

INSTITUT D'ETUDES POLITIQUES DE STRASBOURG

Université de Strasbourg

**L'abolition du califat ottoman: En comprendre les causes,
précédant et au-delà de la période kémaliste**

Fedoua Bouderdaben

Mémoire de 4^{ème} année, filière ERIG

Sous la direction de Monsieur Jean-Louis CLEMENT

2020-2021

" L'Université de Strasbourg n'entend donner aucune approbation ou improbation aux opinions émises dans ce mémoire. Ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur[e] ".

Remerciements

Je tiens à remercier tout d'abord Monsieur Jean-Louis CLEMENT dont les précieuses connaissances sur le sujet, le temps accordé et les conseils judicieux m'ont guidée tout au long de mes recherches.

A mes très chers parents et à mes amies Manon Danger et Mathilde Morel, un grand merci pour leur soutien sans faille. Je tiens particulièrement à remercier Cédric Bourdiol, Roudhab Tenachi et Fatima Tenachi, pour leurs conseils et relectures.

A Madame Mounira Bouderdabene, professeure de sciences politiques à Constantine, ses conseils méthodologiques m'ont été précieux.

A mes anciens camarades Turcs de l'Université de Marmara, j'exprime ma gratitude pour nos conversations dont le contenu a nourri ma réflexion.

Avant-Propos

Ce mémoire a pour objectif de présenter par une analyse historique et politique, l'institution califienne dans son évolution propre et les adaptations opérées à celle-ci dans la tumultueuse époque du XIXème siècle, où un système de gouvernance impérialiste européen semble redéfinir les enjeux géopolitiques mondiaux. L'abolition du califat en 1924 étant souvent étudiée par la grille de lecture linéaire du kémalisme et de la laïcité en découlant, nous avons voulu ici tenter par une grille de lecture plus systémique et ramifiant plusieurs dynamiques, expliquer la fragilisation d'un système de gouvernance à la fois temporel et spirituel.

A la suite d'un échange universitaire de cinq mois dans l'université de Marmara à Istanbul, j'ai pu découvrir la figure de Mustafa Kémal Atatürk, père de la Turquie moderne. La genèse de ma réflexion avait débuté alors par un intérêt pour le kémalisme et une curiosité intellectuelle autour de la mystification, héroïsation autour du personnage de Kémal. Lorsque la question plus spécifique de la fin du califat ottoman m'a été proposée, je ne connaissais de la chronologie de l'existence du califat que la fin du califat arabe et de la chute de Bagdad. Après quelques recherches préliminaires, j'ai voulu explorer le champ des raisons sous-jacentes à la fin du califat, résidant donc dans des dynamiques en gestation sur plusieurs années ayant abouti au XXème siècle par l'issue que nous connaissons.

La difficulté primaire de ce travail a été de trouver le juste milieu entre analyses trop généraliste quant à leur objet, et nécessité de préciser des éléments complexifiant de la question mais parfois assez éloignés entre eux que ce soit dans la temporalité, le champ d'application (les dynamiques internes et externes de l'empire et que subit l'empire ottoman), etc. Bien que l'Histoire et la Philosophie Politique soient les principaux domaines de notre étude, une maîtrise minimale du contenu théologique et juridique pour pouvoir appréhender le sujet avec justesse, était de vigueur. Puisque les sources primaires étaient moins nombreuses

que désirées par problématiques de langue ou d'accès aux documents, nous avons prêté une attention particulière aux ouvrages académiques dont l'objectif était de réellement historialiser et conceptualiser l'objet étudié.

La lecture en parallèle d'écrits suivant les années qui suivent la fin d califat et les ouvrages plus contemporains permettent de développer une grille de lecture pus complexifiée et nuancée.

Table des matières

Section I : L'instrumentalisation de la décadence de l'institution califienne : tant dans son évolution intrinsèque que lorsqu'il passe aux mains des Ottomans.....	10
Chapitre 1 : Le califat arabe, comprendre les califats réguliers et irréguliers.....	12
1.1.1 Caractérisation du califat et les califes orthodoxes.....	12
1.1.2 Le début du califat irrégulier sous les Umayyades (661-750)	13
1.1.3 Le pouvoir du calife s'effrite sous les Abbassides (750-1258).....	16
Chapitre 2 : Un état des lieux de l'institution califienne sous l'égide ottoman.....	19
1.2.1. La prise du pouvoir califien par la dynastie osmanienne.....	19
1.2.2. L'évolution de l'importance du titre califien chez les Ottomans	21
Section 2 : Le sursaut idéologique de l'empire ottoman à la fin du XIXème siècle face à l'impérialisme occidentale	26
Chapitre 1 : l'importante influence du positivisme à partir du XIXème siècle	29
2.1.1. Présentation de la philosophie comtienne	29
2.1.2. Positivisme et Islam : le premier dialogue politique positiviste en Turquie ottomane avecMidhat Pacha	31
Chapitre 2 : Le mouvement jeune-turc : l'esquisse d'une idéologie (1889-1908).....	33
2.2.1. La mise en place des premiers évènements politiques préparant la révolution	33
2.2.2. Précisions et nuances nécessaires sur le positivisme et le nationalisme de Riza	39
2.2.3. La question arménienne : catalyseur des schismes du projet jeune-turque	41
Chapitre 3 : la dynamique politique turkiste en gestation	43
2.3.1. Le réveil des consciences suite à la guerre russo-japonaise (1904-1905)	43
2.3.2 L'importance des écrits de Yusuf Akçura et ZiyaGökalp sur l'idée de la nécessité d'une identité turque forte.	45
2.3.3 Les Jeunes-Turcs et l'islam: avant et après la révolution de 1908	48
Chapitre 4 : La scission entre les Turcs et Arabes ou la division qui scelle de facto la fin de l'unicité de la <i>umma</i>	52
2.4.1. L'accueil des provinces arabes de la révolution de 1908.....	52
2.4.2. Tensions entre protonationalismes arabes et turcs	54
2.4.3. La confirmation de la rupture avec la révolte arabe de 1916 (1916-1918)	57
2.4.4. L'ordre de Versailles : du <i>millet</i> turc à un concept de nationalisme occidental	59
Conclusion	62

Annexes.....	64
Annexe 1 - Lettre d'Auguste Comte.....	65
Annexe 2 - Extrait du décret de Gülhane	69
Annexe 3–Carte des Balkans (1912-1913).....	70
Annexe 4 - Tableau édifiant les différentes pensées de grandes figures des Jeunes-Turcs.....	71
Bibliographie	72

Introduction

« Ce souverain appelé calife est supposé devoir rendre la justice pour les trois cent millions de musulmans du globe, sauvegarder les droits de ces gens, empêcher toute atteinte à l'ordre et à la sécurité, et répondre aux attaques que les musulmans pourraient rencontrer de part et d'autres nations [...] nous trouverons partout des historiens qui jouent une comédie religieuse [...]. Si le calife et le califat, comme le soutiennent, doivent être investis d'un rang qui leur fait embrasser l'ensemble de l'Islam, ne réalisent-ils pas qu'en toute justice un fardeau écrasant pèserait sur la Turquie [...] ? »¹

C'est ainsi que s'exprime le « Père de la Turquie », Mustafa Kémal Atatürk (1881-1938) vis-à-vis de l'autorité califienne dont les Turcs de l'empire ottoman sont détenteurs depuis quatre siècles. Qualifier de « fardeau » un titre aussi prestigieux et reflétant un pouvoir exécutif et judiciaire sur une communauté aussi grande que la *umma*, peut paraître invraisemblable pour un gouvernement islamique lorsqu'on ne regarde cela que d'un œil théorique. Or, au moment où Kémal rédige ces pensées, le califat semble avoir créé pour certains historiens, les deux derniers siècles, plus de divisions que d'unification au sein de la dernière dynastie sunnite indépendante. Dans *La Revue des Deux Mondes*, Kémal va jusqu'à qualifier le califat de « tumeur du Moyen-âge » : la dimension « obsolète » de l'institution est ici mis en avant en implicitement faisant comprendre que le système de gouvernance politique de la Nouvelle république de Turquie et de la stabilité de celle-ci au lendemain de la Grande Guerre ne peut plus reposer sur un titre dont l'ontologie a semblé s'évanouir au fil des siècles. C'est justement les raisons profondes de pourquoi beaucoup d'historiens observent un « obsolétisme » du califat que nous allons tenter de disséquer.

Ainsi, le 3 mars 1924, sur demande de Mustafa Kémal Atatürk, l'assemblée générale de type parlementaire, statue que le califat est officiellement aboli au sein de la Nouvelle République Turque (1923) dont les fondations ont été jetées il y a quelques mois dans le traité de Lausanne (1923). Ainsi, après près de quatre siècles sous l'égide ottoman, l'institution

¹ Mustapha Kemal Atatürk, Mémoires, traduction et édition de Jean-Pierre Jackson, Éditions Coda, 2005, p.134-138

califienne se retrouve orpheline. Deux ans auparavant, le 1^{er} novembre 1922, ce fût le sultanat, institution profondément symbolique et marquante d'un monde de gouvernance des peuples d'Orient, qui fût aboli afin de préparer l'empire central à devenir un Etat-Nation moderne fondé sur les nouveaux principes politiques dont la gestation remonte au XIX^{ème} siècle.

La fin du califat ne fût pas grand bruit dans les populations turques ou même arabes. Ce sont plutôt peut-être les intellectuels et juristes arabes qui veulent faire revivre le titre tel que Rachid Pacha en 1926 qui appelle à une réunion d'urgence au Caire. Aussi, les musulmans d'Inde y voyaient encore un moyen d'union géopolitique entre les Etats musulmans contre les empires coloniaux occidentaux. Abdülmedjîd, dernier calife, s'exile sans résistance.

Nous allons tenter de faire valoir la complexité de l'abolition de l'institution califienne. Nous allons tenter de comprendre les différentes ramifications à la fois historiques et idéologiques et la manière dont elles ont convergé afin de comprendre pourquoi la fonction ontologique et téléologique du califat semblait ne plus faire sens dans le monde du début du XX^{ème} siècle, ère où les Etats-nations « homogènes » devenaient le modèle de gouvernance politique le plus stable face aux empires tel que « l'Homme malade de l'Europe » qui subissait avec agressivité les nationalismes maintenant matures des protonationalismes du XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècle.

L'exercice auquel nous allons nous atteler est justement, de ne pas partir de la politique de laïcisation de Mustafa Kémal Atatürk comme vecteur explicatif de la fin du califat, mais regarder de manière parallèle et successive l'évolution quasiment intrinsèque de l'institution (c'est-à-dire non seulement l'évolution de sa gouvernance mais également le développement du concept de califat en soi) puis l'effet des effervescences idéologiques du XIX^{ème} siècle sur l'institution. L'entité, le système étudié est donc ici « l'avatar », « la version » du califat

tel qu'hérité par la dynastie osmanienne, et comment celui-ci s'accorde ou ne s'accorde pas aux dynamiques politiques, philosophiques, sociales auxquelles il est confronté.

En quoi l'instrumentalisation historique du califat a permis aux dynamiques sociales et idéologiques du XIXème siècle de confirmer « une perte du sens » ontologique et téléologique de l'institution, menant à sa fin ?

Dans un premier temps nous allons nous pencher sur l'historiographie du califat et l'évolution de l'institution tant avant qu'après l'emprise des Ottomans sur son autorité. Puis, nous verrons en quoi l'émergence d'une Europe impériale et puissante face à un empire ottoman fragilisé par des revendications identitaires va créer une série de sursauts aux XIXème et XXème siècle, le tout cumulant dans les évènements endogènes à l'empire de la révolte arabe et exogène à l'empire avec la Grande Guerre imposant un ordre international nouveau.

**Section I : L'instrumentalisation de la décadence de l'institution califienne :
tant dans son évolution intrinsèque que lorsqu'il passe aux mains des
Ottomans**

Un groupe de juristes musulmans a composé lors de la Grande Assemblée d'Angora de la fin de l'année 1922 le mémoire "*Le Califat et la Souveraineté nationale*" distinguant le califat régulier du califat irrégulier et despotique. Un califat fictif en fait puisque toute sa définition spirituelle s'était évanouie au profit des intérêts purement temporels du simple titre. Ils justifiaient ainsi le mutisme du prophète Mohammed quant à sa succession vis-à-vis de sa mission, et bien que ces juristes fussent de tradition sunnite, ils n'hésitaient pas à remettre la nécessité de l'institution en question². Selon ces mêmes juristes, se haletant à la tâche de mettre en place les soubassements du nouvel Etat turc, les institutions occidentales constitutionnelles se rapprochent plus du califat dans ce qu'il est dans son essence, lors des quatre premiers califats réguliers, régulés et bien dirigés, que sa forme despotique actuelle. Cette argumentation, discutable diraient certains, offre néanmoins une grille de lecture non-négligeable sur l'évolution de l'institution califienne depuis sa création. En effet, dans notre plus vaste question de l'abolition du califat en 1924, on ne peut nous cantonner qu'à l'analyse des évolutions idéologiques, historiques, politiques et sociologiques de l'époque sans savoir de quel califat exactement les Ottomans ont eu le monopole. Comprendre la décision de l'abolir, c'est comprendre l'état dans lequel il se trouvait et donc implicitement comprendre les possibles causes d'une dite décadence. Plus important encore, la nature même du califat est censée être intemporelle. Il est à noter que nous savons maintenant que l'Histoire racontée des premiers califes est uchronique à bien des égards. Cela étant dit, celle-ci reste pertinente car bien que beaucoup d'éléments restent simplement incertains ou hypothétiques, c'est justement cette Histoire subjective qui sera portée en étendard par les intellectuels modernistes turco-ottomans et qui va donc nous intéresser afin de comprendre la fin d'une institution millénaire.

²SANHOURY Abd al-Razzaq Ahmad, *Les principes du gouvernement en islam: Le Califat et son évolution*, Librairie orientaliste Paul Geunther, Paris, 1926, p. 422, pp.480

Chapitre 1 : Le califat arabe, comprendre les califats réguliers et irréguliers

1.1.1 Caractérisation du califat et les califes orthodoxes

Le « Khalifat » ou « Califat » est un terme signifiant « successeur », qui fut transposé en français sous la forme calife après avoir été utilisé pour désigner les successeurs de Muhammad à la tête de l'État musulman. Le terme khalifat a donné en français calife et le mot français califat traduit l'arabe *khalîfa* qui signifie soit « représentant » ou « successeur ». Son sens de chef de la communauté musulmane (la *umma*) ne fut adopté qu'à la mort du Prophète Mohammed. Selon un hadîth de Abû Bakr, le terme khalîfa signifie plus précisément *khalîfat RasûliLlâh*, c'est-à-dire, "successeur du Prophète de Dieu". Abû Bakr n'hésitait pas à aussi utiliser celui de *amîralmu'minîn*, c'est-à-dire "prince des croyants". Ici, en plus de la dimension spirituelle du rôle du calife, c'est son rôle sur terre, sa fonction temporelle de représentation qui est mise en avant.

Lorsqu'on décrit le Califat, il est nécessaire de distinguer deux périodes apparentes clés : celle des quatre premiers Califats orthodoxes (*les Râchidûn*), « bien menés », régnant de 632 à 661, puis, à partir des Umayyades, celle de l'ère des califats irrégulier, jugés par beaucoup comme illégitimes. Il est important de noter que cette distinction est principalement théorisée des siècles après la fin des premiers califes par des penseurs, juristes et théologiens sunnites. La principale mission des premiers califes est d'unir la communauté musulmane, la *umma*. C'est Abou Bakr As-Siddiq, compagnon de Mohammed qui est à la tête de l'État musulman de 623 à 634. Après Abou Bakr As-Siddiq, lui succède Umar qui règne de 634 à 644. Il va jusqu'en Égypte et avance dans les conquêtes et dès le début de l'extension de l'État se pose la question de l'unité et de la diversité. Puis Uthman Ibn Affan règne entre 644 et 656. Ce dernier fût élu après délibération d'un conseil constitué par Umar peu avant son assassinat en 644. Il réussit à rassembler tous les témoins, les compagnons du prophète ayant appris le Coran pour n'en faire qu'une seule version, unique et commune. A son tour, il est trucidé en

656 : le quatrième calife, Ali, cousin et gendre du prophète est élu. Mais la question du meurtre d'Uthman Ibn Affan est posée et certains accusent ce dernier d'en être l'auteur. On demande sa destitution et on lui demande de payer la *diyya* , un prix du sang correspondant à une compensation financière expiatoire envers la famille du défunt. Quand Ali accepte de passer par le tribunal pour payer le prix du sang, il pensait que le procès tournerait à sa faveur, or, il perd, refuse la destitution, et crée sa capitale à Bassora. Mais très rapidement, le gouverneur de la Syrie, Mu'âwiya , cousin et beau-frère du prophète Mohamed , et parent de Uthman. L'armée du califat d'Ali et celle de Mu'âwiya s'affrontent du 26 au 28 juillet 657 à Siffin. Le gouverneur Umayyades propose un arbitrage en mettant symboliquement des feuillets du Coran sur les épées de ses troupes³. L'arbitrage et les négociations ne concluent pas sur la problématique posée : Ali se proclame Calife et Mu'âwiya fit de même. Ainsi né définitivement le premier shiisme en islam : les partisans d'Ali sont les chiites et ceux de Mu'âwiya des sunnites. En 661, les kharidjites (les sortants) assassinent Ali, et le premier calife Umayyade fonde sa dynastie. Le Califat devient héréditaire.

