



European Journal of Turkish Studies

Social Sciences on Contemporary Turkey

27 | 2018

Religion as a Foreign Policy Tool

L'instrumentalisation de la religion dans l'Empire ottoman à l'époque de l'expansion européenne (1800-1914)

Un parcours à travers les fondements historiques des politiques turques d'aujourd'hui

The instrumentalization of religion in the Ottoman Empire at the time of European expansion (1800-1914). A journey through the historical foundations of today's Turkish policies

Paul Dumont



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ejts/5933>

ISSN : 1773-0546

Éditeur

EJTS

Référence électronique

Paul Dumont, « L'instrumentalisation de la religion dans l'Empire ottoman à l'époque de l'expansion européenne (1800-1914) », *European Journal of Turkish Studies* [En ligne], 27 | 2018, mis en ligne le 10 janvier 2019, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ejts/5933>

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

© Some rights reserved / Creative Commons license

L'instrumentalisation de la religion dans l'Empire ottoman à l'époque de l'expansion européenne (1800-1914)

Un parcours à travers les fondements historiques des politiques turques d'aujourd'hui

The instrumentalization of religion in the Ottoman Empire at the time of European expansion (1800-1914). A journey through the historical foundations of today's Turkish policies

Paul Dumont

- 1 Que faire pour freiner le délitement de l'Empire ottoman, confronté depuis la fin du XVIII^e siècle à une succession de crises internes, d'insurrections, de défaites militaires, d'échecs diplomatiques et de pertes territoriales ? Face à la décomposition de l'édifice impérial, la Sublime Porte réagit au moyen de recettes éprouvées : réorganisation de l'armée, réformes administratives, développement d'un système scolaire capable de répondre aux besoins de l'époque, mise en place de structures vouées à la formation d'élites modernes, recherche de nouvelles alliances sur la scène internationale... Parmi les armes utilisées dans le cadre de ce combat de la dernière chance, figure aussi, en bonne place, la religion. Jadis, celle-ci a été un instrument de conquête. L'islamisation a accompagné la colonisation des Balkans et des confins danubiens. C'est en s'adossant à leur titre de calife, qui aurait été acquis en 1516 selon une tradition contestée, que les sultans ottomans ont imposé leur autorité au monde arabe. Mais à l'heure du déclin, les choses se présentent sous jour bien différent. À partir du milieu du XIX^e siècle, l'islam, religion dominante d'un Empire multiconfessionnel, est surtout appréhendé comme un moyen de réarmement moral. Bientôt, il deviendra aussi outil de propagande entre les mains d'un pouvoir résolu à faire flèche de tout bois pour contrecarrer les visées expansionnistes des grands États européens, qu'il s'agisse de ses adversaires de toujours, la monarchie austro-hongroise et la Russie, ou de puissances « amies » bien décidées à arrondir leurs Empires coloniaux et à étendre leurs zones d'influence, la France et le

Royaume-Uni. Enfin, on verra le gouvernement ottoman se poser en défenseur de l'islam dans des pays autrefois soumis au sultan comme la Bosnie-Herzégovine ou la Bulgarie, utilisant à son profit un droit fréquemment revendiqué par la Russie et un certain nombre d'autres pays européens, celui d'intervenir au profit de minorités religieuses en déshérence, que ce droit ait été reconnu par traité ou qu'il soit simplement issu d'usages ancestraux.

- 2 Même s'il a beaucoup inquiété les Puissances, cet appel à la religion, sous des formes variées, n'a pas eu l'effet escompté : empêcher l'effondrement de l'État ottoman. Mais il a contribué à faire émerger une politique de l'islam-instrument, avec ses arguments, ses choix stratégiques, ses modes opératoires, ses objectifs à moyen et long terme, politique que la République de Turquie, toute laïque qu'elle se dise, a reçu en héritage et dont elle a su s'approprier certains aspects.
- 3 Les pages qui suivent se présentent comme un rappel historique, sur un sujet qui a déjà fait couler beaucoup d'encre¹. Considérable, la bibliographie ne cesse de s'enrichir de nouvelles contributions, quelquefois remarquables². Dans le cadre de ce dossier consacré aux débats actuels sur le rôle dévolu à la direction des Affaires religieuses, aussi bien à l'intérieur de la Turquie qu'à l'extérieur, il s'est surtout agi de dessiner l'arrière-plan historique des évolutions contemporaines, d'évoquer succinctement les raisons qui ont contribué à l'émergence de l'idéologie et des politiques panislamiques sous les derniers sultans ottomans et d'appréhender les différentes formes qu'a pu prendre, en matière de politique étrangère, le recours à des thématiques religieuses conçues comme un ultime rempart face à la désagrégation d'un Empire voué au désarroi. On s'intéressera plus particulièrement aux efforts déployés par la Sublime Porte dans le cadre des multiples négociations bilatérales ou internationales auxquelles elle a été partie prenante depuis les dernières décennies du XVIII^e siècle. Mais chemin faisant, on cernera aussi à grands traits les deux visages de la mobilisation religieuse dans l'Empire ottoman finissant : d'une part, les efforts déployés à l'intérieur-même de l'espace impérial, pour rassembler des populations diverses autour d'un combat placé sous le signe rassembleur de la défense de l'islam ; d'autre part, les activités de propagande menées à l'extérieur de l'Empire autant dans l'objectif de brouiller le jeu des puissances coloniales que pour maintenir un lien aussi actif que possible avec les populations musulmanes sorties du giron du sultan.

Vers la mise en place d'une politique de *containment* religieux

- 4 Reprenant à son compte l'opinion de Bernard Lewis, fin connaisseur de l'histoire de la Turquie moderne, le politologue-historien Jacob Landau estime que c'est probablement au lendemain du traité de *Küçük Kaynarca*, signé en 1774 entre l'Empire ottoman et la Russie, qu'a commencé à prendre corps, à Istanbul, l'idée de faire appel à la mobilisation religieuse pour tenter de regagner le terrain perdu sur l'échiquier des antagonismes internationaux (Landau 1990 : 10). La victoire remportée par l'armée de Catherine II sur les Turcs avait permis au gouvernement russe de se faire reconnaître, au détour de plusieurs articles du traité, un droit d'ingérence dans les affaires intérieures de l'Empire ottoman, au titre de la protection des Chrétiens orthodoxes³. Sur le même modèle, les sultans vont bientôt considérer qu'en qualité de successeurs du Prophète, il entrerait dans leurs attributions de se porter au secours de leurs coreligionnaires partout où ceux-ci

étaient menacés, mais aussi que l'État ottoman, dès lors qu'il se trouvait dans une mauvaise passe, avait la possibilité de faire appel au soutien des Musulmans dispersés à travers le monde.

