seule expression de la souveraineté populaire et, par là, assemblée constituante :

"Art. 3 : Le principe essentiel est de considérer la volonté nationale représentée à l'Assemblée, comme maîtresse effective des destinées de la patrie. Il n'existe pas de pouvoir au-dessus de la Grande Assemblée Nationale de Turquie ;

Art. 4 : La GAN de Turquie réunit le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif, un Conseil choisi parmi les membres de l'Assemblée gère au nom de celle-ci les affaires du gouvernement. Le président de l'Assemblée est en même temps président de ce conseil ;

Note : Le Sultan-Khalife, lorsqu'il aura été libéré de la contrainte qu'il subit, verra sa situation déterminée d'après les lois que l'Assemblée aura adoptées" ⁽¹⁰⁰⁾.

La GAN approuve ainsi la constitution d'un nouvel État turc, censé reposer sur la souveraineté nationale par son intermédiaire. Le 24 avril, Mustafa Kemal est élu à la présidence de l'Assemblée et du gouvernement. La loi constitutionnelle n'est adoptée que le 13 septembre 1920, au terme de multiples discussions. Deux courants, en effet, se manifestent dans la GAN. La commission chargée d'élaborer le projet, d'une part, souhaite que le gouvernement de la GAN ne soit que provisoire, chargé des affaires jusqu'à l'indépendance du sultanat et du califat. Un second courant, au contraire, veut la fin du sultanat et soutient que la souveraineté nationale n'appartient qu'à la GAN. De longs échanges s'engagent, brisés par une intervention de Mustafa Kemal, le 25 septembre 1920 ⁽¹⁰¹⁾ :

"- Il y a certains inconvénients à ce que la nation turque et la Grande Assemblée, son unique représentant, s'occupent à ce point du Khalifat et de la Monarchie, du Khalife et du Sultan pendant qu'elles travaillent à sauvegarder l'existence et l'indépendance de la patrie et de la nation. Nos intérêts supérieurs nous commandent de ne point parler de tout cela pour l'instant. S'il s'agit d'exprimer des sentiments d'attachement et de fidélité au Khalife-Sultan actuel, ce personnage est un *traître* [en italique dans l'original]. Il est un instrument employé par les ennemis contre la patrie, contre la nation. Si nous l'appelons Khalife et Sultan, le peuple se verra tenu de lui obéir et de réaliser ainsi les desseins de l'ennemi. Du reste tout personnage coupable de trahison, ou à qui il est interdit de faire usage des pouvoirs et prérogatives de ses fonctions, ne peut devenir ni Khalife ni Sultan. Si vous voulez dire : « dans ce cas, proclamons sa déchéance et

⁹⁹ Kramer, p. 69-72.

¹⁰⁰ *Histoire de la République turque*, rédigée par la Société pour l'étude de l'histoire turque, Istanbul, Devlet Basimevi, 1935, p. 53.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 82-83.

choisissons-lui un successeur », sachez que *les conditions et la situation actuelle ne le permettent pas* [en italique dans l'original]. Car le personnage à détrôner se trouve non au milieu de la nation, mais entre les mains de l'ennemi. Et si l'on projette de faire comme si cet homme n'existait pas et d'élever un autre sur le trône, il est certain que le Khalife-Sultan actuel peut refuser de renoncer à ses droits et continuer avec le cabinet d'Istanbul à conserver ses prérogatives et poursuivre son activité : la nation et la Grande Assemblée, oubliant leurs véritables buts, auraient-elles dans ce cas à se préoccuper d'une affaire de Khalife ? Vivrons-nous encore une fois l'époque d'Ali et de Muaviye ? Bref, cette question est ample, délicate, importante, et sa solution ne figure pas parmi les affaires d'aujourd'hui."

La GAN adopte les "articles fondamentaux de la loi constitutionnelle" le 20 janvier 1921 ⁽¹⁰²⁾ :

"1- La souveraineté appartient sans réserve ni condition à la nation. Le système d'administration repose sur le principe suivant lequel le peuple dirige personnellement et effectivement ses destinées.

2- Le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif sont réunis entre les mains de la Grande Assemblée Nationale, unique et véritable représentant de la nation.

3- L'État turc est gouverné par la Grande Assemblée Nationale. Son gouvernement porte le nom de « Gouvernement de la Grande Assemblée Nationale ».

4- La Grande Assemblée Nationale est composée de membres élus par les populations des provinces.

5- Les élections à la Grande Assemblée Nationale ont lieu tous les deux ans. Le mandat des membres élus dure deux ans, mais ils peuvent être réélus. L'Assemblée sortante exerce sa charge jusqu'à la réunion de l'Assemblée élue. En cas d'impossibilité de nouvelles élections, la législature ne peut être prorogée que pour un an. Chaque membre de la Grande Assemblée Nationale représente non pas la province qui l'a élu, mais la nation tout entière.

6- La réunion plénière de la Grande Assemblée Nationale a lieu le premier novembre sans convocation.

7- À la Grande Assemblée Nationale appartiennent les droits fondamentaux comme l'application des lois religieuses, la promulgation de toutes lois et leur modification ou leur abrogation, la conclusion de traités ou de la paix, la proclamation de l'état de défense de la patrie. Les dispositions religieuses et juridiques les plus conformes aux rapports publics et aux besoins du temps, ainsi que les coutumes établies servent de base à l'élaboration des lois et règlements.

8- La Grande Assemblée Nationale administre par les soins des représentants qu'elle a désignés conformément à la loi les départements en quoi se divise le gouvernement. L'Assemblée donne à ses représentants des directives en ce qui concerne la gestion des affaires, et au besoin remplace ces représentants.

9- Le président élu par la Grande Assemblée Nationale siégeant en réunion plénière est président de la Grande Assemblée Nationale pendant la durée d'une législature. Il est en cette qualité autorisé à signer au nom de l'Assemblée et à ratifier les décisions du conseil des commissaires. Le conseil des commissaires élit à la présidence l'un des membres du conseil. Mais le président de la Grande Assemblée Nationale est président de droit du conseil des commissaires.

10- Les dispositions de la Constitution qui ne sont pas en contradiction des présentes dispositions fondamentales demeurent en vigueur. "

Nous apercevons ici que la GAN consacre la souveraineté de la nation et son propre pouvoir au nom de cette souveraineté, sans toutefois inscrire ouvertement l'abrogation de la constitution ottomane de 1876, ni la suppression du sultanat-califat. Elle s'arroge, cependant, le soin de veiller à l'application des lois religieuses.

¹⁰² *Ibid.*, p. 83-84.

L'abolition du sultanat

Ce sont les Puissances de l'Entente qui fournissent à Mustafa Kemal et à la GAN l'occasion de consacrer officiellement l'abolition du sultanat ottoman. Le 28 octobre 1922, en effet, les Puissances lancent les invitations à la conférence de Lausanne, s'adressant tout à la fois au gouvernement d'Ankara et à celui de Constantinople. La GAN, outrée, décide alors d'abolir officiellement cette survivance du passé qu'est, à ses yeux, le sultanat.

Préoccupée de légitimation religieuse, la GAN fait rédiger, à la fin de 1922, un document par un groupe de canonistes, sous la direction d'un parlementaire afin de préparer "son plan d'absorption du califat par la nation" ⁽¹⁰³⁾ et, de défendre canoniquement le principe de la souveraineté de celle-ci. Le texte est publié sous l'égide de la GAN, mais anonymement.

L'A. affirme d'emblée que le califat est "une question de détail, secondaire, accessoire et législative, faisant partie du domaine des droits et des affaires publiques relevant du peuple" et qu'il "n'a rien de commun avec la théologie" (p. 5). Si le califat avait été la base fondamentale de la religion, le Prophète en aurait parlé, ce qui n'est pas le cas. Le califat appartient plutôt au "domaine des affaires temporelles que religieuses" (p. 7) et "le Prophète a laissé aux musulmans le soin de traiter ce sujet" (p. 7). Dans sa "définition" du califat, l'A. fait la distinction entre le Prophète, détenteur de pleine et entière autorité sur l'islam, et le calife, son "successeur", l'"imam" de la communauté, qui ne détient aucune autorité en matière de dogmes et de pratiques religieuses. Pour lui, on ne trouve en islam ni pouvoir spirituel, ni hiérarchie religieuse. L'A. fait ensuite une distinction entre le califat réel et le califat fictif. Le premier, "absolu", "vrai" ou "efficient" est le seul qui réunit toutes les qualités et conditions requises.

Commencé avec Muhammad, il a assuré la succession prophétique à la tête des affaires politiques et religieuses. Il est "de la nation", "c'est-à-dire qu'il détient l'autorité ou exerce un mandat sur la nation. Son établissement est subordonné au choix, à l'adhésion sans réserve et à la reconnaissance solennelle du peuple" (p. 18). Ce califat réel ne dura que durant la période des quatre premiers califes. Le califat fictif, au contraire, "bien que revêtu en apparence de la même forme et du même décor, n'a du califat que l'étiquette. Il ne représente que le pouvoir despotique et arbitraire d'un monarque et d'un autocrate. Tel est, d'après l'avis unanime des docteurs sunnites, le cas du califat exercé par les Umayyades et les Abbassides" (p. 19). Après avoir rappelé les conditions habituellement requises pour le califat absolu, l'A. souligne l'impossibilité actuelle -et déjà ancienne- de trouver un calife issu de Quraïch. Loin d'en conclure à la nécessité d'instituer un califat fictif, l'A. se retranche derrière une interprétation de Abod Al-Din à qui il fait dire : "Sa véritable opinion est la suivante : l'obligation de nommer un imam cesse lorsqu'il est impossible d'élever à cette dignité quelqu'un pouvant accomplir d'une façon parfaite les devoirs de sa charge". Cette façon de voir n'implique nullement l'idée de se dispenser en pareil cas d'un système gouvernemental. Elle signifie plutôt que la création d'un gouvernement s'impose alors même qu'il ne serait pas possible d'élever au califat un imam possédant toutes les qualités indispensables pour occuper ce poste" (p. 25). L'A. introduit ensuite le thème de la souveraineté du peuple en rappelant, d'une part, l'impossibilité pour quiconque de se proclamer calife, et d'autre part, la nécessité de la reconnaissance du calife par les croyants (*bay'a*). "Le califat est considéré par les jurisconsultes comme une sorte de mandat confié au calife par la nation islamique" (p. 28). En raison de l'étendue du monde musulman, les "jurisconsultes ont admis que les gens faisant autorité en matière de jurisprudence et résidant dans la capitale du pays suffiraient à élire et à reconnaître un calife au lieu et place de toute la nation islamique" (p. 30). À cette voie de désignation du calife, l'A. ajoute la nomination d'un héritier par le calife lui-même, excluant le droit héréditaire. Il précise, enfin, que le calife "n'est pas légalement autorisé à disposer de ses fonctions et attributions tant que cela est manifestement

¹⁰³ RMM, LIX, 1er trim. 1925, consacre toute sa livraison à la notion islamique de souveraineté.

préjudiciable à la nation. Enfin, les attributions et le pouvoir du califat cessent d'être légalement valables lorsque le calife en abuse au détriment de la nation" (p. 33).

