

The Caliphate in the Mirror of the West:
Louis Massignon, Saint-Priest and others

**Le Califat dans le miroir de l'Occident:
Louis Massignon, Saint-Priest et les autres**

Henry Laurens

Collège de France

Abstract: This contribution intends to shed light on the interaction between the Islamic world and the West during the period between 1770-1920. It addresses the debates of the 1920s, which often referred to those of the 1770s and focuses on the idea of coproduction and not only on that of a connection. This article provides a reading of the development of the title of Caliphate and its place in the Islamic world through the writings of Louis Massignon, Saint Priest, Mouradgea d'Ohsson and others. Indeed, the resurgence of the idea of the caliphate is in fact a joint production of Ottoman Islam and European geopolitics. Such production was not an *ex nihilo* creation but a combination of elements that ended up creating a new reality. While the question of Caliphate loomed large during World War I, the 1920s marked the end of a 150-year historical cycle and the beginning of another one.

Keywords: Ottoman Caliphate, West, Massignon, Saint-Priest, d'Ohsson.

À partir d'un certain moment, celui de la seconde moitié du XVIII^{ème} siècle, la compréhension des évolutions du monde musulman passe par l'analyse de son interaction avec l'Europe en voie de devenir l'Occident. Il ne s'agit plus d'intersection ni de connexion, mais bien de coproduction, même si les acteurs ne s'en rendent pas compte ou ne veulent pas l'admettre.

Louis Massignon 1920

Dans la *Revue du Monde Musulman*, dans le numéro de juin 1920, Louis Massignon a écrit l'un de ses premiers articles politiques. Jusque-là, il était connu comme un voyageur et un chercheur spécialisé en mystique musulmane. Durant la Grande Guerre, il a fourni un certain nombre de notes politiques pour le Quai d'Orsay, puis a été adjoint en 1917-18 de Georges-Picot au Proche-Orient. En 1919, il a servi d'expert et de négociateur à la Conférence de la Paix. Au début de 1920, il prend la suppléance¹ de Le Châtelier au Collège de France pour la chaire de sociologie et de sociographie musulmane au Collège de France et la direction de sa *Revue du Monde Musulman*. Il est bien compréhensible que, dans le contexte de l'après-guerre, son article ait une finalité politique, pour le moins conseiller le Prince.

1. Après vingt ans de service ou en cas d'incapacité durable, un professeur pouvait proposer un suppléant pour quelques années. Il restait professeur titulaire mais n'enseignait plus.

La question est d'une actualité brûlante, une *Introduction à l'étude des revendications islamiques*. Pour être plus précis, il s'agit tout simplement de la question du califat à un moment où le sultan-calife ottoman est installé à Constantinople occupée par les troupes alliées (françaises, italiennes et britanniques). À plusieurs reprises, la conférence de San Remo est citée, ce qui permet de dater la rédaction du texte à mai-juin 1920.

Massignon veut traiter de "ce que la Communauté Musulmane, l'Omnia recèle sous ses voiles de plus réel et de plus profond les douleurs communes de ses membres, leurs aspirations collectives, leurs consciences."

Il part des cahiers de revendications présentés depuis 1916 par les diverses délégations islamiques pour déterminer ce que les musulmans réclament à tout prix pour continuer à vivre, en restant musulmans, maintenant que l'indépendance turque, dernière ligne de défense s'est effondrée. Il conteste immédiatement les deux explications communément admises en Occident, en particulier en France: la revanche nationaliste de l'Asie sur l'Europe ou la barbarie bolcheviste des peuples de l'Orient.

Pour lui, ces deux cas ne sont qu'une nouvelle adaptation du "panislamisme." Il cherche alors à montrer que ces lieux communs ne sont que des explications *a priori* forgées purement et simplement par nos cerveaux d'Européens. Ces projections de nos états d'âmes d'Occidentaux ne font qu'empêcher de voir clair dans l'Islam.

Il faut maintenant citer intégralement le passage consacré au panislamisme:

"Cette curieuse fiction est une fantaisie romanesque, popularisée en Occident depuis la fin du dix-huitième siècle par les écrits de divers auteurs, pour la plupart chrétiens orientaux, depuis l'Arménien Mouradgea d'Ohsson² (1788) jusqu'au Grec orthodoxe Savvas Pacha³ (1898). Assimilant sérieusement la structure du monde musulman à celle de la chrétienté médiévale, l'*'ijmā'* des ulémas sunnites aux conciles œcuméniques, et le khalifat du sultan de Stamboul à l'obédience spirituelle du Pape de Rome, ils ont abouti, comme Barthold et Nallino⁴ l'ont admirablement raconté, à faire entrer dans le vocabulaire

2. Ignace Mouradja d'Ohsson, 1740-1807, drogman puis chargé d'affaires de l'ambassade de Suède à Constantinople. La première édition de son *Tableau général de l'Empire Othoman* date de 1788. Ce livre est considéré comme le tableau le plus complet des institutions ottomanes et islamiques, voir *supra*.

3. Ou Jean Sawas pacha, 1832-1905, haut fonctionnaire ottoman et ministre des Affaires, auteur d'une *Étude sur la théorie du droit musulman* dont le T. I date de 1892 et le T. II de 1898. Il est partisan d'une "islamisation des lois de l'Europe qu'on veut faire admettre aux musulmans."

4. *Ndr*: "Barthold ap. *Mir Islama*, 1912; Nallino, Notes sur le prétendu califat ottoman, 1916: le seul tort de ce titre est de confondre "califat" et "pouvoir spirituel" (CF. ici, infra). Il y a bien un "califat" légitime, et non prétendu."

Vassili Barthold, 1869-1930, orientaliste russe, très grand nombre de publications (204 sur la notice de la BNF). *Mir Islama* est une revue publiée à partir de 1912.

Carlo Alfonso Nallino, 1872-1938, orientaliste italien. Sa note de 1916 est traduite en français par Le Ministère des Affaires étrangères italien en 1919.

diplomatique international l'idée d'un pouvoir spirituel du sultan ottoman (en tant que khalife), idée qui, habilement imaginée⁵ par le comte de Saint-Priest, à l'occasion du traité de Kutchuk-Kaïnardji (1774), a été invoquée depuis par les traités de 1909, 1912, etc. quoiqu'elle soit directement contraire, non seulement à l'enseignement des docteurs orthodoxes de l'Islam, mais aux intérêts les plus évidents des puissances européennes qui l'ont favorisée à leurs dépens. Ce mythe, adopté un instant par les libéraux ottomans d'accord avec Abdulhamid (constitution de 1876), ne leur a pas rapporté ce qu'ils en attendaient: ils l'ont abandonné, et l'Islam sunnite ne l'a jamais accepté."

Dans la suite du texte, il rejette l'appellation "panislamisme," il n'existe pas plus que "pancatholicisme" ou "panbolchevisme."⁶ Par essence, l'Islam est international. Tout musulman, qui dispose des titres requis, peut être appelé, si on lui demande, à exercer une magistrature religieuse dans un pays autre que le sien. Massignon y voit un fondement originel de la communauté musulmane:

"Cette notion démocratique égalitaire d'un compagnonnage entre tous les musulmans, et spécialement l'exterritorialité *de jure* du musulman instruit, l'illimitation géographique de la juridiction des ulémas, est primitive et fondamentale; elle ne dérive nullement du mythe d'une "papauté" musulmane, et n'est pas l'émanation de ce "pouvoir spirituel" imaginaire dont Abdulhamid seul a peut-être caressé le rêve, pour agir sur les consciences musulmanes par-delà les frontières."