- 5 Vers le milieu du XIX^e siècle, le scénario est déjà bien rodé. Chaque fois que l'Empire ottoman est confronté à quelque danger extérieur, les appels à la solidarité islamique se multiplient et des populations musulmanes se soulèvent contre la domination étrangère. C'est ainsi, en particulier, que la guerre de Crimée s'accompagne, au début des années 1850, de proclamations en faveur de la Guerre Sainte dans les provinces arabes⁴ et d'insurrections islamiques en Inde⁵ et au Caucase⁶. Quelques années plus tard, le gouvernement d'Istanbul doit faire face à de graves désordres dans les Balkans⁷. Comme en écho, le Caucase est à nouveau traversé de mouvements de révolte, de même que l'Asie centrale⁸ et la province du Yunnan⁹ en Chine. Au début des années 1880, ce sont l'Égypte et le Soudan qui bravent la présence occidentale dans la région, en veillant à donner au combat mené contre les étrangers une coloration nationale et islamique¹⁰. Ces différents soulèvements ne sont pas toujours en rapport direct avec les difficultés auxquelles l'État ottoman est confronté. Mais ils contribuent à installer la crainte, dans les chancelleries occidentales, d'un embrasement général de l'Orient dont la Sublime Porte serait la principale bénéficiaire. Conscient de disposer, avec l'islam, d'un moyen d'intimidation efficace, le pouvoir ottoman se contente, pour l'essentiel, de capitaliser sur son image de leader du monde musulman. Mais il lui arrive aussi, à l'occasion, de jeter de l'huile sur le feu. C'est ainsi, en particulier, qu'il va envisager, en 1871, de soutenir une révolte anti-française en Algérie, sans toutefois aller jusqu'au terme de ce projet¹¹. Quelques années plus tard, il proposera son aide à Yakub Bey, émir du Turkestan oriental, confronté à la double pression des Russes et des Chinois¹². Au nombre de ces interventions en terre lointaine, on peut encore mentionner l'envoi d'une mission militaire en Tunisie en 1875, opération qui ne put empêcher l'instauration d'un protectorat français sur le beylicat de Tunis (Landau 1990 : 41-42).
- 6 Dans les mêmes années, un certain nombre d'intellectuels ottomans pensent avoir trouvé le remède à tous les maux dont souffre l'Empire. Ils ne font pas mystère de la fascination qu'ils éprouvent à l'égard du modèle européen. Mais parallèlement, ils entendent œuvrer à la réforme de l'islam et, dans un registre plus guerrier, au rassemblement de tous les Musulmans sous la bannière du sultan-calife.
- 7 Parmi ces avocats d'un réarmement moral fondé à la fois sur une stratégie de perméabilité à l'Occident et un renforcement des liens avec le monde de l'islam, Namik Kemal (1840-1888) retient tout particulièrement l'attention, ne serait-ce qu'en raison de l'abondance de sa production. Journaliste, dramaturge, romancier, essayiste, il a goûté à tous les genres. Bon nombre de ses écrits témoignent d'une réelle familiarité avec les grands monuments de la culture européenne, associée à une allégeance sans réserve aux valeurs de l'islam (Ülken 1979 : 93 sq. ; Berkes 1964 : 209-218 ; Mardin 1962 : 283-336). Sa pensée doit autant à la littérature et à la philosophie françaises qu'aux grands noms de la pensée musulmane. Initié à la franc-maçonnerie dans une loge du Grand Orient de France, il admire la modernité occidentale et lui envie ses institutions politiques, ses performances dans le domaine des sciences et de la technologie, sa prospérité économique, ses usines et ses banques, son dynamisme démographique, ses écoles, l'infinie richesse de son patrimoine... Pour autant, à aucun moment il ne s'agit pour lui de remettre en cause le modèle islamique. Bien au contraire, il fait plutôt preuve, sur ce point, d'un certain conservatisme. Mieux, il voit dans l'islam une force capable de

cimenter la communauté des croyants autour d'un idéal commun et de l'aider ainsi à faire échec aux périls, tant intérieurs qu'extérieurs. Cette détermination à ne rien céder sur l'essentiel, en l'occurrence la religion, n'est pas seulement l'expression d'un attachement affectif à un ensemble de valeurs ancestrales transmises de génération en génération. Pour Namık Kemal, comme pour bon nombre de ses amis de la mouvance jeune-ottomane, l'islam représente surtout un projet politique.

- 8 Un projet qui ne va pas tarder à prendre la forme d'un mouvement d'idées muni de maîtres à penser prolifiques et d'innombrables zéloteurs. Un objectif majeur : empêcher les Puissances d'étendre leur domination sur le monde musulman. Un mot d'ordre : l'union de l'islam. Une grande variété de modes d'action. C'est vers la fin des années 1860 que les contours de l'idéologie panislamiste se précisent¹³. En Occident, le concert européen fait eau de toutes parts, l'équilibre traditionnel des puissances est bouleversé, de nouvelles dynamiques se dessinent, les appétits s'aiguisent. À l'Est, la Russie débarque des troupes sur les rives orientales de la Caspienne (1869) et progresse en Asie centrale. Pendant ce temps, dans l'Empire ottoman, le Palais multiplie les dépenses somptuaires, les déficits se creusent, les provinces s'agitent. C'est dans ce contexte que Namık Kemal évoque pour la première fois, en 1872, l'idée d'une « union de l'islam » [*ittihad-ı islâm*]. Il est possible que le terme soit de son invention¹⁴. Dans des textes plus anciens, l'expression consacrée était plutôt celle de « fraternité religieuse » [*uhuvvet-i din*] (Çağrıcı 2001 : 484-486). Quoi qu'il en soit, l'idée va circuler, d'abord parmi les Jeunes Ottomans, puis dans des cercles de plus en plus larges, trouvant son chemin jusqu'à la Mecque et au-delà, grâce à des brochures en langue arabe distribuées aux pèlerins (1871). Le mot « panislamisme », forgé pour désigner le projet d'une alliance islamique universelle en guise de réponse à l'expansion coloniale de l'Occident, verra le jour un peu plus tard. Il apparaît en France en 1875. Gabriel Charmes le reprendra à son compte en 1881-1882, dans une série d'articles de *la Revue des Deux Mondes* (Charmes 1881 : 721-761 ; 1882 : 833-869 ; 1883).
- 9 Panislamisme, comme on dit panslavisme ou pangermanisme. Tous ces termes construits avec le préfixe « pan » font peur. Ils évoquent le spectre de grandes mobilisations transnationales, fondées sur le partage d'un patrimoine culturel commun, capables d'opposer une force de résistance considérable au jeu des puissances. Et de fait, les chancelleries occidentales ont des raisons de s'inquiéter. À Tunis, Khayreddin Pacha, soutenu selon toute apparence par le sultan Abdülaziz I^{er} (Davison 1973 : 228-230, 275 ; Bardin 1979 : 91 sq.), est soupçonné de vouloir mettre sur pied une entente politique qui rassemblerait tous les Musulmans du Maghreb, du Moyen-Orient et de l'Inde (1871). À Istanbul, la presse appelle à l'union de l'islam pour faire échec à la mainmise de la Grande-Bretagne sur l'Égypte. Bientôt les mêmes journaux vont faire état d'un projet ottoman de campagne militaire contre les Hollandais à Sumatra (Davison 1973 : 276). Des Musulmans à secourir, il y en a partout : en Chine, en Afrique, dans les îles de l'océan indien, en Asie centrale... Les partisans de l'unité islamique ne manquent pas de projets. C'est la capacité de les réaliser qui fait défaut. Sensible à l'air du temps, la Sublime Porte s'emploie à broder sur le thème de la grandeur passée du califat. Pour mieux défier l'Occident, elle évoque même la possibilité d'abolir les capitulations (*Ibid* : 260-264, 276). Au sein de l'opinion publique, l'anti-européanisme gagne du terrain. Et l'islam est de plus en plus considéré comme l'antidote par excellence à l'impérialisme occidental. Dans les dernières années du règne d'Abdülaziz I^{er}, les esprits sont tellement échauffés que

certains journaux d'Istanbul n'hésitent pas à menacer les puissances européennes d'un soulèvement des Musulmans à l'échelle mondiale. Mais il ne s'agit là que de paroles.

Le califat à la rescousse de l'Empire

- 10 Il faudra attendre l'accession au trône d'Abdülhamid II pour voir le projet d'union islamique prendre véritablement de l'épaisseur. Il est vrai que le nouveau règne a commencé sous les pires auspices. Les soulèvements successifs des peuples balkaniques ont abouti, en 1877, à une guerre russo-turque désastreuse pour l'Empire ottoman. À l'issue du conflit, la Sublime Porte n'a pu faire autrement que de signer le traité de Berlin (juillet 1878), un texte instaurant un droit d'ingérence des puissances européennes dans les affaires intérieures de l'Empire¹⁵ et ouvrant la voie au dépeçage des possessions ottomanes dans les Balkans et sur le pourtour méditerranéen. La défaite a été si mal vécue, dans les hautes sphères de l'État comme chez l'homme de la rue, qu'il a fallu de toute urgence, pour faire échec au défaitisme, explorer de nouvelles voies, rechercher une alternative à la politique d'équilibriste, oscillant au gré des intérêts des nations européennes, poursuivie jusque-là. Dans la conjoncture de l'époque, l'État ottoman n'avait guère la possibilité de s'enfermer dans une attitude de rejet de l'Europe. Par ses échanges économiques, ses institutions, ses conceptions du savoir scientifique et technique, la culture d'une partie de sa population, il appartenait au monde occidental. Cependant, il ne pouvait s'agir de se soumettre pieds et poings liés aux intérêts des Puissances. Face aux appétits que suscitait un Empire en pleine déconfiture, il restait au sultan la ressource de prendre appui sur les populations qui lui étaient demeurées fidèles, de rechercher de nouveaux alliés et de tirer profit d'un de ses principaux atouts : son prestige grandissant auprès des populations musulmanes des grands empires coloniaux.
- 11 Sur le rôle dévolu à l'idéologie panislamique sous le règne d'Abdülhamid II, on dispose de bibliothèques entières de travaux, qu'il s'agisse d'articles savants sur un point de détail ou de grandes synthèses richement documentées. Si la question a tellement sollicité l'attention des historiens et des politologues c'est, entre autres, parce que c'est dans les dernières décennies du XIX^e siècle que s'est véritablement cristallisée la peur des turbulences islamiques. Mais l'abondance des études consacrées au panislamisme hamidien tient aussi à l'exotisme du sujet. Il y a des images d'Épinal qui demeurent à jamais gravées dans les mémoires, en dépit des mises au point récentes qui se sont efforcées de substituer aux caricatures d'antan des jugements un peu plus nuancés. Pour l'heure, Abdulhamid II n'est encore, dans l'imaginaire collectif de l'Occident, qu'un « sultan rouge », massacreur d'Arméniens, cloîtré dans son Palais de Yıldız, passant le plus clair de son temps à lire des romans policiers et à palabrer avec une foule de cheikhs et de propagandistes musulmans, tous voués à l'organisation de soulèvements anticoloniaux aux quatre coins de la planète.
- 12 Reste à dire qu'il y a du vrai dans la caricature. Au Palais de Yıldız, où il s'est cloîtré par crainte des attentats, le sultan dispose d'un secrétariat spécialisé dans les affaires musulmanes. Il s'est aussi entouré de tout un assortiment d'hommes de religion parmi lesquelles apparaissent des descendants du Prophète [syyid] et des cheikhs d'ordres soufis. Avec ses quelque deux cents couvents, voire davantage, la capitale ottomane est tellement bien fournie en notabilités religieuses que les salons du Palais ne désemploient pas. Parmi les visiteurs réguliers du sultan, quelques personnalités se signalent plus particulièrement à l'attention : le cheikh Muhammad Zafir (1829-1903), un des dirigeants