Abordant la question du "but du califat", l'A. considère celui-ci comme "une forme de gouvernement constituée pour assurer le bonheur des musulmans en rendant la justice et en sauvegardant leurs droits" (p. 35), regrettant que "les devoirs califaux ont été négligés depuis de nombreux siècles" (p. 36). Partant de l'importance de la responsabilité califale, il critique la constitution ottomane de 1876 qui fait du sultan-calife une personne "sacrée et irresponsable". Reprenant alors la notion de "mandat" du peuple accordé au calife, l'A conclut ainsi sur l'autorité (ou tutelle) : "La tutelle générale dont le calife est investi n'est autre chose que la résultante de l'autorité des souverainetés diverses, et de la tutelle individuelle. Elle est reçue de la nation dont elle constitue le droit propre et le bien naturel. Elle n'appartient à personne d'autre qu'à la communauté musulmane. Aucune personne, aucun parti n'a le droit de tenter de se l'approprier, mais chacun peut prétendre en avoir une part légitime. [...] D'après la jurisprudence, le pouvoir et la tutelle générale détenus par les souverains et les sultans ne sont pas légitimes ; ils ne constituent qu'une oppression tyrannique, combattue et maudite par la religion, n'ayant d'autre loi que le sabre. Par son étymologie elle-même, le mot 'sultanat' implique l'idée d'un pouvoir despotique arbitraire et absolu [...]. Ce qu'il convient de faire ici, c'est de forcer un sultan indigne du trône à abdiquer et confier la dignité califale à un personnage ayant toutes les qualités requises pour occuper un poste si élevé" (p. 42).

Dans une seconde partie, l'A. reprend la thèse traditionnelle de la nécessité pour la communauté de se donner un gouvernement, mandaté par elle-même, pour gérer les affaires publiques. Il souligne l'obscurité de la tradition quant à la forme à donner à la représentation, assemblée légalement élue ou personne unique, le mandat d'autorité fondé sur la délibération est la seule obligation. Dans le cas d'un califat absolu, celui-ci constituant la meilleure forme de gouvernement, le calife doit assumer le gouvernement. Cette forme de califat ayant disparu depuis l'avènement des Umayyades, aucune nécessité de cet ordre ne se présente aujourd'hui. L'A en arrive alors à la thèse d'une délégation des pouvoirs califaux à une assemblée et à celle de la canonicité de la séparation du califat et du sultanat :

[p 58] De l'étude approfondie de textes divers, à laquelle nous nous sommes livrés depuis le début de notre brochure, il résulte avec évidence que l'institution dénommée depuis des siècles « califat » n'est qu'une souveraineté reniée et détestée par la religion et que les personnes qui se sont plu à s'intituler « califes » ne furent que de simples souverains ou sultans [...].

Il serait absurde dans ces conditions d'hésiter, si peu soit-il, à limiter les droits et les devoirs d'une souveraineté qui, à franchement parler, n'est autre chose qu'un pouvoir despotique et arbitraire. Agir ainsi revient à limiter la tyrannie et les vexations et réduire au minimum les préjudices et les torts pouvant être causés au peuple.

Le but religieux essentiel du califat n'est pas de préserver des vexations et des injustices le calife et le califat lui-même, mais la nation musulmane [...].

Nous avons précédemment expliqué avec tous les détails [p. 61] voulus, dans un chapitre spécial consacré à ce sujet, que le califat est un genre de procuration [...].

Si l'on examine ces différentes formes de procuration, il se présente deux façons de limiter les droits du califat : une allant du simple au composé et l'autre en sens inverse.

La première méthode est la suivante :

Lorsqu'il doit choisir un calife, le peuple est en droit d'imposer les conditions qu'il désire. Si le futur calife se soumet à sa volonté, il sera élu. Dans le cas contraire le choix du peuple se portera sur un autre, ainsi qu'il en a été procédé à la proclamation solennelle du calife Omar.

[p.62] Voici la deuxième méthode :

Le calife délègue lui-même les droits et les devoirs du 'califat soit à une ou plusieurs personnes, soit aux membres d'un Conseil exécutif ou à une Assemblée nationale, soit à tout un ensemble de rouages gouvernementaux.

Un tel exemple n'est pas unique dans l'histoire, on peut en trouver plusieurs [...].

[p. 63] On ignore les raisons pour lesquelles, après sa reconnaissance solennelle, le calife Moustansir Billah délégua publiquement au sultan Bibars les droits et les devoirs du califat à condition qu'il n'y changeât rien ; toujours est-il que les ulémas applaudirent à ce geste. Par la suite quatorze califes se succédèrent en Égypte, jusqu'au jour de l'entrée triomphale du sultan Selim 1^{er}, qui, ayant trouvé le calife Mutevekkil III 'Atallah, l'emmena à Constantinople.

À l'exemple de Moustansir Billah, tous ces califes avaient délégué les hautes fonctions et la direction du gouvernement aux sultans d'Égypte. Ainsi donc, pendant une période de 250 ans, la séparation de la souveraineté et du gouvernement fut réalisée en Égypte.

À l'époque actuelle il est des personnes qui paraissent hésiter devant la limitation des droits du califat ou, autrement dit, devant la séparation du sultanat et du califat ; d'autres prétendent que cette séparation n'est pas admise par la religion. C'est là une erreur ; en effet, pareil état des choses ne constitue pas un fait nouveau, puisqu'il y a 600 ans les ulémas égyptiens ont préconisé et admis cette innovation. Chose surprenante, la plupart de ces ulémas étaient des chafrites [...].

[p. 64] Si la théorie de la limitation des droits du califat est admise à un tel degré pour les chafrites, elle le sera *a fortiori* bien plus encore par les hanéfites qui s'astreignaient par l'*istihsân* à s'adapter aux exigences et aux coutumes de leur époque [...].

[p. 68] Une Assemblée Nationale se faisant un devoir sacré d'assurer le bonheur du pays qu'elle représente est préférable à tous points de vue, à un sultan dont l'unique et constant souci réside dans la conservation du trône et de la couronne. Aucun doute n'est possible à ce sujet.

Ainsi fondée canoniquement, la séparation du califat du pouvoir gouvernemental pouvait avoir lieu. Le 1^{er} novembre 1922, la GAN vote une loi abolissant le sultanat et conservant le califat, à qui elle réaffirme son soutien tout en lui supprimant tout pouvoir déterminé :

"Art. 1 : Le peuple turc ayant, par des statuts organiques, confié ses droits souverains à une personnalité morale, irréfutable, inaliénable et indivisible, la Grande Assemblée Nationale, véritable émanation de la nation, a décidé de ne reconnaître aucune forme ni aucun gouvernement qui ne seraient appuyés sur la volonté nationale. En conséquence, elle ne reconnaît dans les limites du pacte national d'autre forme de gouvernement que la Grande Assemblée Nationale et elle considère, à partir du 16 mars 1929, comme passé dans le domaine de l'histoire le gouvernement de Constantinople non appuyé sur la souveraineté du peuple.

Art. 2 : Le khalife sera choisi et élu parmi les membres les plus qualifiés de la dynastie d'Osman. L'État turc sera le soutien du khalifat. La Grande Assemblée Nationale d'Angora choisira le nouveau khalifat suivant la désignation de la commission religieuse de l'Assemblée" (¹⁰⁴).

La GAN place ainsi la déchéance du gouvernement ottoman au 16 mars 1920, date à laquelle la Grande-Bretagne s'empare du télégraphe et de divers ministères à Constantinople, empêchant désormais le sultan d'agir en pleine liberté. À la suite de cette loi, le dernier gouvernement ottoman présente sa démission à la Cour. L'administration de Constantinople passe entièrement entre les mains du gouvernement d'Ankara et de la GAN.

Mehmet VI, estimant que sa liberté et sa vie ne se trouvent plus assurées, fait appel à la protection britannique. Le 17 novembre, il quitte le palais de Yıldız et s'embarque sur un cuirassé anglais qui le mène à Malte. La loi musulmane stipulant la déchéance de tout calife qui abandonne le sol islamique pour se réfugier sous la protection de puissances non

¹⁰⁴ *Asie Française*, novembre 1922, p. 421-422.

musulmanes, Mehmet VI perd sa qualité califale. Lui-même fait cependant annoncer qu'il n'entend abdiquer d'aucune de ses prérogatives.

Déchéance de Mehmet VI et désignation d'Abdülmeçit

Le 18 novembre 1922, la GAN se réunit pour réagir à la situation nouvelle. La commission religieuse est alors chargée de rédiger une fatwa proclamant la déchéance de Mehmet VI Vahideddin de sa qualité de "chef de la prière" par suite de sa fuite. Promulguée par Mehmet Vehbi, ministre des Affaires religieuses et commissaire du şeri (*charî'a*) (successeur de la fonction de şeyhulislam), cette fatwa donne pour motifs de la destitution les points suivants :

- "1- D'avoir accepté sans nécessité les dures conditions de l'ennemi, susceptibles de causer l'anéantissement de tous les musulmans.
- 2- D'avoir entrepris, d'accord avec l'ennemi, des actes pouvant provoquer la discorde entre les musulmans groupés pour la défense de leur cause.
- 3- D'avoir déserté le siège du khalifat en se réfugiant sous la protection étrangère.

Par là, le chef des musulmans a renoncé de facto aux prérogatives du khalifat suivant les prescriptions du cheri et il est devenu nécessaire en vue de protéger les droits et les intérêts des musulmans, de remettre le khalifat à une personne digne et capable de l'exercer" (¹⁰⁵).

Abdülmeçit Effendi II (1868-1944), fils du calife Abdülaziz, est reconnu le plus qualifié dans la famille d'Osman pour remplir la charge califale. Il est désigné calife à l'unanimité par la GAN et Mustafa Kemal lui notifie son élection par le télégramme suivant :

"L'Assemblée a prononcé à l'unanimité la déchéance de Mehmet VI, qui a accepté la proposition de l'ennemi tendant à détruire la collectivité des musulmans, par l'abandon du siège du khalifat, la fuite sur un bateau anglais et la sollicitation de la protection étrangère. J'ai l'honneur de vous informer que, conformément à la loi organique qui maintient sans restriction la souveraineté de l'État, l'Assemblée nationale, composée des vrais représentants de la nation, ayant le pouvoir exécutif et l'autorité législative, vous a élu à l'unanimité à la haute charge du khalifat. Votre élection a été portée à la connaissance du monde musulman et du peuple turc par la GAN de Turquie. Je prie le Tout-Puissant que votre élection soit source de prospérité et de bonheur pour le monde islamique" (¹⁰⁶).

Dans des instructions chiffrées datées du même jour, Mustafa Kemal précise qu'Abdülmeçit ne fera pas usage d'autres titres et qualités que ceux de : "calife des musulmans" et que dans le message par lequel il allait annoncer au monde musulman son élévation à la dignité de calife, il doit :

- "1- exprimer clairement sa satisfaction d'avoir été élu calife par la GAN ; 2-s'arrêter en détail sur les actes de Mehmet VI et les réprouver largement ; 3- souligner que les dispositions de la constitution contiennent la forme de gouvernement la plus convenable et la plus utile pour la Turquie et le monde musulman ; 4- mentionner avec l'admiration qu'ils méritent les services rendus au pays par le gouvernement démocratique national de la Turquie ; 5- éviter dans le message toute allusion politique en dehors des points précisés" (¹⁰⁷).

¹⁰⁵ D'après un télégramme diplomatique du Haut-commissaire de France Pellé, cité par Jean-Louis Bacqué-Grammont et Hasseine Mammeri, "Sur le pèlerinage et quelques proclamations de Mehmed VI en exil", in *Turcica*, XIV (1982), p. 226-247.

¹⁰⁶ *Asie Française*, novembre 1922, p. 422.

¹⁰⁷ *Histoire de la république turque*, p. 155.

L'*Histoire de la république turque* mentionne alors tous les manquements d'Abdülmeçit en ce domaine :

"Il ne dit pas un mot dans son message de la trahison et de la fuite de Vahdettin, compléta sa signature de réminiscences monarchiques en signant 'Abdulmeçit bin Abdulaziz Han', et commit par-dessus le marché une véritable imposture en prétendant dans le même message que les services et les sacrifices de la dynastie d'Osman avaient apporté leur contribution à l'obtention des récentes victoires [...]. Mais Abdulmeçit alla plus loin : il projeta plus tard de s'affubler d'un turban à la manière de Mehmet le Conquérant, fit à des journalistes des déclarations où il aborda les questions intéressant le pays et où [...] il tint un véritable langage royal [...]. Il avait signé 'vicaire de l'envoyé de Dieu' le télégramme qu'il avait envoyé aux musulmans de Finlande [...]. Il redoubla cependant d'audace et poussa les choses jusqu'à entrer en rapport avec des politiciens religieux, dont il croyait qu'ils seraient utiles et même d'officiers généraux faisant de la politique. Il entreprit même une action qui devait amener un groupe réactionnaire de l'Assemblée à formuler la prétention ridicule selon laquelle 'le calife appartenait à l'Assemblée et l'Assemblée au calife', ce qui revenait à dire que 'l'Assemblée nationale était une Assemblée consultative du calife et que celui-ci était son président, et, par voie de conséquence, le chef de l'État [...]" (¹⁰⁸).