1.1.2 Le début du califat irrégulier sous les Umayyades (661-750)

Dans la doctrine orthodoxe, et durant les califats bien dirigés, le calife était une personne exemplaire à la fois dans la vie publique que privée. Les intérêts temporels et les vanités matérielles du monde « d'ici-bas » ne l'intéressaient pas. Ainsi, il est rapporté que les premiers califes de Abu-Bakr et Umar ne vivaient que sur le strict nécessaire du trésor public. Ils s'interdisaient les luxes tant dans leurs habillements que leurs repas⁴. C'était un mode de conduite qui s'éloigne des apparats et des grandes pompes que se permettent les califes suivants qui s'honoraient aussi en tant que princes et sultans. Le Prophète Mohammed a dit en

³Mervin, S, « 6. Les schismes dans l'islam. » Dans : , S. Mervin, *Histoire de l'islam*, Flammarion, Paris, (pp. 121-148).

⁴ TYAN Emile, *Institution du droit public musulman, Tome II*, Paris (Recueil. Sirey), 1957,p.271, pp.626

effet dans un hadîth : « Le califat après moi sera de trente ans, puis ce sera la royauté (mulk) »⁵.

L'introduction de la règle de l'hérédité par les Umayyades représente pour beaucoup de savants orthodoxes le « premier facteur de décadence ». En effet, Mu'awiya devenu Mu'awiya I^{er} s'attribue le titre de roi (malik). Cette attribution d'un titre honorifique est contraire même à l'unicité du califat et dans sa nature légale. C'est le début du régime du *mulk* : c'est ce qui symbolise pour beaucoup de juristes et théologiens musulmans la fin des quatre califes orthodoxes, réguliers, légaux. De plus, ce principe de l'hérédité mis en avant la problématique de « l'arabité » de l'islam. En effet, on considèrerait le *mulk* comme inspirée de la coutume byzantine de l'empereur ou perse. Pour les orthodoxes, ce sont donc « l'introduction de mœurs des non-Arabs (...) qui a perverti le système primitif du gouvernement de l'islam »⁶. Cette observation devient aussi une grille de lecture encore plus indispensable lorsqu'il s'agit ensuite de comprendre la perception du califat ottoman comme nous le verrons. Ainsi dans une certaine notion *in stricto sensu* du califat, celui-ci n'en est plus un et est devenu seulement une institution de « pure nécessité » mais qui de fait a perdu l'essence même de ce qu'elle devait être. Les Umayyades créent aussi le Vizirat ainsi que divers titres s'apparentant à des rôles de ministres qui usurpent plusieurs pouvoirs du Calife. Le Vizir peut par exemple, rendre justice lui-même, bien qu'il reste *in theoria* un agent de transmission envers le Calife⁷.

L'autorité par la contrainte physique (c'est-à-dire par la force contre ses sujets) des souverains du califat Umayyades suffisait pour certains à s'opposer à ces derniers⁸. Les sources juridiques sont claires : Abu Bakr avait bien inscrit que le Calife devait rester dans la stricte légalité

⁵ BLEUCHOT Hervé, BLEUCHOT, Hervé. *Droit musulman : Tome 1 : Histoire. Tome 2 : Fondements, culte, droit public et mixte*. Nouvelle édition [en ligne]. Aix-en-Provence : Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2000

⁶ TYAN Emile, *Institution du droit public musulman, Tome II*, Paris (Recueil. Sirey), 1957, p.264, 626pp

⁷ SANHOURY Abd al-Razzaq Ahmad, *Les principes du gouvernement en islam: Le Califat et son évolution*, Librairie orientaliste Paul Geunther, Paris, 1926, p.26, pp.480

⁸ Ibid, p.285

lorsqu'il rendait justice. Tout excès de pouvoir est strictement interdit : il a interdiction de voler les droits individuels des Musulmans telle que l'égalité devant la Loi, les libertés individuelles ou l'inviolabilité de la personne, de sa propriété, son domicile etc.

Dans la doctrine religieuse, le Calife régit la souveraineté politique (c'est-à-dire qu'il régit les lois temporelles) ainsi que la politique religieuse. La manière de gouverner doit faire en sorte que les intérêts temporels soient soumis aux intérêts spirituels : cette règle se retrouve dans toutes les interprétations de différents auteurs. Or, dans l'historiographie de l'institution religieuse, on voit à plusieurs reprises que les volontés politiques et temporelles l'emportent à plusieurs reprises sur la spiritualité censée être gouvernante. Cette vérité, et nous le verrons plus loin, prend tout son sens lors du dernier siècle du califat ottoman, notamment. Lorsqu'il s'agit d'analyser l'institution califienne, toute la complexité réside dans la compréhension qu'elle est à la fois une organisation de droit (ou ayant donné lieu à du droit pur), à la théologie et à la science religieuse en général. Ainsi, dans la théorie, l'institution est à la fois fondée sur un principe en certaines formes, démocratique tout en étant en soi un pouvoir exercé de manière personnelle. Le théologien Al Bâqillânî, issu de l'école sunnite malikite, affirme lui que « le calife est mandataire de la communauté et son lieutenant ». Selon plusieurs auteurs de fiqh (jurisprudence islamique qui interprète en autres, les règles de la charia dans la réalité temporelle), le calife est régi par des règles à respecter qui émaneraient de la *umma*, de la communauté islamique. Ainsi, toujours selon Al Bâqillânî, la *umma* sert à rappeler les devoirs du calife, le redresser ou même à le destituer s'il commet une faute proportionnellement grave à cette sanction. Ceci étant, en réalité la doctrine ne prévoit pas « l'existence d'organismes constitutionnels permanents ou périodiques »⁹ ou quelque assemblée déléguée ou régime de délibération qui enlèverait le caractère par définition personnel du calife. Ainsi, lorsque Sanhoury décrit les quatre premiers califes

⁹Ibid, p. 322

comme des institutions qui sont *in theoria* et *de facto* républicaine ainsi que démocratique¹⁰, cela reste à assimilé à des anachronismes historiographiques¹¹.

1.1.3 Le pouvoir du calife s'effrite sous les Abbassides (750-1258)

Les pouvoirs militaires naissants partout dans l'empire musulman créaient une décentralisation *de facto* des pouvoirs du Calife abbasside au Xème siècle. Par exemple, lorsque l'émir de Cordoue se proclame lui-même Calife, car se considère comme légitime de par sa descendance Umayyades. Le califat fatimide¹², chiite, concurrence directement l'assis sunnite en Afrique du Nord. Le pouvoir central religieux de Bagdad sur la *umma* devient alors fragilisé. Ainsi, le XIIIème et XIVème siècle, de lourdes luttes opposent les musulmans entre eux (il faut attendre le 15eme siècle et la prise du pouvoir par les Ottomans pour que la forme impériale de la *umma* reprenne une fondation suffisamment solide). Le calife abbasside n'a d'autres choix que de déléguer son pouvoir à divers hommes tenant de pouvoirs temporels : la décentralisation de l'empire musulman s'opère ainsi naturellement¹³. On note alors que qu'émerge des « modèles politiques diversifiés ». De fait, le pouvoir temporel unificateur et unique du calife disparaît peu à peu. Concrètement, lorsque l'on se penche sur les attributions du calife tels que réglementé par Al-Mawardi¹⁴, on peut lire : « *Dieu ne veut pas que le calife se contente d'une délégation [de son autorité], sans exercer personnellement l'autorité* ». Or, sous les Abbassides on va aussi loin que de donner à des chefs non-musulmans des postes politique importants. L'autorité religieuse est également de plus en plus déléguée à des dynasties qui ne sont pas arabes d'origine. On cède par exemple aux grands émirs bouyides

¹⁰Ibid, p.326

¹¹ARMINJON Constance, *Une brève Histoire de la pensée politique en islam contemporain*, Labor et Fides, Genève, 2017, p.21, pp.239

¹²Descendants de Fatima, fille du prophète

¹³ EDDÉ, Anne-Marie (dir.) ; DENOIX, Sylvie (dir.). *Gouverner en Islam (x^e-xv^e siècle) : Textes et de documents*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2015

¹⁴juriste musulman qui préciser le droit musulman et nourri la jurisprudence islamique de manière relativement consensuel dans le monde sunnite

(945-1055), des chiites d'origines kurdo-persanne¹⁵ (qui n'ont adopté l'arabe que plus tard durant l'expansion de la umma), un pouvoir politico-militaire important. Ainsi, on se retrouve avec une forme de gouvernance atypique : « *en Irak et en Iran, [nous avons]un pouvoir politico-militaire exercé par des émirs chiites qui reconnaissaient néanmoins l'autorité morale et religieuse d'un calife sunnite* »¹⁶.

Les Abbassides correspondent également à une période figée pour l'*ijtihad*, c'est-à-dire pour l'effort de réflexion devant faire émerger une vision commune du droit musulman dans l'intérêt collectif. Cette philosophie religieuse correspond à la recherche du consensus et la recherche de l'accord unanime de la Oumma (*L'ijma*) : les musulmans sont requis de dépasser leurs différences dans une ère où ils se divisent.

Dès le XI^{ème} siècle, l'autorité du califat fut récusée en matière dogmatiques et juridico-religieuses par les savants en religions (les ulémas) qui acquièrent le monopole de la transmission et de l'interprétation des textes sacrés¹⁷.

Des souverains turcs de la dynastie sedjouikides (1055-1194) se voient aussi confiés un plus grand pouvoir militaire. A cette époque, les « peuples nouveaux » d'Orient et d'Asie tels que les perses, arabes ou turcs, composaient l'armée califienne au fur et à mesure de l'expansion de l'empire musulman : « *En les investissant du titre souverain de sultan, les califes déléguaient aux Turcs la plus grande partie de leurs pouvoirs politiques et militaires* »¹⁸. Al-Mawardi avait conclu dans l'un de ses recueils que :

¹⁵ SOURDEL Janine et Dominique, *Dictionnaire historique de l'islam*, PUF, p. 166-168, art. « Bouyides »

¹⁶ EDDÉ, Anne-Marie (dir.) ; DENOIX, Sylvie (dir.). *Gouverner en Islam (X^e-XV^e siècle) : Textes et de documents*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2015

¹⁷ ARMINJON Constance, *Une brève Histoire de la pensée politique en islam contemporain*, Labor et Fides, Genève, 2017, p.21, pp.239

¹⁸ EDDÉ, Anne-Marie (dir.) ; DENOIX, Sylvie (dir.). *Gouverner en Islam (X^e-XV^e siècle) : Textes et de documents*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2015

« Dans la plénitude du pouvoir sultanien, on peut dire que le califat est dépouillé en fait de tous les attributs de la souveraineté [...]. Le calife n'est alors plus que le chef théorique du monde musulman »¹⁹.

Pour rappel, le consensus juridico-théologique stipule que :

« Le fondement juridique du sultanat consiste toujours en une concession accordée par le calife. C'est de cette concession, seule, que le sultan tire son droit à l'exercice des attributions de la souveraineté à l'égard des sujets »²⁰.

Les titres honorifiques se multiplient sous l'ère des abbassides également : depuis que Ibn Râ'iq, gouverneur d'Irak s'est attribué le titre d' « émir des émirs » ou « commandant des commandants » (*amîr al-umarâ'*), cela devient peu à peu coutume pour tous les sultans de se décorer de ce titre. Bien que symbolique et honorifique, celui détenant ce titre des voit attribué la gestion officielle du trésor public et de l'administration financière ainsi que le maintien de l'ordre dans l'Empire. Respectivement, toujours selon le consensus sunnite, ces prérogatives sont exclusives dans leur arbitration au calife selon les attribution trois, quatre et huit. Certains sultans vont jusqu'à s'attribuer le titre de « roi des rois » (*šāhinšāh*), emprunté aux perses et dont l'usage remonte au Vème et IVème siècle avant J-C²¹.

Enfin, alors que les Croisades débutent, le calife abbasside et son armée ne sont pas ceux qui gagnent les premières batailles : ce sont surtout des soldats d'émirs turcs répondant aux Seldjoukides qui ressortent victorieux. Ils purent rassembler leurs rangs par un appel au *jihad* (sixième des dix attributions du Calife dans la théorie sunnite²²) : ils ont consolidé ainsi leur pouvoir personnel alors que la jurisprudence islamique ne permet autre autorité principale que celle du calife.

¹⁹TYAN Emile, Institution du droit public musulman, Tome II, Paris (Recueil. Sirey), 1957, p.74, pp.626

²⁰TYAN Emile, Institution du droit public musulman, Tome II, Paris (Recueil. Sirey), 1957, p.16, pp.626

²¹LOWELL K. Handy, *Among the host of Heaven : the Syro-Palestinian pantheon as bureaucracy*, 1994, p.112

²²Ibid, p. 328 (toujours selon Al-Mawardi)

Chapitre 2 : Un état des lieux de l'institution califienne sous l'égide ottoman

1.2.1. La prise du pouvoir califien par la dynastie osmanienne

A partir du X^{ème} siècle, le califat abbasside qui régnait depuis 750 ne détenait plus l'essentiel des territoires sous son pouvoir temporel, exécutif et politico-militaire. En 1258, après avoir été la capitale du Califat pendant près de quatre siècles, Bagdad chute sous l'arrivée des Mongols²³. Non seulement la plus grande dynastie sunnite se retrouve sans assise de pouvoirs mais historiquement, pour la première fois, un peuple musulman non-arabe et touranien redéfinissait le concept implicite de « l'arabité » du pouvoir islamique²⁴. Les sultans mamelouks d'Égypte proposent refuges aux derniers dirigeants abbassides. Les mamelouks sont issus d'une dynastie dont les racines remontent à la garde des califes abbassides puis ayyoubides. Pour beaucoup d'entre eux, leurs lignées familiales remontent à des esclaves non-musulmans faits soldats ayant été capturés au temps des conquêtes. Les califes abbassides, religieusement toujours dépositaire de l'autorité califienne légitimant les sultans, se réfugient sur le Don du Nil. Cela n'était pas sans intérêts pour les Mongols qui pouvaient ainsi continuer leurs conquêtes sur les Arméniens de Cilicie ou sur les Francs tout s'inscrivant dans le droit islamique pour asseoir leur autorité sur les musulmans nouvellement conquis²⁵. Le pouvoir du Califat est alors réellement que purement religieux et est entretenu par les sultans alors que les préceptes religieux insistent sur l'idée du pouvoir temporel fondé sur le pouvoir religieux, et non pas l'inverse.

Bien que de grands guerriers, les Mamelouks ont dû faire face à l'armée et l'artillerie la plus efficace de cette époque : celle des Ottomans. Ces derniers venaient d'achever l'empire

²³VEINSTEIN, Gilles. « 24 : La question du califat ottoman », Pierre-Jean Luizard éd., *Le choc colonial et l'islam*. La Découverte, 2006, pp. 451-468.

²⁴BIANQUIS Thierry, « Méditerranée arabe, Asie musulmane, où passe la frontière ? », *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien*, n°22, 1996, mis en ligne le 01 mars 2005, consulté le 04 mai 2021

²⁵EDDÉ, Anne-Marie (dir.) ; DENOIX, Sylvie (dir.). *Gouverner en Islam (X^e-XV^e siècle)*. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2015 (consulté le 16 juin 2021).

byzantin et venaient de conquérir une majeure partie des Balkans. Ils venaient désormais de se saisir des provinces arabes.

A l'apogée de l'empire ottoman, Sélim Ier en 1516, a conquis la Mésopotamie et la Perse, et a mis la main sur le dix-huitième khalife de la seconde branche des Abbassides, Al-Monastir, l'obligeant à lui léguer son titre et tous ses droits de khalife. Il reçut une fatwa de la part du grand mufti de Turquie (détenteur de l'autorité religieuse, en tant que chef religieux)²⁶. C'est ainsi que Sélim Ier parvient à la tête de la plus grande armée islamique avec quasiment tous les pouvoirs. *Ainsi, « le pouvoir religieux, maintenu jusqu'alors et depuis environ neuf cents ans au sein de la race arabe, dans la famille de Mahomet, passa aux mains d'une race ennemie, sans parenté avec le Prophète[...]On représente souvent cette conquête du khalifat comme un des événements les, plus retentissants de l'histoire turque, comme une sorte de pendant au sacre de Charlemagne.»*²⁷. Certes, des califes berbères avaient pu pendant quelques années être à la tête d'un califat autoproclamé (celui des Almohades de 1147 à 1269), mais son influence sur le long-terme ne fût pas comparable aux califats omeyyades ou abbassides. Cette conquête du pouvoir spirituel fût aussi possible car Mehmed II avait, avec la conquête des byzantins, réussi à imposer un prestige au sultan ottoman car il a été vu comme celui qui a réussi là où même les plus grands guerriers arabes avaient échoués six siècles auparavant. Le monde musulman avait vu en lui déjà le « bon émir » dans certains hadiths prédisaient le succès. C'est donc là que réside la première légitimité des Ottomans vis-à-vis de la *umma*.

²⁶Journal *Le Temps*, 05 mars 1923, n° 22490, p.4 : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k245033w>

²⁷ DE CONTENSON Ludovic, *Les réformes en Turquie d'Asie : la question arménienne, la question syrienne*, Paris, 1913, p. 313, pp.1005

1.2.2. L'évolution de l'importance du titre califien chez les Ottomans

L'Histoire de l'origine de ce califat ottoman résiderait en la légitimité d'une cérémonie officielle qui se serait tenue à Sainte-Sophie durant laquelle Al-Mutawakkil III, dernier calife abbasside, aurait transmis ses droits à Sélim Ier. Selon l'historien de la fin du XVIIIème siècle, l'abbé Mignot, neveu de Voltaire, il écrivit que s'agissant du sort de Mutawakkil, Sélim décida de « *l'entretenir aux frais du Trésor public* » en voyant bien qu'il « *n'était dangereux ni par ses prétentions, ni par ses ressources* »²⁸. Il n'était que révérend par les égyptiens et n'avait plus aucune autorité sur la *umma*.