de Chaziliyya ; le cheikh d'origine alépine Ebü'l Huda Sayyâdi (1850-1909), figure éminente de l'ordre Rifa'i et détenteur du titre de *Kazasker* de Roumélie, un des plus élevés au sein de la hiérarchie des oulémas ; Sayyid Fadl Pacha (1820-1901), un cheikh originaire du Yémen, connu notamment pour avoir donné bien du fil à retordre aux Anglais dans le sud de l'Inde (côte de Malabar) et dans la péninsule arabique. Au début des années 1890, le cercle s'élargira à Djamal ad-Din al-Afghani (1838-1987), un personnage complexe ayant à son actif non seulement de nombreux écrits politiques et doctrinaux, mais aussi des liens avec la franc-maçonnerie égyptienne, ainsi qu'un parcours d'activiste anticolonial en Inde, en Afghanistan et en Iran¹⁶.

- 13 Ces cheikhs contribuaient au projet panislamique du pouvoir ottoman de multiples manières. En particulier, ils s'employaient à diffuser à travers le monde musulman des portraits très flatteurs du sultan-calife. Ils avaient également pour tâche de faire bonne réception aux personnalités qui, de tous côtés, affluaient vers Istanbul pour rendre hommage au souverain ottoman et solliciter par la même occasion quelque soutien en faveur de leurs coreligionnaires opprimés. Il semble que Muhammad Zafir et Ebü'l Huda Sayyadi aient excellé dans ce domaine, offrant aux hôtes de marque l'hospitalité de leur propre résidence. Surtout, grâce aux liens qu'ils entretenaient avec divers ordres soufis, les hommes de religion rassemblés autour du trône étaient en mesure de mobiliser, sous le drapeau de l'islam califal, de vastes réseaux de zéloteurs, bien décidés à en découdre avec la domination étrangère. À cet égard, le cheikh Muhammed Zafir al-Madani semble avoir joué un rôle de premier plan. Originaire de Tripoli, celui-ci était un des membres éminents de l'ordre des Chazili. À la fin du XIX^e siècle, cette organisation soufie n'était pas seulement enracinée au Maghreb, où elle avait pris corps sept siècles auparavant. Elle disposait aussi de couvents dans les Balkans, au Proche-Orient, en Arabie, en Inde, à Ceylan, en Afrique subsaharienne, et jusqu'en Asie du Sud-Est et en Chine... Au nombre des *tarikats* fortement impliqués dans la propagation des thèmes panislamiques, il convient de mentionner également les *Rifa'i*, les *Mevlevis*, les *Kadiris* et les *Senoussis*. Sans oublier les *Naqshbandis*, surtout très actifs dans le Caucase. Ensemble, ces structures religieuses quadrillaient une immense géographie allant de Sarajevo au Caire et de Bagdad à Marrakech. Née dans le monde tribal du désert de Libye, la *Sanusiyya* disposait même de couvents [*zawiyas*] dans le Hedjaz, ainsi qu'au Tchad, au Soudan et au Sénégal¹⁷ (Evans-Pritchard 1954).
- 14 À côté des réseaux confrériques, les pèlerins qui, par centaines de milliers, prenaient chaque année le chemin de la Mecque participaient eux aussi, à leur manière, à la diffusion de l'idéologie panislamique (Snouck Hurgronje 1901 ; Landau 1990 : 118-119 ; Karpat 2001 : 241 sq.). Ils venaient des fins fonds de l'Anatolie, des provinces du Machrek, d'Afrique, d'Asie centrale, de Russie, d'Afghanistan, de l'Inde, de Perse, de terres plus lointaines encore. Certains passaient par Istanbul, y visitaient les reliques sacrées conservées dans l'enceinte du Palais de Topkapi et s'y pénétraient de la grandeur de la monarchie ottomane. Ils en repartaient la besace pleine de livres de prières et de brochures pieuses. Le hadj leur permettait à tous de prendre la mesure de la diversité du monde musulman, d'écouter des prédicateurs et, pour ceux qui avaient de l'instruction, de lire des gazettes et des opuscules à la gloire du sultan-calife, disponibles en plusieurs langues. Istanbul et le Caire en fournissaient à foison, mais aussi Beyrouth et la Syrie.
- 15 Cependant, dès le milieu des années 1880, en réaction à l'intensification des offensives coloniales européennes et aux déboires enregistrés par l'Empire ottoman dans les Balkans, en Égypte et en Tunisie, le panislamisme c'est surtout, travaillant pour le compte

du Palais de Yıldız, une abondante population d'agents secrets et de missionnaires musulmans. Ces spécialistes de la propagande religieuse ne reculent pas devant les opérations longues et risquées, dans des contrées jusque-là peu fréquentées par les Ottomans. Une de leurs missions consiste à alimenter l'effervescence islamique dans les territoires colonisés. Ils s'intéressent surtout à l'Inde et au Maghreb, où l'État ottoman contrôle encore la Tripolitaine (jusqu'en 1911). Mais leurs pas les conduisent aussi en Asie Centrale, en Afghanistan, en Asie du Sud-Est, en Afrique noire et jusqu'au Cap.

- 16 Parmi ces agitateurs, les hommes de religion forment un groupe à part. Tantôt isolés, d'autres fois rassemblés en cohortes de plusieurs dizaines d'individus, ceux-ci sont chargés d'apporter l'islam en des terres lointaines où la foi du Prophète est encore inconnue ou mal implantée. Leur *modus operandi* fait parfois penser aux méthodes des congrégations chrétiennes disséminées à travers les territoires du sultan. Dès le règne d'Abdülaziz I^{er}, des missionnaires ottomans avaient été chargés d'aller catéchiser des contrées aussi exotiques que l'Afrique du Sud ou le Brésil (Lütfi n. éd. 2006 ; Bağdatlı Abdurrahman Efendi n. éd. 2006). Abdülhamid II, lui, va faire les choses en grand. Dès 1878, des missions sont envoyées dans la région du lac Tchad où l'Empire ottoman se fournissait jadis en esclaves noirs (Kavas 2003). Dans les années 1880 et 1890, plusieurs expéditions à tonalité religieuse s'aventurent encore plus loin : Abyssinie, Somalie, Zanzibar... Dans toutes ces contrées, l'islam est déjà présent, parfois depuis des siècles, mais un islam fragile, confronté autant aux religions traditionnelles qu'aux progrès du christianisme. Les missionnaires d'Abdülhamid II sont là surtout pour contrecarrer les visées des puissances colonisatrices (Seringil et Kunalalp 1990 ; Karpas 2001 : 271-275 ; Minawi 2016). Il semble qu'ils aient été généralement bien accueillis. Le fait est qu'ils se présentent les bras chargés de Corans et de drapeaux aux couleurs de l'islam qui font merveille face à la bimmeloterie des colonisateurs européens.
- 17 Au reste, les religieux n'arrivent pas toujours seuls. Dans la région du Tchad et au Niger, ils sont accompagnés de militaires et d'administrateurs civils qui sont là pour affirmer la souveraineté de l'État ottoman sur ces zones aux confins de la Libye. C'est ainsi que dans le Tibesti, au Niger (Kavar) et à Borkou (nord-est du Tchad), on verra la Libye s'arrondir, à partir de 1880, de plusieurs circonscriptions où le drapeau ottoman flottera jusqu'en 1912, et même dans certains endroits au-delà (Kavas 2000 ; 2014).