L'argumentation se fonde sur l'échec "de la guerre des races que l'Allemagne avait voulu déchaîner en 1914," c'est-à-dire la tentative de soulèvement des populations musulmanes soumises à la France, à l'Angleterre et à la Russie. Massignon reconnaît l'attraction du principe des nationalités (*alias* "liberté des peuples," *self-determination*), mais le dénonce comme danger pernicieux pour l'Islam. Ainsi les chefs musulmans de l'Égypte risquent de se faire garantir l'indépendance politique par la Grande-Bretagne, au prix d'un asservissement économique complet, les sevrant désormais de toute solidarité islamique.

L'auteur évoque ensuite le "bolchevisme musulman" inspiré par la propagande de guerre sociale menée par les bolchevistes russes. Il en reconnaît l'attraction, mais le dénonce comme non-musulman:

"les principes de la lutte de classes, les thèses du marxisme intégral sont contraires à l'édifice social musulman. Déjà, il y a dix siècles, le grand mouvement communiste des Qarmates, qui détruisirent la Ka'bah, faillit dissocier la Communauté islamique. Et, comme alors, il peut y déchaîner, de nouveau, ces luttes atroces entre paysans et citadins, entre bédouins et gens de métiers, où Ibn Khaldoun a reconnu avec profondeur la cause normale de l'écroulement des principaux États musulmans."

5. *Ndt*: "Pour sauver l'influence du sultan sur la Crimée."

6. Apparemment Massignon ignore l'internationalisme.

Cette position le conduit à défendre une émancipation des musulmans sous autorité française, c'est-à-dire un respect pour leur héritage culturel et religieux, une égalité civique avec le maintien du statut personnel, l'égalité de traitement administratif et légal, une réelle indépendance des institutions religieuses. Sans le dire, il pense à l'Algérie, la question de la présence en métropole de musulmans ne se posant pas encore.

Il revient ensuite à la question du califat. Il faut qu'il y ait quelque part un chef musulman qui ne dépend que de Dieu seul. Les musulmans n'ont pas besoin de devenir ses sujets, mais tiennent à prier pour lui, afin que cette preuve permanente de l'autorité de leur foi subsiste pour tous:

“il doit y avoir toujours, en ce monde, une preuve vivante de l'Islam, un pouvoir d'exécution qui gouverne selon le Qor'an, et qui s'inspire des conseils des ulémas. Il n'est pas indispensable de se placer sous ses ordres directs, lui obéir n'est pas un devoir d'obligation.”

Sa fonction est de diriger la prière publique, de rappeler au respect de la loi au moyen de sanctions. Cela suffit pour qu'en échange tout musulman sincère tienne à prier pour lui en public, à la mosquée.

Le sultan ottoman a joué de plus en plus ce rôle parce que les autres États musulmans indépendants ont disparu. Cela explique pourquoi son nom a été invoqué de plus en plus dans les prières. Il ne s'agit pas d'un “pouvoir spirituel,” d'un Vatican ou d'une papauté d'Avignon.

Le Chérif Hussein ne peut être accepté comme calife parce qu'il s'est trop déconsidéré auprès des musulmans non-arabes en servant la politique britannique et en ayant mobilisé l'esprit nationaliste arabe. Le risque est aussi de voir le calife ottoman prisonnier de ses conseillers nationalistes touraniens. Si à Bagdad, on fait la prière au nom du chérif Hussein comme on l'a fait actuellement à Damas, l'obédience islamique risque de se diviser en deux camps, ce qui s'est déjà produit dans l'histoire.

De toute façon, on voit depuis une quarantaine d'années un mouvement de rapprochement et de réconciliation entre les différents courants de l'Islam. L'entente dogmatique devrait passer par des congrès d'ulémas qui aboutiraient à trancher le différend entre Arabes et Turcs pour le khalifat. L'Islam reviendrait ainsi au principe électif de consultation qui a existé dans ses premiers temps.

La péroration de ce texte est célèbre. Elle énonce le programme que Massignon suivra toute sa vie:

“Il demeurera, certes, possible de mener à bien certaines tractations partielles, à la surface du monde musulman, en tirant simplement parti des hostilités de race ou de clan (politique proarabe ou pro-turque), ou des luttes de classes (politique makhzen ou politique “siba”). Mais cette recherche d'un

équilibre politique purement momentané est factice et se détruit elle-même. Le moment est venu, en France surtout, d'aller plus avant. Une politique musulmane vraiment réalisatrice doit se résoudre à envisager, *hic et nunc*, l'adaptation prochaine au monde moderne de formes spécifiques de la société musulmane, *puisqu'elle ne veut pas mourir*; à considérer jusqu'à quel point la défense de l'ordre social occidental peut s'associer aux musulmans dans la défense sociale de leur culture traditionnelle,⁷ de leur règle de vie commune, de leur patrimoine de croyants. La France, qui a accordé la première le droit de cité à Israël, se doit de prendre, le moment venu, la même initiative pour l'Islam."

Le rejet du Califat ottoman

La volonté de Massignon est de nier la légitimité de la prétention ottomane à exercer un califat qui serait de nature "spirituelle" et dont la réalité constituerait une action extraterritoriale par rapport à l'espace de l'Empire. Il est bien question de politique. Depuis le début des années 1880, le panislamisme a été défini comme l'ennemi (il a servi à justifier l'occupation de la Tunisie) et on lui a reconnu une inspiration germanique avec la politique de Guillaume II qui s'est posé en protecteur de l'Islam. La crainte est maintenant de voir les bolcheviques se faire les continuateurs de la politique allemande.

Dans sa stratégie d'écriture, Massignon fait d'abord porter la responsabilité de la déviation sur des chrétiens d'Orient supposé *a priori* d'être hostile à l'Islam, ce qui n'apparaît pas à la lecture de leurs écrits. Ainsi Savvas pacha est plutôt dans une démarche de conciliation et s'intéresse aux fondements du droit musulman. Je n'ai pas trouvé où en 1898 il aurait abordé la question du califat ottoman.

Le premier numéro de la *Revue du Monde Musulman* en 1925 est consacré à la notion islamique de souveraineté dans le contexte successif de l'abolition du sultanat puis du califat par la République de Turquie. Massignon a dirigé et intervient dans ce très riche dossier. Dans une première partie consacrée aux réactions des musulmans, il est marqué qu'elles comprennent des attitudes et des arguments qui "comparés aux thèses critiques des orientalistes, risquent de paraître plus ou moins défendables: telles quelles, elles n'en présentent pas moins des réalités qui, sociologiquement parlant, priment, et passent avant les conjonctures probables des historiens; car elles dirigent l'évolution politique présente de l'Islam."

Un siècle après Massignon, il est encore vrai que bien souvent la sociologie des acteurs va à l'encontre des vérités de la science des orientalistes, ces derniers étant attachés au sens originel des institutions orientales et ne voulant pas, en quelque sorte, accepter leurs transformations actuelles qui leur apparaissent comme autant de déviations.

Le dossier comprend un document venu des milieux kémalistes à la fin de 1922 qui, s'appuyant sur les juristes musulmans, réduit les compétences du calife:

7. *Ndt*: "Au lieu de les pousser dans les bras des bolchevistes."

“il paraît ressortir que le calife, autrement dit l'imam, est le chef de la communauté musulmane. Toutefois, l'autorité pleine et entière dont il est investi n'est pas, comme celle du pape, foncièrement spirituelle, mais ressemble plutôt à l'autorité d'un président de République ou à celle d'un souverain ou chef d'État administratif et politique.”

Le texte continue en affirmant que seuls les quatre premiers califes ont véritablement le droit de revendiquer ce titre. Tous leurs successeurs ne sont que l'expression d'un pouvoir arbitraire et despotique.

Le but est de justifier la séparation du califat et sultanat. En réalité, la Grande Assemblée Nationale a rendu le pouvoir au peuple en supprimant le sultanat et en mettant le califat sous sa tutelle.