Une pareille situation de concurrence de pouvoir ne pouvait, bien évidemment, n'être que provisoire. Mis à part quelques signes de mécontentement en Anatolie et en Syrie, la déchéance de Mehmet VI et la désignation d'Abdülmeçit furent généralement reconnues du monde musulman (¹⁰⁹).

Les activités de Mehmet VI en exil

Durant son exil, Mehmet VI ne reste pas inactif, décidé à montrer l'illégitimité canonique de la décision prise par la GAN, qu'il accuse d'être faite d'"irresponsables sacrilèges, nullement représentatifs du peuple turc et manipulés par les Sovièts" (¹¹⁰). D'abord réfugié à Malte, il accepte quelques semaines plus tard une invitation à se rendre en pèlerinage aux Lieux saints de l'islam, sans que les véritables intentions, tant du chérif Hussein que celles de Mehmet VI, aient été éclairées (¹¹¹).

Nous trouvons l'état des revendications de Mehmet VI dans un manifeste adressé aux autorités françaises et britanniques par leurs services de renseignements, adressé à l'ensemble du monde islamique sans qu'il ait pu bénéficier d'une large diffusion à part sa reproduction dans *Al-Ahrâm* (¹¹²). Véritable apologie dans laquelle Mehmet VI décrit la "gravité des problèmes et des difficultés" qui l'assaillirent dès son investiture et les efforts qu'il entreprit pour limiter le mal, ce texte tente de "mouiller" les nouveaux responsables turcs dans la signature de l'armistice de Moudros, "origine et source unique de tous les malheurs qui se produisirent par la suite", et ainsi de retourner les accusations portées par ses ennemis contre eux-mêmes. Se défendant de s'être soumis sans résistance tant dans l'affaire de l'occupation d'Izmir que dans celle du traité de Sèvres, il insiste sur son attachement tout au

¹⁰⁸ *Ibid*, p. 155-156.

¹⁰⁹ Bacqué-Grammont, "Sur le pèlerinage...", p. 231.

¹¹⁰ *Ibid*, p. 229.

¹¹¹ Bacqué-Grammont écrit ne pas savoir "avec certitude quelles étaient les arrières pensées de Husayn en invitant à La Mecque le frère du sultan contre lequel il s'était révolté et qui se posait toujours en unique calife légitime. Un transfert de ses droits moyennant une honnête contrepartie ?" (p. 232).

long de cette période "aux principes constitutionnels avec une extrême fidélité", et sur son "accommodement" avec les divers ministères d'Ankara. Mehmet VI fait ensuite état parmi ses "principes personnels d'action" de son attention prêtée à l'opinion publique et il précise enfin :

"Bien que j'aie fait tous les sacrifices possibles en vue de faire disparaître le différend existant entre Ankara et Constantinople et pour rétablir l'amitié entre les deux, il ne m'a jamais été possible d'admettre, comme on l'aurait voulu, que le Califat soit dépouillé de l'Autorité, ni que la capitale soit transférée en Anatolie. Sur le premier point, qui consiste en la séparation du Sultanat et du Califat, tous les savants musulmans savent que cette séparation est contraire à la Loi canonique et signifierait que j'approuve que la Gloire des Envoyés — que Dieu lui accorde Ses Grâces et Sa Paix — soit dépouillée de son droit à exercer l'Autorité sur cette Communauté, droit dont je suis le Lieutenant. Approuver cela serait hors de mon pouvoir et à l'extrême opposé de ma fonction, et c'est donc une chose impossible.

Le second point, qui concerne le fait que Constantinople ne serait plus la capitale, signifierait que les Kémalistes veulent se rapprocher des Bolcheviks en préparant la voie pour remettre théoriquement Constantinople à la Russie. Or, il n'y aura aucun moyen pour me faire approuver leur volonté d'empêcher le Califat d'être fixé dans une ville comme Constantinople, qui n'a jamais cessé d'en être le refuge politique et historique. Comme je n'approuvai point leurs projets démentiels et extrémistes, ils m'accusèrent de trahir la cause nationale. Ces gens-là doivent savoir, et toute personne saine d'esprit doit également savoir, que celui qui est parvenu par succession et par droit au faite de l'honneur et à la dignité suprême — et qui contestera que ce rang est celui de la fonction du Califat et du Sultanat — ne peut garder aucune ambition ni espoir terrestre qui l'inciterait à commettre un crime aussi abominable que celui de trahir la Nation.

Au contraire, pour préserver l'honneur et la dignité de ces deux fonctions, surtout celle du Califat, j'ai même accepté de m'éloigner provisoirement de mon trône et de délaisser bien-être et tranquillité pour m'expatrier. Si je me suis ainsi éloigné, ce n'était pas par crainte de devoir répondre de mes actes et de les défendre auprès de gens qui, quant à eux, auraient bien des comptes à rendre au sujet de leurs propres actes, surtout pour ce qu'ils ont fait après la Grande Guerre, mais c'était pour éviter ce que Dieu Lui-même a ordonné d'éviter, à savoir se jeter au-devant des périls et s'exposer, au vu et au su de tous, à être mis à mort par des gens qui ne respectent pas la moindre loi. Selon l'exemple donné par l'Envoyé de Dieu — que Dieu lui accorde Ses Grâces et Sa Paix -, par qui cette fonction me fut confiée, j'ai suivi la tradition de l'Émigration en me conformant au précepte qui dit : "Fuir ce qui est insupportable est une tradition des Envoyés divins".

Je vais résumer à présent la situation actuelle de mon pays et les différends survenus entre mes opposants et moi à la suite des derniers décrets adoptés par l'Assemblée d'Ankara, décrets qui n'ont aucun rapport avec la noble intention de défendre la Nation.

Le Sultanat turc appelé État ottoman existait depuis le temps de mon aïeul 'Usmân le Conquérant et ce jusqu'à Salîm Premier. Après celui-ci, le Califat fut rattaché au Sultanat, de telle sorte que ce dernier devint muhammadien.

À présent, ceux à qui on peut reprocher d'avoir trahi la Nation ont, sans le moindre droit, dépouillé le Califat de son pouvoir exécutif et l'ont privé de l'exercice de ses prérogatives. De ce fait, ils ont ruiné le Sultanat muhammadien et ils ne trahissent pas seulement leur Patrie, mais aussi le monde musulman tout entier."

Du 15 janvier au 2 mai, Mehmet VI demeure l'invité de Hussein, sans que le faste habituellement déployé pour le calife ne soit observé. C'est de La Mecque que Vahideddin tente, en vain, de répandre son manifeste. Pour le consul de France à Djeddah, le départ de l'ex-sultan en mai peut s'expliquer par la peur que Hussein, "dépité de le voir opiniâtement

¹¹² *Al-Ahrâm*, 16 avril 1923, trad. in Bacqué-Grammont.

refuser d'abdiquer le califat en sa faveur n'en vint à tramer contre sa vie". Il quitte Djeddah sur un bateau de commerce. Après avoir fait savoir son désir de se rendre en Suisse, il s'établit en réalité à San Remo où il demeurera jusqu'à sa mort, trois ans plus tard.

Rachîd Ridâ et le califat

C'est au lendemain de la proclamation par la GAN d'un califat spirituel que Rachîd Ridâ rédige son traité sur le califat (voir à ce propos la bibliographie, p. 9).

Plusieurs événements montrent, en ce début des années vingt, l'attachement du monde musulman à la primauté du califat ottoman et le maintien du prestige de la Turquie. En novembre 1923, par exemple, des musulmans de Pékin, Bombay, Tachkent, d'Afghanistan, Égypte, Algérie, et d'ailleurs présentent une requête à la GAN pour que la langue turque devienne la langue commune des musulmans dans leurs relations mutuelles à travers le monde. Ils demandent aussi la convocation à Ankara d'un congrès qui comprendrait des délégués de chaque État musulman (¹¹³).

Le mouvement du Khilafat en Inde

Mais c'est en Inde que le califat ottoman rencontre le plus large soutien. La question du califat, en effet, tient chez eux une place toute particulière : minoritaires saisis par la peur de se voir submerger par le nationalisme hindou montant, ils font du califat musulman une institution spirituelle et temporelle dont la sauvegarde et la puissance pourraient un jour devenir la garante de leur propre survie. Sunnites et chiites tous ensemble se lancent alors dans une défense active du califat contre toutes les attaques. Durant toute la guerre, la position des musulmans indiens avait été très inconfortable, écartelés entre leur loyauté à l'égard de la Grande-Bretagne et leur allégeance au sultan-calife ottoman. Les dirigeants les plus remuants tels Abu-I-Kalam Azad ou les frères Ali avaient été emprisonnés et la situation fut maîtrisée par les Britanniques. Lors de l'occupation grecque de Smyrne, cependant, réalisée en mai 1919 avec la complicité des Puissances, les musulmans de l'Inde, pour la première fois depuis la grande rébellion de 1857, se sentent trahis par la Grande-Bretagne qu'ils rendent responsable du partage de l'empire ottoman. Le 24 avril 1919, Muhammad Ali et Chawkat Ali adressent un mémorandum au gouvernement britannique dans lequel ils écrivent : "Il ne saurait y avoir de tentatives d'ingérences de la part des non-musulmans dans le libre choix des musulmans quant au calife. La souveraineté du califat sur les lieux saints ne saurait être démantelée, même au profit de gouvernements musulmans car cela affaiblirait le pouvoir temporel de l'islam. L'Égypte et les autres territoires de l'ancien empire turc doivent être rendus au califat. Les lieux religieux musulmans ne sauraient être occupés ou contrôlés par des non-musulmans" (¹¹⁴). Le texte demande également le retour de la souveraineté de l'empire ottoman sur tous les territoires perdus depuis 1914.

¹¹³ *Afrique Française*, novembre 1923.

¹¹⁴ Gopal Krishna, "The Khilafat Movement in India, the first phase (sept. 1919-oct. 1920)", in *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 1968, p. 37-53 ; Gail Minault, *The Khilafat Movement. Religious*

L'absence de réponse de la part des autorités britanniques conduit à la constitution du mouvement de la défense du califat et à un rapprochement circonstanciel entre musulmans et hindous. Le 21 septembre 1919, une réunion des principaux leaders musulmans se tient à Lucknow et décide de faire du 17 octobre la journée du califat, journée de jeûne et de prière. Afin de marquer la solidarité des hindous, Gandhi appelle ses coreligionnaires à se joindre au mouvement. Le 23 au 23 novembre 1919, la confiance accordée par les musulmans à Gandhi se traduit par son élection à la présidence de l'All India Khilafat Conference. En 6 mois, l'organisation devient un véritable mouvement de masse parmi les musulmans indiens, soutenu par le Congrès national et marginalisant quelque peu la vieille ligue musulmane. Le groupe le plus actif dans le mouvement est le Comité central du Khilafat, créé lors de la 37^e conférence tenue à Bombay le 15 février 1920. Constitué de 200 membres, il a son siège à Bombay. Présidé par H J M. Chhotani, l'un de ses secrétaires est le très actif Chawkat Ali, véritable animateur du mouvement. Des comités régionaux sont créés au Sindh et au Bengale. L'un des documents les plus significatifs quant à ses revendications est l'adresse présentée par une députation du congrès général de l'Inde pour la défense du califat au vice-roi de l'Inde, datée du 19 janvier 1920 (¹¹⁵) :

" [p. 170] Les Musulmans de l'Inde échoueraient complètement dans leur dessein s'ils n'arrivaient pas à prouver à ceux qui se sont rendus garants de la préservation de leur liberté religieuse dans son intégrité, que leur plus grande préoccupation actuelle réside dans le fait qu'une paix avec le Califat est en train d'être préparée par le Gouvernement de Sa Majesté et de ses Alliés à des conditions qu'aucun Musulman ne peut accepter ou approuver sans mettre en danger son propre salut. C'est sur cette considération surtout qu'il nous faut attirer l'attention ; elle, est si puissante que, même si les Turcs Ottomans pouvaient être entraînés à donner leur acquiescement à une telle paix, elle resterait néanmoins inacceptable par tout Musulman croyant.