Le panislamisme à l'heure du turquisme

- 18 Qu'il se présente sous la forme d'opérations militaires, de missions religieuses, de menées clandestines ou qu'il se traduise par des distributions de tracts et brochures, le panislamisme hamidien fait incontestablement mouche. Les Puissances réagissent comme prévu. Elles s'intéressent de près aux agissements du souverain ottoman et s'en inquiètent. De Saint-Petersbourg à Paris, sans oublier Londres, Vienne et Rome, les chancelleries européennes sont noyées sous les rapports dénonçant les dangers de la stratégie d'union islamique promue par le gouvernement d'Istanbul. À la veille de la révolution jeune-turque, Abdülhamid II jouit dans une grande partie de l'Europe d'une image exécrationnelle. Ce n'est pas seulement l'autocrate destructeur des libertés et le sultan rouge qui sont voués à la détestation. C'est aussi l'héritier du « Grand Turc » d'antan qui, mû par une soif de revanche, a pris le risque de ressusciter le péril islamique.
- 19 Les États européens ne sont pas les seuls à s'émouvoir des initiatives ottomanes. À travers le monde musulman lui-même, celles-ci heurtent bien des intérêts. Ni l'Arabie wahhabite,

ni le Yémen, ni la Perse ne voient d'un bon œil les efforts déployés par le sultan-calife pour rassembler l'islam autour de sa personne. Les Bédouins du Hedjaz sont eux aussi hostiles à la politique religieuse du sultan, ou du moins à l'une de ses réalisations concrètes, le chemin de fer reliant Damas à Médine, construit pour transporter des pèlerins et qui les prive de leur gagne-pain principal, le convoi caravanier. Parmi les mécontents, figurent encore le khédivé d'Égypte, le chérifat marocain et une multitude de sectes hétérodoxes (Nusayrîs de Syrie, Yézidis, Druzes, Alévis-Bektachis d'Anatolie, Ismaéliens...) qui, pour des raisons diverses, ne se reconnaissent pas dans l'idéologie d'union islamique concoctée par le Palais de Yıldız.

- 20 Cela dit, en avril 1909, au moment où les Jeunes-Turcs mettent fin au règne d'Abdülhamid II, le panislamisme, même s'il a déjà alimenté bien des fantasmes, ne fait pas encore l'objet de cette hantise obsessionnelle qui va s'affirmer dans les années suivantes et dont on retrouve l'écho dans les archives de la Première Guerre mondiale. C'est qu'entretemps le processus de désintégration de l'Empire ottoman s'est considérablement accéléré, contraignant les Jeunes-Turcs, au pouvoir depuis 1908, à forcer la dose. La perte des Balkans, en 1912-1913, marque un tournant majeur. Désormais, l'Empire ottoman ne possède en Europe qu'une tête de pont limitée à quelque 20 000 kilomètres carrés. Il a perdu des territoires peuplés majoritairement de Chrétiens et de Juifs. Bien plus qu'en 1878, un recentrage sur l'identité musulmane du pays semble être la clé de la survie. Cette fois, cependant, le cocktail idéologique se présente avec un dosage différent. Les Jeunes-Turcs n'ont pas abandonné le projet d'union de l'islam, cher au sultan déchu et aux dignitaires de son entourage. Il s'agit toujours d'aller souffler sur les braises de la contestation religieuse dans les colonies des puissances européennes. Mais le panislamisme jeune-turc comporte aussi une dimension irrédentiste. Il focalise sur les communautés musulmanes qui, après le reflux ottoman, ont été intégrés aux États balkaniques (Grèce, Bulgarie, Bosnie-Herzégovine) et entend se battre pour la préservation de leurs droits. Dans le même temps, les hommes au pouvoir mettent l'accent, dans la perspective de la guerre qui se profile à l'horizon, sur l'homogénéisation ethnique et religieuse de l'Anatolie. Pour l'heure, il n'est encore question que de déplacements de populations (Kasaba 2009 ; Dündar 2013). Bientôt, des solutions plus radicales seront recherchées.
- 21 Ce nouveau panislamisme, très fortement teinté de nationalisme turc et de panturquisme, aura pour fer de lance une unité secrète connue sous le nom d'Organisation spéciale [*Teşkilat-ı Mahsusa*]. Créée en 1911, au moment de la guerre italo-turque, cette structure semble avoir eu beaucoup de cordes à son arc : espionnage, contre-espionnage, agitprop, guérilla, opérations de sabotage. Œuvrant de manière souterraine, elle n'a laissé que peu de traces de ses nombreuses machinations. Elle aurait été surtout active dans les Balkans, en Transcaucasie et en Russie, mais sans négliger pour autant les terrains traditionnels de la propagande islamique : Asie centrale, Inde, Irak, Syrie, Afrique du Nord. Son existence ne devait être révélée qu'en 1919, lors des procès organisés à Istanbul pour juger les crimes commis pendant la guerre à l'encontre des populations arméniennes par les dirigeants jeunes-turcs¹⁸.

Le sultan-calife, protecteur de l'islam en terres étrangères

- 22 À côté des activités de propagande, des opérations d'espionnage et de provocation, des expéditions religieuses envoyées aux quatre coins du monde dans l'espoir de gagner à l'islam de nouveaux territoires, il faut aussi faire place à une autre forme de combat, celle des multiples négociations internationales qui ont jalonné le long XIX^e siècle, rassemblant autour d'une même table, dans une ambiance feutrée, la fine fleur de la diplomatie ottomane et les porte-paroles des grandes puissances. Ici encore, on voit la Sublime Porte se battre pied à pied, s'appropriant avec brio les éléments de langage des donneurs de leçons européens, maniant comme eux l'ambiguïté des formulations diplomatiques, se réclamant à qui mieux mieux des principes, règles et pratiques mis en place au Congrès de Vienne, au début du siècle, pour aider au désamorçage des crises.
- 23 Au nombre des armes dont le gouvernement d'Istanbul fait usage lors de ces négociations, figure une revendication d'abord exprimée avec timidité, avant de devenir, sous le règne d'Abdülhamid II, une des formules fétiches des diplomates ottomans, lorsqu'il s'agira pour eux de chercher à sauver la mise, ne serait-ce que sur le papier : la reconnaissance, au profit du sultan, d'un quasi-droit de protection sur les populations musulmanes des territoires arrachés par traité à l'Empire ottoman, généralement à l'issue d'un conflit militaire.
- 24 En la matière, il semble que ce soit la paix signée avec la Russie à Küçük Kaynarca, en 1774, qui ait ouvert la voie. Par ce traité, la Sublime Porte avait reconnu à l'Empire russe la possibilité d'intervenir en faveur des Chrétiens orthodoxes assujettis au pouvoir ottoman et le droit de protéger les sujets de l'impératrice Catherine II se rendant en pèlerinage à Jérusalem¹⁹. En échange, le sultan avait obtenu, de son côté, la garantie que « toutes les nations tartares » installées sur les territoires annexés par la Russie continueraient, « selon les préceptes que leur prescrit leur loi », à invoquer le nom du sultan-calife lors de la *khutba*, le sermon prononcé dans les mosquées lors de la prière solennelle du vendredi²⁰.
- 25 Dans la première moitié du XIX^e siècle, les accords qui jalonnent le démembrement progressif de l'Empire ottoman ne font guère référence à cette notion de protection. En revanche, ils prévoient souvent que les Musulmans ayant choisi de demeurer dans les territoires évacués par les forces ottomanes puissent continuer à jouir de tous leurs droits, qu'il s'agisse du droit de propriété ou de celui d'exercer une activité économique, ou de leurs droits communautaires (libre exercice du culte islamique, écoles, organisation religieuse, etc.). C'est ainsi, en particulier, que le protocole de Londres instituant, en 1830, l'indépendance de l'État grec, ne manque pas de stipuler que « les Musulmans qui voudraient continuer à habiter les territoires et îles assignées à la Grèce y conserveront leurs propriétés et y jouiront invariablement avec leurs familles d'une sécurité parfaite »²¹. La formule est vague mais valide, en quelque sorte, le principe d'un maintien du statu quo en ce qui concerne l'organisation de la vie quotidienne des populations concernées. Lorsqu'on lit avec attention le traité d'Andrinople que l'Empire ottoman avait été contraint de signer, l'année précédente, avec la Russie, on constate de même, entre les lignes, que les signataires s'y montrent attentifs à ne pas remettre en cause les équilibres traditionnels de la cohabitation entre religions dans les terres cédés au Tsar ou admis au bénéfice d'une autonomie accrue (Moldavie, Valachie, Serbie) (De Martens 1831 : 143).