Le dossier égyptien porte sur la question de savoir si le pouvoir vient du peuple ou de Dieu, question essentielle à un moment où le Sultan (anciennement khédivé) devient roi. Le texte retenu fait du calife le simple mandataire de la nation, qui peut étendre ou restreindre ses responsabilités.

L'intérêt de cet ensemble de documents est de montrer que l'on peut donner une définition “libérale” du califat en s'appuyant sur les écrits des écoles de pensée musulmanes. L'argument majeur est l'opposition entre les quatre premiers califes définis comme légitimes et leurs successeurs qui sont pour le moins des usurpateurs. Ce n'est pas une novation, cela s'inscrit dans une tradition juridique ancienne.

La partie suivante est l'analyse de l'apport des orientalistes. Selon toute probabilité, elle a été écrite par Louis Massignon. Cela se reconnaît au style (en particulier l'abus du point-virgule) et au contenu.

Il commence par rejeter la thèse des musulmans libéraux qui font du calife le mandataire du peuple. Il est le pouvoir exécutif:

“exercé au nom de Dieu, il opère uniquement validation, légitimation du fonctionnement des institutions canoniques entretenant la vie sociale; il est à l'imam ou calife quelles que soient les modalités humaines de sa désignation (*Mubāya'a*) et de sa révocation, ce chef de la communauté a le sceau il tient de Dieu d'abord les pouvoirs canoniques d'ailleurs restreints qu'il exerce; c'est un souverain, ce n'est ni un simple mandataire de la communauté, comme l'ont dit les musulmans libéraux depuis qu'ils ont lu Rousseau, ni le délégué “ad nutum” d'un conseil suprême d'ulémas.”

On pourrait faire un reproche de même nature à Massignon qui utilise la typologie des trois pouvoirs de Montesquieu pour en faire l'historique dans l'Islam. L'exécutif est le calife. En 1517, le sultan ottoman a été reconnu comme “serviteur des Lieux saints” par le chérif de La Mecque. Graduellement, sans qu'il y ait eu cession ni usurpation formelles, les sultans ottomans tendent à être considérés

comme califes; ils n'en prennent officiellement le titre qu'à partir de 1774 (et 1876).⁸ Le législatif est l'œuvre des codificateurs et compilateurs du droit. Le judiciaire est représenté par les ulémas.

À dire vrai, l'argumentation n'est pas vraiment convaincante en ce qui concerne la séparation entre le législatif et le judiciaire.

On le voit bien dans les réactions musulmanes à l'abolition du califat réunies dans la suite du numéro. Massignon les classe dans plusieurs catégories.

La première est celle des *conservateurs* défenseurs du califat ottoman, même si son dernier titulaire n'a pas été canoniquement investi. Tant qu'un congrès musulman n'a pas désigné son successeur, il reste calife.

La seconde est celle des *racistes arabes* divisés entre pro-hachémites et pro-saoudiens.

La troisième est celle des *nationalistes régionalistes* qui se désintéressent de l'union organique de l'Islam comme les Turcs et dans une certaine mesure les Égyptiens.

La quatrième est celle des *réformistes* "partisans d'un retour au primitif Islam, par la création d'un conseil consultatif (*shūrā*) de la Communauté, conseil suprême dont le calife ne serait que l'administrateur délégué. Parmi eux la tendance de droite (prowahhabites = salafiya)⁹ limiterait l'activité de ce conseil aux questions religieuses, traitées diplomatiquement, tandis que la tendance de gauche, affiliée aux républicains turcs et même aux communistes musulmans de Russie, lui conférerait volontiers des pouvoirs politiques, révolutionnaires et dictatoriaux."

Il y a bien un mouvement pour réunir un congrès musulman, particulièrement en Égypte, mais il est divisé sur l'attitude à avoir envers les wahhabites et les Anglais, qui ont suscité le "racisme arabe," s'opposeront certainement à la tenue de ce congrès.

Dans presque tout le monde musulman, on ne désigne plus le souverain lors de la prière du vendredi.

Massignon s'intéresse particulièrement au cheikh égyptien Abd Al-Raziq¹⁰ dont le livre, *L'Islam et les bases de la souveraineté* vient de défrayer la chronique. Sa thèse est que l'Islam ne recommande aucune forme de gouvernement. Il n'y a rien

8. Avec la constitution ottomane.

9. Massignon est un des premiers chez les Occidentaux à utiliser systématiquement ce terme. C'est à lui que l'on doit d'avoir désigné les réformistes musulmans du XIX^{ème} siècle comme étant de la *salafiyya*, alors que les intéressés ne se sont jamais servi de cette référence. Voir Henri Lauzière, *The Making of Salafism, Islamic Reform in the Twentieth Century* (New York: Columbia University Press, 2016).

10. Ali Hassan Ahmed Abderrazaq (1888-1936). Abddou Filali-Ansary a fait une nouvelle traduction du livre en 1994: Ali Abderraziq, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, nouvelle traduction et introduction de Abddou Filali-Ansary (Paris-Le Caire: La Découverte-CEDEJ, 1994).

de tel dans le Coran. L'islam n'est pas une législation ayant autorité immédiate, c'est une religion légiférante, qui laisse pour l'application de ses décrets, aux croyants, le choix entre les "pouvoirs d'exécution" susceptibles de les appliquer.

Immédiatement, Rashid Rida l'a dénoncé au nom de la défense interislamique. Le livre et son auteur a été condamné par Al-Azhar. Pour Massignon ce livre trahit l'influence du criticisme historique occidental et surtout celle du laïcisme turc.

La critique historique du Califat par les orientalistes occidentaux

Massignon fait dans ce recueil un résumé des principales thèses des orientalistes sur le califat. Il commence par la thèse de Barthold en 1912.

La théorie des quatre premiers califes est une invention d'époque abbasside de même que celle de l'usurpation des Omeyyades. Au X^{ème} siècle, il y a trois califats. Au XI^{ème} siècle, apparaît le dualisme entre le califat et le sultanat. Le califat abbasside du Caire (1258-1517) est largement une fiction. Dans cette période, l'hérédité mongole est plus prestigieuse que celle de la tradition califale. Le principe du califat ottoman naît au cours du XVI^{ème} siècle. Il est plus issu de la thèse de l'hérédité mongole qu'imité de la fiction califale, instituée en Égypte. Le prétendu legs du califat cédé par Mutawakkil II au sultan ottoman est une invention de l'historien arménien d'Ohsson. Le principe de la souveraineté universelle du sultan ottoman comme calife du monde musulman, ne se forme qu'à la fin du XVIII^{ème} siècle, où il peut être constaté dans les actes diplomatiques en 1774-1779-1783.

Nallino est plus précis sur ses points.

Le calife est un monarque suprême chargé du maintien de l'unité islamique, un chef d'État séculier. Il faut attribuer à d'Ohsson l'idée que le calife est le "souverain pontife" pour l'islam. Il laisse entendre que le "califat ottoman" n'est qu'une ingénieuse fiction diplomatique imaginée sur les conseils du comte de Saint-Priest, ambassadeur de France, lors du traité de 1774. Quant au véritable califat, il a cessé en 1258. En traitant avec le califat ottoman comme puissance religieuse, les gouvernements européens ont procuré au panislamisme un dangereux centre d'action politique.

Le plus intéressant des auteurs est Thomas Walker Arnold (1866-1930), un orientaliste britannique qui a fait une grande partie de sa carrière en Inde ou associé avec les milieux Anglo-Indiens. Il a publié en 1924 une grande synthèse sur le sujet, *The Caliphate*. Il récuse l'équivalence entre papauté et califat. L'opposition entre spirituel et temporel est le produit de la reconstitution d'un Empire d'Occident devenu le Saint Empire Romain Germanique. C'est donc un projet *a priori* fondé sur la référence à l'Empire romain. Au contraire, le califat s'est construit très progressivement et a été défini *a posteriori* une fois constitué voire sur le déclin.