[p. 171] Le maintien du Califat, comme institution temporelle non moins que spirituelle n'est pas tant une partie de leur foi que la véritable essence de cette foi ; aucune analogie n'est possible avec d'autres religions qui tolèrent une distinction entre les choses spirituelles et temporelles, entre l'Église et l'État ; une telle analogie ne ferait que troubler et obscurcir la plus claire des conclusions.

Le Pouvoir temporel est l'essence même de l'institution du Califat, et les Musulmans n'admettront jamais la moindre modification dans son caractère ou le démembrement de son Empire.

La question non moins importante du Djeriret-ul-Arab, sur aucune partie duquel un pouvoir quelconque non musulman ne peut être toléré, ne se rapporte pas davantage au sentiment musulman, mais à la foi de l'Islam.

De même, l'Islam proclame et définit aussi la sainteté des Lieux saints ; il place cette question et d'autres semblables au-dessus de l'interprétation mal informée des peuples de religions étrangères. Les Musulmans insistent, et à bon droit, que le Calife, seul, reste le gardien des Lieux saints.

En ce qui concerne l'intégrité des possessions du Calife, nous avons appris avec un sentiment de profonde tristesse que quelques sectes des Musulmans d'Arabie se sont, au mépris des lois de l'Islam, séparés du bloc solide du reste du monde musulman. Mais au lieu que cela constitue un argument contre ce dernier, cela lui donne une occasion de plus de proclamer la vérité, et, d'accord avec la déclaration divine de Mahomet que tous les Musulmans sont frères et la divine injonction de faire la paix

symbolism and Political Mobilization in India, New York, Columbia Univ. Press, 1982, 294 p.

¹¹⁵ *RMM*, XL-XLI, sept.-dec. 1920, p. 165-215 publie les documents les plus significatifs du mouvement.

entre frères, les Musulmans de l'Inde doivent chercher à écarter tout malentendu existant et à éliminer toute cause de friction pouvant provoquer une scission entre Arabes et Ajams et entre Turc et Tajiks [...].

[p. 172] La loyauté des Musulmans de l'Inde, ainsi que celle des autres communautés de l'Inde envers leur souverain, a été reconnue et proclamée à travers toute l'histoire du régime britannique aux Indes. Mais il est aussi admis que cela est dû principalement à la sauvegarde de leur liberté religieuse dans son intégrité [...].

Mais maintenant que la politique des Puissances Alliées et Associées et les prescriptions de l'Islam semblent se contredire, nous suggérons respectueusement que la justice et l'opportunisme exigent tous deux que ce qui ne peut être modifié par la main de l'homme et n'a jamais été modifié au cours des treize siècles de l'histoire de l'Islam demeure inaltéré [...].

Mais si au contraire le cœur de l'Inde est gagné par une admission généreuse de son aptitude à diriger ses propres affaires, comme membre de l'Empire britannique, et si le monde musulman est réconcilié grâce à une juste appréciation des responsabilités et des devoirs l'Islam et des sentiments musulmans, la moitié du monde dépendra de la Grande-Bretagne et aucune puissance au monde ne pourra lui contester les droits qui lui appartiennent ainsi que ceux de son Empire. La menace, qui est maintenant si grosse, disparaîtrait bientôt sans qu'aucun coup n'ait été versé dans une lutte vaine. Le monde serait alors véritablement sauvé, non seulement pour la démocratie, mais pour Dieu et la Vérité, et c'est dans cet esprit que nous désirons envoyer notre mission avec l'appui de Votre Excellence en Grande-Bretagne et dans les Pays alliés et associés. "

Devant le silence et le refus de la Grande-Bretagne à se soumettre aux demandes du comité, celui-ci adopte l'idée lancée par Gandhi de la non-coopération avec le gouvernement de l'Inde, à partir du 22 mars.

Proclamation de la république turque

Le 29 octobre 1923, la GAN proclame la république et élit Mustafa Kemal à sa présidence. Des rumeurs se mettent alors à circuler sur la possibilité d'une abdication du calife et la convocation d'un congrès califal réunissant des représentants du monde islamique tout entier (¹¹⁶). La presse turque rapporte, par ailleurs, plusieurs projets de transfert du siège califal, certains demandant une meilleure surveillance de la part de la GAN et son transfert en Anatolie, d'autres défendant le statu quo, d'autres encore demandant un transfert vers l'étranger. La GAN, en tout cas, manifeste encore à cette date un grand respect pour l'institution califale, votant une décision qui assimile la diffamation du calife à celle du président de la république, et inscrit au budget une liste civile du calife en hausse.

Zia Gökalp et le califat

Ce même intérêt accordé au califat se retrouve chez Zia Gökalp à cette même époque. Exilé à l'armistice, comme tous les unionistes de marque, Zia Gökalp a été interné à Malte. De retour en Turquie en 1923, et après avoir refusé de rentrer en politique, il accepte un mandat de député à la GAN (août 1923). Dans le premier numéro du *Moniteur* de Constantinople daté du 9 septembre 1923, il publie un texte sur "l'indépendance du khalifat" dans lequel il se fait le défenseur du nouveau califat spirituel comme réalisation parfaite du califat primitif (¹¹⁷) :

¹¹⁶ *Asie Française*, décembre 1923, p. 456.

¹¹⁷ *Die Welt des Islams*, I (1951), p. 301-304.

" [...] L'organisation islamique indépendante, qui sans doute serait réalisée depuis la conversion à l'islamisme des souverains et des nations qui ont reçu au début de l'islamisme la missive de notre Saint Prophète, n'a pas pu être fondée jusqu'à présent d'une manière complète. Aujourd'hui, nous pouvons espérer l'apparition de cette organisation sous une forme qu'elle doit avoir nécessairement.

Le cadre de cette organisation devra résider dans l'organisation de communauté dont la base est le "Mesdjid du quartier". Ceux-ci doivent dépendre des "Mosquées" et les mosquées de la "Grande Mosquée" de la ville. Chaque Grande Mosquée doit avoir comme chef un "Mufti". Les Muftis de chaque État devront relever du Mufti de la capitale, c'est-à-dire du Chéik-ul-Islam. Aussi les Médressés (écoles) et les Tekiés (couvents des derviches) devront faire partie, d'après leur rang, de cette organisation.

Le Khalife ne pouvait pas autrefois créer cette organisation. Car, il n'était pas indépendant. Lorsque le Khalifat et la souveraineté se réunissent et [sic, en ?] un personnage, quand même l'une de ces deux qualités domine l'autre. Au temps des quatre premiers Khalifes, la dévotion précédant à toute chose le Khalifat dominait la souveraineté. Mais sous les règnes des Omayyades, des Abbasides et des Ottomans, le Khalifat ayant été conquis par les épées des Émiris qui avaient la force matérielle était dominé par la souveraineté.

Par conséquent, à ces époques le Khalifat n'était pas indépendant. Tandis qu'en réalité, le Khalifat et la souveraineté devraient être indépendants. La récente révolution turque a assuré à ces deux puissances son indépendance et sa liberté. Actuellement le droit de souveraineté des Turcs passant au peuple a gagné ainsi son indépendance et le Khalifat, séparé de la souveraineté, a une indépendance intégrale.

Dorénavant, le Khalife indépendant pourra fonder l'organisation religieuse et réunir, quand il voudra, des conseils religieux internationaux, tel que le "Conseil des Muftis", le "Conseil des professeurs" et le "Conseil d'éducation religieuse". Cela va sans dire que ces réunions religieuses aussi seront autant fructueuses que les organisations susdites. Grâce à ces réunions si heureuses, notre vie religieuse qui est atteinte depuis des siècles, d'un sommeil léthargique se réveillera et, selon la promesse du Saint Prophète, la splendeur de l'islamisme brillera telle qu'elle avait brillé dans le temps de son fondateur."

Abolition du califat

Les rapports entre le calife et la GAN, sans jamais avoir atteint un niveau de satisfaction réciproque, connaissent cependant un *modus vivendi* acceptable. Celui-ci semble se dégrader rapidement à partir de l'automne 1923, Abdülmecit refusant de n'être qu'un instrument entre les mains de Mustafa Kemal et préférant une politique islamique à une politique nationaliste. La concurrence entre ces deux pouvoirs en matière de relations extérieures se trouve dénoncée par le premier ministre d'Ankara, Ismet Paşa, dans son discours du 3 mars 1924 qui prélude à l'abolition du califat :

"Comment pouvons-nous concevoir que le califat constitue une institution politique au-dessus du gouvernement ? Aucun pays indépendant ne peut accepter une pareille tutelle. Les personnes qui attendent un profit quelconque du califat dans la politique étrangère croient-elles que cette institution exercera quelque souveraineté sur les Puissances musulmanes ? [...] Seul notre ministère des Affaires étrangères doit être responsable de la conduite de nos relations extérieures. Pour dégager du dualisme notre politique extérieure et intérieure, il faut supprimer le califat" ⁽¹¹⁸⁾.

L'abolition du califat, votée le 3 mars 1924, n'apparaît pas en toute clarté, dans un premier temps. Eugène Jung ⁽¹¹⁹⁾ et *l'Asie Française* ⁽¹²⁰⁾ font état de réformes qui auraient concerné

¹¹⁸ *Asie Française*, mars 1924, p. 102.

¹¹⁹ Eugène Jung, *La révolte arabe*, t. 2, *De 1916 à nos jours*, Paris, Colbert, 1925, p. 183.

le titulaire de la fonction califale et non la fonction elle-même. Selon une dépêche de Constantinople, datée du 10 mars, Mustafa Kemal aurait télégraphié à l'Agha Khan que le califat serait désormais personnifié par la GAN elle-même et le gouvernement turc. *L'Asie Française* interprète la décision du 3 mars comme un acte de la GAN, "emportée par sa passion anti dynastique" qui aurait été beaucoup plus loin que prévu. Devant l'émotion observée dans le monde musulman, les autorités d'Ankara auraient alors fait machine arrière pendant quelque temps, avant de confirmer l'abolition de l'institution califale. La GAN vote, d'ailleurs, coup sur coup, toute une série de réformes religieuses, abolition des Evkaf (*awqâf*) (administration des biens de main morte) et main mise de l'État sur ces biens, suppression du poste de commissaire du Şeri (*charî'a*) qui avait succédé à celui du *şeyhulislam* et unification de l'enseignement par la suppression des écoles religieuses.

Réaction d'Abdülmeçit

Dès le 5 mars, Abdülmeçit quitte Constantinople pour un exil en Suisse. Dans les 8 jours, tous les membres la famille impériale quittent la Turquie pour le pays de leur choix. La population turque ne manifeste aucun émoi public. La gravité des peines encourues pour toute manifestation sur cette question peut expliquer ce silence, mais en partie seulement. Ses préoccupations, semble-t-il, se portent ailleurs, vers un avenir à assurer dans l'indépendance. Très vite, Abdülmeçit publie une protestation :

"La décision de la majorité actuelle de l'Assemblée nationale turque étant incompatible avec l'esprit de l'islamisme et son intérêt supérieur, ainsi qu'avec la condition fondamentale représentative de la noble et vaillante nation turque qui l'a chargée, en conformité de nos glorieuses traditions islamiques et nationales, de l'insigne honneur de continuer à servir de soutien à cette institution sacrée, je juge de mon devoir impérieux de déclarer aujourd'hui au monde musulman que je considère cette mesure foncièrement sacrilège comme nulle et non avenue.