Au XXème siècle, des historiens commencent à mettre en doute la véracité des faits : il ne paraît pas logique que Sélim Ier se serait donné tant de mal à l'organisation d'une cérémonie pour un calife qui n'avait de ses droits plus aucun pouvoir d'exécution²⁹. Cette conquête représente un élément nouveau dans l'expansion de l'empire, car ici toute la question de la légitimité de leur position en tant que meneurs du monde musulman est posée. Or, étonnamment, jusqu'au XIXème siècle, on ne reproche pas particulièrement aux Ottomans d'avoir pris le titre censé revenir à un membre de la tribu des Quraychs. En effet, le titre n'était qu'honorifique et les sultans ottomans n'ont jamais souhaité refaire vivre les traditions de l'institution, de réunir la *umma* ou d'être en quelque pratique les successeurs de la mission du dernier prophète. L'état de décadence dans lequel ils ont trouvé l'organisation suprême califienne abbasside, n'encourageait sûrement pas à cela alors qu'ils étaient déjà à la tête d'un empire alors à l'apogée de sa puissance. D'ailleurs, un siècle et demi après la conquête du Califat par Selim Ier, le secrétaire du comte de Winchelsey, ambassadeur d'Angleterre à Constantinople, avait annoté des remarques qui montraient déjà la perte de valeur *de facto* du Califat. Pour lui, le khalifat n'existe plus, et les Turcs ont transféré ses pouvoirs, « par la force

²⁸ DE CONTENSON Ludovic, *Les réformes en Turquie d'Asie : la question arménienne, la question syrienne*, Paris, 1913, p. 313, pp.1005

²⁹ GEOREON François (dir.) : *L'ivresse de la liberté. La révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*. Louvain : Peeters, 2012, p.66, pp.608

des armes », au mufti qui est choisi par le chef de l'Etat. Il remarque que la tradition turque ne permet nullement à un pouvoir religieux de s'élever contre le pouvoir militaire et civil de l'Etat. Elle ne permet même pas de concevoir qu'un pouvoir religieux, purement spirituel, ajoute quoi que ce soit à la puissance effective de l'Etat. C'est l'Etat qui peut au contraire, grâce à son armée et à son administration, conférer une réalité au pouvoir spirituel³⁰. Le travail plus récent de l'experte en Histoire et théologie de l'Islam contemporain Madame Constance Arminjon, semble également démontrer même une absence de reconnaissance du titre au sultan :

« Hors de l'état ottoman, les souverains musulmans du XVIème siècle ne s'adressaient pas comme calife mais comme sultan de Rûm (Rûm qui désignait la Rome orientale, Byzance devenue Istanbul). Les ulémas syriens et égyptiens faisaient de même »³¹.

L'un des seuls moments ayant permis de faire revivre le titre fût lorsque l'empire ottoman perdit le territoire des tatars de Crimée (*le khanat*), peuple musulman dont un vassal payait tribu au sultan ottoman, face à la Russie de la tsarine Catherine II lors de la guerre de Crimée (1768-1774). Le Sultan décide alors d'user pour la première fois de son titre de Calife afin de conserver un certain exercice spirituel (pour beaucoup symbolique) sur les musulmans nouvellement placé sous la tutelle temporelle russe. Cette volonté s'inscrit dans le traité de paix de Küçük Kaynaraj en 1774 :

« Quant aux cérémonies de religion, comme les Tartares professent le même culte que les musulmans et que Sa Majesté le Sultan est regardé comme le souverain Calife de la religion mahométane, ils se conduiront à son égard comme il est prescrit par les préceptes de leur loi [...] ».

Par exemple, l'une des applications de cette stipulation est observable lors de la prière du vendredi, faites par les tatars au nom du sultan ottoman. Ce dernier pouvait aussi nommer les représentants religieux des tatars comme les ulémas, les muftis, les juges religieux. Ce qui

³⁰Journal *Le Temps*, 05 mars 1923, n° 22490, p.1 : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k245033w>

³¹ ARMINJON Constance, *Une brève Histoire de la pensée politique en islam contemporain*, Labor et Fides, Genève, 2017, p.25, pp.239

pourrait paraître comme une négociation aboutissant en faveur des Ottomans , a en réalité un goût plus amer puisque pour la première fois, une distinction théorique sur la portée de l'institution religieuse califienne se présente : le Califat n'est plus qu'une autorité religieuse et non plus temporelle³². C'est cette dernière version du Califat qui a été retenu par le Droit International : c'est donc de ce Califat purement spirituel et sans réel souveraineté que MustaphaKémal hérite plus d'un siècle et demi plus tard et qu'il supprime.

C'est lorsque le sultan despote Abdülhamid II se déclare « prince des croyants » que des réactions commencent à se faire entendre, notamment dans le monde arabe. En effet, il fait inscrire dans la Constitution qu'il met en place en 1876 (et met en sommeil aussitôt) son titre de « calife suprême de l'islam » dans le troisième article et qu'il est ainsi « le protecteur de la religion musulmane ». Il déclare ainsi que :

*« Istanbul sera, indifféremment, le siège du sultanat (dâr al-saltanat) ou du califat (makarr-i khilâfet), le palais du sultan, le refuge du sultanat ou du califat (saltanat ou khilâfetme'âb), le terme de calife n'étant dans ces contextes qu'une variante des autres titres exprimant la souveraineté : sultan, mais aussi malik, khan, chah et surtout pâdicha »*³³.

Les Ottomans cumulent donc à la fois les fonctions de sultans, imams et calife. La sémantique du terme calife a donc évolué passant du titre suprême et exclusif à un titre de souveraineté parmi d'autres. Or, dans la théologie sunnite, la Walaya (la gouvernance) du Calife est originaire, elle ne dérive pas d'une personne déterminée, tandis que celles des sultans, émirs ou autre souverain dérive de celle du calife³⁴. Un souverain se présentant comme Sultan-calife va de fait déroger à la règle de cette hiérarchisation constituée depuis des siècles par les juristes et théologiens de l'islam. Donc nous avons déjà là ce qu'on pourrait appeler une dévaluation du terme, peut-être un affaiblissement donc de ce qu'il représente de plus que les autres titres, une dénaturation de ce qu'il est. Or, AbdulHamid II voyait la mise en avant de ce

³² ARMINJON Constance, *Une brève Histoire de la pensée politique en islam contemporain*, Labor et Fides, Genève, 2017, p.35, pp.239

³³ Veinstein, Gilles. « 24 : La question du califat ottoman », Pierre-Jean Luizard éd., *Le choc colonial et l'islam*. La Découverte, 2006, pp. 451-468.

³⁴*Ibid*

terme comme un vecteur de re-sacralisation de sa fonction de sultan, notamment après que l'on est surnommé, parmi d'autres, son grand-père Mahmud II comme étant un « sultan-mécréant ». C'est en effet lui qui avait lors des réformes Tanzimats (1839-1876), dissout l'armée de janissaires et l'avait remplacé par une armée européenne, ainsi que mener des réformes modernisatrices telles que l'entrée des non-musulmans dans les écoles militaires. AbdulHamid II placé sur le trône en 1876, dénonce les réformes radicales, « occidentalisantes » de ses prédécesseurs en parlant d'une « une discorde tout à fait contraire à la *sharia* ». Cette volonté de remettre l'islam au centre de son règne n'est pas anodine sur le plan géopolitique de l'époque : il pensait calmer, par un nouvel panislamisme, les revendications identitaires voire même les protonationalismes arabes, kurdes et albanais naissants de par le caractère transcendant de la religion. Jusqu'à une certaine mesure, l'idée pouvait plaire aux musulmans nouvellement mis sous domination coloniale. Cela était d'autant plus plausible comme ligne politique puisque suite à la défaite contre la Russie en 1878, l'empire se retrouve composé à 75 pourcent de musulmans³⁵. Il utilise des confréries comme réseaux de contact, comme médiateurs entre lui et les musulmans de l'empire. La dernière dynastie sunnite indépendante devenait alors plus que jamais un moyen politique d'union du monde musulman qui se voyait rétrécir au bénéfice d'une Europe se faisant de plus en plus menaçante³⁶. Mais le XIX^{ème} siècle est plus que jamais l'ère des nationalismes, et les réactions ne sont pas celles espérées. Des intellectuels arabes, et syriens plus précisément remettent en cause cette légitimité dans les provinces, et les intellectuels turcs dénoncent le despotisme injuste du souverain : il ne respectait pas la législation islamique (la charia), et se permettait un certain pouvoir législatif, le seul dans la théologie et les textes

³⁵ DUPONT, Anne-Laure. *Chapitre XI. Conscience arabe et ottomanisme* In : *ĞurğīZaydān (1861-1914) : Écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe* [en ligne]. Beyrouth : Presses de l'Ifpo, 2006 (consulté le 12 avril 2021)

³⁶ Dupont, Anne-Laure. « Des musulmans orphelins de l'empire ottoman et du khalifat dans les années 1920 », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. n° 82, no. 2, 2004, pp. 43-56.

juridico-religieux, que le calife ne peut prétendre exercer³⁷. Abdülhamid II n'hésite pas à absoudre ou excommunier ceux qu'il considère comme des rebelles à un certain ordre établi. Or, en pratique islamique, le salut de l'âme en islam ne revient qu'au croyant et sa relation, sans intervenants avec Dieu³⁸. Cette distinction que nous faisons entre la pratique despotique et la littérature de sources devant épauler le calife dans sa gouvernance est très importante. Le contraste est évident, et il est, parmi d'autres facteurs, la raison de premières mobilisations à l'encontre de ce système de gouvernance, dans lequel une certaine élite intellectuelle ottomane n'en voit que le crépuscule du Califat tel qu'il est supposé exister.

Enfin, lorsqu'on effectue un état des lieux du Califat à la veille de la Première Guerre Mondiale, neuf ans avant son abolition, c'est bien là que l'on se rend compte que l'unité de la *umma* est extrêmement fragilisée. En effet, lorsque le Sultan Mehmed V (1909-1918), décide d'entrer dans la Grande Guerre, il appelle les musulmans du monde entier à rejoindre les empires centraux dans leurs combats : on l'ignore³⁹.

³⁷ TYAN Emile, Institution du droit public musulman, Tome II, Paris (Recueil. Sirey), 1957, p.64, pp.626

³⁸ SANHOURY Abd al-Razzaq Ahmad, *Les principes du gouvernement en islam: Le Califat et son évolution*, Librairie orientaliste Paul Geunther, Paris, 1926, p.26, pp.480

³⁹DUPONT, Anne-Laure. « Des musulmans orphelins de l'empire ottoman et du khalifat dans les années 1920 », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. n° 82, no. 2, 2004, pp. 43-56.

**Section 2 : Le sursaut idéologique de l'empire ottoman à la fin du XIXème
siècle face à l'impérialisme occidentale**

La pensée politique musulmane a commencé à réellement évoluer à partir du XVIIIème siècle avec les premiers contacts avec l'Europe. Les musulmans ont commencé donc à se poser la question sur la raison de l'hégémonie européenne naissante et leur déclin propre. En bref, à se poser la question de leur système de gouvernance. La relation avec l'Occident a joué un grand rôle car celle-ci est presque paradoxale: on veut à la fois écraser ce "monstre prédateur" qui se nourrissait des territoires ottomans et à la fois s'en inspirer et même revêtir ses traits afin de prospérer et se moderniser. Bien que l'empire ottoman soit dans une constante perte de territoires, les musulmans subissant l'expansion russe, se tournent vers lui.

Les réformes tanzimats (« réorganisation ») sont une ère de réformes dans l'Empire ottoman (1839-1876), précurseurs de la ligne que suivra l'empire ottoman vers sa fin. Mais, elles sont aussi imparfaites et permettent des années plus tard quand l'ère du XXème siècle arrivera, d'apprendre des leçons de leurs échecs. Une partie importante des responsables ottomans, comme Akif Pacha, se mettait personnellement à étudier l'histoire grecque et romaine afin d'en tirer des leçons pour comprendre leur propre évolution historique mais également pour mieux la construire: cette idée de façonner sa propre Histoire nationale s'ancre dans les esprits turcs.

En 1856, on confirme le décret de Gülhane de 1839, précurseur d'une politique de décentralisation prenant en compte la mosaïque des peuples ottomans, qui administre réellement les mêmes droits aux non-musulmans qu'aux musulmans. Mais ce nouveau *status quo* est difficile à accepter pour certaines populations musulmanes qui ont du mal à se voir déclasser par des mécréants⁴⁰. Les tanzimats s'étaient également très élitistes car les idées émanant de groupes presque sectaires.

Cette ère s'achève en 1876 par la promulgation de la Constitution ottomane, suivie de l'élection d'un premier Parlement ottoman. Or ce dernier est dissout deux ans plus tard et la

⁴⁰ELDEM Edhem, *L'Empire ottoman et la Turquie face à l'Occident*, Collège De France, 2018

Constitution est mise en sommeil par le sultan Abdülhamid II qui souhaite exercer un pouvoir, personnel et absolu, aux allures despotiques. Il est aussi motivé par un panislamisme assumé: il a pour projet politique de retourner vers un islam plus traditionnel qui regarde vers les mondes sunnites.

La dynamique apparaissant est celle du cumul de frustrations causées par son règne qui nourrissent à la fois les désirs de libertés des provinces que ceux des élites turco-ottomanes qui avaient farouchement défendu les articles libéraux et même laïcs de la constitution de 1876. L'effervescence intellectuelle de la fin du XIX^{ème} siècle est principalement un vecteur de remise en cause profonde, philosophique du principe de transcendance et de la religion : le scientisme, le darwinisme social, le naturalisme , le matérialisme scientifique , le positivisme sont analysés et s'entremêlent dans les écrits des intellectuels ottomans qui souvent, soit tentent de théoriser la coexistence de l'islam avec ces nouveaux idéaux importés d'occident, soit, au contraire, prônent un matérialisme moral comme Félix Isnard (*"il faut de la morale, pas de la religion "*) strictement scientiste et progressiste⁴¹. Le phénomène qu'on observe est qu'avec le despotisme du sultan-calife, les intérêts identitaires des différents *millets* sont mis en danger, donc le désir de changement politique est à son paroxysme. Ainsi, le florilège des productions intellectuelles commence à être pensé dans une vision d'action politique que l'on retrouve dans les organisations politiques et révolutionnaires du début du XX^{ème} siècle. C'est pour bien assimiler la profondeur avec laquelle cette appropriation de philosophies nouvelles que nous allons se pencher plus en longueur le positivisme d'Auguste Comte.

⁴¹HANIOGLU Sukru, *Blueprints for a future society: Late Ottoman materialists on science, religion, and art*, Routledge, 2005, pp.89

Chapitre 1 : l'importante influence du positivisme à partir du XIX^{ème} siècle

2.1.1. Présentation de la philosophie comtienne

Définissons d'abord le positivisme comtien. En plus de la personne de Comte lui-même, les analyses pertinentes du positivisme comtien nous sont également rapportées par John Stuart Mill. En effet, ceci n'est pas anodin puisque Mill et Comte ont commencé à nouer des relations intellectuelles dès 1837. Ces échanges ont eu un réel retentissement dans la manière de pensée à la fois méthodologique, épistémologique et ensuite économique chez le personnage de Mill. Il s'est en effet, attelé à la lecture du "Traité de Politique Positive". Les correspondances entre les deux hommes ne durèrent que jusqu'en 1845: pour Comte, son système proposé était à prendre ou à laisser tel quel alors que Mill tentait d'apporter des nuances et de créer une discussion intellectuelle plus nuancée⁴². Ce refus d'adhérer de manière totale à l'idéologie positiviste a engendré des désaccords puis une rupture intellectuelle entre les deux hommes. Mill reprend les propos de Comte et décrit le positivisme de la manière suivante :

« Nous ne connaissons rien que des phénomènes; et la connaissance que nous avons des phénomènes est relative, et non pas absolue. Nous ne connaissons ni l'essence ni le mode réel de production d'aucun fait. [...] Le positivisme est alors une manière de philosopher, Comte oppose Le Positif au Métaphysique et au Théologique, qui pour lui, sont ce qui disputent le positivisme [en tant que correcte manière de philosopher] »⁴³.

Le concept même de positivisme est en constant changement, il y rajoute constamment des précisions, le décrit avec diverses analogies ou explicitations : en bref, c'est un concept de pensée qui s'explique au fur et à mesure de son développement. Ainsi, afin d'en saisir l'avatar

⁴² DOSSE, François. « 2. Un disciple indiscipliné du père de Lubac », *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, sous la direction de Dosse François. La Découverte, 2007, pp. 47-58.

⁴³MILL J-S et traduit par CLEMENCEAU Georges, Auguste Comte et le positivisme, L'Harmattan, Paris, 1999, p.27

le plus aboutit, nous pouvons aussi reprendre la dernière définition que Comte donne au positivisme, peu avant sa mort afin : le positiviste c'est le « réel [opposé à imaginaire], utile, certain [opposé à indécis], précis, organique [au sens d'être unifié] et [...] relatif »⁴⁴.

Or, afin de bien saisir la notion de Comte, il faut bien déterminer ce à quoi il l'oppose et ressent même de l'aversion. Ainsi,

*“La forme théologique de penser (...) regarde les faits de l'univers comme gouvernés (...) par les volontés particulières d'êtres, réels ou imaginaires (...). Le dernier degré (de cette philosophie est la croyance) en un seul Dieu qui, au début, a fait tout l'univers, et en dirige et conduit les phénomènes”*⁴⁵.