Le Prophète n'a pas désigné de successeur parce que cela ne se faisait pas dans la société tribale de l'Arabie du VII^{ème} siècle. Les notables les plus importants ont

désigné le chef de la communauté, d'où la fiction d'une élection que l'on trouvera plus tard. La succession héréditaire est instaurée avec les Omeyyades.

Avec le califat est associée la notion de commandeur des croyants (militaire et administratif) et d'Imâm (organisation du culte musulman). Le califat autocratique a été une réalisation des Abbassides, mais la théorie politique du califat a été constituée à partir du XI^{ème} siècle par les juristes au moment où l'institution n'avait plus grand pouvoir. Ces écrits répondent à la catégorie du devoir-être et non de la description d'une réalité agissante.

Après la chute de Bagdad en 1258, le califat abbasside du Caire n'est plus qu'une pauvre chose sous la domination des Sultans mamlouks. Dès lors, le titre califal est très dévalué. Un peu partout des souverains musulmans le mettent dans leur titulature. Cela va de l'Atlantique à la Malaisie actuelle. Dès la fin du XIV^{ème} siècle, tel est le cas des sultans ottomans.

Arnold accuse d'Ohsson d'avoir inventé le mythe de la transmission du califat du dernier Abbasside du Caire au sultan Selim lors de la conquête de l'Égypte en 1517. Selim avait déjà le titre avant de s'emparer du pays. La seule chose qui s'est alors passé est le transfert aux Ottomans des reliques du Prophète et l'ajout à la titulature du titre de "serviteur des deux villes saintes" qui n'est pas un titre califal, mais mamlouk.

À la même époque, les Grands Moghols en Inde s'intitulent aussi califes et définissent leurs domaines comme celui du califat. Ce n'est qu'au XVIII^{ème} siècle que les Ottomans se définissent aussi comme califes, surtout à partir du traité de Kuchuk Kainardji en 1774. De ce moment, se renforce l'assimilation entre califat et papauté. En fait, le calife n'a pas de compétence de définition du dogme, contrairement au pape. Son autorité ne porte que sur l'organisation du culte par la désignation des fonctionnaires concernés (*mufti, qadi*). Il n'existe donc pas de pouvoir "spirituel" au sens européen du terme, un sacerdoce. Ce serait un blasphème pour les musulmans puisque cela appartient aux Prophètes.

Massignon corrige Arnold en rappelant que, s'il y a bien "usurpation" du titre par les Ottomans, les auteurs sunnites l'ont accepté par besoin d'ordre et de nécessité.

À cette liste d'auteurs, il faut ajouter Snouck-Hurgronje (1857-1936) qui aborde la question dans le numéro de *Foreign Affairs* de septembre 1924.¹¹ Il n'y a eu qu'un seul chef spirituel, capable de proclamer ou de définir le dogme, dans l'histoire de l'Islam, le Prophète lui-même. Le califat a été, dès son origine une institution politique. Pour le califat ottoman, il renvoie à Kuchuk Kainardji et à l'accusation portée sur d'Ohsson.

11. Snouck-Hurgronje, "Islam and Turkish Nationalism," *Foreign Affairs* (septembre 1924), disponible en ligne: <https://www.foreignaffairs.com/articles/turkey/1924-09-15/islam-and-turkish-nationalism>

De son côté, le père Henri Lammens dans *Études* du mois de septembre 1924 s'intéresse surtout à l'éventuelle tenue d'un congrès musulman qu'il n'hésite pas à appeler concile: *Aurons-nous un concile œcuménique de l'Islam?* En février 1925, dans la même revue, il ajoute *La chute de La Mecque et du roi Hussein* qui commence par "les temps sont durs pour les califes de l'Islam."

Vers l'Occident compliqué

L'on voit que dans cet après-guerre, la critique essentielle des orientalistes porte sur la facticité du califat ottoman et sur l'absurdité de la revendication d'un pouvoir spirituel de l'institution. En quelque sorte, ce serait une fabrication occidentale dont les deux premiers responsables seraient le comte de Saint-Priest et Mouradgea d'Ohsson.

À dire vrai, le contexte des années 1770 est assez embrouillé. Depuis le XVI^{ème} siècle, la France avait construit une vaste alliance de revers face à la maison d'Autriche. Elle comprenait la Suède, la Pologne et l'Empire ottoman. Dans le contexte de la seconde moitié du XVIII^{ème} siècle, ces trois pays étaient perçus comme étant en pleine déliquescence. Durant la guerre de Sept Ans, tournant essentiel de la politique du siècle des Lumières, il y avait eu un renversement des alliances, l'Autriche devenant le partenaire privilégié de la France. En même temps, la Russie est définie comme la puissance montante dont il faut contenir la progression vers l'Ouest et vers le Sud.

La Pologne avait été au centre du "secret du roi," réseau politique et diplomatique directement sous l'autorité de Louis XV, qui est parfois contraire à la politique officielle menée par le secrétaire d'État aux Affaires étrangères. Il arrivait que les mêmes hommes doivent mener en tant que diplomates une politique contradictoire selon les instructions reçues par la voie officielle et par le "secret." C'était le cas en particulier des ambassadeurs successifs de la France à Constantinople.

En 1755, Vergennes avait été nommé à cette fonction. Il avait dû gérer dès son arrivée le renversement des alliances. Il s'était ensuite inquiété de la faiblesse croissante de l'Empire ottoman. En même temps, les affaires polonaises empiraient. Le royaume de Pologne était en passe de devenir un protectorat de fait de la Russie et secondairement de la Prusse tandis que l'Autriche surveillait attentivement la situation. La France, sous l'inspiration du duc de Choiseul, qui n'appartient pas au "secret," est en plein relèvement militaire et naval après les défaites de la guerre de Sept Ans, mais ni Louis XV, ni Choiseul, ne veulent se lancer dans une guerre prématurée (de surcroît l'ennemi principal reste l'Angleterre).

Le contrôle extérieur sur la Pologne s'est trouvé symbolisé par l'exigence d'un édit de tolérance en faveur des protestants et des orthodoxes dans ce pays catholique (il n'est évidemment pas question des importantes populations juives). La faction protestante devient un instrument de la politique prussienne et la faction orthodoxe

de la russe. Cela provoque la grande insurrection de 1768. Selon les mots d'Albert Sorel:¹²

“Les paysans se livrèrent à d'horribles jacqueries. La répression fut sans pitié. Les Polonais massacrèrent au nom de la foi, les Russes au nom de la tolérance. Tous les partis firent appel à l'étranger. La Russie et la Prusse soutenaient les dissidents; la France essaya de soutenir les confédérés catholiques avec les armes des musulmans.”

Choiseul demande donc à Vergennes de pousser les Ottomans à la guerre contre les Russes afin de soulager les Polonais. L'ambassadeur y était hostile compte tenu de la faiblesse ottomane, mais le ministre ne veut pas tenir compte de la “dégénération des Turcs.” Ce qui lui faut c'est une “explosion immédiate.” Les réticences de Vergennes, même s'il exécute ses instructions, conduisent à sa disgrâce et à son rappel.

Le comte de Saint-Priest (1735-1821) est désigné comme successeur.¹³ Cet aristocrate a d'abord eu une carrière militaire, en particulier lors de la guerre de Sept Ans. Il est entré dans la diplomatie en 1763 comme ministre à Lisbonne où il reste jusqu'en juin 1767. Il est nommé ambassadeur à Constantinople le 22 avril 1768. Comme Vergennes, il appartient au secret du roi et rend compte de ses activités auprès de son chef occulte, le comte de Broglie.