C'est dans cet esprit que la Principauté de Serbie, par sa constitution de 1869, reconnaîtra à tous les cultes installés sur son territoire le droit d'administrer eux-mêmes leurs « affaires intérieures », sous la responsabilité de leurs « autorités canoniques »²².

- 26 En 1878, les articles que le traité de Berlin (Albin 1912 : 204-228) consacre au sort des populations musulmanes dans les nouveaux États ou quasi-États balkaniques nés de la débâcle ottomane – la Bulgarie, le Monténégro, la Serbie, la Roumanie – se situent dans la même lignée. Chacun de ces pays garantit à l'ensemble de ses ressortissants, y compris ceux de religion musulmane, la jouissance entière de tous les droits civils et politiques, l'admission aux emplois publics, fonctions et honneurs, et le libre exercice des différentes professions et activités de production. Dans le même temps, la liberté de culte est explicitement proclamée, le traité veillant à préciser qu'« aucune entrave ne pourra être apportée soit à l'organisation hiérarchique des différentes communions, soit à leurs rapports avec leurs chefs spirituels »²³.
- 27 Cependant, si les diplomates réunis dans la capitale allemande reprennent à leur compte un principe déjà énoncé dans plusieurs traités antérieurs, les mots de 1878 ne disent plus tout à fait la même chose que ceux, remarquablement laconiques, utilisés dans les textes de la première moitié du XIX^e siècle. À y regarder de près, il semble bien que l'on ait affaire, ici, à une résurgence du *modus vivendi* négocié à Küçük Kaynarca. En effet, tout en dépouillant l'Empire ottoman d'une bonne partie de ses possessions balkaniques, le traité de Berlin reconnaît à toutes les communautés, les Musulmans étant prioritairement concernés par ces dispositions, le droit de conserver leurs institutions internes. Chemin faisant, il stipule aussi qu'aucune entrave ne pourra être apportée aux rapports des fidèles avec leurs « chefs spirituels ». La formulation est ambiguë. Quels sont ces « chefs » ? En première lecture, on comprend qu'il s'agit des autorités religieuses locales. Mais il est possible que les représentants du Concert européen aient aussi voulu désigner, au moyen de ces termes volontairement imprécis, tous les échelons de la hiérarchie religieuse, jusqu'aux fonctions les plus élevées. S'agissant des Musulmans, seraient notamment concernés le cheikh al-islam de la capitale ottomane et le sultan-calife. Certes, tout cela est dit avec peu de mots, mais des mots qui, tout en restant flous, garantissent clairement aux « cultes », à tout le moins, une large liberté en matière de pratique religieuse et, aux autorités placées à la tête de ces cultes, un droit de regard sur les affaires internes de leurs coreligionnaires.
- 28 Quoi qu'il en soit, le pli et désormais pris et l'on verra, à chaque perte de territoire, la Sublime Porte s'efforcer d'obtenir, à titre de compensation, des garanties aussi explicites que possible en faveur des populations musulmanes ayant choisi de rester sur place. C'est le cas, en particulier, lorsque l'Empire ottoman, peu de temps après la signature du traité de Berlin, doit négocier avec la Grèce, sous la pression des Puissances, une rectification de la frontière gréco-turque en Thessalie. Une convention est finalement signée à Istanbul en juillet 1881. À propos des individus désireux de rester sous l'administration hellénique, ce texte reprend presque mot pour mot les stipulations du traité de Berlin. La Porte obtient de la Grèce qu'elle s'engage à respecter scrupuleusement la vie, les biens, l'honneur, la religion et les coutumes des réfractaires à l'exil. De même, la convention précise que les Musulmans pourront pratiquer leur culte en toute liberté et qu'ils bénéficieront d'une totale autonomie dans l'organisation et gestion de leurs affaires communautaires. On y retrouve aussi, scrupuleusement recopié, l'énoncé du traité de Berlin relatif aux « chefs spirituels ». Toutefois, le document ne s'en tient pas à ces formulations bien rodées. À force de négocier, le gouvernement d'Istanbul a réussi à ce

qu'un certain nombre de points y soient précisés. Les tribunaux du *cadi* continueront à exercer leur juridiction à la condition de rester dans le cadre des affaires religieuses, les fondations pieuses seront maintenues et leurs revenus seront affectés, comme par le passé, à l'entretien des mosquées, collèges, écoles et autres établissements de piété ou de bienfaisance. Dans le même temps, le gouvernement hellénique sera tenu de reconnaître tous les titres de propriété émis du temps où la région faisait partie des territoires du sultan, qu'il s'agisse de firmans (décret impérial), *hüccet* (arrêt), *tapu* (titre de propriété), ou de tout autre titre en conformité avec la loi ottomane (Albin 1912 : 204-228)²⁴. Toutes ces précisions relatives à la sauvegarde des biens détenus par les Musulmans n'ont rien de surprenant. En effet, le plus gros propriétaire terrien de la Thessalie n'était autre que le sultan lui-même. Celui-ci avait tout avantage à ce que ses intérêts soient bien défendus²⁵.

- 29 Le pli est si bien pris qu'on retrouvera la même terminologie et les mêmes clauses, à peu de chose près, dans l'accord austro-turc relatif à la Bosnie-Herzégovine (Albin 1912 : 237-240) signé près d'une trentaine d'années plus tard (26 février 1909)²⁶. Seule nouveauté, mais qui n'en était pas vraiment une, puisqu'une disposition du même type figurait déjà dans le traité de Küçük Kaynarca : l'accord prévoyait que le nom du sultan continuerait à être prononcé dans les prières publiques des Musulmans (art. 4), le souverain ottoman étant aussi censé être le commandeur de tous les Croyants. À travers cette clause additionnelle, il s'agissait surtout, pour le gouvernement d'Istanbul, d'indiquer aux Puissances qu'il n'entendait pas se résoudre à une rupture des liens entre l'Empire ottoman et la Bosnie, vieille terre musulmane au cœur de l'Europe balkanique. Accessoirement, l'accord reconnaissait au sultan des droits spirituels attachés à sa fonction de calife. Face au désastre que représentait la mainmise de l'Autriche-Hongrie sur la Bosnie-Herzégovine, il n'y avait pas de quoi pavoiser, mais cette validation du leadership religieux de la monarchie ottomane n'en constituait pas moins une petite victoire.
- 30 Signée quelques jours après la conclusion de l'accord austro-turc, la convention de Constantinople accordant l'indépendance à la Bulgarie (Albin 1912 : 241-249)²⁷ fait elle aussi référence aux droits attachés à la dignité califale. Comme les Bosniaques, les Musulmans de Bulgarie sont autorisés à mentionner, dans leurs prières, le nom du sultan-calife. Comme eux, de même, ils pourront gérer en toute liberté leurs affaires communautaires. Ils auront leurs propres écoles, leurs fondations pieuses, leurs édifices religieux, leurs organisations philanthropiques. Dans le détail, cependant, les deux textes présentent des différences substantielles. En Bosnie, la population musulmane doit se contenter de garanties standardisées et l'autorité reconnue au sultan n'y est que symbolique. Elle ne lui donne guère la possibilité d'intervenir dans les affaires de la communauté musulmane, si ce n'est par des voies détournées. L'accord turco-bulgare, lui, est nettement plus généreux à l'endroit du pouvoir ottoman, peut-être parce que la Bulgarie ne se sentait pas suffisamment sûre d'elle-même²⁸. Il s'ouvre sur un long catalogue de dispositions relatives à la défense des intérêts des Musulmans. Parmi ces mesures, il y en a une qui retient particulièrement l'attention : la nomination d'un mufti en chef. L'accord précise que celui-ci aurait notamment pour tâche d'assurer la liaison entre les muftis de Bulgarie et l'office du *cheikh al-islam* à Istanbul, pour les affaires religieuses et civile relevant de la *charia*. C'est dire, en d'autres termes, qu'Istanbul se réservait le droit de piloter la communauté, à grand renfort d'avis juridiques (*fatwa*) et de conciliabules entre les hommes de religion du terrain et les services administratifs de la capitale.