Mill reprend en ses propres termes aussi la définition de la métaphysique tel qu'interprétée par Comte : c'est ce qui « rend compte des phénomènes en les rapportant non à des volontés sublunaires ou célestes, mais à des abstractions réalisées »⁴⁶. La métaphysique est alors comme des phénomènes qu'on tente d'axiomatiser, non pas par des forces ou puissances divines, mais par des existences réelles, inhérentes. La pensée intellectuelle positiviste est elle fondée sur des lois scientifiques purement descriptives, qui ne servent point à comprendre ce qu'il considère comme des chimères (explorer des théories dont on ne saisira jamais la réalité) mais dans un but purement productif⁴⁷. Pour Comte la pensée humaine, la manière de philosopher finirait par être positiviste et la manière de pensée théologique puis métaphysique ne sont en quelques manières que des modes de pensées intermédiaires. De la même manière, ce qu'il considère comme des variations de celles-ci même, tels que la croyance fétichiste résidant dans des objets matériels⁴⁸, qui devient polythéiste et qui se transforme elle-même en pensée monothéiste, ne sont que les réponses en réalité au mode de pensée rival (et qui adviendra) qu'est le positivisme. Ainsi, c'est une véritable religion que Comte défend à partir

⁴⁴PICKERING, Mary. « Le positivisme philosophique : Auguste Comte », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol. 67, no. 2, 2011, pp. 49-67.

⁴⁵MILL J-S et traduit par CLEMENCEAU Georges, *Auguste Comte et le positivisme*, L'Harmattan, 1999, p.32

⁴⁶*Ibid*, p.33

⁴⁷PICKERING, Mary. « Le positivisme philosophique : Auguste Comte », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol. 67, no. 2, 2011, pp. 49-67.

⁴⁸*Ibid*, pp. 49-67.

des années 1840 : ce n'est plus Dieu qui est sujet de culte mais l'être humain. Auguste Comte est non seulement dans une démarche d'observation mais réellement de propagation de sa nouvelle religion: "*Comte condamne tous les modes de pensées théologiques et les remplace par un ordre reconnu des phénomènes*"⁴⁹, des causes acceptées mais sans explication ni surnaturel ni métaphysique. C'est cette réalité qu'il faut accepter chez Comte et rendre compte dans la manière de gouverner. C'est d'ailleurs ce à quoi il encourage Reschid-Pacha dans la lettre que nous évoquerons juste à la suite. Dans les deux premiers tomes du système de la politique positiviste, Comte utilise l'Histoire pour prouver l'évolution de la pensée philosophique: Dans l'antiquité et le moyen-âge, on prenait des "abstractions pour la réalité". Le monothéisme était l'émanation d'un esprit plus pratique qui tendait plus vers l'universalité du régime des phénomènes. Ainsi, c'est pour Comte, une étape en quelque sorte avant d'adhérer à ce qu'il appelle "la religion de l'humanité", soit le positivisme.

2.1.2. Positivisme et Islam : le premier dialogue politique positiviste en Turquie ottomane avec Midhat Pacha

Beşir Fuad est le premier turco-ottoman à se pencher longuement sur le positivisme comtien dès la deuxième moitié du 19ème siècle. Mais un de ses obstacles fut sa connaissance très limitée de l'arabe et du persan, langues primordiales des élites ottomanes limitant ainsi la diffusion de ses idées. C'est un "cas limite". Bien qu'il soit connu comme étant le premier positiviste ottoman et naturaliste ottoman, ce qu'il l'a attiré n'était que le progrès technique et scientifique apporté par le positivisme, le fond philosophique, la fin politique et ce que cela engendrerait n'était pas dans les écrits de ce dernier⁵⁰. Il est nécessaire tout de même de rappeler que Beşir Fuad opérait sous la stricte censure du régime d'Abdülhamid II : on ne sait pas s'il avait des idées politiques plus poussées qu'il ne pouvait exprimer ou non.

⁴⁹MILL J-S, Auguste Comte et le positivisme, L'Harmattan, 1999 , p.35

⁵⁰GÜNES Işıksel, *Turcs et Français : une histoire culturelle, 1860-1960*, PU Rennes, 2014, p. 164

Comte a dès le 19^{ème} siècle fait la propagande de sa nouvelle religion de l'Humanité en écrivant une lettre à Reschid-Pacha, ancien grand vizir de l'empire ottoman dirigeant lors des réformes tanzimats. En effet, la forte personnalité de Midhat-Pacha et ses liens avec les libéraux étaient connus de tous. Il était soucieux de l'intégration économique et sociale des provinces et de l'égalité de tous les Ottomans⁵¹. Il est aussi celui ayant aboli définitivement l'esclavage ainsi qu'encourager fortement la monogamie : c'est pour toutes ces raisons que Comte a vu en lui un potentiel vecteur de ses idées vers l'Orient.

Ecrire cette lettre au plus grand empire musulman encore existant n'est pas anodin. La relation de Comte, du positivisme et de l'islam se plonge dans une complexité qui transparaît dans son écrit à Reschid-Pacha mais aussi dans les différents propos que Comte développe au cours des années sur l'islam. C'est dans le troisième volume du *Système de Politique positiviste*, consacré ce qu'il appelle la « dynamique sociale » que Comte adresse cette lettre dès la première page de l'ouvrage. Par « dynamique sociale », Comte entend l'analyse des étapes historiques successives par lesquelles les sociétés humaines doivent toutes traverser, avant d'atteindre le *summum* de la devise positiviste de « l'ordre et du progrès ». Cette lettre rédigée en 1853 symbolise l'aboutissement d'une opinion qui a été changeante et contradictoire de Comte sur l'islam. Comte a toujours été critique envers l'islam en tant que théologie, théorie religieuse mais trouve que l'islam en tant que civilisation (sa pratique, son rôle historique)⁵² est exemplaire dans ses apports à l'évolution historique des sociétés dans le temps. A partir de l'ère des lumières, le discours de Comte bascule fortement. Il parle de l'infériorité du « mahométisme » par rapport au catholicisme qui déjà tend à être plus universaliste selon lui. Il fait même preuve d'anti-discours en disant que les apports de la civilisation musulmane ont été exagérés. Il lui reproche aussi de ne pas avoir su séparer le

⁵¹ALAZWI Kais Jewad, *Du Califat aux coups d'Etat - Les cinq coups d'Etat militaires au sein de l'Empire Ottoman de 1908 à 1913 : (étude sur les sources arabes)*, Le Scribe L'Harmattan, Paris, 2018, p.73, pp.322

⁵²BRAUNSTEIN Jean-François. « Auguste Comte et l'« islamisme » », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 59-1, no. 1, 2021, pp. 13-40.

pouvoir temporel et spirituel alors que l'aboutissement de la Révolution Française fût de limiter fortement comme il se doit, l'emprise du catholicisme sur la société. Au moment de rédiger la lettre à l'ancien grand vizir, Comte se stabilise sur une opinion plus nuancée : pour lui, les chefs orientaux sont restés à la tête de leurs nations. En effet, pour Comte l'ordre et l'autorité sont essentiels et la présence d'élites solides est indispensable. Il parle même du « génie islamique » car il est « *tendu davantage vers la réalité d'après sa croyance plus simple et sa direction plus pratique* ». Il fait ainsi référence par exemple à la simplicité de la « profession de foi », la *chahada* et de la réel unicité de Dieu dans l'islam en comparaison au concept théologique de la Trinité catholique. Dans l'idée du progrès dans l'Histoire dans la temporalité tel que l'entend Comte, et l'islam étant la dernière religion monothéiste à émerger, il a l'espoir que l'on puisse faire la transition à la religion positiviste sans s'embarrasser de la phase métaphysique.

Bien que Midhat acha fait sourde oreille à Comte même et sa philosophie, de jeunes intellectuels, des années plus tard, vont porter en étendard cette nouvelle philosophie dans l'esquisse de ce qui deviendra le mouvement jeune-turc.

Chapitre 2 : Le mouvement jeune-turc : l'esquisse d'une idéologie (1889-1908)

2.2.1. La mise en place des premiers évènements politiques préparant la révolution

En 1889, un groupe d'étudiants de l'école militaire médicale Impériale à Constantinople ont formé une organisation révolutionnaire dont le but premier était de mettre en place une constitution ottomane (réformant et modernisant ainsi l'empire) et de faire chuter le sultan-Calife AbdülHamid II. Ibrahim Temo, un albanais ottoman, étudiant de cette école est considéré comme l'instigateur du Comité Union et Progrès. La naissance de ce mouvement était d'abord foncièrement occidentalistes lorsqu'on le comparait à la société civile de

l'époque. C'est en effet, une couche sociale (non gouvernementale) particulièrement moderne et élitiste, voulant se réapproprier les structures politiques ayant permis l'essor de l'occident qui devenaient peu à peu les maçons d'une organisation politique et paramilitaire⁵³.

Ce fut largement par Paris que les premières idées occidentales ont commencé à arriver dans l'empire: c'est principalement grâce aux stations de train et les chemins de fer qui ouvraient la ville stambouliote au reste du monde que des échanges ont pu avoir lieu: plus qu'une observation extérieure, c'était de réels échanges actifs entre des intellectuels et étudiants avaient lieu avec d'autres penseurs européens.

Par une organisation secrète mais rigoureuse, le mouvement s'est rapidement propagé dans les rangs d'autres grandes écoles de rang gouvernementales telles que l'Académie Militaire, L'école vétérinaire, le collège civil, l'académie navale, l'école d'ingénierie et d'artillerie etc. Sous AbdülHamid II, la liberté dans l'éducation était limitée quant aux catalogues académiques dont on pouvait traitée et ces écoles étaient alors le seul réel épiceutre d'une pensée qui pouvait porter comme fruit des éléments d'idées aussi développées et portés sur le futur impérial dans son aspect peut-être le plus ambitieux⁵⁴.

De 1893 à 1896, les idées de l'organisation ont commencé à sortir du rang de ces écoles et atteindre également des *medrasas*, des écoles théologiques et le nombre d'étudiants théologiques étaient étonnement élevé dans ces années-là, bien que deviennent en 1909 des contre-révolutionnaires pour des raisons idéologiques⁵⁵. Les répressions du sultan se faisaient sentir et obligèrent ceux qui le pouvaient et en avaient les moyens à s'exiler. C'est ainsi qu'a pu se former dans plusieurs villes tels que Paris de véritables communautés de ces jeunes-turcs. En 1889, Ahmed Riza, ayant reçu une éducation libérale et occidentale à l'Institut

⁵³GEORGEON François (dir.) : *L'ivresse de la liberté. La révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*. Louvain :Peeters, 2012, p. 30, pp.608

⁵⁴ RAMSAUR Ernest Ermondson, *The Young Turks : prelude to the revolution of 1908*, Princeton University Press, 1957, 192pp, p.17

⁵⁵Ibid, p.21

national agronomique de Paris dès 1883⁵⁶, maîtrisant parfaitement le français, rejoignit le rang de ce mouvement. Le degré « d'occidentalisation » (à entendre tel un concept de développement à la fois social et politique à suivre), pouvait varier énormément selon les idées et idéaux de chacun. Ahmed Riza était considéré comme faisant parti des « hyper-occidentalisés » : le projet commun devait selon lui, clairement favoriser une importation des codes occidentaux dans leur ensemble et dans la totalité des domaines, au détriment s'il le fallait, d'une certaine tradition ottomane⁵⁷. Il était un admirateur de la philosophie d'Auguste Comte et était devenu lui-même une figure familière des cercles positivistes parisiens et contribué à l'occasion à la *Revue Occidentale*, fondé par Pierre Laffitte, successeur de Comte dans sa capacité à propager les idées positivistes comtistes. Ahmet Riza n'hésite pas, dès qu'il le peut, à faire dialoguer autant que possible le mouvement venu de l'empire ottoman et cette manière de penser dont l'épicentre était Paris. Ainsi, en 1895, lorsqu'il devient fondateur du journal *Mechveret* (signifiant *Consultation* ou *Délibération*), journal turc et organe de propagande des idées du comité, il déclare officiellement que les dates seront écrites à la manière positiviste (soit, grâce au calendrier grégorien)⁵⁸. Il est important de noter que cette pensée positiviste est d'abord une dynamique isolée chez Ahmet Riza seulement, ses homologues n'y adhérant pas particulièrement mais son importance résonne elle, beaucoup plus tard dans la temporalité: presque trente ans plus tard dans le scientisme défendu par Kémal. Les arrestations dans l'empire se multiplièrent car les écrits de *Mechveret* de Riza ont été interprétés comme de l'athéisme. Isolé dans sa pensée, il a finalement décidé de ne plus se placer sous l'étiquette positiviste afin d'éviter de se retrouver condamner, ses compagnons et lui, pour athéisme: un crime dont la gravité est considéré toujours comme non-négociable par le consentement général. Ainsi, il parachève dans la trente-deuxième édition du journal ses

⁵⁶Georgeon François (dir.) : *L'ivresse de la liberté. La révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*. Louvain :Peeters, 2012, p. 31, pp.608

⁵⁷ Ibid, p.41

⁵⁸ Ibid, p.24

derniers appels à cette “nouvelle religion”. Cette pression venait également de Temo lui-même qui stratégiquement, observait bel et bien la perte de sympathie acquise par le comité auprès d’un plus grand public⁵⁹.

Murat Bey, la figure tenante de la branche de Genève, était lui beaucoup plus populaire que Riza. Sa pensée était réellement panislamiste: son ambition était de réunir tous les musulmans sous domination étrangère à travers le Califat et ainsi obtenir à terme un empire islamique. Les sultans ottomans étant les porteurs du titre de calife, cette ambition a réussi à séduire certains des jeunes-trucs les plus libéraux car, le but rappelons-le, en cette fin du XIXème siècle était de sauver l’empire ottoman : les fondations idéologiques étaient alors mouvantes et même bancales de par la diversité des nationalités, des personnalités, des objectifs peut-être plus personnels de chacun⁶⁰. Or, bien qu’ils ne fussent pas conscients encore peut-être à l’époque, les différentes tentatives de coups d’États en faisaient de réels précurseurs du kémalisme. Comme le disait Riza lui-même en 1897 au journal *La Patrie*, un schisme se créait au sein même du comité quant aux droits ou non-droits des non-musulmans de l’empire: la question plus large et profonde se posant était en fait celle de la dimension panislamisme (ou fondé sur un nationalisme plus particulier ou pantouranien) du projet jeune-turc. Murat Bey considérait que les deux forces “malfaitrices” responsables du déclin de l’empire ottoman étaient le despotisme de AbdulHamid II et les forces étrangères. Il considérait que l’islam était “fondamentalement libérale” et que le fanatisme n’était point une “conséquence naturelle de l’islam”.

Du 4 au 9 février 1902, se tient le congrès des “ottomans libéraux”, à Paris. Ce n’est nul autre que le prince Sabaheddine, fils de la sœur du sultan despote qui préside cette réunion. Le grand débat de la conférence réside justement entre lui et Riza sur les stratégies à adopter afin

⁵⁹*Ibid*, p.25

⁶⁰*Ibid*, p.38

à la fois renforcer l'empire et freiner le despotisme sultanien⁶¹. Ainsi, Sabaheddine a formulé l'idée d'une confédération ottomane dans laquelle les nombreuses nationalités de l'empire auraient une autonomie plus grande et leur lien résiderait plus dans la dynastie osmanienne qui les lie historiquement⁶². Riza prônait une centralisation plus autoritaire. Sabahddine ayant lu l'œuvre de son ami, le sociologue anglais Demolins⁶³ sur la puissance anglo-saxonne et les raisons l'expliquant⁶⁴, souhaitait reproduire les mêmes schémas pour l'empire ottoman. L'initiative individuelle est la clé du progrès selon Demolins : ainsi, pour Sabaheddine la décentralisation ne ferait que permettre de mieux appliquer cette méthodologie éducative et empêcher tout nationalisme trop agressif de se former car les peuples se définiraient d'abord de manière individuelle que communautaire. On retrouve ici clairement la théorie de la supériorité des « sociétés particularistes » de Demolins vis-à-vis de l'infériorité des « sociétés communautaires » qui expliqueraient le retard des peuples d'Orient⁶⁵. Sa vision était nettement moins turkiste que celle de Ahmet Riza: il souhaitait un empire "largement décentralisé" et fondé sur une monarchie constitutionnelle. Le problème était que dans son élaboration d'un "plan en quatre points", un réel problème transparaissait avec un appel à l'entente de tous les peuples sans en pratique prendre en compte l'ampleur des proto-nationalismes naissants, et de la question de la domination de l'islam, c'est-à-dire "d'une religion d'Etat" sur les provinces majoritairement chrétiennes. Riza lui voulait certes un

⁶¹GEORGEON François, *Aux origines du nationalisme turc, Yusuf Akçura (1876-1935), Institut d'études anatoliennes, Paris, 1983,p.16*

⁶²RAMSAUR Ernest Ermondson, *The Young Turks : prelude to the revolution of 1908*, Princeton University Press, 1957, p.73, 192pp

⁶³BOZARLSAN Hamit. Révolution française et Jeunes Turcs (1908-1914). In:*Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°52-53, 1989. Les Arabes, les Turcs et la Révolution française. pp. 160-172.

⁶⁵RAILLON Louis. Demolins (Edmond). - *À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons ?* .In:*Revue française de pédagogie*, volume 132, 2000. Evaluation, suivi pédagogique et portfolio. pp. 160-164

modèle constitutionnel mais qui reste centralisé et réellement dirigé par les ottomans turkistes⁶⁶.