Par son approbation unanime de mon élection, il y a un an et demi, à la magistrature suprême de l'islam, le monde musulman m'a confirmé dans l'exercice de cette auguste fonction et la république laïque s'étant, par son empiètement sur la véritable souveraineté nationale, désisté entièrement de tout droit de participation aux interventions, c'est maintenant au monde musulman seul qu'appartient la faculté exclusive de statuer en toute autorité et en toute liberté sur cette question vitale.

J'invite, en conséquence, les chefs et représentants les plus puissants des communautés musulmanes du monde entier à coopérer activement à ce plan et à me faire parvenir dans le plus bref délai possible, leurs propositions et contributions concrètes pour la réunion d'un grand congrès religieux interislamique que je me propose de convoquer en temps et lieu opportuns, afin de prendre en commun telles décisions que comporte la situation" (¹²¹).

Cet appel n'éveille aucun écho.

¹²⁰ *Asie Française*, avril 1924, p. 149.

¹²¹ *Asie Française*, avril 1924, p. 178.

Réaction de Mehmet VI

L'abolition du califat suscite également une protestation de la part de Mehmet VI parvenue au Président de la république française : ⁽¹²²⁾

"À son Excellence Monsieur Millerand, Président de la République Française, à Paris.

Monsieur le Président,

Votre Excellence renseignée sur le sens exact et la portée des événements politiques mondiaux n'ignore certainement pas les mobiles et les raisons qui m'ont obligé de quitter provisoirement ma capitale : je juge par conséquent inutile d'entrer en explication sur ce sujet.

Ce départ n'implique nullement de ma part une renonciation à ma dignité de Sultan et de Khalife que ma dynastie tient depuis plus de six siècles et qui m'a été dévolue conformément à mon droit sacré de succession au trône de mes ancêtres. Il est de toute évidence que les décisions de l'Assemblée d'Angora composée de mes sujets rebelles sont nulles à cet effet et condamnées à rester inopérantes.

De ces décisions celles qui concernent la séparation du Sultanat et du Khalifat et l'abolition de ce dernier dépassent les droits que peut s'arroger le peuple turc formant six millions de musulmans et se trouvant actuellement sous l'impulsion et la conduite d'une minorité agissante composée en grande partie des individus d'origine et de conviction douteuses qui se servent sur lui de la violence et de la contrainte et qui abusent de son innocence et de sa crédulité. Ce sont des questions d'une portée mondiale intéressant au plus haut degré trois cents millions de Musulmans et qui ne peuvent être tranchées que par les vœux de la grande majorité des Musulmans et les décisions des corps de juristes d'autorité.

Il est établi parmi ces juristes que toutes décisions de cette portée contraires aux prescriptions de la loi sainte sont condamnées à rester sans effet et que d'autre part, elles peuvent être de nature à provoquer parmi les Musulmans une profonde émotion et indignation dont la répercussion sur la situation mondiale peut devenir très grave, ainsi que le laissent prévoir les événements présents.

Je crois qu'il n'est pas sans intérêt de donner ces éclaircissements à Votre Excellence, le Premier Magistrat de la République Française qui compte parmi ses fidèles sujets un grand nombre de Musulmans.

L'Assemblée d'Angora vient d'autre part de décréter la confiscation des biens privés des membres de ma famille impériale et leur déportation à l'étranger. Ces décisions arbitraires les privent de leurs droits naturels les plus sacrés et, dans la situation difficile où ils se trouvent, toute aide et protection qui de la part de Votre Excellence ou de la part du Gouvernement de la République Française leur seront accordées dans la mesure du possible leur seront certainement d'un très grand appui.

Par cette occasion, je souhaite une bonne santé à Votre Excellence ainsi qu'à Sa famille.

signature

Mehemmed Vahideddin

Empereur des Ottomans

Cet appel, là encore, ne suscite aucun écho.

Parmi les plus farouches opposants à Mustafa Kemal et à la GAN figure le Şeyh Mustafa Sabri (Al-Tuqadi), ancien *şeyhulislam* de Mehmet VI (cf. *RMM*, LIX, 1er trim. 1925, p. 296-7). Banni en Égypte, il poursuit des activités religieuses et maintient l'excommunication prononcée par son prédécesseur contre Mustafa Kemal pour rébellion et hérésie. En 1924, il

¹²² Bacqué-Granmont, *Op. Cit.*, p. 245-246.

publie un ouvrage, *Al-Nakîr "alâ Munkirî-l-Nî"ma min Al-Dîn wa-l-Khilâfa wa-l-Umma*. (Beyrouth, Abbassiya, 1924, 226 p.) dans lequel il dénonce la conception du califat comme monarchie constitutionnelle, la séparation du sultanat et du califat, et le don des prérogatives califales à une entité collective.

Le monde musulman, dans son ensemble, demeure silencieux devant les événements d'Istanbul. L'ancien calife ne bénéficie de quasiment aucun soutien. Les seules réactions donnent lieu à de multiples projets de convocations de congrès islamiques internationaux, qui seraient appelés à statuer. Minés par les rivalités entre les divers États, ils ne donneront aucun résultat tangible et en quelques années, la question du califat s'éteindra, relayée par les revendications nationalistes d'indépendance. Dès l'abolition du califat, la *khutba* redevient tacite dans la majorité des pays musulmans. Les seuls pays à faire exception, selon la *RMM* sont le Maroc (au nom de Moulay Yûsuf), l'Égypte (au nom du roi Fouad), l'Irak, la Transjordanie et quelques ports du Hedjaz encore hachémites (au nom de Hussein).

Réaction de Hussein

Dès la fin décembre 1923, Hussein effectue un voyage en Transjordanie alors que la question du califat revient à l'actualité. Pour beaucoup, l'ancien chérif espère dès cette époque se faire proclamer calife, éventuellement calife des musulmans aux côtés d'un calife turc. Les décisions de la GAN précipitent la situation et le 7 mars Hussein se proclame calife, revendiquant le soutien des musulmans du Hedjaz, de Transjordanie, de Mésopotamie et d'Irak (¹²³). Le 12, une cérémonie officielle d'intronisation a lieu à Shuneh, en Transjordanie, des rumeurs étonnantes faisant état du soutien de Mehmet VI à cette intronisation (¹²⁴). L'auto proclamation au siège califal de Hussein ne suscite pas de soutien au dehors de la "zone hachémite". En Syrie, l'Émir Saïd, descendant de l'Émir "Abd Al-Qâdir, travaille à montrer l'illégitimité de ce califat. Lors de la première *khutba* prononcée après la décision de Hussein, le haut-commissariat français ne comptabilise que 30 mosquées sur 340 où la prière est récitée au nom de Hussein. Partout ailleurs, la prière est dite au nom du "commandeur des croyants", sans mention nominative (¹²⁵). L'autoproclamation califale de Hussein précipite en tout cas, la réaction des wahhabites. Le 13 octobre 1924, La Mecque tombe entre leurs mains. Réfugié d'Akaba à Chypre, Hussein perd tout pouvoir mais se refuse à abdiquer son califat fantôme (¹²⁶).

Réaction en Égypte

En Égypte, la *khutba* est prononcée au nom du roi Fouad dès le 21 mars, certains ulémas, d'accord avec le palais, diffusant l'idée d'un califat égyptien. De multiples comités préparatoires en vue de la tenue d'un congrès islamique voient le jour en mars. Le 25 mars,

¹²³ Cf. Général Weygand, Discours devant l'école libre de sciences politiques, Paris, in *L'islam et la politique contemporaine*, Paris, Félix Alcan, 1927, p. 97 ; *Asie Française*, avril 1924, p. 179.

¹²⁴ *RMM*, LIX, 1er trim. 1925, p. 291.

¹²⁵ Général Weygand, *Op. Cit.*, p. 100.

¹²⁶ "Hussein ibn Ali", *Encyclopédie de l'islam* ; Stephen H. Longrigg, *Syria and Lebanon under*

tous ces comités se fondent en un grand comité d'ulémas, présidé par le grand mufti d'Égypte, grand cheikh d'Al-Azhar, Muhammad Abû-l-Fâdil Al-Gizawî, qui publie le jour même une mise au point sur la situation

"2. Le Khalifat ou Imam est une haute souveraineté religieuse et civile ayant pour objet de gérer les intérêts de la communauté et de diriger la Nation. L'Imam représente le Prophète dans la sauvegarde de la Religion, l'application de ses prescriptions et la gestion des affaires publiques conformément à la loi du Coran.

3. L'Imam devient Imam soit en vertu de la "bay'a" que lui accordent les autorités soit par voie de désignation par son prédécesseur.

Il est indispensable cependant que l'Imam ait de l'autorité sur son peuple de crainte qu'il ne soit désobéi. Si donc la "bay'a" est consentie à un Imam ou s'il est désigné par son prédécesseur comme Imam alors qu'il est faible et incapable d'exécuter ses ordres, ce consentement et cette désignation demeureront sans effet.

L'Imamat s'acquiert aussi par voie de conquête, en ce sens que si un individu vainct [sic] le Khalife ou usurpe sa place, le Khalife perd sa position.

Ce dernier procédé s'allie d'ailleurs souvent aux deux précédents, dans le cas où le conquérant se fait désigner ou consentir la "bay'a", comme cela advint à la plupart des Khalifes des temps passés.

Ces principes ressortent clairement des textes des maîtres hanéfites.

4. L'Imam ayant la complète gestion des affaires publiques, tous les pouvoirs doivent émaner de lui notamment ceux des ministres, des gouverneurs de province, des Cadis, des commandants des armées et des gardiens des ports.

5. L'Imamat disparaît par la disparition de ses effets comme dans le cas de l'emprisonnement de l'Imam et dans celui de l'impossibilité où il serait mis de se sauver ou de gérer les affaires de l'État, ou dans le cas où il commettrait des actes troublant la situation des Musulmans ou portant atteinte à la religion : dans ces cas, le peuple pourra le destituer à moins que cette destitution ne risque de provoquer une émeute et, dans cette éventualité, des deux maux on choisit le moindre.

6. Les Musulmans qui avaient reconnu le Khalifat du prince Wahideddine ont approuvé sa destitution pour les motifs qui leur avaient été exposés et qui leur avaient paru justifier cette destitution. Après quoi, les Turcs l'ont remplacé par le Prince Abdul Medjid en proclamant qu'ils retiraient au Khalife tout le pouvoir temporel qu'ils confiaient à leur Assemblée Nationale, et ne laissaient à celui-là que le pouvoir spirituel.

7. Par cet acte, les Turcs ont apporté une innovation sans précédent dans les annales de l'Islam. Ils n'ont d'ailleurs pas tardé à la faire suivre d'une autre : l'abolition du Khalifat.

8. Dans ces conditions, le Khalifat du prince Abdul Medjid ne pouvait être considéré comme légal et la "bay'a" qui lui fut consentie par les musulmans n'était pas régulière, car l'Islam ne reconnaît pas cette sorte de khalife.

9. Mais, abstraction faite de tout cela et en admettant que la "bay'a" ait été régulière, il n'en demeurerait pas moins que ce prince était dépourvu des attributs du pouvoir qui sont cependant la condition légale nécessaire pour l'existence du Khalifat.

10. D'autre part, en attendant que ce prince eût à un moment donné réuni les conditions légales pour la qualité de Khalife, cette qualité a cessé de lui appartenir dès lors qu'il est désormais incapable de gérer les affaires religieuses et civiles de la nation, ni même de demeurer dans son royaume et d'assurer sa propre défense et celle de sa famille après que les Turcs lui eurent imposé leur volonté.