- 31 L'indépendance de la Bulgarie n'est pas la dernière des déconvenues essuyées par les dirigeants d'Istanbul. D'autres défaites vont suivre, d'autres cessions territoriales, d'autres accords, conventions ou traités. Dans la plupart des cas, le gouvernement ottoman veillera à se présenter en défenseur de l'islam et à demander des garanties en faveur des Musulmans passés à leur corps défendant sous une autre souveraineté. C'est ainsi, en particulier, qu'au lendemain de la guerre italo-turque de 1911, Istanbul obtiendra des nouveaux maîtres de la Libye qu'un *naïb* soit nommé à Tripoli, afin d'y représenter le calife²⁹. En somme, c'est encore et toujours la recette élaborée par les signataires du traité de Küçük Kaynarca, près de cent cinquante années auparavant, qui est appliquée. Quelle que soit l'ampleur de ses revers, aussi irrémédiable que soit l'effondrement de l'Empire, le sultan s'emploie à maintenir le lien avec ses anciens sujets, comme pour se ménager une porte de retour. À cet égard, la dignité califale dans laquelle il se drape représente un atout considérable. Elle lui permet de revendiquer un rôle de protecteur des Musulmans, où qu'ils se trouvent, et plus encore, de se poser en chef des communautés détachées de l'Empire, soudain privées de leur berger³⁰.
- 32 Cette stratégie a-t-elle été payante ? Il est difficile d'apporter à cette question une réponse tranchée. C'est un fait que l'État ottoman n'a jamais réussi à récupérer les territoires dont il a été progressivement dépouillé. Ni les réformes administratives, ni la réorganisation de l'armée, ni la propagande panislamique n'ont pu enrayer son déclin. Cependant, la politique de fraternité religieuse sur laquelle a tant misé le gouvernement d'Istanbul, au point d'en faire une de constantes de sa diplomatie, a eu des effets durables. Solides et d'une grande cordialité, les relations que la Turquie d'aujourd'hui entretient avec les Musulmans des anciennes possessions ottomanes en Europe (Bosnie, Macédoine, Bulgarie, Thrace occidentale, Roumanie, Crimée...) doivent beaucoup à l'insistance avec laquelle, en d'autres temps, la Sublime Porte a défendu la cause des populations musulmanes irrédentes, faisant de son mieux pour que les rapports que celles-ci entretenaient avec le siège califal ne soient guère interrompus.
- 33 Au terme de ce bref inventaire des formes prises par la mobilisation islamique à laquelle le gouvernement d'Istanbul a eu recours pour tenter de contrecarrer la politique expansionniste des grandes puissances européennes, ce qui ressort, tout compte fait, est que la religion a représenté, entre les mains du sultan et de son administration, une sorte d'arme du désespoir, un joker de la dernière chance. Cette arme, le pouvoir ottoman en a largement fait usage, au cours du long XIX^e siècle, alors même que le Concert européen prétendait pouvoir régler la marche du monde à coups de grandes concertations diplomatiques. Il l'utilisera jusque dans ses derniers retranchements. En novembre 1914, c'est au monde de l'islam que le successeur d'Abdülhamid II, le sultan Mehmed V, s'adresse, à l'instigation du Comité Union et Progrès, lorsque l'Empire ottoman décide de participer au conflit qui oppose les forces de l'Entente aux puissances centrales. Son appel à la Guerre Sainte est signé des plus hautes autorités religieuses du pays. Et c'est en sa qualité de calife, « serviteur des deux Villes Saintes », qu'il sollicite le soutien de tous les Croyants à la lutte engagée contre les gouvernements oppresseurs qui « au cours des siècles derniers, ont ravi aux peuples musulmans des Indes, de l'Asie centrale et de la plupart des contrées africaine leur indépendance politique (...) et leur liberté » (Rhétoré 2005 : 264-268). Quelques années plus tard, c'est encore sous le drapeau de la fraternité islamique que Mustafa Kemal rassemblera ses premiers soutiens et finira par mener les forces anatoliennes à la victoire.

34 Cela dit, il convient de nuancer les choses. Oui, dans l'Empire ottoman et dans la Turquie moderne naissante, la religion a servi à faire la guerre. Oui, l'idéologie panislamique a constitué, entre les mains des derniers sultans et, pour quelque temps, entre celles du fondateur de la République turque, un ultime recours face aux appétits des Puissances. Envisagée surtout comme une arme dissuasion, elle a aussi servi sur le terrain des opérations, à la fois en tant qu'outil de propagande et de moyen de recrutement d'hommes disposés à tous les combats. Cependant, force est de constater que cette mobilisation religieuse, rendue nécessaire par les circonstances, n'a pas empêché les élites ottomanes de bâtir pierre à pierre, à partir des années 1820, une société sécularisée, dotée d'institutions largement laïques. Durant la Première Guerre mondiale, au moment même où les dirigeants jeunes-turcs chargent l'« Organisation spéciale » d'accélérer l'islamisation de l'Empire et rassembler le monde musulman autour de l'idée califale, le parlement ottoman continue de défier la charia en sécularisant à tour de bras l'institution judiciaire, le droit familial, le système scolaire, et en multipliant les mesures en faveur de l'émancipation des femmes. A la même époque, Ziya Gökalp, un des principaux idéologues du régime jeune-turc, s'emploie à construire un islam national, pétri de rationalité, ouvert à la civilisation occidentale et à même de contribuer utilement à la construction d'une société moderne. Ce qui se profile, durant ces années-charnières entre l'Empire ottoman finissant et la République de Turquie, c'est une laïcité à la française, fondée sur le principe d'une stricte séparation entre la religion et l'État. C'est cette laïcité-là que Mustafa Kemal et une partie de ses compagnons s'efforceront d'instaurer au lendemain de la guerre, conduisant ainsi jusqu'à son terme le processus entamé avec la proclamation des *tanzimat*. Ils n'y parviendront pas. Certes, la nouvelle Turquie sera laïque. Mais ses bâtisseurs devront se contenter d'une laïcité à la turque, héritée des sultans. Une laïcité fondée sur le principe d'une mainmise de l'État sur la religion. En somme, une laïcité capable, à tout moment, d'instrumentaliser le fait religieux, tant pour les besoins de la politique intérieure, qu'au gré de l'évolution des relations entre la Turquie et le monde extérieur.

BIBLIOGRAPHIE

- AD (1870). *Archives diplomatiques 1870. Recueil de diplomatie et d'histoire*, tome I^{er}, Paris : Librairie diplomatique d'Amyot. URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k441169t/f1.image>.
- Albin, Pierre (1912). *Les grands traités politiques. Recueil des principaux textes diplomatiques depuis 1815 jusqu'à nos jours avec des notices historiques et des notes*, 2^e éd., Paris : Félix Alcan.
- Atwill, David G. (2005). *The Chinese Sultanate: Islam, Ethnicity and the Panthay Rebellion in Southwest China, 1856-1873*, Redwood: Stanford Univ. Press.
- Aydın, Cemil (2007). *The Politics of Anti-Westernism in Asia. Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, New York: Columbia Univ. Press.
- Bağdatlı Abdurrahman Efendi (n. éd. 2006). *Brezilya'da İlk Müslümanlar. Brezilya Seyahatnâmesi* (Les premiers Musulmans au Brésil. Récit de voyage au Brésil), Istanbul, Kitabevi.