Ce sont plus de quarante-sept délégations qui sont présentes au Congrès: des turcs, arabes, grecs, kurdes, albanais, arméniens, juifs, etc. Ce congrès était important beaucoup plus pour sa symbolique que ses accomplissements concrets: ce qui les réunissait tous était le désir de voir le sultan céder sa place. Or, les circonstances qui ont mené les différentes nationalités à ce congrès étaient évidemment toutes différentes. Le compte-rendu de ce congrès insistait sur le fait que toutes les demandes d'améliorations des conditions de vie qui sont faites au sultan seraient attribuées non seulement pour les musulmans mais également pour les non-musulmans. En effet, la nature intrinsèquement tolérante de l'empire ottoman était rappelée: le respect des différentes langues, des coutumes, des religions, etc. était un principe évident⁶⁷. Ainsi, les résolutions reflétaient ce désir d'égalité des droits (et devoirs) ainsi que l'unicité de l'empire ottoman. Ainsi la résolution n°2 est:

“d'établir entre les différents peuples et races , une entente, qui assurera, sans distinction, la jouissance complète de leurs droits par les têtes impériales and consacrés dans les traités internationaux qui leur procureront les moyens de participer dans les administrations locales (...) cela inspirera en eux un sentiment de fidélité et de loyauté envers le trône et la dynastie d'Osman”. Ils définissent dans une troisième résolution, un triple objectif : “1) la maintenance de l'intégrité et de l'indissolubilité de l'Empire ottoman 2) le rétablissement de l'ordre et de la paix intérieure, une condition nécessaire au progrès, 3) le respect des lois fondamentales telles que promulguées par la constitution de 1876 notamment (...) 4) le respect des traités internationaux et notamment le traité de Berlin , dont les dispositions, (...) seront étendues à toutes les provinces de l'empire »⁶⁸.

C'est durant l'hiver de 1906-1907 que les espions du sultan commençaient à comprendre que quelque chose se préparait à Salonique. Deux meneurs de la *Ottoman Society of Liberty*: Ömer Naji et Husrev Sami, ont eu vent d'un ordre d'arrestation à leur encontre. Fin mars, ils

⁶⁶ RAMSAUR Ernest Ermondson, *The Young Turks : prelude to the revolution of 1908*, Princeton University Press, 1957, 192pp, p.186

⁶⁷Ibid, p.66

⁶⁸Ibid, p.67

s'exilent à Paris et décident entre Riza et Sabaheddin, de se ranger aux côtés du premier dont ils considéraient les idées comme étant les plus alignées avec les leurs. Ils réussissent à convaincre Riza d'adhérer à la possibilité d'une révolution par la violence, lui qui y fût fortement opposé. Ainsi, il souscrit aux conclusions du second congrès des ottomans libéraux en 1907, affirmant que si nécessaire, le changement de pouvoir se fera par les armes. En 1906, A l'intérieur de l'empire même, c'est en Macédoine actuelle, dans la ville la plus cosmopolite de l'empire et l'un des derniers territoires ottomans en Europe, Salonique, que l'opposition à Abdülhamid se fit la plus vive. En Septembre 1907, est scellé la fusion des deux mouvements : celui centré à Paris et celui centré à Salonique. Le quartier général "extérieur" est celui de Paris et le quartier général "intérieur" celui de Salonique. L'objectif est toujours le même: restituer la constitution de Midhat Pacha de 1876. Dans les faits, Riza n'aura, depuis son organisation à Paris, que très peu à dire sur les faits qui se sont déroulés en 1908.

2.2.2. Précisions et nuances nécessaires sur le positivisme et le nationalisme de Riza

Après avoir passer en revue à la fois l'ancrage de Riza dans le positivisme mais aussi son protonationalisme à une appartenance qui reste turque en lus d'être ottomane, il est nécessaire de voir comment les deux courants porteurs de la pensées de Riza s'articulent.

La position « occidentaliste » de Riza par son nom seul peut porter à confusion. Positiviste convaincu, il ne pensait pas non plus que l'Occident avait réussi à parachever un projet positiviste qui expliquerait sa supériorité. Au contraire, ce sont pour lui les croisades chrétiennes motivées par les missionnaires cléricaux , en tant qu'événements, que faits historiques, mais aussi en tant que concept idéologique expliquant l'imbalance de pouvoir, qui sont à la genèse même du mépris de l'Occident envers les pays musulmans. Ainsi, l'une des raisons pour laquelle Ahmed Riza est tant attiré par le positivisme de Comte et Lafitte est de par la notion globale de civilisation universelle que l'idéologie positiviste a pour vision: il y a réellement un moyen d'atteindre le rang de statut de pays civilisé. Pour Riza et ses confrères,

l'emplacement de l'empire ottoman n'était alors plus imaginé comme appartenant à une géographie seulement du monde musulman, mais à un monde, universel, actuellement dominé par l'Occident. La notion de civilisation (*medeniyet*) (à comprendre comme antonyme et opposé à barbarie) s'ancrait chez les intellectuels moderniste jeunes-turcs: il y avait clairement pour eux, une infériorité de fait de l'empire ottoman, et l'on devait se hisser plus haut dans la hiérarchie mondiale des pays les plus civilisés réussissant grâce au progrès (*terakki*). Ainsi comme le dit le spécialiste Erdal Kaynar afin de nous éclairer sur la pensée de Riza : *“Il décrivait ainsi l'histoire de l'humanité comme un progrès universel qui se fondait sur les civilisations passées et la performance de la civilisation dans le présent”*⁶⁹.

Un autre facteur attirant Riza à la religion positiviste est qu'elle ne paraît pas aussi méprisante que la religion catholique vis-à-vis de l'islam: on percevait en l'islam des cohérences que ne possédait pas la religion chrétienne, comme le montre la lettre d'Auguste Comte à Midhat Pacha. Riza va plus loin en reconnaissant une emprise de l'Église sur le monde occidental qui n'a pas encore su s'affranchir des “conceptions théologico-métaphysiques” pour reprendre les termes comtiens. L'Occident déviait toujours des idées universalistes des lumières pour des idées de l'évangélisme⁷⁰. Il accuse enfin, l'Occident d'avoir failli à leurs devoirs envers l'Orient. Pour lui, les occidentaux ayant une longueur d'avance sur le progrès matériel et positiviste, auraient dû activement le transmettre aux orientaux.

Le peuple turc était vu par Riza et toute cette nouvelle élite modernisatrice et occidentaliste comme primitif dans ses croyances. Il ne serait faux d'affirmer que ce primitivisme auquel Riza faisait référence n'est autre que la religion musulmane (entre autres), et que donc le progrès se ferait par la voie positiviste et matérialiste. On peut le voir chez Riza le plus

⁶⁹GEORGEON François (dir.) : *L'ivresse de la liberté. La révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*. Louvain : Peeters, 2012 P.47, pp.608

⁷⁰ GEORGEON François (dir.) : *L'ivresse de la liberté. La révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*. Louvain : Peeters, 2012,p.34, pp.608

clairement dans ses correspondances avec sa sœur lorsqu'il est à Paris : il l'invite à arrêter de pratiquer les prières islamiques, qui ne sont que des idées sans rapport avec la réalité. Certains des penseurs ayant forgé leurs pensées sont même des antireligieux tel que Holbach. "La manière de la manière de pensée" si l'on peut dire ainsi, avait elle-même complètement évolué dans ce cercle plus radical : la religion n'était plus d'aucune manière, source de lectures de faits, d'idéaux, et ne constituait plus, ni le premier ni le principal cadre de référence chez ces jeunes turcs. Il y a chez Riza toute de même un contre-discours à la fois défendant l'islam et contre le religieux. Le califat et la mosquée sont décrits par lui comme des institutions positivistes. Dans un même vecteur de réflexion, il est intéressant que Riza insiste sur le rôle de la femme dans la revue "*L'Orient spirituel*" qu'il dit être en quelque sorte gardienne des traditions ottomanes⁷¹. Le parallélisme avec le rôle de la femme en tant que gardienne des traditions islamiques, conseillère et préservatrices du patrimoine dans l'islam y est explicite.

Enfin, et peut-être de manière plus importante, il est nécessaire de saisir qu'Ahmet Riza bien que se définissait d'abord comme turc avant d'être un positiviste: son nationalisme était inébranlable et n'hésitait pas répondre à ses confrères positivistes lorsqu'ils écrivaient dans la *Revue Occidentale* que les turcs ottomans n'avaient aucun héritage littéraire et scientifique dont ils devraient être fiers⁷².

2.2.3. La question arménienne : catalyseur des schismes du projet jeune-turque

Avec l'impérialisme naissant de l'Europe du XIXème siècle, en plus de leurs possessions coloniales, les Etats européens avaient tout intérêt à se tourner aussi vers le grand empire ottoman. Ainsi, ce n'est pas sans bruit, chez les français notamment, que se sont déroulés les massacres des Arméniens de 1894 à 1896 faisant 200 000 morts et 100 000 convertis de force,

⁷¹ GEORGEON François (dir.) : *L'ivresse de la liberté. La révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*. Louvain :Peeters, 2012, p.23, pp.608

⁷²RAMSAUR Ernest Ermondson, *The Young Turks : prelude to the revolution of 1908*, Princeton University Press, 1957, 192pp

par le sultan despote Abdül Hamid qui acquiert le nom du “sultan rouge”. L’attention portée alors sur les jeunes turcs était grandissante : ce sont des potentiels opposants libéraux au sultan-calife.

Cet espoir reste tout de même éloigné de la réalité des élites du mouvement. Bien que l’ottomanisme du mouvement des débuts fût cosmopolite, les élites politiques et meneurs restaient majoritairement turcs. Le problème arménien est considéré comme monté à toute pièce par les diplomates et chanceliers occidentaux. L’Arménie même artificielle ne serait qu’une trahison au “territoire père”, à l’empire. L’empire était réellement sacralisé et vu comme le berceau indéniable de la construction d’une modernité nouvelle. Le droit de sécession des minorités n’étaient même pas envisagées par Murat Bey et celles-ci étaient loin d’être une quelconque priorité.

La position de la plupart des délégués semble être celle d’un nationalisme turc mais lorsqu’il s’agit des minorités de l’empire, c’est la vision impérialiste (impérialisme fondé lui-même sur l’universalité islamique) qui semble être défendue. Il ne serait donc pas faux d’affirmer que cette double et paradoxale lecture de ce qu’advierait de l’empire n’est pas viable pour le long-terme. Ainsi, l’irrédentisme ottoman fait de plus en plus place à un nationalisme touranien puis réellement turc, fondé sur la reconnaissance du droit de peuples à disposer d’eux même. En effet, c’est justement à travers la construction d’un Etat-nation, que ce nationalisme turc peut être satisfait. Cette tendance semble se confirmer lors du Congrès de Paris en 1906 où chez les délégués jeunes-turcs, on perçoit les comités bulgares et arméniens comme menace à la fois interne et externe : ce sont de potentiels fanatiques chrétiens et donc peuvent représenter directement ou indirectement un certain mépris clérical de l’occident envers un empire ottoman de tradition islamique.

Chapitre 3 : la dynamique politique turkiste en gestation

2.3.1. Le réveil des consciences suite à la guerre russo-japonaise (1904-1905)

Alors qu'au début du XX^{ème} siècle le mouvement du comité commence à fomenter et que la révolution politique semble devenir de plus en plus inévitable, l'évènement de la victoire japonaise sur la Russie a un retentissement particulier. En effet, pour la première fois depuis plusieurs décennies, une nation orientale ressort victorieuse sur un pays européen. L'analyse qui en a été faite et retenue est que cette guerre a été gagnée grâce au progrès et au libéralisme acquis par le Japon sous l'ère Meiji dont la causalité fût l'adoption d'un régime constitutionnel en 1889. Face au Japon, l'on avait un empire russe tsariste toujours autocratique. En 1905, la révolution russe, dont l'une des causes conjoncturelles fût cette défaite face au Japon, met en place à son tour une constitution ainsi qu'un parlement (la douma russe) venant confirmer la croyance en la supériorité d'un système constitutionnel et plus libéral.

Le Japon s'était constitué donc en un état-nation dirigé par monarchie constitutionnelle, multiethnique. Alors que l'empire russe lui était multi-religieux et s'appuyant toujours sur une politique dynastique. Les Jeunes-Turcs considéraient que l'Empire ottoman se rapprochait plus du modèle russe et devait s'inspirer alors plus grandement du modèle japonais. La société japonaise s'était aussi fortement modernisée et sécularisée depuis la restauration Meiji : ils voient en les samourais révolutionnaires Meiji ayant renversé le Shogunat Tokugawa, peut-être une inspiration pour les futurs militaires qui prendront les armes pour mener la révolution jeune-turque. Le fameux concept de *Wakon-yōsa*: "*Esprit japonais et techniques occidentales*" nourrissait de plus en plus la vision d'une société ottomane avec un Etat fort, armé et capitaliste, avec une petite bourgeoisie musulmane. Au XX^{ème} siècle, les critères euro-centriques sur ce qui fait la puissance d'une nation et ses théories racialistes étaient devenu universellement acceptées par les élites des empires. La victoire japonaise était d'autant plus

significative que les Jeunes-Turcs y voyaient la preuve qu'une réforme militaire modernisant pouvait faire passer une race d'un rang inférieur à supérieur dans le système international dominé par les occidentaux. Worringer l'exprime ainsi:

*“The relationship between ethnic race and military force evolved into a symbiotic, theological whole in which those peoples scientifically determined to be “superior races” became defined as those who succeeded in wars, or, in other terms, success in war and military might reflected innate racial superiority”*⁷³.

Sur le plan international aussi, Riza n'hésite pas dans sa revue française *Mechvertde* de servir de l'exemple japonais face à un certain mépris occidental envers les Turcs quant à leur infériorité. Il joue sur la peur du “*péril jaune*” en avertissant que rien ne garantissait l'hégémonie occidentale éternelle. La victoire de la “*race jaune*”-pour reprendre le terme utilisé par Riza- sur les Russes a encouragé certains Turcs à se définir comme le “*Japon du Proche-Orient*”⁷⁴. Dans son article “*Turquie et Japon*”, il fait mention des Turcs et Ottomans comme deux entités identitaires différentes et plaide pour l'élévation des premiers en se fondant sur le modèle japonais. Cette guerre a réellement remis en question l'identité ottomane et le degré sur lequel elle reposait sur l'Islam et sur le respect profond ou non de l'identité turque. En effet, dans les Balkans, les discours sont différents quant au Japon et la Russie. La population chrétienne de l'empire s'identifiait ethno-linguistiquement ainsi que par leur religion aux Russes de par le slavisme partagé. Encore une fois, la volatilité des termes « *ottomanisme* », « *turquisme* » et « *panislamisme* » devenait plus apparente : on tentait encore une convergence des luttes au sein de l'Empire au bénéfice de sa salvation face à l'Occident, quitte à faire abstraction des divisions naissantes à l'intérieur de celui-ci.

⁷³ GEORGEON François (dir.) : *L'ivresse de la liberté. La révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*. Louvain : Peeters, 2012, p.168, pp.608

⁷⁴ GEORGEON François (dir.) : *L'ivresse de la liberté. La révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*. Louvain : Peeters, 2012, p.21, pp.608

L'aboutissement de cette guerre fût sans doute, l'un de facteurs laissant exprimer un turquisme plus agressif après 1908 : on y réprime et étouffe les activistes arabes de l'empire qui souhaitent plus de libertés culturelles ou d'autonomie politique⁷⁵.

2.3.2 L'importance des écrits de Yusuf Akçura et Ziya Gökalp sur l'idée de la nécessité d'une identité turque forte.

Un autre positiviste convaincu ayant participé aux fondations du nationalisme turc est Ziya Gökalp (1876-1924), de son vrai nom Mehmed Ziya, qui rédige les principes fondamentaux du nouveau parti républicain turc au lendemain de la déclaration d'indépendance turque en 1923. C'est un sociologue et écrivain turc dont les essais portent principalement sur le nationalisme. Le positivisme est pour lui, une science pour la société : les individus ont des devoirs avant tout et les droits ne sont que des privilèges. C'est réellement chez lui que le principe d'appropriation de cette philosophie est le plus grand car il veut construire une sociologie nationale et cherche dans l'histoire une manière d'étayer le nationalisme turc en gestation. Ainsi, toute l'objectivité de la sociologie devient discutable puisqu'il essaye d'établir des lois générales à partir de la sociologie en l'utilisant et l'instrumentalisant dans sa dimension la plus nomothétique. Le passage qui s'occure d'un empire ottoman fondé sur l'islam comme religion d'Etat à une République turque qui se sécularise est la réflexion de la théorie de Gökalp où la société turque passerait de l'*umma* (organisée autour de la religion ou de la charia) au millet (nation ou plus précisément "nation culturelle")⁷⁶. On a déjà l'idée de la primauté de la culture sur la religion: c'est une caractéristique que l'on retrouvera dans le kémalisme. Bien que Mustafa Kémal n'adhère pas à cette dichotomie entre civilisation et culture, il en prend les sentiments nationalistes et de solidarisme⁷⁷. Il est nécessaire qu'on parle du solidarisme dans sa dimension la plus philosophico-politique : c'est un concept

⁷⁵*ibid*, p.456

⁷⁶GÜNES Işıksel, *Turcs et Français : une histoire culturelle, 1860-1960*, PU Rennes, 2014, p. 164

⁷⁷M. ŞÜKRÜ HANIOĞLU, *Atatürk, une biographie intellectuelle* [2011], Paris, Fayard, 2016, p.69

développé par le député français radical Léon Bourgeois et influencé par Durkheim expliquant que l'être humain est ancrée dans une réalité sociale dans laquelle il a des devoirs et obligation envers ses concitoyens car un « lien fraternel » national les unit⁷⁸. Dans sa vision du positivisme ayant influencé sa pensée sur le nationalisme : une société peut parfaitement passer d'une civilisation à l'autre tout en gardant sa culture. C'est cette idée qui provoque notamment une forme d'acceptation de la fin de l'empire ottoman à la Turquie. En effet, la grandeur turque se situerait dans la culture qui est définie comme l'âme profonde des peuples et de la société, son génie intrinsèque. De l'autre côté, il décrit la civilisation comme représentant simplement le niveau matériel auquel on a accédé en tant société. Il est alors possible de se moderniser tout en restant fidèle à la culture turque⁷⁹. C'est avec cette idéologie que Gökalp a aidé à l'élaboration des soubassements idéologiques d'un nouvel Etat turc. Kémal avait lu attentivement *Yeni Hayat (La vie nouvelle, 1918)* de Gökalp et *Les principes du turquisme* rédigés en 1923. Ces deux ouvrages lui servirent à comprendre que bien qu'il poussait un sentiment antireligieux au profit de la science, il ne devait pas complètement mettre de côté la réalité spirituelle des musulmans de Turquie. Ainsi, cela a joué un facteur sur la décision de Kémal de mettre en place une direction des affaires religieuses suite le jour même de la suppression du Califat. Il reprenait le principe d'action de Gökalp de turquifier l'islam.