11. De tout ce qui précède, il résulte que les musulmans n'ont plus aucun engagement envers le prince Abdul Medjid parce qu'il ne remplit plus les conditions légales de

l'Imamat, et qu'il ne serait ni sage de leur part, ni conforme à la dignité de l'Islam et des musulmans, de proclamer que ceux-ci demeurent engagés vis-à-vis de quelqu'un qui ne peut même pas résider dans son pays lorsqu'ils sont eux-mêmes incapables de lui assurer cette résidence.

12. Considérant que le Khalifat a, au double point de vue de l'Islam et des musulmans, une importance incomparable en raison du prestige qui en découle pour l'Islam et les musulmans et des liens puissants qu'il établit entre les croyants, il est du devoir des musulmans d'étudier attentivement l'organisation du Khalifat, de lui donner des bases conformes aux lois de l'Islam et compatibles avec les régimes suivant lesquels les musulmans ont accepté d'être gouvernés (...).

14. Pour ces motifs, nous estimons qu'il est indispensable de réunir un Congrès religieux musulman auquel seront invités des représentants de tous les pays islamiques pour désigner le nouveau Khalife [...]" (127)

Une invitation est lancée pour tenir ce congrès en mars 1925. Les difficultés de préparation conduisent à un report d'un an, le congrès se tenant au Caire du 13 au 19 mai 1926.

Le projet égyptien se voit très tôt concurrencé par la suggestion d'Ibn Sa'ûd de tenir un congrès à La Mecque, en pays indépendant de toute présence étrangère. Cette seconde proposition reçoit le soutien de l'Indian Khilafat Committee qui, après avoir soutenu le califat spirituel d'Abdûlmecit, s'écartent maintenant de ses partisans pour se rapprocher de la solution délibérative. Dans une proclamation du 2 juin 1924, le fils aîné du sultan du Nejd, Fayçal Ibn "Abd Al-"Azîz, déclare à propos du califat :

"Ce n'est pas simplement une de ces fonctions spirituelles destinées à dispenser une pure bénédiction, c'est une charge suprême concernant tous les musulmans, -et ni groupe ni race n'ont le droit d'en disposer sans avoir pris l'avis des autres.

Aussi avons-nous condamné la précipitation de Hussein ibn Ali qui a ravalé cette haute dignité en l'acceptant alors qu'il n'était pas qualifié pour la recevoir, puisqu'elle doit être attribuée par l'ensemble des peuples musulmans.

Les gens du Nejd tombèrent d'accord avec leurs frères, gens de l'Égypte et de l'Inde, sur la nécessité de soumettre cette question du califat à un congrès réellement représentatif des peuples musulmans. C'est là que cette dignité sera conférée à qui la mérite, en sachant défendre les droits des musulmans, leur insuffler l'esprit de vie et d'énergie, renouer entre eux ce lien fraternel qui s'était affaibli [...]" (128)

Les Indiens, de leur côté, soutiennent ce congrès de La Mecque mais exigent avant tout qu'il étudie un programme de réformes fondé sur une coordination islamique véritable, tant économique que pédagogique. Une fois ces réformes votées, et en second lieu seulement, le congrès s'occuperait de la dévolution du califat (129). Le congrès se réunit à La Mecque du 7 juin 1926 au 5 juillet. Comme celui du Caire, ses résultats n'apportèrent pas de solution à la question du califat (130).

L'année qui suit l'abolition du califat connaît un large débat sur la notion de souveraineté en islam. Son principal instigateur est le cheikh "Alî "Abd Al-Râziq, qui, sans doute, est allé le plus loin dans la défense d'une séparation entre le temporel et le spirituel en islam, au nom

¹²⁷ *RMM*, LXIV, 2e trim. 1926, publie tous les documents relatifs aux congrès du Caire et de La Mecque.

¹²⁸ *RMM*, LIX, 1er trim. 1925, p. 310-311.

¹²⁹ *RMM*, LIX, p. 299.

¹³⁰ *RMM*, LXIV ; Kramer, p. 86sv.

d'une interprétation des sources de la religion (¹³¹). Nous nous contenterons ici de reproduire la notice de la *RMM* à son sujet, parue au premier trimestre 1925 : (cf. annexe 1, p. 115-116).

Une autre contribution au débat sur la souveraineté en islam mérite d'être signalée. Il s'agit du cheikh Muhammad Hilmî Tummara, azharien devenu imam de la délégation égyptienne à Washington (¹³²). Reprenant des idées déjà contenues dans le document de la GAN, il restreint le rôle du calife à son aspect religieux et en fait le simple mandataire de la nation :

"Des textes et des faits cités, il nous semble permis de conclure :

1° Que le principe délibératif — principe démocratique par excellence — est un des fondements essentiels de l'Islam ;

2° Que le Prophète Mohammed est mort sans se désigner de khalife.

Il en résulte, d'une part, qu'il n'a pu faire du khalifat un objet de succession et, par conséquent, les musulmans ne sont pas obligés d'en faire un monopole au profit d'une famille musulmane déterminée, et, d'autre part, qu'il n'a pas interdit non plus de réserver cette dignité à un groupe déterminé et, par conséquent, les musulmans peuvent le faire s'ils le veulent.

3° Que la désignation du khalife est un droit exclusif des musulmans et, par conséquent, ils ont toute liberté de le choisir ;

4 Qu'à l'origine, le khalifat était une autorité temporelle ayant pour attribution la gestion des intérêts publics de la nation ;

5 Qu'en matière religieuse le khalife n'a d'autres fonctions propres que présider les prières en public ou de déléguer un imam pour les présider en son lieu et place ;

6 Que le khalife est simplement le mandataire de la nation et les attributs du mandataire peuvent, au gré du mandant, être étendus ou restreints.

Il en résulte que la nation peut, à son gré, étendre ou restreindre l'autorité du khalife, en régler l'exercice et en fixer la durée, dès lors que cette autorité émane de la Nation.

Ces principes généraux dominent toute la question du khalifat. Il convient de les avoir toujours présents à l'esprit lorsqu'on essaie notamment de connaître les principes qui doivent servir de base à un État musulman, qu'il soit monarchique ou républicain, autocratique ou libéral. "

¹³¹ "Alî "Abd Al-Râziq, *Al-Islâm wa Uçûl Al-hukm*, Le Caire 1343/1925, 103 p., trad. par L. Bercher, "L'islam et les bases du pouvoir", in *Revue des Études Islamiques*, (1933) 3, p. 354-391 et (1934) 2, p. 163-222. Voir aussi L. Bercher, "Analyse de la brochure intitulée 'Sentence des grands ulémas' d'Al-Azhar sur le livre 'L'islam et les bases du pouvoir'", *REI*, (1935) 1, p. 75-86.

¹³² *RMM*, LIX, p. 85-112 et 301.

Annexe 1 - Cheikh Ali 'Abd al Râziq et ses sept propositions condamnées

Source : Revue du Monde Musulman, Notes documentaires et références bibliographiques, p. 302-305

6. - Position moderniste égyptienne :

Cheikh Ali 'Abd al Râziq et ses sept propositions condamnées.

Cheikh 'Abd al Râziq, cadî du tribunal canonique de Mansoura, vient de faire paraître un ouvrage sur « l'Islam et les bases de la souveraineté » ⁽¹⁾ qui a suscité en Égypte une émotion considérable.

Il y développe trois idées maîtresses : a) l'Islam ne recommande expressément aucune forme de gouvernement déterminée : le Qor'ân et les traditions laissent les croyants entièrement libres au point de vue politique.

b) Le *califat* n'est pas mentionné dans le Qor'ân, ni de façon explicite, ni sous forme allusive. Ce n'est donc pas une des « bases de l'Islam », c'est une question de *fiqh*, secondaire, que les manuels classent maintenant à tort dans les *'aqâyid*.

c) Le Prophète a été investi d'une mission apostolique personnelle, il n'a pas été chargé de constituer un type de gouvernement transmissible après lui. L'Islam n'est pas une législation ayant autorité immédiate, c'est une *religion légiférante*, qui laisse pour l'application de ses décrets, aux croyants, le choix entre les « pouvoirs d'exécution » susceptibles de les appliquer.

Rachîd Ridâ dénonça le premier ⁽²⁾ le danger, pour l'organisation de défense interislamique actuelle, de cette position minimiste. Puis Mohammed bey Wahid. Enfin, après l'intervention de trois azhariens, les Cheikh Dajwî Abou 'Abdallah et Mohnmmed Shakir, -- le « grand conseil des ulémas » (*hiya Kibâr'al olamá*) d'al Azhar, composé de 64 membres, commit le 6 juillet trois commissaires ⁽¹⁾ à l'examen du livre incriminé. Sept propositions, extraites, lurent condamnées le 12 août, par 25 juges, sous la présidence du grand cheikh, abou'l Fadl Guizawi ; les voici ⁽²⁾ :

I. - *Que le droit canon (shari'a) islamique est une législation purement spirituelle (roûhiya), sans connexion avec la souveraineté politique (hokm), et dépourvue de pouvoir exécutif (tanfidh) temporel.* — [cf. livre II, § 3 ; p. 65.]

II. — *Qu'il est possible que le djihâd (guerre sainte) entrepris par le Prophète l'ait été dans un but politique, et non religieux ; — et nullement pour la propagation de son apostolat.* — [cf. p. 53 : contredite par p. 99, I, 6.]

III. — *Que l'organisation du pouvoir, telle qu'elle existait du temps du Prophète, apparaît obscure ou embrouillée, informe ou incomplète, ce qui rend perplexé.* — [cf. p. 39.]

IV. — *Que l'important, pour le Prophète, fut son message religieux, en dehors de toute souveraineté ou de tout pouvoir exécutif.* — [cf. p. 55.]

V. - *Que les compagnons du Prophète n'ont été nullement unanimes (idjma') quant à la nécessité de proclamer un Imâm ; ni d'avoir pour la communauté un représentant qui la régisse religieusement et politiquement.* — [P. 22.]

VI. — *Que l'office de cadî n'est pas une fonction canonique [mais civile] — [P. 39]*

VII. — *Que le gouvernement, sous Abou Bekr sous les califes Rachidoûn, après lui, n'a pas été un gouvernement religieux — [P. 95, 99.]*

¹ *Al Islâm wa osoûl al hokm*, Caire, Cie Masâmiha, 103 p., 1925 (deux éditions depuis avril).

² Ap. *Liwâ wa Akhbâr*, son disciple abou'l Samh le suivit ; cf. revue *Zohra*.

¹ Cheikh 'Abdal Rahman Gazîrî, Ch. Mohammed Hilâl Abiyâri, Ch. 'Abdrabbîhi Miftah.

² Texte du *Siyâsa*, 13 VIII, 1925 (ajouté avant le bon à tirer de ce volume) ; voir *Moqattam* du même jour.

En conséquence, le cheïkh 'A. 'A. R. a été radié ⁽¹⁾ des cadres d'Al-Azhar. Sur les sept points, le Cheïkh exclu a formulé les observations suivantes :

(Ap. I) : La loi islamique ne se propose pas directement des buts humainement civilisateurs ou rationnels. Car, selon les *hadîth* ⁽²⁾, Dieu ne se soucie pas de l'aspect périssable des affaires humaines (réfère à ses pp. 85, 78).

(Ap. II) : Il reconnaît avoir écrit (pp. 79, 84) que cette guerre sainte a opéré des destructions, « pour lui permettre de reconstruire », et « que le mal est peut être nécessaire au bien, dans certains cas ».

(Ap. III) : Il a simplement souligné la simplicité extrême des rouages naissants, l'absence de *diwân*, de *cadis*, de *valis* (pp. 37, 80).

(Ap. IV) : Il affirme avoir simplement noté que l'ascendant impératif (*soltân*) du Prophète s'exerçait non par une contrainte extérieure, comme pour un souverain, mais par l'adhésion du cœur à la fois en son message (p. 69).