- Bardin, Jean-Pierre (1979). *Algériens et Tunisiens dans l'Empire ottoman de 1848 à 1914*, Paris : CNRS.
- Berkes, Niyazi (1964). *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press.
- C.E.B. (1909). « Notes sur le panislamisme », *Questions diplomatiques et coloniales* XXVIII, p. 641-656.
URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k97715897/f648.item>.
- Çağrıçı, Mustafa (2001). « Kardeşlik », dans *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* vol. 24, p. 484-486. URL: <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c24/c240305.pdf>.
- Charmes, Gabriel (1883). *L'Avenir de la Turquie : le Panislamisme*, Paris : C. Lévy.
- Charmes, Gabriel (1882). « La situation de la Turquie », *Revue des Deux Mondes* 49(4), p. 833-869.
- Charmes, Gabriel (1881). « La situation de la Turquie », *Revue des Deux Mondes* 47(4), p. 721-761.
- Childs, Timothy W. (1990). *Italo-Turkish Diplomacy and the War Over Libya 1911-1912*, Leiden: Brill.
- Cole, Juan Ricardo (1999). *Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt's Urabi Movement*, Cairo: American University In Cairo Press.
- David, Philippe (2006). « Guerre et paix sur le Nil de Khartoum à Fachoda. Le Soudan mahdiste de 1884 à 1899 », dans Alain Tirefort (éd.), *Guerre et paix en Afrique noire et à Madagascar. XIX-XX^e siècles*, Rennes: PUR.
- Davison, Roderic H. (1973). *Reform in the Ottoman Empire. 1856-1876*, 2^{ème} éd., New York: Gordian Press.
- De Martens, Georg Friedrich continué par Frédéric Saalfeld (1831). *Nouveau recueil de traités d'alliance, de paix, de trêve, de neutralité, de commerce, de limites, d'échange, etc. et de plusieurs autres actes servant à la connaissance des relations étrangères des puissances et États de l'Europe : tant dans leur rapport mutuel que dans celui envers les puissances et États dans d'autres parties du globe : depuis 1808 jusqu'à présent* tome VIII, 1825-1830, Gottingue : Dieterich. URL: <http://www.archive.org/stream/nouveaurecueild13martgoog#page/n3/mode/2up>.
- Depont, Octave et Coppolani, Xavier (1897). *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger : Adolphe Jourdan.
- Deringil, Selim (1998). *The Well-Protected Domains. Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire. 1876-1909*, London & New York: I. B. Tauris.
- Deringil, Selim et Kunalalp, Sinan (éds.) (1990). *Studies in Ottoman Diplomatic History V, The Ottomans and Africa*, Istanbul: Isis press.
- Dündar, Fuat (2013). *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası (1913-1918)* (Le comité Union et Progrès et sa politique d'établissement des populations musulmanes, 1913-1918), Istanbul: İletişim.
- Evans-Pritchard, Edward (1954). *The Sanusi of Cyreanica*, 2^e édition, Oxford: Clarendon Press.
- Geoffroy, Éric (2005). *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, Paris : Maisonneuve & Larose.
- Georgeon, François (2003). *Abdulhamid II le sultan calife*, Paris: Fayard.
- Green, Nile (2009). *Islam and the Army in Colonial India: Sepoy Religion in the Service of Empire*, Cambridge, New York: Cambridge Univ. Press.
- Karpat, Kemal H. (2002). "The Status of the Muslim under European Rule: The Eviction and Settlement of the Çerkes", in *Studies on Ottoman Social and Political History: Selected Articles and Essays*, Leiden: Brill.

- Karpat, Kemal H. (2001). *The Politicization of Islam. Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, New York: Oxford Univ. Press.
- Kasaba, Reşat (2009). *A Moveable Empire. Ottoman Nomads, Migrants and Refugees*, Seattle and London: University of Washington Press.
- Kavas, Ahmet (2014). *Les relations turco-tchadiennes: la politique ottomane en Afrique centrale*, Ankara: Kenz.
- Kavas, Ahmet (2003). "Türkiye'de Osmanlı Afrikası Araştırmaları" (Recherches sur l'Afrique ottomane en Turquie), *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1(2), p. 513-528. URL: <http://www.talid.org/downloadPDF.aspx?filename=40.pdf>.
- Kavas, Ahmet (2000). "Osmanlı-Tîbû Münasebetleri : Büyük Sahra'da Reşâde (Çad) ve Kavar (Nijer) Kazalarının Kurulması" (Les relations entre les Ottomans et les Toubous : la création des circonscriptions de Rechâde (Tchad) et de Kavâr (Niger) dans le Sahara), *İslam Araştırmaları Dergisi* 4, p. 69-104.
- Keddie, Nikki R. (1972). *Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani: A Political biography*. Berkeley: University of California Press.
- Landau, Jacob M. (1990). *The Politics of Pan-Islam. Ideology and Organization*, Oxford: Clarendon Press.
- Lütfi, Ömer (n. ed. 2006). *Yüz Yıl Önce Güney Afrika. Ümitburnu Seyahatnâmesi (L'Afrique du Sud cent ans auparavant. Récit de voyage au Cap de Bonne-Espérance)*, Istanbul, Kitabevi.
- Mardin, Şerif (1962). *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton: Princeton University Press.
- Minawi, Mostafa (2016). *The Ottoman Scramble for Africa: Empire and Diplomacy in the Sahara and the Hijaz*, Stanford: Stanford University Press.
- Noradounghian, Gabriel (1897). *Recueil d'actes internationaux de l'Empire ottoman, traités, conventions arrangements, déclarations, protocoles, procès-verbaux, firmans, lettres patentes et autres documents relatifs au droit public extérieur de la Turquie*, vol. I, Paris : Cotillon.
- Özön, Mustafa Nihat (1938). *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, Istanbul : Remzi Kitabevi.
- Rhétoré, Jacques (2005). « *Les Chrétiens aux bêtes* » : souvenirs de la guerre sainte proclamée par les Turcs contre les Chrétiens en 1915, Paris : éditions du CERF.
- Steppat, Fritz (1970). « Kalifat, *Dār al-Islām* und die Loyalität der Araber zum Osmanischen Reich bei Hanafitischen Juristen des 19. Jahrhunderts », *Correspondance d'Orient* 11.
- Tolan, John ; Laurens, Henry et Veinstein, Gilles (2013). *Europe and the Islamic World. A History*, Princeton & Oxford: Princeton Univ. Press.
- Tsitselikis, Konstantinos (2012). *Old and New Islam in Greece. From Historical Minorities to Immigrant Newcomers*, Leiden: Martinus Nijhoff.
- Ülken, Hilmi Ziya (1979). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, nouvelle éd., Istanbul: Ülken.
- Unal, Hasan (2009). *Ottoman Foreign Policy during the Bosnian Annexation Crisis 1908-1909*, London: Routledge.
- Yenen, Alp (2016). "The Young Turk Aftermath: Making Sense of Transnational Contentious Politics at the End of the Ottoman Empire, 1918-1922", Unpublished PhD thesis: University of Basel.