Nous avons en deuxième lieu Yusuf Akçura (1876-1935), vu comme le « père du panturquisme ». Il fût un historien et l'un des principaux penseurs du modernisme de la fin de l'ottoman et du début de la République turque. D'origine tatar, sa pensée se centre principalement autour de du pan-touranisme, ancêtre en quelque sorte du panturquisme.

⁷⁸AUDIER Serge, *Léon Bourgeois : Fonder la solidarité*, Paris, Editions Michalon, coll. « Le Bien Commun », 2007, p.19

⁷⁹*Ibid*, p.166

Pour cet homme, L'islam devait retrouver un rôle historique plutôt que de se concentrer sur le respect purement dogmatique de la tradition. Son influence sur la question provient à la fois de la *nahda* du monde arabo-musulman que des *cheiks* réformateurs de tatars de Crimée. C'est toute cette réflexion qu'il met en avant dans son doctorat en 1903 à l'institut politique de Paris. L'institution religieuse, il ne la rejette pas, elle est encore trop sacrée : or, avec l'arrivée du kémalisme sa pensée s'en détache. Dans son plus célèbre ouvrage, *Les trois systèmes politiques*, il affirme que l'islam doit être au service du nationalisme turc et non pas le contraire. Il était aussi passionné des racines historiques et linguistiques des turcs: il a lu les ouvrages de presque tous les grands savants des questions portant sur les civilisations. Les turcs ont des liens ethniques avec plusieurs peuples d'Asie comme les Mongols, les Maynards, les Ouïghours, etc. Ainsi, les turcs du XXème siècle ont un double héritage: celui de ces peuples pour souvent nomades et celui suivant leur islamisation où ils ont adopté d'autres coutumes et lois, tout en restant ancré dans leur ethnicité propre. Ainsi, il faut bien comprendre que l'islam pour cet intellectuel n'était qu'une tradition parmi d'autres. Au moment de défendre la mise en place d'une constitution en 1908, il rappelle dans cette directive d'idée que les Khanats turcs précédant l'islam étaient des systèmes de gouvernance doté d'une constitution, et que ce n'est que naturel pour eux de faire revivre cette tradition pré-islamique (et qu'en plus elle ne rentrait pas en conflit avec les sources juridiques religieuses). Akçura a une approche réellement matérialiste et économiste comme beaucoup de ses homologues de l'époque. Pour lui, les changements sociaux sont motivés principalement par des raisons économiques, ils sont déterminés par des rapports sociaux observables historiquement, et non par des idéaux. On retrouve ici l'héritage de Marx et Engels de par leur méthodologie de compréhension de la réalité des sociétés au travers du matérialisme historique. Dans sa méthodologie propre, Akçura n'hésite pas à reprendre le "darwinisme social" afin de justifier le fait qu'il est nécessaire aux turcs de trouver le système

politique qu'il leur permet de dominer dans un monde dont les forces matérielles font la loi. On reconnaît là l'un des arguments phares de Kémal qui s'inspirant aussi du darwinisme social, ne reconnaît en le califat qu'une institution obsolète et culturellement infériorisante suite à la montée occidentale et à la construction d'une nation forte⁸⁰.

2.3.3 Les Jeunes-Turcs et l'Islam: avant et après la révolution de 1908

Dans les années précédant la révolution jeune-turque, le bouillonnement intellectuel des diverses revues de propagandes du mouvement naissant est à son comble. En analysant les revues les moins radicales (comprendre les moins positivistes et/ou scientiste), on voit bien se dessiner un vecteur argumentatif défendant le califat ottoman et sa légitimité plutôt que de tenter de le discréditer au nom d'un laïcisme ou d'un scientisme pour le moment toujours en soubassement. Ce n'est pas sans hasard non plus que ce soit d'abord ce choix qui soit fait lorsque la *nahda* arabe (ou L'islam des lumières) est elle aussi en pleine effervescence. De la même manière que le mouvement jeune-turc est d'abord une tentative de sauver l'empire ottoman face à un occident "gourmand" de territoires, la *nahda* est une réouverture de l'interprétation islamique et surtout de la remise en avant de la légitimité primaire et première des arabes sur le droit musulman face aux Ottomans. Cette tension qui se crée subtilement entre les deux ruisseaux idéologiques est démontré par un exemple de controverse entre la revue *Türk* (jeune-turquiste) et la revue *al-Manar* (du réformiste moderniste, le ouléma syrien, Rachid Ridha). Le 17 décembre 1903, un jeune-turkiste nommé Magmumî va très directement clamer la supériorité des Turcs et leur légitimité évidente quant au califat. Il utilise l'argument légal religieux (la charia) en rappelant que le titre doit être confié à celui qui "*a la capacité effective de gouverner, et donc qu'il possède la force militaire (shawaka) nécessaire*". Il ajoute de plus, qu'il y a différents peuples arabes différents qui clament le titre et n'arrivent

⁸⁰GEORGEON François, *Aux origines du nationalisme turc, Yusuf Akçura (1876-1935), Institut d'études anatoliennes, Paris, 1983, pp.16-36*

pas, entre eux-même, à trouver une entente. Par dessus tout, ce qui choque est la manière dont il présente les turcs comme étant les seuls assez “rationnels” pour diriger l’institution: il qualifie par exemple les Egyptiens de “trop imaginaire”, les Marocains comme “vivant encore au Moyen-âge” et reproche aux Iraniens de rejeter tout calife et donc de par leur croyance, diviser. La réponse de Ridha est pertinente car va se fonder sur la réticence envers un concept qui va définir le XIXème siècle et ses problématiques géopolitique: le nationalisme. Il reproche aux Turcs de faire de leur turcité leur “facteur d’union” et d’ainsi de tenter d’affaiblir tous les autres musulmans. Ridha rappelle ensuite aux Turcs leur Histoire quant à la manière dont ils dirigent l’institution et met en avant le contraste avec le consensus théologico-juridique sunnite principalement mis en place par al-Mâwardî au Xème siècle:

“Les sultans ottomans [...] n’ont rien fait pour répandre l’islam, et n’ont mené aucune guerre sainte! Voilà de quoi réduire leur prestige et remettre en cause la validité de leur califat. Si on doit y ajouter qu’ils ne descendent pas de Quraych, qu’ils ne maîtrisent pas l’arabe- la langue du Coran- et qu’ils ne sont pas des interprètes de la charia”⁸¹.

Il va jusqu’à proposer l’abolition du califat ottoman en 1904 et propose à la place un panislamisme politique où chaque pays musulman reste indépendant de ses politiques religieuses spécifiques. Or, c’est également Ridha qui lance “l’appel d’urgence” en 1924 suite à la mise en demeure de l’institution califienne par Kémal. La deuxième réponse du journal *Türk* consiste à continuer de clamer la supériorité de la civilisation turque : *“de toutes les langues islamiques parlées aujourd’hui, le turc détient la première place par le nombre de livres scientifiques et littéraires”⁸²*. Il va encore plus loin en justifiant la place particulière des Turcs dans l’empire musulman de par leur capacité à avoir pris de la civilisation occidentale: *“Le pays ottoman a héritée à travers al-Azhar de la tradition islamique ancienne, il a fusionné les deux civilisations, l’orientale et l’occidentale”*.

⁸¹ GEOREON François (dir.) : *L’ivresse de la liberté. La révolution de 1908 dans l’Empire ottoman*. Louvain : Peeters, 2012, p.89, pp.608

⁸² *Ibid*, p.93

L'Ottomanisme dont le vecteur unificateur était l'islam et le turquisme plus particulariste ont en réalité évolué ensemble dans le temps: le second n'a pas remplacé le premier du jour au lendemain. Ainsi, d'un côté il y avait déjà un turquisme fort et irrégulier avant 1908 tout comme il continue d'exister même suite aux guerres balkaniques et aux guerres orientales. Ainsi, c'est un débat sans fin chez les historiens: chez certains comme Taner Akçam, historien et sociologue turc, le turquisme est devenu explicitement la politique unioniste après 1913 suite aux guerres balkaniques. Or, pour le spécialiste Hanioglu, la frontière entre ottomanisme et turquisme est restée si floue, qu'on ne peut parler d'une période de basculement spécifique, le turquisme se présente réellement en filigrane. Autant certains font remonter la naissance des idées de construction panturquiste aux guerres balkaniques, d'autres aux révoltes arabes de 1916 tel que Kushner⁸³. La réalité est que comme dans toutes révolutions ou prise d'action politique, l'objectif, l'idéal se mêle à un certain *realpolitik*. Au début de l'année 1908, les courants panturquistes du mouvement jeune-turque ont dû être mis de côté afin de pouvoir atteindre l'objectif premier qui restait la salvation de l'empire. Ainsi, les turkistes utilisaient le terme "d'ottomanisme" avec certes l'idée d'égalité des droits de tous les peuples et ethnies, mais avec comme rôle centralisateur le contrôle turc. La différence quant au rôle de l'islam pour les jeunes-turcs est déjà plus perceptible dans leur dichotomie avec leurs prédécesseurs de la génération précédente. Les jeunes-turcs n'ont plus peur de décrire Paris comme "la Mecque du monde moderne": la rupture avec la tradition, les "savoirs traditionnels" (l'héritage islamique tel qu'il a été adapté à la politique ottomane plus précisément) était claire. Autant les jeunes ottomans des années 1860 avaient une philosophie qui s'inspirait de la philosophie des Lumières et de la révolution française, mais ils gardaient une part de cette identité "islamico-ottomane" qui leur était propre. Or, la première génération des jeunes-turcs elle, va radicalement occidentaliser ses sources d'inspiration politique, philosophique et idéologiques.

⁸³ Georgeon François. La montée du nationalisme turc dans l'État ottoman (1908-1914). Bilan et perspectives. In: *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°50, 1988. Turquie, la croisée des chemins, sous la direction de Daniel Panzac. pp. 30-44

Cela s'apercevait déjà dans la nomenclature de l'organisation. En turc, ils se nommaient les «Jön Türk»: au lieu de reprendre comme adjectif turc, yeni (“nouveau”) ou genç (“jeune”), c'est bien du mot “jeune” en français dont ils se sont inspirés. L'islam n'était pas prôné comme vecteur de politique ontologique mais méthodologique: il n'y a pas chez les jeunes-turcs en soi une volonté de politique profondément panislamiste. Cela s'illustre peut-être le plus symboliquement par Huseyin Husnî, lors de la marche révolutionnaire de Salonique à Constantinople. Il envoie le message suivant : “l'armée qui marche sur Istanbul ne reconnaît aucune loi religieuse ni aucune autorité au dessus de la constitution”⁸⁴. Dans la ville d'Istanbul l'on pouvait lire des pancartes “liberté, égalité, fraternité”- “le salut de la nation est dans la science” . Le comité jeune-turc de Salonique devenu après la révolution “le Kible de la Liberté” va aller jusqu'à déclarer comme son ennemi tout non-Turc même musulman comme traître potentiel: ils jouent sur la turcité de l'Etat alors que peut-être , d'autres de leurs homologues, eux, tentent toujours de sauver l'empire ottoman. Cette dichotomie des idées panislamistes et laïcs se perçoit aussi dans la vision de chacun sur la Révolution Française, et le degré auquel on doit s'en inspirer. Par exemple, Riza, a lui félicité les français d'avoir « *briser les pouvoirs des prêtres catholiques* » lorsqu'il assiste au centenaire de la révolution à Paris. N. Kemal, moins radical que Riza, admirait l'efficacité de la Révolution (la mise en place d'actions et d'un programme) mais pensait qu'il était possible d'enraciner le tout dans l'islam⁸⁵.

La religion musulmane était plutôt une manière de créer un sens d'unité face à l'occident chrétien et de créer vraie solidarité musulmane afin d'endiguer les nationalismes des non-musulmans. Par exemple, on appelle les jeunes “musulmanes turques” à ne plus fréquenter les magasins de tissus grecs qu'on voit comme des traîtres depuis la grande révolte

⁸⁴ ALAZWI Kais Jewad, *Du Califat aux coups d'Etat - Les cinq coups d'Etat militaires au sein de l'Empire Ottoman de 1908 à 1913 : (étude sur les sources arabes)*, Le Scribe L'Harmattan , Paris, 2018, p.68, pp.322

⁸⁵ Bozarslan Hamit. Révolution française et Jeunes Turcs (1908-1914). In: *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°52-53, 1989. Les Arabes, les Turcs et la Révolution française. pp. 160-172.

indépendantiste de 1821: on souhaiter revitaliser l'économie turc et le caractère transcendant religieux paraissait toujours comme celui étant le plus mobilisateur. Il serait alors plus facile de légitimer l'ottomanisme frontal des Jeunes-Turcs.

L'islam et l'empire ottoman étant associé de manière intrinsèque par le califat, les Jeunes-Turcs dénonçaient une turcophobie qui serait lié à "l'idéologie ancestrale" des croisades du Moyen-âge:

"Le prisme de l'islam permettait l'amalgame entre la menace qui pesait sur le peuple turc et celle qui visait une religion toute entière et élargissant le turquisme d'une conception historique et géopolitique qui dépassait la portée encore limitée impliquée par l'idée de turcophobie".

Chapitre 4 : La scission entre les Turcs et Arabes ou la division qui scelle de facto la fin de l'unicité de la *umma*

De par l'Histoire du Califat que nous avons étudiée précédemment, bien que l'empire ottoman connaisse des faits de revendications nationalistes: aucun n'avait autant le pouvoir d'être un perturbateur de l'institution islamique que celui qui secourait les provinces arabes. Cela est d'autant plus vrai que le bouillonnement intellectuel et théologique du XIXème et XXème siècle était à un summum. Ils se désolidarisent progressivement de l'autorité centrale de Constantinople, car ils ont retrouvé dans leur identité arabe, une légitimité islamique à laquelle ils ne s'étaient pas rattachés depuis quelques siècles.

2.4.1. L'accueil des provinces arabes de la révolution de 1908

Au début de la révolution 1908, la révolution est bien accueillie dans les provinces arabes : le sentiment d'appartenance à une nation ottomane, à une certaine ottomanité (*al-'uthmâniyya* en arabe). L'idéal d'une solidarité fraternelle entre les différents peuples et confessions de l'Empire était exalté ainsi qu'un sentiment national fort vis-à-vis de l'occident notamment. La confiance régnante générale venait aussi du fait qu'on percevait les faiseurs de cette

révolution comme de grands intellectuels, des érudits scientifiques et linguistiques qui pouvaient faire avancer la société ottomane. Ils semblaient toujours essayer de maintenir le bon équilibre entre un respect de l'islam nécessaire aux arabo-musulmans sans, évidemment, tomber dans un "sectarisme religieux" qui ferait craindre les Arabes chrétiens tel que le l'intellectuel libanais de l'ère de *la nahda*, Zaydān, ou les Arméniens qui, ne se sentaient pas encore menacés à cette époque. Nous avons tout de même des intellectuels islamiques tels que Rashid Ridha qui s'inquiètent de la vague "libertaire" que la révolution a amenée. Bien que réformiste et moderniste de l'époque de la renaissance islamique (la nahda), il s'inquiète du développement possible d'un sécularisme irrégieux et atteignant "aux bonnes mœurs". C'est justement parce qu'il est attaché à une certaine idée de l'ordre et d'une révolution réussie car se fondant sur des réformes de progrès (inqilâb⁸⁶) que Rachid Ridha s'oppose d'abord aux nationalismes qui risqueraient seulement de plonger l'empire, déjà fragile, dans le chaos - presque paradoxalement selon certains. Zaydan et lui-même se retrouvent dans une idée toujours idéaliste d'une fraternité entre Arabes et Turcs. C'est ainsi que tous les deux, plaident même pour une "nationalité ottomane" possible : l'union des deux peuples serait dans l'intérêt de la plus grande cause qu'est la grandeur de l'empire face à l'impérialisme européen. Ils dénoncent ainsi ceux qu'ils appellent "les radicaux" faisant allusion au Comité syrien de Paris qui réclame une plus grande autonomie administrative. Le Comité de la fraternité arabe fondé à Istanbul en 1908 fondé par divers fonctionnaires dont Izzet' Pacha, militaire qui prône depuis plusieurs années une décentralisation afin d'éviter les révoltes arabes et albanaises. Il faut cependant nuancer l'idée qu'ils étaient contre la décentralisation : ils pensaient que celle-ci viendrait en temps et en heure mais que l'esprit révolutionnaire des premières années devait s'atténuer. Ils n'étaient pas non plus sans critique envers le parti unioniste qui, de plus en plus, lui reprochait de ne pas user de l'islam et de leur pouvoir

⁸⁶L'inqilâb est vu comme une révolution dont moralement l'aboutissement est un changement positif des valeurs politiques et des méthodes de gouvernance

spirituel tel qu'ils le devraient pour l'unité des peuples musulmans. C'est d'ailleurs ce qui a créé la rupture entre les derniers défenseurs arabes de la politique unioniste et le parti.

2.4.2. Tensions entre protonationalismes arabes et turcs

A partir du début de l'année 1909, la situation entre Turcs et Arabes se tend, pour résumer la situation dans les termes de la spécialiste Anne Dupont : *“il fut reproché au Comité Union et Progrès de monopoliser les institutions politiques, les ministères, la fonction publique et les magistratures religieuses au profit de ses partisans et des seuls Turcs”*⁸⁷.