(Ap. V) : Il maintient la première proposition ; quant à la seconde, il y explique « représentant » par « calife » ; il se défend d'être républicain ou hostile à la monarchie constitutionnelle en vigueur en Égypte ⁽³⁾.

(Ap. VI) : Il la maintient : il déclare que l'office de *cadi* (*qadâ*) est dérivé de l'office préislamique d'*arbitre* ; contrairement à Ibn Khaldoun, il refuse d'y voir une émanation du califat, ou contrairement à l'auteur des *Badâyi'* une émanation de l'imâmât. Il prétend que, selon Ibn Hanbal, l'office de *cadi* n'est même pas un *fard al Kifaya* (un devoir d'obligation *relatif*) ⁽⁴⁾.

(Ap. VII) : La révélation et la mission apostolique réservés au Prophète ayant cessé avec sa mort, — le cheïkh

'A. 'A. R. maintient que le gouvernement des quatre « califes Râchidoûn », sans avoir été neutre (ou laïque), ne fut pas « religieux » (au sens de « dicté par Dieu » - théocratique ou *légitimement* investi).

Ces sept thèses, tirées des trois idées maîtresses de son livre, trahissent, avec un souci probablement loyal, de sincérité religieuse, l'influence du criticisme historique occidental et surtout celle du laïcisme politique turc, ainsi que Réchid Ridâ l'a constaté.

Le procès du cheikh 'Alî 'Abd al Râziq devant le « grand conseil des ulémas » est l'occasion et le prétexte d'une importante campagne de presse moderniste et laïcisatrice contre ce rouage religieux, créé en 1910 pour appliquer le statut azharien de 1909. Sa sentence ⁽¹⁾ est incriminée comme illégale, contredisant la constitution (liberté d'opinion), et empiétant, à propos d'un *cadi*, sur les attributions du ministre de la Justice, qui nomme les *cadis*. Cette campagne symptomatique sera fort intéressante à suivre dans les développements ⁽²⁾.

¹ Retrait de l'*alîmiyya* suivant l'article 101 § X du règlement azharien de 1911.

² « Si le monde pesait, à ses yeux, une aile de moustique... »

³ Le Journal *Kawkab al Sharq* l'en avait incriminé.

⁴ D'après Sha'rawi, *Mizân*, pp. 184-185. - Cf. ici p. 287, n. 1.

¹ Qui ne note d'ailleurs pas l'intéressé d'hétérodoxie (cf. ici p. 274).

² Voici le sommaire complet de l'ouvrage :

Livre I : Califat et Islam : 1) Nature du califat ; 2) Statut canonique du califat ; 3) Le califat au point de vue social.

Livre II : Gouvernement et Islam : 1) Organisation de l'autorité au temps du Prophète ; 2) Sa mission apostolique et son autorité politique ; 3) Sa mission : apostolique, non pas politique. — La Religion, non pas l'État.

Livre III : Califat et Gouvernement d'après l'histoire : 1) L'unité religieuse et les Arabes ; 2) L'État arabe ; 3) Le califat islamique.

Index des noms de personnes et de lieux. — Bibliographie (34 titres).

Annexe 2 - Les chiites en Irak et l'Empire ottoman depuis l'avènement de Abdülhamit II jusqu'à l'abolition du califat en 1924

Pierre-Jean Luizard

L'Irak, marche ottomane aux confins de l'Empire

À l'avènement de Abdülhamit II, "Al-'Irâq Al-'Arabî", c'est-à-dire la partie du futur Irak située au sud de Bagdad et s'étendant jusqu'au Golfe, est considérée par les Turcs comme une marche de l'Empire excentrique et lointaine. Ces territoires de moyenne et basse Mésopotamie vivent délaissés par le pouvoir ottoman, dans un état d'isolement et d'arriération extrêmes, et en but aux incursions dévastatrices des wahhabites (1801, 1803, 1806 et 1811) et des bandes de bandits persans. Les épidémies, de peste notamment, déciment la population qui se retrouve à son niveau le plus bas depuis plusieurs siècles. Cette région abrite la grande masse des chiites arabes, tantôt paysans sédentaires, tantôt éleveurs semi-nomades, soumis à la tyrannie des cheikhs qui servent de relais au pouvoir ottoman dont l'autorité est plus nominale qu'effective et souvent réduite au prélèvement du tribut. Les chiites de l'Empire ottoman sont méprisés par les autorités et considérés avec méfiance ; en effet, Istanbul a tendance à les considérer comme une cinquième colonne persane au sein de l'Empire car le chiisme est aussi la religion du grand État voisin, la Perse, grand rival de l'Empire ottoman.

Villes saintes chiites irakiennes semi-indépendantes et ulémas iraniens

Les chiites ont quatre de leurs villes saintes les plus sacrées sur le territoire du futur Irak : Najaf, Kerbela, Kazimayn et Samarra. Najaf et Kerbela surtout ont une tradition politique frondeuse vis-à-vis du pouvoir et vivent en autonomie sous l'autorité de guildes marchandes disposant de milices armées et de celle des ulémas chiites nombreux et presque tous d'origine persane. Najaf, en particulier, est le lieu de résidence du marja' taqlid, la plus haute autorité religieuse chiite dont les avis sont respectés par l'ensemble de la communauté chiite. De nombreuses institutions religieuses — mosquées, mausolées, écoles, hussainiyya — fonctionnent dans ces villes qui bénéficient également des ressources apportées par le flot continu de pèlerins venus d'Iran, d'Inde, d'Afghanistan, de Syrie ou d'ailleurs. Les villes saintes chiites en Irak sont de véritables enclaves de culture iranienne en territoire ottoman où les ulémas disposent d'un pouvoir immense. L'autonomie des villes saintes chiites crée un climat où les grands courants d'idées qui agitent le monde musulman à cette époque seront discutés par les ulémas. Ces derniers, presque tous de nationalité persane, seront très concernés par les nouvelles et les changements en cours en Perse ; ils verront leur pouvoir augmenter tout au long du XIXe siècle au moment où celui des ulémas sunnites ottomans décline.

Les ulémas chiïtes en Irak et le panislamisme sous Abdülhamit II

Les chiïtes ne reconnaissent normalement aucun pouvoir spirituel aux califes ottomans qui ne sont à leurs yeux que des usurpateurs, ce pouvoir étant pour eux dévolu aux Imams et, en l'absence du dernier Imam occulté au Xe siècle, aux mujtahids — ulémas qualifiés par leur science religieuse à pratiquer l'ijtihad, interprétation de la Sharf'a. L'affirmation de l'institution du marja' taqlid au XIXe siècle — c'est-à-dire de la reconnaissance d'une autorité religieuse suprême en une seule personne considérée comme uléma le plus savant de son temps — a contribué à éloigner encore un peu plus les chiïtes du symbole califal ottoman. Ceci explique que le seul mérite des sultans-califes ottomans aux yeux des mujtahids chiïtes ait pu être le maintien d'une certaine unité musulmane, comme barrage face à l'influence grandissante de l'Occident dans le monde musulman. C'est dans cette optique que les ulémas chiïtes vont plutôt accueillir favorablement le panislamisme de Abdülhamit, même s'ils ne se privent pas de dénoncer pour certains le despotisme du sultan et son mauvais traitement de ses sujets arabes, chiïtes en particulier, ainsi que le pouvoir croissant de l'Europe dans les affaires de l'Empire. Les ulémas chiïtes se sentiront concernés par les appels à l'unité islamique sous la direction du sultan-calife ottoman, tels que les formula Jamal Al-Din Al-Afghani. Les contacts d'Al-Afghani avec les ulémas chiïtes en Irak rencontreront un écho indéniable. Vivement débattue, la proposition d'Al-Afghani ne semble pas cependant avoir réussi à obtenir le soutien des ulémas chiïtes importants. Ces contacts apporteront malgré tout un rapprochement sunnite-chiïte motivé par le désir commun de résister à l'influence occidentale. Les ulémas chiïtes devaient également prendre en compte la haine et le ressentiment des masses chiïtes du sud mésopotamien contre les Turcs, dont les exactions se sont multipliées tout au long du XIXe siècle envers la population.

Les ulémas chiïtes en Irak à la tête des luttes politiques

Dès lors, les rapports des ulémas chiïtes en Irak avec le calife-sultan ottoman seront des rapports d'utilité dans la mesure où le pouvoir ottoman pouvait aider à la lutte essentielle du clergé chiïte menée contre l'Occident. La révolution Jeune Turquie de 1908, qui soulève au début un vent d'enthousiasme dans les provinces arabes, a pour résultat d'exacerber le débat au sein des ulémas entre "mashrutiyye"- c'est-à-dire partisans d'un régime constitutionnel- et les opposants à la constitution, les deux parties légitimant leur position par la nécessité de lutter contre l'Occident de la façon la plus efficace, au nom de la préservation de l'Islam, plus que par des convictions politiques "progressistes" ou réactionnaires.

Très vite, la politique panturque du C.U.P. est rejetée par les ulémas chiïtes comme contraire à l'Islam. Au début du XXe siècle, le clergé chiïte va prendre en Irak la tête des luttes politiques en parallèle avec le mouvement nationaliste arabe, parfois en collaboration avec ce dernier, malgré des objectifs radicalement opposés. La marja'iyya s'affirme de plus en plus comme le vrai pouvoir spirituel et temporel des chiïtes ; les ulémas chiïtes appelleront au jihad contre l'occupant britannique dès 1914, indépendamment de l'appel du calife ottoman, comme ils l'avaient déjà fait en 1826 contre les Russes et en 1911 contre les Italiens — qui

occupent la Tripolitaine- et de nouveau contre les Russes — qui occupent l'Iran. Cet appel au jihad contre les Anglais n'est pas fait au nom de la défense du califat ottoman, mais au nom de la préservation de l'islam dont l'État ottoman est le garant d'une certaine unité. Pressé par les Britanniques de promulguer des fétwas contre les Turcs dans la mouvance de la Révolution arabe, l'ayatollah Shirazi refuse et appelle au contraire à la défense de l'État islamique contre les infidèles.

La communauté chiite irakienne est alors partagée entre une haine profonde des Turcs et les appels des ulémas à collaborer avec les Ottomans contre les Anglais. Ceci est illustré par les insurrections contre les Turcs en 1915 et 1916 à Najaf et Kerbéla, suivies par des massacres perpétrés par l'armée ottomane à Hilla contre la population, d'une part, et par les bataillons de mujahidin dirigés par les religieux qui vont s'illustrer dans la bataille de Shu'aiba contre les Anglais aux côtés des troupes ottomanes.

Toutefois, aussitôt l'occupation turque remplacée par celle des Britanniques, les ulémas chiites cesseront pratiquement de se réclamer d'une défense quelconque de l'Etat ottoman, montrant clairement que la solidarité manifestée avec le calife ottoman était circonstancielle et motivée par la lutte contre les Anglais plutôt que par une allégeance au souverain ottoman.

À la fin de la Première guerre mondiale, les ulémas chiites prendront la tête du mouvement de résistance antibritannique, publiant de nombreuses fétwas frappant d'excommunication tout musulman qui collaborerait avec le pouvoir mandataire et exigeant l'indépendance immédiate et totale du pays sans qu'aucun lien ne lui soit imposé dans ses relations avec l'étranger.

Les réticences exprimées par rapport à Faisal sont motivées par la crainte de voir le futur roi d'Irak accepter le mandat britannique et non par la défense du califat ottoman qui semble avoir disparu des préoccupations.

Lors de la révolution de 1920, ayatollah Shirazi appelle au jihad contre l'occupant britannique et à la formation d'un gouvernement islamique en Irak sans qu'il soit question du calife ottoman.

En 1922, les mujtahids publient une fétwa interdisant toute "défense de l'Irak contre d'autres musulmans", en l'occurrence les Turcs kémalistes dont les Anglais utilisaient la menace dans le nord de l'Irak afin de rallier à eux les Arabes du pays en exacerbant la haine contre les Turcs. Des contacts seront établis entre des officiers kémalistes et certains ulémas en vue de coordonner l'action antibritannique. Ceci montre à l'évidence que ce n'était en aucun cas la qualité du calife ottoman que les ulémas chiites défendaient lors de leurs appels à la lutte conjointe avec les troupes turques : contre les Anglais.