Ses instructions¹⁴ signées le 17 juillet 1768 portent comme il se doit sur la “protection de la religion catholique, apostolique et romaine,” mais il faut éviter de créer des troubles avec les autres Églises chrétiennes. Ensuite c'est le tour du commerce du Levant. Les considérations essentielles sont d'ordre géopolitique:

“La Russie est maintenant l'ennemie naturelle des Turcs et des Tartares. Depuis la mer Caspienne jusqu'aux confins de la Moldavie il existe partout des objets de discorde et de jalousie. Le torrent de la domination russe, qui a tout englouti au nord du continent asiatique, reflue maintenant vers le nord de l'Europe et fait effort vers l'Occident.”

Parmi les instruments de la politique russe, il y a le soutien accordé aux soulèvements de chrétiens orthodoxes dans les Balkans et dans le Caucase. Sur le plan territorial, la Russie nie qu'il y a continuité territoriale entre la Pologne et l'Empire ottoman. Il faut faire comprendre aux Ottomans que leur politique d'indifférence aux affaires européennes leur nuit:

12. Albert Sorel, *La question d'Orient au XVIII^e siècle* (Paris: Plon-Nourrit et Cie, 1889), 25.

13. Il a laissé ses Mémoires dont il existe une édition récente, *Mémoires du comte de Saint-Priest* (Paris: Mercure de France, 2006). Voir aussi ses *Mémoires sur l'ambassade de France en Turquie et sur le commerce des Français dans le Levant* (Paris: Ernest Leroux, 1877).

14. Pierre Duparc, *Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France depuis les traités de Westphalie jusqu'à la Révolution française*, t. XXIX, *Turquie* (Paris: Éditions du CNRS, 1969), 427 et suivantes.

“une politique plus réfléchie leur dit d’ailleurs de laisser les chrétiens s’entre-détruire et de ne pas leur fournir le sujet et l’occasion de se réunir contre la Porte.

“à ces obstacles qui l’empêchent de prendre part aux affaires de ses voisins, se joignent encore ceux qui résultent de l’état actuel de l’empire ottoman. Tous les ressorts du gouvernement sont singulièrement relâchés. Les gens de loi se sont arrogé une influence dominante dans toutes les affaires. Plusieurs provinces affectent une sorte d’indépendance.”

Il faut leur faire comprendre que la guerre peut seule faire cesser les troubles intérieures de l’empire.

Il semble que, dès 1768, Choiseul ait songé à une politique de rechange allant jusqu’au partage de l’Empire, l’Égypte constituant la part de la France, mais cela n’apparaît pas dans sa correspondance diplomatique. Cela été rapporté par Talleyrand et le duc de Lauzun, mais on y trouverait un écho dans les instructions de Saint-Priest:

“l’Égypte est déjà dans l’état d’une indépendance caractérisée. Les Tartares de Crimée sont bien prêts à secouer le joug puisqu’il ne tient qu’au pouvoir de destituer les kans. Ces deux puissances s’établiront vraisemblablement sur les ruines de l’Empire ottoman et c’est de ce côté qu’on pourroit peut-être porter ses vues. Le reste n’offre qu’incertitude et confusion.”

Le risque d’un effondrement de l’Empire ottoman est bien envisagé

Saint-Priest, pour des raisons d’ordre personnel, a décidé de se rendre à son poste par voie de terre, ce qui est beaucoup plus long que par la voie maritime. Pendant ce temps, les Ottomans ont sommé les Russes d’évacuer les régions polonaises proches de leurs frontières. Comme les intéressés refusent, la guerre est déclarée le 6 octobre 1768. Les Ottomans, conseillés par Vergennes justifient leur action par la volonté de défendre l’indépendance de la Pologne. Tout le mérite de l’entrée en guerre est ainsi attribué à Vergennes.

Une guerre déclarée à l’automne ne peut commencer réellement qu’au printemps suivant. La Prusse, pourtant alliée de la Russie, décide de conserver sa neutralité, elle est surtout intéressée à acquérir la partie occidentale de la Pologne. L’Autriche, alliée de la France, se concerte d’abord avec la Prusse, pour maintenir une position “allemande” commune. Des manœuvres politiques complexes s’enchevêtrent avec une perspective non avouée d’un partage de la Pologne. Dès 1769, on se bat de la Baltique au Caucase.

Le khanat de Crimée et la politique européenne

Partant de l’Ukraine, les forces russes pénètrent dans les principautés de Moldavie et de Valachie qui étaient une sorte de protectorat ottoman. La ligne d’arrêt est celle du Danube. La seconde zone de guerre est la Crimée avec le khanat du

même nom. Ce khanat s'était formé à la fin du Moyen-Âge lors de la décomposition de la Horde d'Or. Il devient indépendant sous la direction de la dynastie des Giray. Dans des circonstances mal connues, le khanat a accepté une relation de vassalité avec l'Empire ottoman dans les dernières décennies du XV^{ème} siècle.

Ce qui est certain, c'est qu'à partir du XVI^{ème} siècle le sultan ottoman désigne ou investit, selon le rapport de force le khan de Crimée appartenant à la famille des Giray. La relation est d'abord fondée sur un intérêt commun, la mer Noire devenant ainsi un lac ottoman. Le khanat couvre ainsi le flanc nord de l'Empire ottoman permettant ainsi aux Ottomans de combattre la maison d'Autriche à l'Ouest. Ensuite, il existe une solidarité de lignage, les Giray se revendiquant de la descendance de Gengis Khan, ce qui est prestigieux tout aussi bien chez les Mongols que chez les Turcs. Enfin, il y a la communauté d'appartenance à l'Islam. Il ne faut pas négliger aussi le soutien financier que la Porte accorde au khanat.

L'État tatar¹⁵ est un mélange d'institution d'origine mongole et d'emprunts au système ottoman. Une partie de la hiérarchie religieuse reçoit une investiture ottomane. La ressource principale vient du commerce, dont celui des esclaves capturés chez les peuples chrétiens. De ce fait, les steppes avoisinantes sont peu peuplées alors que les terres agricoles sont riches. Les cosaques chrétiens présents dans ces régions sont beaucoup plus nomades que les Tatars.

Jusqu'à l'avènement de Pierre le Grand, les tsars de Moscou ménagent le puissant khanat de Crimée alors qu'ils ont mis fin à l'indépendance des Tatars de la Volga. Le khanat et Moscou se revendiquent de l'héritage de la Horde d'or. Les Tatars sont souvent des alliés de la Pologne contre la Moscovie. La progression russe se fait d'abord vers l'ouest avec l'intégration progressive de l'Ukraine et des cosaques aux territoires russes.

À partir des années 1730, le khanat est soumis à une pression croissante de la part des Russes qui ont accédé à la mer Noire à partir d'Azov. Des relations diplomatiques sont établies. Les Tatars sont au premier rang des combats qui commencent en 1769. Dès 1770, les clans qui tiennent la rive occidentale de la mer Noire passent sous protectorat russe, rompant la continuité territoriale avec l'Empire ottoman. En Crimée, certains clans envisagent de faire de même.

Ces revers s'accompagnent du passage de la flotte russe de la Baltique en Méditerranée et de la destruction de la flotte ottomane à la bataille de Tchesmé (6 juillet 1770). La flotte russe contrôle la Méditerranée orientale, mais doit laisser les navires européens par les Dardanelles pour éviter d'entrer en conflit avec la France et la Grande-Bretagne.

Les défaites ottomanes inquiètent l'Autriche. Elle s'alarme de voir les Balkans risquer de passer sous occupation militaire russe (elle détient la Transylvanie depuis

15. Tatar est le terme correct. L'arrivée des Turco-Mongols au Moyen-Âge a créé un tel effroi que leur nom a été assimilé à celui du fleuve des enfers, le Tartare. L'usage est resté jusqu'à aujourd'hui.