En effet, même après la destitution du sultan, certains considèrent que dans les provinces l'autoritarisme est continu : les Arabes qui avaient soutenu la révolution se retrouvent déçus car leur désir de décentralisation n'était pas pris en compte et les élites étaient “turquisés”. Certains vont même plus loin en disant qu'au moins, sous Abdul-Hamid ils avaient quelques postes de hautes fonctions grâce à la politique panislamique de ce dernier. Par exemple, Jamal-al-Din al-Afghani était un collaborateur précieux et le place en tête de son bureau de propagande panislamique⁸⁸. Bien que ce dernier était perse d'origine, son passage à Université d'al-Azhar⁸⁹ en faisait une figure de premier plan chez les penseurs arabes, puisque, tout comme eux, il s'inscrit dans le courant de renaissance et de réformisme arabe ayant rouvert la porte à l'interprétation des textes religieux au XIX^{ème} et XX^{ème} siècle. Ce qui était sûr est que les Arabes n'avaient aucunement la représentation qu'ils souhaitaient au sein de l'institution parlementaire : *“Ils ne comptaient que 60 députés pour 147 députés turcs, aux*

⁸⁷ DUPONT, Anne-Laure. *Chapitre XI. Conscience arabe et ottomanisme* In : *ĞurğīZaydān (1861-1914) : Écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe* [en ligne]. Beyrouth : Presses de l'Ifpo, 2006 , p. 547

⁸⁸ALAZWI Kais Jewad, *Du Califat aux coups d'Etat - Les cinq coups d'Etat militaires au sein de l'Empire Ottoman de 1908 à 1913 : (étude sur les sources arabes)*, Le Scribe L'Harmattan , Paris, 2018, p.174, pp.322

⁸⁹SANHOURY Abd al-Razzaq Ahmad, *Les principes du gouvernement en islam: Le Califat et son évolution*, Librairie orientaliste Paul Geunther, Paris, 1926,p. 323, pp.480

*côtés de 27 Albanais, 26 Grecs, 14 Arméniens, 10 Slaves et 4 Juifs*⁹⁰. Beaucoup dénonçaient l'élection comme biaisée de par son mode d'élection qui a évolué quant à ce qu'il était à l'origine lors de la première constitution de 1876. Avant, les députés étaient d'abord pré-élus par leurs conseils administratifs de provinces avant de siéger au parlement. Or, cette conception de représentation de toutes les communautés de provinces est remplacée par des députés élus exclusivement selon leur parti politique, peu importe leur province d'origine, tant qu'ils étaient ottomans. Le Comité Union et Progrès se chargeait d'approuver une liste proposée, ce qui leur a permis de coopter les principaux candidats. Ainsi, avoir le soutien du CUP était un atout important et a permis pour beaucoup de turcs de se faire élire.

Tous ces mécontentements s'organisaient au sein d'associations diverses : le club politique grec, le comité serbo-ottoman, le comité de la fédération arménienne, etc. La grande liberté accordée par le parti unioniste les premiers mois post-révolution permettait cela. Or, cela se retourne rapidement contre eux en avril 1909 lorsqu'une contre-révolution est tentée contre le nouveau pouvoir en place, soutenu secrètement par AbdulHamid II. Le comité syrien de Paris publie "Le Réveil arabe" et attise les autonomistes arabo-musulmans à prendre leur propre destin en charge car le régime constitutionnel ne tient pas ses promesses. Cette publication fut surtout alimentée par des oulémas musulmans dont une grande partie reprochaient aux Jeunes-Turcs *"leur discours politique qui empruntait aux valeurs de la Révolution française et leurs prises de position en faveur de l'émancipation féminine ou de l'égalité confessionnelle. On les accusait de s'en prendre à la religion musulmane et aux traditions orientales. Leur modernisme, qui tranchait avec les symboles religieux de l'ancien régime, les rendait suspects d'athéisme"*.

⁹⁰DUPONT, Anne-Laure. *Chapitre XI. Conscience arabe et ottomanisme* In : *ĞurğīZaydān (1861-1914) : Écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe* [en ligne]. Beyrouth : Presses de l'Ifpo, 2006 , p. 547

C'est la Société de l'Union muhammadienne, association panislamiste, qui se révolte contre le parti unioniste les 12 et 13 avril 1909 en exigeant la remise en place de la charia et donc une re-sacralisation du Calife et de ses prérogatives. Or, de par la grande adhésion de l'armée au parti unioniste (puisque c'est justement le corps de la troisième armée ottomane qui a menée celle-ci en premier lieu), la tentative échoua et AbdulHamid cette fois-ci dû céder son pouvoir et fut définitivement remplacé par son frère Mehmed V qui resta Sultan-Calife jusqu'en 1918. Sur le plus long terme, cet évènement n'a fait que renforcer l'assise du Comité Union et Progrès et renforcer sa turquification. Ainsi, le pouvoir a pris des mesures pour endiguer les revendications des non-musulmans mais aussi des musulmans arabes. Ceci se traduit d'abord par une loi d'août 1909 prônant l'interdiction de toutes "*associations politiques empruntant leur objet ou leur titre à une race ou à une nationalité*". L'éducation était aussi vue comme le vecteur principal de la nouvelle politique plus centralisatrice du parti unioniste : les écoles privées des minorités nationales étaient plus surveillées, et le Turc était devenu la langue principale d'enseignement mais aussi plus globalement celle utilisée dans différentes institutions. Ainsi, grâce à l'utilisation de l'instruction comme pivot formel et informel des changements, on essayait un certain élitisme de la culture turque. Or, comme dans tout phénomène social de ce type, l'affirmation par imposition d'une identité crée forcément une plus grande opposition encore à celle-ci. De plus, le mouvement Salafiya est en plein bouillonnement encore dans le monde arabe et les successeurs des premiers réformistes sont plus que jamais pour une remise en avant de la langue arabe littéraire.

C'est donc dans ce contexte que des intellectuels arabes, syriens, vont remettre en cause la légitimité même du califat ottoman : le Hadîth « *Al-ImāmafīQurayš* » est cité par nombre de réformistes musulmans dans leurs écrits. C'est un consensus juridico-théologique que le Calife devrait être issu de la tribu du prophète, ce qui n'est pas le cas des Ottomans. La guerre des Balkans, la guerre de Libye tripolitaine, et la multiplication des conflits intérieurs

commença à faire douter même les plus grands défenseurs d'un concept de nationalité ottomane. Ce dernier, avait réellement écrit les louanges du turc en le décrivant comme “la langue de l'État ”(luġat al-dawla) et la “langue de l'avenir ”(luġat al-mustaqballa-nā). Il avait même invité son fils dans une lettre à “porter le tarbouche plutôt que le chapeau” afin de montrer son “appartenance à l'ottomanité”⁹¹. Bien qu'il soit toujours convaincu qu'il y ait une nation arabe existante, son protonationalisme apparaît de plus en plus à partir de 1911 et 1912 en faisant référence au “monde arabe” (al-‘ālam al-‘arabī), de plus en plus. La rupture finale entre espoir d'ottomanisme et revendications nationales se situe en 1913. Géopolitiquement, l'empire cède ses territoires européens suite à sa défaite contre l'alliance balkanique durant la première guerre balkanique, dans le traité de Londres de 1913 : l'empire cède l'Albanie qui devient indépendante (bien que ses frontières finales ne soient pas définies), la Crète à la Grèce ainsi que la Macédoine, entre autres. La première réaction du parti est de mettre en place des réformes décentralisatrices afin de prévenir toute révolte arabe telle que l'indépendance budgétaire des provinces et la reconnaissance officielle de l'Arabe comme deuxième langue de l'empire. Mais, cette nouvelle trajectoire politique ne dure pas puisqu'en juin de la même année, MahmūdSevket Pacha, grande figure du parti ayant notamment sauvé la révolution en avril 1909 est assassiné : “ *Le Comité Union et Progrès réagit immédiatement par des mesures de répression de l'opposition. Il instaure bientôt une véritable dictature et abandonna l'idéologie ottomaniste au profit du nationalisme turc*”⁹².

2.4.3. La confirmation de la rupture avec la révolte arabe de 1916 (1916-1918)

Commençons par rappeler que durant la Première Guerre Mondiale l'Empire ottoman les jeunes turcs s'allient à l'Allemagne par nécessité d'un soutien financier et militaire. Il

⁹¹On note ici “l'ironie” avec ce que fait Kémal quelques années plus tard lorsqu'il interdit les tarbouches afin de symboliquement renier l'ancien ottomanisme des Turcs et les faire entrer dans une ère où turquisme et modernité vont de paire

⁹²DUPONT, Anne-Laure. *ĠurġīZaydān (1861-1914) : Écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe*. Nouvelle édition [en ligne]. Beyrouth : Presses de l'Ifpo, 2006

parvient à convier d'une entente avec le Kaiser Guillaume II. Avec cet accord, il ne reste plus au Sultan-Calife qu'à déclencher un djihad pour soulever la guerre sainte et mobiliser les populations colonisées musulmanes contre la France et le Royaume-Uni, afin d'aider l'Allemagne à multiplier ses fronts sur les territoires. Se pose alors le problème que le Sultan-Calife ne peut déclencher un djihad seul, il a besoin du soutien du gardien des lieux saints : le Chérif Hussein (tenant du titre "Chérif de la Mecque" ayant fait allégeance à l'empire ottoman depuis la conquête de Sélim I^{er} en 1517) qui peut utiliser la "fatwa" pour déclencher une guerre sainte. Or, ce dernier a refusé, dans des concours de circonstances mêlant intérêts personnels et diplomatie non-officielle avec la Grande-Bretagne. Celle-ci avait déjà *unelongueur d'avance* sur la situation dans les provinces arabes. En effet, dès l'année 1914, elle percevait d'un mauvais œil la présence germanique dans le golfe persique et comprenait que l'alliance arabe lui serait bénéfique pour contrer l'irrédentisme allemand naissant. Ainsi, déjà en 1914, se tiennent des réunions avec Hussein : bien que les historiens hésitaient à confirmer le sujet des discussions, on pense que la mise en place d'un Califat arabe était déjà en train de se nicher. Ainsi, en 1914, Hussein refuse de lancer une fatwa en déclarant dépendre de l'Egypte, alors sous protectorat britannique. En 1915, une correspondance diplomatique entre Hussein et Mac-Mahon (haut-commissaire anglais) confirme la promesse des britanniques de la formation d'un état indépendant arabe et la restitution de l'institution califienne aux Arabes⁹³. En 1916, les Ottomans découvrent les échanges entre le Chérif et les Britanniques et poussent le Chérif, à prendre position de manière claire. En juin 1916, le Chérif se décide à suivre les Britanniques et fait tirer un coup de fusil sur ce qui lance la révolte arabe. S'il y a bien une révolte, elle n'est pas vraiment suivie de manière nette : les populations syrienne et libyenne notamment restent sceptiques et

⁹³KAUFFER Rémi, *La Saga des Hachémites, la tragédie du Moyen-Orient*, Paris, Editions stock, 2009, p.17-20

ont peur d'être mises sous tutelle occidentale⁹⁴. Les habitants réellement marquée par l'évènement sont les Turcs qui se sentent trahis par leurs homologues ottomans : on peut penser que cela prépare réellement les esprits turcs à accepter un nationalisme turc et la fin explicite d'une fraternité ottomane. De plus, l'issue du conflit divise clairement pour la première fois depuis des siècles le territoire du monde sunnite et donc de la *Umma*. La Mecque tombe aux mains des révoltés alors que Médine reste jusqu'à la fin de l'Empire Ottoman un territoire turc. Ainsi, un des débats historiques quant à la raison de cette issue réside dans le fait que les Jeunes Turcs, de par leur rejet du panislamisme, n'auraient pas su se légitimer lorsqu'ils ont tenté d'instrumentaliser l'appel à la Guerre Sainte. C'est donc cette action, qui aurait peut-être scellé le destin du Califat et, la décision de Mustafa Kémal n'était que la confirmation.

2.4.4. L'ordre de Versailles : du *millet* turc à un concept de nationalisme occidental

A la fin de la Première Mondiale, nous sommes dans une situation où cette fois-ci tous les peuples sont en accord sur le fait que le concept « ottomanité » est désormais vide de sens. L'Ordre de Versailles (« et des minorités ») est établi et les empires centraux sont dépecés : leurs implosion forme des Etats-Nations fondé sur l'ordre wilsonnien , de Llyod Georges, et souvent sont la réalisation ,l'aboutissement de protonationalismes nés le siècle précédent. Bien que les principes des traités de Versailles et banlieues semblent relever de l'idéalisme et une certaine idée homogène de la nation, c'est une paix carthaginoise (imposé par le vainqueurs) qui régule l'ordre versaillais. L'autodétermination des peuples y est le principe déterminant et forgeant la philosophie juridique des traités signés : la détermination d'une nation et la protection des éventuelles minorités y sont développées, définies par et pour les pays européens vainqueurs de la guerre. La sémantique de nation est à ce moment-là, *in theoria*, de la sémantique et nomenclature occidentale pur le système politique ottoman. En

⁹⁴Les gouvernants arabes n'étant pas encore au courant de l'existence des accords Sykes-Picot signé par la France et la Grande-Bretagne se divisant par protectorats le Moyen-Orient.

effet, la nation n'est pas encore un terme dont on use par coutume. L'empire ottoman, car ayant à sa tête un calife, est composé de ce que l'on appelle des millets, c'est-à-dire des communautés confessionnelles et religieuses vivant sur territoire du souverain calife et étant protégé par son autorité. Or, ce concept devient réellement obsolète dans ce nouvel ordre international qui met fin à l'ordre de Vienne de 1815, déjà plus concordant avec la gouvernance ottomane telle que nous la connaissons de manière traditionnelle. En effet, pour l'empire, la Grande Guerre est aussi en fait une troisième guerre balkanique perdue. Les clauses des traités vont redessiner les cartes de l'Europe et du monde, on assiste à la "balkanisation de l'Europe" avec la création de sept nouveaux Etats et d'une macro redistribution des populations sur les territoires. Ce nouveau système global géopolitique est d'abord subi par les turcs avec le traité de Sèvres du 11 août 1920, particulièrement sévère sur le plan territoriale et financier. Il dépeçait la Turquie ottomane au profit de ses voisins mais également au profit des Kurdes et Arméniens. Ainsi, l'officier Mustafa Kémal n'accepte pas la situation et lance ses troupes partent d'abord combattre les Arméniens puis les grecs installés en Anatolie avec la validation tacite des Alliés. Il en sort victorieux et la Turquie peut négocier de bien meilleurs termes de cession de guerre dans ce nouveau traité qu'est le traité de Lausanne du 24 juillet 1923. Les Capitulations sont abrogées et La Thrace occidentale, la région de Smyrne, l'Arménie et le sud-est de l'Anatolie retournent à la Turquie⁹⁵. La concordance du turquisme maintenant assumé comme politique vectorielle ainsi que du nouveau droit des peuples à disposer d'eux-mêmes qui émanait des principes wilsoniens et des traités de paix de la grande guerre. Un État-nation reposant sur une réelle turcité ethnique puisse exister. En effet, cette accent sur l'ethnie comme entité définitoire du nouveau nationalisme turc peut sembler trop radicale pour l'esprit des traités qui tentent de développer la protection des minorités, or, ce n'est pas le cas. En effet, cette « réussite » turque a été

⁹⁵ Traité de Lausanne, 24 juillet 1923

possible aussi par le fait que ce droit des minorités ne constitue pas tant l'élaboration d'une règle générale du droit international , « *mais à des traités signés par chacun des nouveaux États, par lesquels ils prennent des engagements à l'égard des minorités vivant sur leur territoire* »⁹⁶. Ainsi comme G-H. Soutou l'explique:

*“Cette reconnaissance des droits des minorités et leur participation à la vie de l'État ne se feraient qu'au niveau individuel : aucun groupe national ou ethnique intermédiaire ne pourrait s'interposer entre l'individu et l'État”*⁹⁷.

En effet, cela s'explique par la conception de l'Etat-Nation gardée pour les traités de paix est d'inspiration rousseauiste issu de la « volonté générale » et fondée sur le principe de nationalité. Ainsi, cela voulait dire que les revendications ethniques ne sont pas automatiquement considérées comme légitimes.

Cette dernière démonstration que par soucis de *realpolitik*, nous pouvons imaginer que si l'issue du traité de Sèvres aurait été différente et ratifiée, l'acceptation de fonder un Etat truc républicain aurait pu être retardé par des tentatives de réajustement politique par un appel au respect du pouvoir religieux auprès des signataires. En bref, le laïcisme qu'instaure Kémal n'est pas seulement fruit d'un aboutissement idéologique propre mais aussi celui de la prise d'opportunités géopolitiques, de circonstances qui se sont présentées à lui.

⁹⁶ Santamaria, Yves, et Brigitte Waché. « Chapitre XII - L'ordre de Versailles », , *Du printemps des peuples à la Société des Nations. Nation, nationalités et nationalismes en Europe (1850-1920)*, sous la direction de Santamaria Yves, Waché Brigitte. La Découverte, 1996, pp. 323-356

⁹⁷ SOUTOU, Georges-Henri. *La grande illusion. Quand la France perdait la paix*. Tallandier, 2015. Chapitre “1919-1920, une paix morose”.