Les débuts de la monarchie hachémite sont marqués par l'opposition intransigeante des ulémas chiites à la présence anglaise en Irak. Les ulémas appellent les musulmans à lutter contre la domination occidentale, le régime mandataire, les traités avec la Grande-Bretagne ; la personnalité de Faisal n'est pas remise en cause en soi, à condition qu'il refuse tout

compromis avec les Anglais. Certains ulémas déclareront que Faisal a au moins le mérite d'être un descendant *de* la famille du prophète, ce qui n'était pas le cas des califes ottomans. Il semble que pour Faisal comme pour le calife, la personnalité ait peu importé aux ulémas chiites dans la mesure où ils n'attribuaient aucun pouvoir spirituel ni à l'un ni à l'autre. Lorsque le califat est aboli en 1924, aucun grand uléma chiite en Irak ne manifeste d'émotion particulière.

Annexe 3 : Cartes

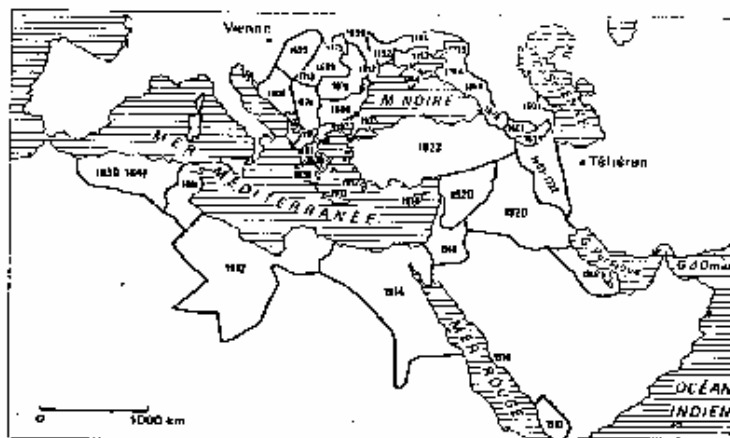
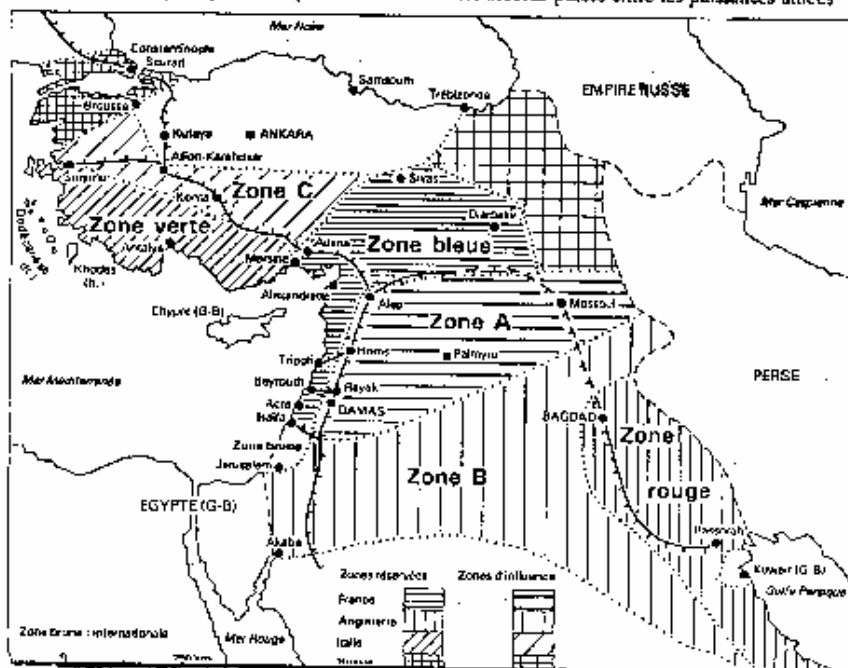
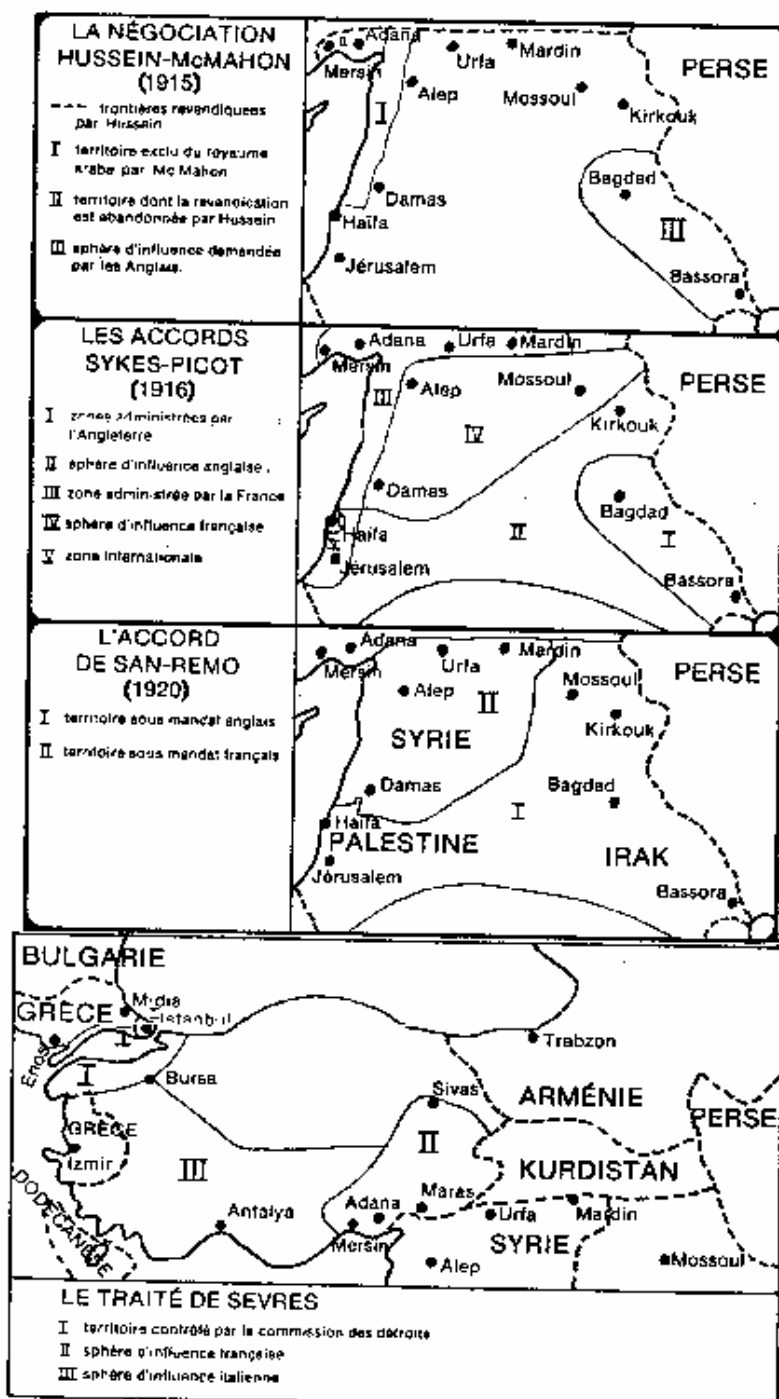


Fig. 1 — La construction territoriale de l'Empire ottoman, 1698-1923
(les dates indiquent le rattachement et l'oubli)

Carte 2. — Le partage de l'empire ottoman selon les accords passés entre les puissances alliées



Source : Jacques Thobie, *Ali et les 40 voleurs, impérialismes et moyen-orient de 1914 à nos jours*, Paris, Messidor, 1985, p. 44.



Source : Jean-Pierre Derriennic, *Le Moyen-Orient au XXe siècle*, Paris, Armand Colin, 1980, p. 41 et 50.

Résumé

L'idée de califat universel et de congrès islamique face à la revendication de souveraineté nationale et aux menaces d'écrasement de l'empire ottoman. À propos du Traité sur le califat de Rachîd Ridâ

Jean-François Legrain

L'idée de califat ottoman universel s'est longtemps insérée dans une approche réductrice et idéologique de l'histoire musulmane : les divers califats (au moins en ce qui concerne les quatre premiers califes, les Umayyades, les Abbassides et, enfin, les Ottomans) sont ainsi souvent abordés en termes de continuité. Une telle historiographie fait, en effet, du califat ottoman une réalité indiscutée et indiscutable puisque arrimée à la tradition de « l'islam primitif ». Dans ce contexte, la brusque décision d'abolir le califat prise par Kemal Atatürk et approuvée par la Grande Assemblée Nationale de Turquie en mars 1924 constituerait une date charnière dans l'histoire de l'islam tout entière et marquerait une rupture essentielle. La documentation dépouillée en vue de la rédaction du cours de préparation aux Capes et agrégation d'arabe (1986) consacré au *Traité sur le califat* de Rachîd Rîda amène à récuser une telle construction historique. Les propositions exposées ne sont pas entièrement neuves mais s'insèrent dans les perspectives déjà ouvertes par plusieurs historiens au début du XXe siècle et ensuite quelque peu oubliées. Les voici :

- L'utilisation du titre califal est relativement tardive dans l'histoire ottomane : simple mention dans la titulature des sultans, le titre est pour la première fois mis en avant dans un but politique lors de la négociation du traité de Küçûk-Karnaca (1774) entre la Russie et la Porte à propos du sort des Tatars de Crimée et du Kouban. Mais son maniement le plus spectaculaire n'intervient qu'un siècle plus tard avec Abdülhamit II ; il devient alors synonyme de panislamisme.
- -Malgré quelques tentatives de justification, l'appropriation par les sultans ottomans du titre califal constitue une rupture par rapport à la tradition islamique telle qu'énoncée par Mawardî : les sultans, en effet, n'appartiennent pas à Quraych, la tribu du Prophète ; la passation du titre califal en 1516 (si elle a bien eu lieu, ce qui reste à démontrer) entre l'obscur descendant des Abbassides et Selim au Caire n'est en rien orthodoxe, etc.
- - L'idée de califat universel telle que défendue dans le cadre de la politique panislamique ne peut se comprendre qu'en rapport avec la notion de papauté catholique. C'est, en effet, un diplomate français soucieux des intérêts de la Porte face à la Russie qui l'aurait lancée, et ce sont des chrétiens ottomans qui l'ont développée dans le contexte de la résistance aux tentatives répétées d'interventions européennes dans la région : faire du sultan ottoman un calife doté de pouvoirs spirituels universels légitimait le droit à protéger les musulmans de par le monde et à

s'ingérer dans les affaires internationales ; cela justifiait en retour l'appel à la solidarité islamique autour de la défense du siège de Constantinople menacé.

- - C'est au moment où les nationalismes ont pris le relais d'autres formes de mobilisation que le califat a disparu. Son abolition en 1924 n'a guère suscité de traumatisme parmi les populations islamiques. Une certaine agitation, certes, a bien eu lieu, divers congrès islamiques se sont tenus afin de tenter d'élaborer une réponse à cette nouvelle situation mais très vite les enjeux sont apparus comme se situant ailleurs ; les peuples musulmans ont continué à vivre leur histoire, désormais privés de cette institution que l'on avait pourtant voulu croire indispensable et essentielle.

La manipulation de l'idée de califat universel doté de pouvoirs spirituels aux XVIIIe et XIXe siècles apparaît bien comme le fruit de la récupération d'un concept profondément chrétien au profit de la défense de l'empire ottoman dans sa lutte contre les Puissances qui se réclamaient elles-mêmes d'institutions chrétiennes.