1699). Sa diplomatie va consister à détourner les Russes de la Moldavie et de la Valachie ottomanes pour les orienter vers la Pologne et la Crimée. En septembre 1770, les Ottomans demandent une médiation prussienne et autrichienne. Catherine II veut des négociations directes. Ses revendications à cette date sont la mer d'Azov, la libre circulation en mer Noire et des concessions dans le Caucase ainsi que la protection des chrétiens orthodoxes de l'Empire ottoman plus une indemnité de guerre et l'occupation de la Moldavie et de la Valachie pour une période de 25 ans.

C'est inacceptable pour Vienne. Le représentant de l'Autriche à Constantinople reçoit l'instruction en juin 1771 de conclure un traité d'alliance avec les Ottomans. En échange de la restauration du *statu quo ante bellum*, les Turcs devraient payer une forte indemnité à l'Autriche et céder une partie de la Serbie ottomane. Les Ottomans aux abois acceptent mais les Autrichiens ne ratifient pas tout en recevant les premiers paiements.

La Prusse pour dissuader les Autrichiens d'entrer en guerre fait alors des ouvertures en faveur d'un partage de la Pologne entre la Prusse, l'Autriche et la Russie. Cela permettrait d'éviter une nouvelle guerre européenne et de consolider sa monarchie. À dire vrai, Prussiens et Autrichiens avaient déjà commencé leurs empiètements en territoires polonais.

Les trois larrons se mettent d'accord par une convention secrète signée le 17 février 1772. Les Russes renoncent à leurs exigences concernant la Moldavie et la Valachie, ce qui tranquillise Vienne qui s'engage à pousser les Ottomans à négocier. Dès lors, les forces des trois pays s'emparent des territoires qu'ils se sont alloués en Pologne.

À ce moment-là, le sort du khanat de Crimée devient un point essentiel du système politique européen. À la suite de diverses opérations militaires, la Crimée est occupée par l'armée russe en 1771 et les clans Tatars ont dû reconnaître l'autorité russe. Les deux belligérants sont plutôt épuisés. La guerre coûte très chère et les Russes doivent faire face aux insurgés polonais puis participent au partage de la Pologne. Une épidémie de peste et une disette frappent durement la Russie centrale.

Saint-Priest à Constantinople

Louis XV est résolu à ne pas se lancer dans une nouvelle guerre, ce qui cause la chute de Choiseul en 1770 artisan de l'alliance avec l'Espagne (le pacte de famille). L'Espagne avait demandé le soutien de la France à propos du conflit qui l'oppose à la Grande-Bretagne au sujet des îles dites Malouines ou Falkland. De même, Londres avait dissuadé Paris d'envoyer une flotte en Méditerranée orientale pour déloger les Russes. De ce fait, l'action française se trouve limitée. Il y a une petite mission militaire française auprès des Ottomans conduite par le baron de Tott (dont les *Mémoires* seront un des grands succès de librairie dans le dernier quart du XVIII^{ème} siècle). Plus important probablement est le fait que le ravitaillement de la capitale

ottomane est assuré par des navires de commerce français, intouchables pour les Russes.

On est dans un monde d'espions et de haute politique. L'envoyé autrichien Thugut (1736-1818), excellent orientaliste par ailleurs, émarge au budget de l'ambassade de France et un domestique polonais de l'ambassade britannique communique aux Français l'essentiel des dépêches de l'ambassadeur. En revanche, les dépêches chiffrées de Saint-Priest qui sont obligées de passer par Vienne sont déchiffrées par les efficaces décodeurs autrichiens.¹⁶

La correspondance diplomatique de Saint-Priest pour 1772 montre qu'il a, avant tout, un rôle d'observateur.¹⁷ Le 19 février 1772, il écrit à Paris qu'il est à "la recherche des moyens propres à empêcher la Pologne d'être asservie et démembrée" ainsi qu'à "la manière d'obvier à l'indépendance des Tartares que les exigent ainsi qu'à la liberté de navigation sur la mer Noire." Il suggère pour le premier point d'obtenir le soutien de l'Autriche et pour le second de la Grande-Bretagne. Il veut persuader les Ottomans que les insurgés polonais sont en train de l'emporter. Le 17 mars, il marque que l'Autriche en poussant à l'indépendance des Tatars commet une double faute, une politique avec l'accroissement de la puissance russe et une morale avec la mauvaise foi avec laquelle les Turcs ont été traités: "c'est trahir la cause de l'Europe entière."

Le 11 mai, il découvre la collusion austro-prussienne par le biais d'une dépêche reçue de Londres par l'ambassadeur d'Angleterre.

Le 30 mai 1772, les Ottomans et les Russes conviennent d'un armistice pour permettre des pourparlers de paix grâce à l'entremise des Autrichiens et des Prussiens. Saint-Priest marque que les Ottomans croient encore à un fort soutien autrichien. Il leur donne des indications sur la conduite à tenir durant les négociations. Les Ottomans doivent avoir le contenu détaillé des demandes russes avant tout début de discussions.

Selon Hammer,¹⁸ Saint-Priest a mis tout en œuvre pour comprendre la confédération de Pologne dans l'armistice, mais que les Ottomans ne voulaient plus être intéressés par les affaires de Pologne. Il s'appuie en particulier sur les rapports de Thugut qui a traité secrètement avec les autorités ottomanes. Cela est confirmé dans la correspondance de l'ambassadeur.

Le congrès débute ses travaux près de la ville de Foksani en Moldavie le 19 août 1772. Les Russes s'opposent à la présence de Thugut et de son homologue prussien dans les discussions puisqu'ils rejettent le principe de la médiation.

16. Saint-Priest fera exprès d'utiliser un code qu'il sait éventé pour tromper les Autrichiens, en particulier sur ses relations avec Thugut.

17. MAE, Correspondance politique, Turquie, 157.

18. Joseph de Hammer, *Histoire de l'Empire ottoman*, t. XVI (Paris: Bellizard, Barthès, Dufour et Lowell, 1839), 316 et suivantes. Hammer, qui appartient à la génération suivante, a pu interroger Thugut devenu l'un des personnes essentielles de l'État autrichien.

Foksani

Si l'on suit le récit de Hammer¹⁹ qui s'appuie sur les rapports de Thugut présents dans les coulisses:

“Osman Effendi discuta jusqu'à satiété la question de l'indépendance des Tatars; tantôt il forçait, par son verbiage, les plénipotentiaires russes à garder le silence, tantôt il se montrait rampant jusqu'à la bassesse.”

Finalement, les Russes demandent une note écrite:

“Osman Effendi et son collègue consentaient enfin à l'indépendance des Tatars et promettaient au nom de la Porte qu'elle ne se mêlerait de rien au gouvernement de cette nation; toutefois, ils réservaient pour le Sultan la suzeraineté de la Crimée, l'investiture du khan et la nomination des juges.”

Les Russes répondent que c'est inacceptable puisque l'investiture du khan est contraire à la liberté du peuple tatar. Cela conduit à la rupture des négociations, mais au bout de quelques jours les deux parties conviennent d'une prolongation de l'armistice.

Ce que sait Saint-Priest de la négociation vient essentiellement de Thugut.²⁰ À ce moment-là, l'ambassadeur de France pense le faire quitter le service de l'Autriche pour celui de la France à la suite de ce qu'on appellerait aujourd'hui une exfiltration.²¹ Il note que “le Grand Seigneur consent à l'élection du Kan des Tartares par les Mirzas [notables, chefs de clans] sauf la réserve de Sa Hautesse du droit de l'investir et de le déposer.”