Conclusion

Avant même d'arriver aux mains des Turcs, le califat, est regardé d'un œil critique par des théologiens dès le Xème siècle car représente un pouvoir qui devient héréditaire, qui fait ressortir les intérêts temporels comme ascendants sur les intérêts spirituels, ce qui est contraire au consensus juridique islamique. Bref, c'est un califat irrégulier s'éloignant des califes orthodoxes des quatre premiers cycles. C'est de cet avatar là du califat qu'héritent le peuple de descendance osmanienne et à leur tour, c'est le sultan despote AbduHamid II qui fait revivre le titre de la manière autoritaire la plus personnelle et absolue alors observée. Ainsi, lorsque les nationalismes balkaniques et arabes deviennent un fardeau qui devient trop lourd, les intellectuels libéraux ottomans, qui deviennent pour la plupart les jeunes-turcs, expliquent que politiquement, il est nécessaire de suivre un modèle scientifique, moderne et progressiste dans la constitution d'abord d'un empire renouvelé, puis, d'un nouvel Etat turc. Le traité de Lausanne de 1923 jette les soubassements d'un nouvel Etat-Nation turc dont l'architecte est, un jeune-turc de deuxième génération, ayant été imprégné de par sa ville d'origine, Salonique, par diverses idées scientifiques et positiviste qu'il interprète politiquement (et subjectivement) afin de fonder la nation turque moderne.

Ainsi, de la même manière que l'on peut voir l'abolition du Califat comme un acte propre à Mustafa Kémal, une décision émanant de sa personne et de ses idées, il n'est pas faux de se placer dans une perspective plus globale dans la temporalité et les événements historiques, politiques afin d'y voir une évolution presque naturelle de l'institution même mais aussi de la mutation évolutive de l'empire ottoman en la République Turquie. L'image de Kémal d'un "génie solitaire" comme beaucoup le décrivent, est à nuancer fortement car on peut le considérer comme le produit intellectuel et social de la fin du XIXème siècle et du début du XXème siècle, ce qui en fait en réalité toute la pertinence d'explorer l'Histoire à long terme du califat et de la fin de l'empire comme nous l'avons fait. Son environnement social primaire,

institutionnel, éducatif ne l'ont pas laissé hermétique. On ne doit pas donc seulement le voir comme l'initiateur des nouvelles idées sociales et politiques qu'il met en œuvre mais dans beaucoup de cas comme celui qui fera aboutir les lentes évolutions qui ont marqué l'empire ottoman. Ces dernières, sont celles sur lesquelles nous avons (exclusivement) décidé de nous pencher dans ce travail.

Annexes

Annexe 1 - Lettre d'Auguste Comte

Lettre d'Auguste Comte A Son Excellence Reschid-Pacha, ancien grand visir de l'Empire Ottoman.

Paris, le 7 Homtre 05

SEIGNEUR

Notre siècle présente, en Europe, un contraste caractéristique entre la politique de l'Orient et celle de l'Occident. Les autorités occidentales, devenues incapables de diriger le mouvement social, n'exercent plus qu'une compression aveugle, qui, quoique indispensable encore au maintien immédiat de l'ordre matériel, tend à perpétuer la situation révolutionnaire. Mais les chefs orientaux, vraiment restés à la tête de leurs nations, s'efforcent toujours de remplir dignement la double fonction de tout gouvernement, pousser au bien et résister au

mal. Cette noble attitude n'est pas moins prononcée maintenant en Turquie qu'en Russie. Votre administration y prit une heureuse part, en prolongeant avec sagesse l'énergique initiative d'un sultan régénérateur. On n'oubliera jamais que vous avez pleinement indiqué le double progrès qui maintenant importe le plus à la civilisation musulmane, en donnant un exemple éclatant de la monogamie, comme en supprimant le marché d'esclaves qui souillait encore la capitale des Osmanlis. Tels sont les motifs spéciaux qui déterminent un vrai philosophe à vous adresser personnellement son exposition systématique d'une rénovation intellectuelle et sociale non moins attendue en Orient qu'en Occident. Les loisirs provisoires de votre digne retraite me permettent aujourd'hui d'espérer que vous accorderez assez d'attention, d'abord au Catéchisme positiviste qui vous offrira l'aperçu général de ma doctrine, puis au Système de politique positive qui l'établit irrévocablement. Cette double lecture vous fera sentir que, sous l'impulsion d'une situation décisive, le génie occidental, se dégageant enfin des vues secondaires et locales, se préoccupe désormais des conceptions

directement relatives aux besoins communs de toutes les populations civilisées. Depuis un grand nombre de siècles, l'Orient et l'Occident cherchent, avec une égale ardeur, la religion universelle, sans avoir pu jusqu'ici l'obtenir jamais.

Ayant reconnu, de part et d'autre que le polythéisme pouvait seulement fournir des croyances nationales on regarda le monothéisme comme une source certaine d'unanimité. Mais l'expérience et le raisonnement ont complètement démontré l'inanité d'un tel espoir. Les deux grandes tentatives de la race blanche pour établir l'universalité monothéique se sont mutuellement neutralisées, d'après l'irrévocable répartition du monde romain entre le catholicisme et l'islamisme. Ce double avortement n'offre rien d'étrange à la saine philosophie, qui signale directement l'impossibilité d'un tel accord sur des opinions essentiellement vagues et nécessairement indémonstrables.

Une concordance spontanée entre les Orientaux et les Occidentaux envers le domaine scientifique qu'ils ont simultanément cultivé forme un lumineux contraste avec ces invincibles divergences. Telle est l'indication fondamentale qui m'a conduit à découvrir la religion vraiment universelle, en écartant toute croyance théologique, pour embrasser l'ensemble de l'existence humaine, tant collective qu'individuelle, dans une foi pleinement positive. Ayant eu le bonheur de penser ainsi dès ma première jeunesse, j'ai pu vouer ma vie entière à systématiser et développer cette seule solution finale du plus éminent problème.

L'émancipation théologique des esprits d'élite, depuis la fin du moyen âge marcha nécessairement du même pas en Orient qu'en Occident, quoique sous des formes différentes. Car, elle résulta surtout du conflit décisif qui fit irrécusablement sentir la commune inanité des prétentions incompatibles des deux monothéismes à l'universalité réservée au positivisme. Le génie islamique doit même être moins contraire que le génie catholique à l'avènement final

de la religion positive, comme ayant toujours tendu davantage vers la réalité d'après sa croyance plus simple et sa direction plus pratique.

En observant le profond contraste des deux religions, dogmatiquement identiques, de Rome et de Byzance l'incomparable Mahomet reconnut dignement les avantages intellectuels et moraux, propres à la division normale des deux pouvoirs humains. Mais son génie, éminemment social, apprécia ce perfectionnement décisif comme exigeant une civilisation plus avancée que celle qui correspondait au principe théologique. Pressentant l'avortement nécessaire d'une tentative prématurée, quoique admirable, il se contenta d'instituer une transition plus simple et mieux adaptée à la nature du théologisme.

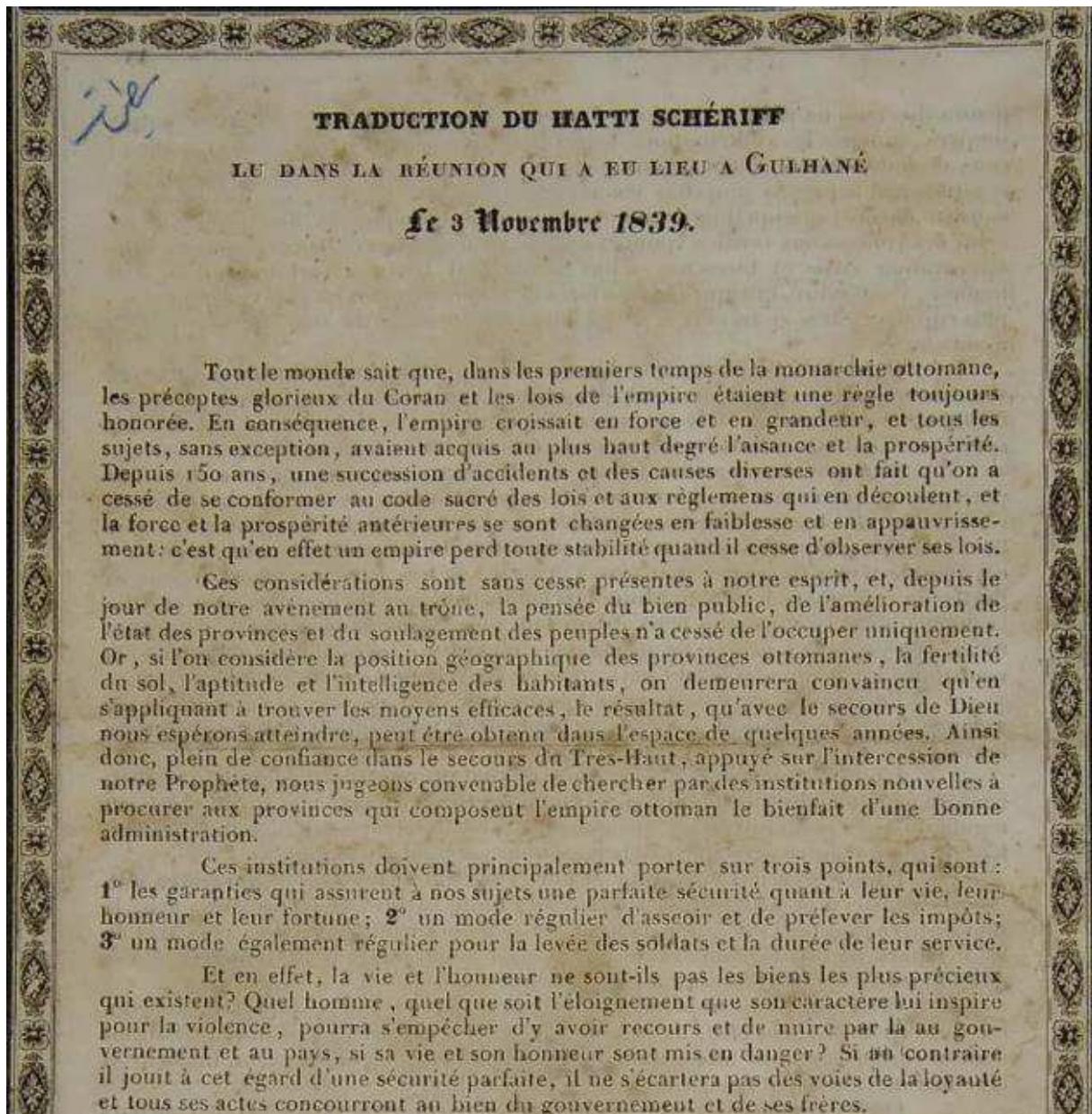
L'Orient dut ainsi laisser à l'Occident la glorieuse initiative de la révolution sociale à laquelle présida le vrai régime catholique, pour la double émancipation graduelle des femmes et des travailleurs. Mais les Orientaux devinrent mieux aptes que nous-mêmes à s'approprier les résultats définitifs du grand mouvement qui suivit ce préambule décisif. Car, ils se trouvèrent ainsi préservés des principaux embarras, intellectuels et sociaux, émanés, chez les modernes occidentaux, du caractère trop mystique de leurs croyances, et surtout du désordre métaphysique inhérent à la décomposition spontanée de leur régime factice.

Quoique, d'après l'ensemble des préparations qu'exigeait la religion positive, elle ne put surgir qu'en Occident, on doit juger l'islamisme comme ayant mieux disposé l'Orient à son admission finale. D'une part, il a garanti les populations contre la corruption révolutionnaire; puisque son dogme ne comportait point la dégénération protestante ou déiste, tandis que son régime restreignait profondément le principe héréditaire. En même temps, il a maintenu la suprématie normale des gouvernements, en disposant mieux les chefs à saisir toujours les vues d'ensemble d'après une harmonie moins imparfaite entre leurs conceptions théoriques et leurs notions pratiques. La régénération finale peut donc prévaloir

enOrient sans y susciter l'anarchique agitation inhérente à l'initiative occidentale,où les philosophes sont forcés de s'adresser aux inférieurs faute de pouvoir êtrecompris des supérieurs.

Salut et Respect

Annexe 2 - Extrait du décret de Gülhane



Extrait du décret de Gülhane (3 novembre 1839), qui "ouvre symboliquement la nouvelle ère des Tanzimat"

Source : E. Eldem /Collège de France

Annexe 3–Carte des Balkans (1912-1913)



Source : archives Larousse, Les Balkans (1912-1913)

Annexe 4 - Tableau édifiant les différentes pensées de grandes figures des Jeunes-Turcs

Le tableau ci-dessous est une version très simplificatrice afin de saisir dans le global les différents courants qui ont existé tant dans la gestation de la révolution qu'après 1908.

	Décentralisation/Ottomanisme	Centralisation/panturquisme
Panislamisme	Murat Bey	Yusuf Akçura (pas tant panislamiste qu'un désir d'harmonie entre réformes modernisatrices et islam)
Emancipation du religieux	Sabahedinne	Ahmet Riza

Source tableau : Fait par Fedoua Bouderdaben

Tableau édifiant les différentes pensées de grandes figures des Jeunes-Turcs quant aux différents vecteurs d'action politique proposés (1889-1913)

Ouvrages académiques/ livres

- ALAZWI Kais Jewad, *Du Califat aux coups d'Etat - Les cinq coups d'Etat militaires au sein de l'Empire Ottoman de 1908 à 1913 : (étude sur les sources arabes)*, Le Scribe L'Harmattan , Paris, 2018
- ARMINJON Constance, *Une brève Histoire de la pensée politique en islam contemporain*, Labor et Fides, Genève, 2017
- AUDIER Serge, *Léon Bourgeois : Fonder la solidarité*, Paris, Editions Michalon, coll. « Le Bien Commun », 2007

- DOSSE, François. « 2. Un disciple indiscipliné du père de Lubac », *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, sous la direction de Dosse François. La Découverte, 2007
- DUPONT, Anne-Laure. « Des musulmans orphelins de l'empire ottoman et du khalifat dans les années 1920 », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. n° 82, no. 2, 2004
- EDDÉ, Anne-Marie (dir.) ; DENOIX, Sylvie (dir.). *Gouverner en Islam (x^e-xv^e siècle) : Textes et de documents*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2015
- ELDEM Edhem, *L'Empire ottoman et la Turquie face à l'Occident*, Collège De France, 2018
- GEOREON François (dir.) : *L'ivresse de la liberté. La révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*. Louvain : Peeters, 2012
- GEORGEON FRANÇOIS, *AUX ORIGINES DU NATIONALISME TURC, YUSUF AKÇURA (1876-1935), INSTITUT D'ETUDES ANATOLIENNES, PARIS, 1983*
- GÜNES Işıksel, *Turcs et Français : une histoire culturelle, 1860-1960*, PU Rennes, 2014
- HANIOGLU Sukru, *Blueprints for a future society: Late Ottoman materialists on science, religion, and art*, Routledge, 2005
- Janine et Dominique Sourdel, *Dictionnaire historique de l'islam*, PUF, p. 166-168, art. « Bouyides »

- KAUFFER Rémi, *La Saga des Hachémites, la tragédie du Moyen-Orient*, Paris, Editions stock, 2009
- LOWELL K. Handy, *Among the host of Heaven : the Syro-Palestinian pantheon as bureaucracy*, 1994
- M. ŞÜKRÜ HANIOĞLU, *Atatürk, une biographie intellectuelle* [2011], Paris, Fayard, 2016
- Mervin, S, « 6. Les schismes dans l'islam. » Dans : , S. Mervin, *Histoire de l'islam*, Flammarion, Paris
- MILL J-S et traduit par CLEMENCEAU Georges, *Auguste Comte et le positivisme*, L'Harmattan, 1999
- MILL J-S, *Auguste Comte et le positivisme*, L'Harmattan, 1999
- PICKERING, Mary. « Le positivisme philosophique : Auguste Comte », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol. 67, no. 2, 2011
- RAILLON Louis. Demolins (Edmond). - *À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons ?*

.In: *Revue française de pédagogie*, volume 132, 2000. Evaluation, suivi pédagogique et portfolio

- RAMSAUR Ernest Ermondson, *The Young Turks : prelude to the revolution of 1908*, Princeton University Press, 1957
- SANHOURY Abd al-Razzaq Ahmad, *Les principes du gouvernement en islam: Le Califat et son évolution*, Librairie orientaliste Paul Geunther, Paris, 1926
- TYAN Emile, *Institution du droit public musulman, Tome II*, Paris (Recueil. Sirey), 1957
- VEINSTEIN, Gilles. « 24 : La question du califat ottoman », Pierre-Jean Luizard éd., *Le choc colonial et l'islam*. La Découverte, 2006

Revue :

- BIANQUIS Thierry, « Méditerranée arabe, Asie musulmane, où passe la frontière ? », *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien*, n°22, 1996, mis en ligne le 01 mars 2005, consulté le 04 mai 2021
- BLEUCHOT Hervé, BLEUCHOT, Hervé. *Droit musulman : Tome 1 : Histoire. Tome 2 : Fondements, culte, droit public et mixte*. Nouvelle édition [en ligne]. Aix-en-Provence : Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2000
- BOZARLSAN Hamit. « Révolution française et Jeunes Turcs (1908-1914) ». In: *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°52-53, 1989. Les Arabes, les Turcs et la Révolution française
- BRAUNSTEIN Jean-François. « Auguste Comte et l'« islamisme » », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 59-1, no. 1, 2021

Ouvrages/revues d'archives :

DE CONTENSON Ludovic, *Les réformes en Turquie d'Asie : la question arménienne, la question syrienne*, Paris, 1913

Journal *Le Temps*, 05 mars 1923, n° 22490, p.4 :

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k245033w>

- RAMSAUR Ernest Ermondson, *The Young Turks : prelude to the revolution of 1908*, Princeton University Press, 1957
- SANHOURY Abd al-Razzaq Ahmad, *Les principes du gouvernement en islam: Le Califat et son évolution*, Librairie orientaliste Paul Geunther, Paris, 1926
- TYAN Emile, *Institution du droit public musulman, Tome II*, Paris (Recueil. Sirey), 1957