NOTES

1. Parmi les travaux relativement récents, quelques titres (Landau 1990 ; Karpas 2001 ; Georgeon 2003 ; Aydın 2007 ; Deringil 1998) retiennent plus particulièrement l'attention.
2. Tel est le cas, en particulier, de la monumentale thèse de Alp Yenen consacrée aux années d'exil des chefs du Comité Union et Progrès, au lendemain de l'effondrement de l'Empire ottoman en octobre 1918 et à la fermentation idéologique sur laquelle ces individus ont imprimé leur marque. Soutenue en 2016 à l'université de Bâle, sous la direction de Maurus Reinkowski, cette thèse, encore inédite, est le fruit d'une enquête minutieuse, fondée sur l'exploitation des archives allemandes, russes et turques.
3. C'est ainsi, en particulier, qu'en vertu de l'article 7 du traité, l'ambassadeur de Russie se voit reconnaître le droit « de faire en toutes circonstances des représentations à la Porte tant en faveur de l'Église [russe-orthodoxe] construite à Constantinople (...) qu'en faveur de ceux qui la desservent » (Noradounghian 1897 : 319-334) ; à l'article 16, l'État ottoman, dans le même esprit, autorise la Russie à intervenir dans les principautés de Moldavie et de Valachie ; par l'article 17, le gouvernement du sultan s'engage à respecter les libertés religieuses des Chrétiens des îles de l'Archipel. Toutes ces clauses, complétées d'autres dispositions dispersées à travers le traité, seront interprétées, au XIX^e siècle, comme un droit d'ingérence accordé à la Russie pour toutes les questions relatives aux populations orthodoxes de l'Empire ottoman.
4. En particulier en Syrie. Cf. à ce propos Steppat (1970, 11 : 443-362).
5. L'agitation des Musulmans en Inde culmina avec la « révolte des Cipayes » en 1857. Sur cet épisode, il existe une littérature considérable. Cf. notamment Green 2009.
6. Au Caucase, l'agitation musulmane s'est surtout cristallisée sous la forme d'une série de révoltes menées par Cheikh Chamil en Tchétchénie et au Daghestan. Sur cette grande figure de l'histoire du Caucase et ses activités, cf. par exemple Karpas (2002 : 647-675).
7. Cette agitation va notamment déboucher sur la révolte de la Bosnie-Herzégovine contre le pouvoir ottoman, suivie de la révolte bulgare. L'embrasement des Balkans mènera à la guerre russo-turque de 1877-1878.
8. Celle-ci est prise en tenaille entre la politique expansionniste de l'Empire russe et celle de la Grande-Bretagne. Cette rivalité anglo-russe est traditionnellement désignée sous le nom de « grand jeu » (Tolan, Laurens et Veinstein 2013).
9. Cf. par exemple Atwill 2005 sur la révolte du Yunnan, entre 1856 et 1873, connue sous le nom de « révolte de Panthay ».
10. En Égypte, la confrontation entre les forces hostiles à la présence étrangère et l'Occident s'est surtout exprimée à travers la révolte d'Urabi Pacha entre 1879 et 1882. Cf. Cole 1999 sur les fondements sociaux et idéologiques de cette révolte. Cf. entre autres David (2006 : 71-82) sur la « guerre des Mahdistes » au Soudan.
11. En Algérie, des thèmes panislamistes sous-tendent en particulier la révolte dite « des Mokrani » en 1871-1872 ; celle-ci s'est heurtée à une violente répression française (Karpas 2001 : 137-140).
12. Yakub Bey (1820-1877) et ses activités en Asie centrale ont fait l'objet de nombreux travaux dont on trouve une synthèse commode chez Karpas (2002 : 800-821). Celle-ci porte plus particulièrement sur les relations entre l'émir centre-asiatique et les sultans ottomans.
13. La question de l'émergence de l'islam politique dans l'Empire ottoman a fait l'objet de nombreux travaux. Cf. Karpas 2001.
14. « Ittihad-ı islâm » est le titre d'un article que Namık Kemal a publié dans son journal *İbret*, n° 11, 27 juin 1872, reproduit dans Özön (1938 : 74-78).

15. Notamment à travers l'article 61 du traité qui concerne la situation des Arméniens dans l'Empire ottoman. On peut y lire : « La Sublime Porte (...) donnera connaissance périodiquement des mesures prises à cet effet [réformes dans les provinces habitées par les Arméniens] aux Puissances qui en surveilleront l'application ». Plusieurs autres articles du traité vont dans le même sens. C'est ainsi, par exemple, que plusieurs des articles consacrés à l'organisation de l'administration de la Roumélie orientale prévoient des mécanismes de concertation/intervention entre les puissances et l'Empire ottoman (articles 16 à 20). Il en va de même pour ce qui concerne la Crète (art. 23 et 24).

16. Sur l'entourage religieux du Sultan Abdulhamid II, les témoignages abondent. Cf. notamment (C. E. B. 1909 : 641-656 ; Snouck Hurgronje 1901 : 262-281). Sur Djamal ad-Din al-Afghani, le livre de Nikki R. Keddie 1972 est un classique. Mais bien d'autres travaux ont été consacrés à cette figure difficile à cerner, considérée comme un des principaux « théoriciens » du panislamisme.

17. Sur le rôle des ordres religieux dans la propagation des idées panislamiques, cf. Snouck Hurgronje 1901 ; Karpat 2001 : 183 sq. Sur la *Sanusiyya*, Evans-Pritchard 1954 demeure incontournable. En ce qui concerne la *Chazilliya*, cf. Geoffroy 2005. Depont et Coppolani 1897 est un autre « classique » de l'abondante littérature consacrée aux ordres soufis à l'époque d'Abdulhamid II.

18. Accusée d'avoir joué un rôle clé dans l'extermination des Arméniens durant la Première Guerre mondiale, l'« Organisation spéciale » (en turc : *Teşkilât-ı Mahsusa*) a fait l'objet de plusieurs travaux, bien qu'il s'agisse d'une structure secrète assez difficile à cerner. L'étude la plus complète reste celle de Philip Stoddard, *The Ottoman Government and the Arabs: A Preliminary Study of the Teşkilât-ı Mahsusa*, Princeton: Princeton Univ., 1963, 486 p.

19. Voir *supra*, note 4.

20. Art. 3 du traité (Noradounghian 1897 : 321-322).

21. Article 5 du deuxième traité de Londres en date du 3 février 1830 <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k95786h/f159.item> (Albin 1912 : 148).

22. Art. 120 : « Chaque église continue à s'administrer d'après ses canons respectifs... ». Traduction française de la constitution serbe de 1869 (AD 1870 : 307).

23. Art. 5 (Bulgarie – <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k95786h/f221.item>), art. 27 (Monténégro – <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k95786h/f228.item>), art. 35 (Serbie – <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k95786h/f232.item>), art. 44 (Roumanie – <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k95786h/f235.item>).

24. Voir en particulier les articles 3, 4, 5 et 8.

25. Sur le sort des Musulmans établis en Grèce, leur organisation religieuse, leurs organes administratifs et le statut de leurs biens, cf. le remarquable travail de Konstantinos Tsitselikis 2012.

26. Sur la politique suivie par l'État ottoman lors de la crise bosniaque de 1908-1909, cf. Unal 2009.

27. Cf. surtout la première partie, intitulée « Convention relative aux intérêts religieux des Musulmans en Bulgarie et en Roumélie » (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k95786h/f252.item>). Voir aussi l'article 2 de la « Convention financière » (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k95786h/f258.item>).

28. De fait, affaiblie sur la scène diplomatique internationale en raison de la guerre russo-japonaise et de difficultés internes, la Russie ne la soutenait à cette époque que du bout des lèvres, de crainte de s'empêtrer dans une nouvelle crise d'Orient.

29. Sur cet aspect des négociations italo-turques menées à Ouchy en 1912, cf. Childs (1990 : 246 sq.). Au terme de ces négociations, le gouvernement ottoman n'a pas seulement obtenu la nomination d'un représentant du sultan, mais le maintien de tout le système judiciaire musulman.

30. Sur la posture de « protecteur des croyants » adoptée par Abdulhamid II dès le début de son règne, cf. Deringil 1998.

RÉSUMÉS

Cet article porte sur l'utilisation de la religion par le pouvoir central ottoman afin d'empêcher la perte de territoires (et de populations) de la fin du 18^e au début du 20^e siècle. Après le traité de Küçük Kaynarca, le souverain ottoman et son entourage ont décidé de faire usage de son statut califal dans deux directions différentes. D'une part, la direction symbolique de l'Ummah revendiquée par le sultan a été mobilisée dans des territoires musulmans éloignés afin de gagner des alliés extérieurs ; d'autre part, la Sublime Porte a instrumentalisé le titre de calife pour faire accepter aux puissances occidentales que, même perdus, les territoires comprenant des populations musulmanes autrefois sous domination ottomane resteraient sous la juridiction religieuse du sultan. Mise en œuvre à partir des dernières décennies du 18^e siècle, cette politique a relativement bien réussi. Les divers traités bilatéraux ou multilatéraux auxquels le gouvernement ottoman était partie ont abouti à l'établissement de liens solides et durables entre Musulmans de régions autrefois ottomanes, telles que la Grèce, la Bulgarie, la Bosnie ou la Crimée.

This article focuses on the use of religion by the Ottoman central power in order to prevent the loss of territories (and populations) from the end of the 18th century until the beginning of the 20th century. Especially after the Treaty of Küçük Kaynarca, the Ottoman ruler and his entourage decided to use his caliphal status in two different directions. On the one hand, the symbolic leadership of the Ummah claimed by the Sultan was mobilized in remote Muslim territories in order to obtain external allies; on the other hand, the Sublime Porte instrumentalized the title of Caliph to make Western powers accept that albeit lost, territories comprising Muslim populations formerly under Ottoman rule would remain under the religious jurisdiction of the Sultan. Implemented from the last decades of the 18th century onwards, this policy has been relatively successful. The various bilateral or multilateral treaties to which the Ottoman government was a party resulted in the establishment of strong and durable ties between Muslims of regions that were previously part of the Ottoman Empire, such as Greece, Bulgaria, Bosnia or Crimea.

INDEX

Keywords : Ottoman Empire, treaty, religious jurisdiction

Mots-clés : Empire ottoman, traité, juridiction religieuse

AUTEUR

PAUL DUMONT

Université de Strasbourg