Les sources ottomanes²² marquent bien que Osman Effendi s'est retranché sur la loi islamique s'opposait à l'indépendance des Tatars. Il existe en effet dans la capitale impériale un groupe considérable de réfugiés tatars qui se sont alliés aux oulémas pour s'opposer à tout abandon de la Crimée. Il y a un vrai risque de soulèvement populaire sur ce sujet et Osman Effendi a peur pour sa vie s'il cède sur ce sujet. De toute façon, le Sultan et les oulémas avaient rejeté à l'avance l'indépendance comme contraire à la loi sacrée qui interdit la cession d'un territoire musulman.²³

Ils l'avaient rendu public avant le début des négociations. Une dépêche du 7 août 1772 publié dans la *Gazette de France* du 31 août le mentionne:

19. Hammer, *Histoire*, 326 et suivantes.

20. Il reconnaît dans le Mémoire pour l'année 1772 qu'il n'avait pas connaissance des instructions des plénipotentiaires ottomans, MAE (Archives du Ministère des Affaires Étrangères), Mémoire et Documents, Turquie, 8.

21. Nombreuse correspondance à ce sujet dans MAE, Correspondance politique, Turquie, 158.

22. Virginia H. Aksan, *An Ottoman Statesman in War and Peace, Ahmed Resmi Effendi* (Leiden: E.J. Brill, 1995), 158. Ahmed Resmi Effendi, *Hulâsatü'lî Tibâr, A summary of Admonitions A chronicle of the 1768-1774 Russian-Ottoman War*, ed. and trans. Ethan L. Menchiger, traduction (Istanbul: Isis Press, 2011).

23. Ethan L. Menchiger, *The First of the Modern Ottomans, The Intellectual History of Ahmed Vasif* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 43.

“La Porte ne paroît point disposée à consentir à l'indépendance de la Crimée, ni à aucune cession importante.”

Le caractère surprenant de la négociation est bien marquée dans une dépêche du 15 août publié dans le numéro du 30 octobre:

“Une singularité remarquable, c'est que les Tartares de la Crimée implorent le secours de Sa Hautesse, pour s'affranchir d'une domination étrangère, tandis que la Russie représente ces peuples, réclamant à genoux, la protection de leur Souveraine.”

Une dépêche de Saint-Priest du 7 septembre donne quelques éclaircissements sur le début de la conférence:

“le ministre ottoman a répondu en exhibant une requête des principaux Mirza de Crimée qui demandent à genoux au Grand Seigneur de ne pas les abandonner. Il a ajouté de plus que ce seroit pêcher contre sa loi.”

Quand le courrier est arrivé à Constantinople, le Grand Seigneur a convoqué les gens de loi pour leur demander leurs avis “sur un ton qui laissoit voir qu'il ne cherchait qu'à les couvrir du blâme de céder.”

Les instructions de Saint-Priest sont toujours d'encourager les Ottomans à faire la guerre et à ne pas céder aux demandes des Russes.

Un mémoire du comte de Broglie, chef du “secret,” du mois d'avril 1773 destiné à Louis XV fait un tour complet de la situation créée par la progression russe.²⁴ Les positions françaises sont affaiblies dans ces régions sauf en Suède où la France a soutenu la reprise du pouvoir par le roi Gustave III. On ne peut apporter qu'un faible soutien aux Ottomans donc la capacité d'influence sur les événements est très limitée.

De toute façon, la paix est inévitable:

“L'opposition des gens de loi, des ministres de la religion, est redoutable au Sultan même, tant que la substance d'un peuple lâche et fanatique n'est pas absolument coupée; mais aussitôt que les convois seront interceptés, les Dardanelles bien bloquées et les bâtiments neutres ou confisqués ou arrêtés, et forcés de rétrograder, l'uléma craindra la famine, le divan la révolte et le Sultan la révolution. La populace même viendra demander à grands cris aux portes du sérail la paix et le pain, et la tête des généraux et celles des ministres. Enfin la paix sera signée; et, pour sauver la dignité de l'empire ottoman, on joindra à toutes les têtes celles des plénipotentiaires.”

De toutes ces données, il est clair que Saint-Priest a soutenu les positions ottomanes sur l'indépendance de la Crimée, mais qu'il n'a en rien inventé l'argument

24. Edgar Boutaric, *Correspondance secrète inédite de Louis XV sur la politique étrangère avec le comte de Broglie, Tercier etc.*, tome II (Paris: Henri Plon, 1866), 82-3.

sur le côté contraire à la loi divine. C'est la politique intérieure ottomane qui y a conduit et cela n'a pas fait de doute en Europe.

Il en est donc de même pour le califat. Le point essentiel se trouve dans Vassif Effendi. Selon l'adaptation de Caussin de Perceval:²⁵

“Les ministres musulmans observèrent que le khan de Crimée n'étant plus soumis au Sultan, deviendrait un second vicaire du prophète.”

Caussin ajoute ce commentaire en 1823:

“Quoique que les Sultans ottomans ne prennent plus le titre de *khalifes*, c'est-à-dire *successeurs* ou *vicaire*s (de Mahomet), ils n'en sont pas moins considérés comme tels, et comme les chefs spirituels et temporels de toute la nation musulmane de la secte des *sunnis*. Les Tartares sont également *sunnis*, et leur khan était regardé comme l'héritier présomptif du trône des sultans à défaut des mâles de la famille royale ottomane.”

Ce point particulier semble être alors passé totalement inaperçu.

Le Califat à l'ordre du jour

Les réalistes dans l'administration ottomane considèrent qu'il est temps de solder les comptes et de mettre fin à cette guerre désastreuse. On convient de reprendre les discussions à Bucarest avec une nouvelle délégation ottomane. La première réunion se tient le 20 novembre 1772.

Les mêmes arguments ont été repris, mais cette fois l'on a été proche de trouver une solution. Le projet d'accord comprenait, selon Hammer:

“1° dans toutes les mosquées de Crimée, les imams, en prononçant la prière du vendredi, feront, comme par le passé, les vœux accoutumés pour le Sultan.

“2° les khans élus librement par les Tatares seront approuvés et confirmés dans leur dignité par le Sultan.”

“3° les oulémas tatares, chargés de rendre la justice, recevront à cet effet du grand-juge de Constantinople une autorisation spéciale et gratuite, qui légitimera leurs décrets en matière religieuse et civile.”

Dans ce texte, le califat n'est pas nommé, mais ses compétences sont citées.

Les difficultés résident dans la répartition des forteresses sur la mer Noire entre Ottomans et Russes qui veulent verrouiller l'accès à la mer d'Azov et accéder librement à la mer Noire, ce qui implique une présence militaire dans le khanat dit “indépendant.” Il s'y ajoute ce qui va peser lourd durant le siècle suivant la volonté

25. Armand Pierre Caussin de Perceval, *Précis historique de la guerre des Turcs contre les Russes depuis l'année 1769 jusqu'à l'année 1774 tiré des annales de l'historien turc Vassif Effendi* (Paris: Lenormant, 1822), 207-8.

russe de se faire reconnaître un droit de protection sur l'ensemble des chrétiens orthodoxes de l'Empire.

C'est sur la question des forteresses que la négociation échoue à la fin mars 1773. Là-encore, la pression des gens de loi a été essentielle. L'essentiel de l'information de Saint-Priest vient toujours de Thugut.²⁶ Il s'agit de la reconnaissance par les Tartares du Sultan comme Calife. Une telle investiture rendrait impossible une vraie indépendance.

C'est à ce moment que la notion de calife entre sur la scène publique européenne. Lors de la reprise des combats, les deux belligérants publient des manifestes destinés à l'opinion publique européenne. On trouve le premier des deux manifestes dans le numéro de la *Gazette de France* du 31 mai 1773, qui comprend le texte ottoman. Il est comme précédemment question de l'indépendance du khanat comme contraire à la loi divine.

“Le plénipotentiaire russe, fier des faveurs de la fortune, loin de se désister de rien, a persisté à exiger l'indépendance des Tartares (quoiqu'inadmissible, puisqu'elle établirait deux Califes dans la Religion Musulmane) c'est ce qu'il déclare dans son Mémoire Italien, remis avec une traduction en Langue Turque.”

Dans son mémoire pour l'année 1773,²⁷ Saint-Priest explique que les Russes ont cru voir dans ce texte une main étrangère du fait qu'il n'utilisait pas le style ampoulé habituel de la Porte. Il en rejette l'hypothèse. Il y a bien eu plusieurs califes à la fois dans l'histoire de l'islam:

“l'ignorance des gens de loi leur a fait consacrer en principe cette fausseté qui véritablement est favorable à l'orgueil de l'Empereur ottoman, manifestement chef de la religion musulmane par la possession de La Mecque et de Médine.”

Le numéro suivant du 4 juin 1773 donne la réponse russe. Il est d'abord question d'une indépendance complète des Tartares dont les Russes et les Ottomans seraient les garants. En cas de mort ou de déposition du khan, le successeur sera pris dans la race de Gengis Khan:

“Le nouvel élu et les États notifieront, par écrit, l'élection aux Puissances amies et voisines, sçavoir, au Sérénissime Empereur de Russie, garant perpétuel de l'indépendance et de la Souveraineté des Tartares et à l'Empereur des Ottomans, Chef des Musulmans & serviteur de Médine et de la Mecque, lesquels, sans mettre aucun empêchement ni retardement, féliciteront, par lettre, le nouveau Khan sur son élection et s'acquitteront, envers lui, du même cérémonial dont on use avec toutes les Cours Souveraines. Comme les Tartares sont Musulmans & qu'on soutient que, suivant la Religion Mahométane, le

26. MAE, Correspondance politique, Turquie, 157, 22 juin 1773.

27. MAE, Mémoire et Documents, Turquie, 8.

concours de deux Chefs de la Loi est incompatible, la Cour de Russie consent que les Tartares reconnaissent l'autorité spirituelle dans les Empereurs Ottomans, comme Princes & Chefs de tous les Musulmans & Protecteurs de la Mecque & Médine. En échange, la Porte Ottomane reconnoîtra explicitement la Cour de Russie pour garante perpétuelle de l'indépendance et de la Souveraineté des Tartares. La Russie ne s'opposera point à ce qu'on fasse les Prières, les Vendredis & jours de Fête, au nom de l'Empereur ottoman, en qualité de Calife & de Protecteur des deux Saintes Cités. La justice, administrée dans le Pays ayant pour base la Loi Musulmane, la Cour de Russie n'empêchera point que les Juges Tartares relèvent des Kadhileskers²⁸ de la Porte ottomane, & reçoivent leur attache pour exercer leurs fonctions, à condition que la Sublime Porte s'engage à les faire expédier sans retardement ni frais, d'après les conditions ci-dessus énoncées, sçavoir, la participation à faire de l'élection du Khan, aux deux Cours par le nouvel élu & les États;²⁹ la reconnoissance que la Russie a la garantie perpétuelle de l'indépendance & de la liberté des Tartares; les Prières pour le Grand Seigneur, comme Calife & Protecteurs des Saints Lieux, le Vendredi & les Fêtes; la demande des Kadhis Tartares aux Kadhileskers, de leur attache."

Le mécanisme des événements fait que progressivement le califat passe à l'ordre du jour européen. On trouve ainsi une réponse russe dans la *Gazette d'Amsterdam* du 6 août 1773. La Porte:

“a fait donner par les *Ulémas* la décision que la religion ne permettoit pas la rivalité de deux *Califes*. Elle trouve cette rivalité dans l'indépendance des *Tartares* et cela est un point décisif pour les puissances *Chrétiennes*. Est-il encore nécessaire de montrer combien cette prétention est ridicule? Mais de plus, elle se fonde sur une fausseté. Il n'est pas vrai que *l'Alcoran* ait établi l'incompatibilité de deux Princes indépendants dans la religion *Mahométane* ou ce qui est la même chose de deux *Califes*. Il y a eu plusieurs *Califes* à la fois, et il en étoit partout où les Sarrazins avoient formé des États. Les *Tartares* qui lisent *l'Alcoran* savent, et ceux qui les suivent comme les *Turcs*, disent au contraire qu'il est posé en principe dans ce Livre qu'un Prince, qui peut réunir sous ses drapeaux jusqu'à 12 mille sabres, est aussi libre et indépendant que le plus grand Monarque. Mais le fait est qu'à mesure que la Porte a absorbé les Conquêtes des premiers Arabes et qu'elle a formé sa vaste Monarchie de leurs différentes Principautés, elle a cherché à faire la liaison de toutes les pièces éparses par un préjugé religieux, qui la considéroit comme la source unique de toute autorité spirituelle. Ce n'est donc pas de la foi de *Mahomet*, mais de la *Politique Ottomane* dont il s'agit. Mais qu'il en soit ce qu'il voudra, est-ce

28. Littéralement “juge de l'armée,” chef des qadis de l'Empire, il y en a deux, l'un pour la Roumélie (Europe), l'autre pour l'Anatolie. Ils siègent au divan impérial, ils ont autorité sur les autres qadis et interviennent dans leurs nominations.

29. Équivalent français de *Qurultay*, assemblée des notables tatares chargée de désigner un khan.

à des *Nations Chrétiennes* à se soumettre à de tels systèmes, soit religieux soit politiques? Quel rempart avoient elles ces Nations à opposer de leur côté à ces fiers conquérants, lorsqu'ils les dépouilloient de toutes leurs possessions en *Asie et en Afrique*, et qu'ils envahissoient des Royaumes florissants au centre de l'Europe? Et de quel secours eût-il été pour elles de s'appuyer sur un principe de religion, non pour refuser des conditions équitables et modérées, dont il est question aujourd'hui, mais pour se soumettre au joug le plus honteux?"

Kuchuk Kairnarji

Catherine II avait donné ordre à ses généraux de passer le Danube pour remporter un succès décisif. Mais les armées russes sont fatiguées et la peste a emporté une bonne part des nouvelles recrues (déjà en temps normal, la levée des soldats chez les serfs était assimilée par sa violence à la traite négrière). En dépit de violents combats et des exploits de Souvorov, les Russes ne réussissent pas à s'installer durablement de l'autre côté du fleuve. En novembre 1773, la révolte de Pougatchev dans l'Oural oblige le pouvoir central à dégarnir le front du Danube. Il y a le risque supplémentaire de voir les insurgés polonais et les Tatars se joindre aux révoltés.

Les combats reprennent au printemps 1774 avec de nouveaux revers ottomans. Ils font de nouveau savoir, par l'intermédiaire du représentant de la Prusse que, relativement aux Tatares, la Russie ne demanderait rien qui fût incompatible avec la religion musulmane.³⁰ Du côté ottoman, on maintient qu'il n'est pas possible d'accepter une pluralité de califes.³¹ Diplomatiquement à Constantinople, le rôle essentiel est joué par les représentants de la Prusse et de l'Autriche. À cette date, Saint-Priest pense toujours à faire entrer Thugut dans le secret du roi.³² À l'avènement de Louis XVI, Vergennes a pris la direction des Affaires étrangères ce qui conduit à la fusion du secret avec le réseau officiel.

De nouveaux revers conduisent les Ottomans à vouloir en finir.

Les négociations reprennent à Kuchuk Kairnarji (*Küçük Kaynarca*) le 5 juillet 1774. L'affaire est rondement menée et la paix est conclue le 10 juillet 1774.

Le traité³³ se fonde sur les discussions de Bucarest. Territorialement les Russes se retirent de Moldavie et de mer Égée. La frontière se trouve établie à l'embouchure du Dniepr. Les gains territoriaux russes sont considérables de l'Ukraine au Caucase. L'indépendance des Tatars est proclamée:

30. Hammer, *Histoire*, 390 et suivantes.

31. MAE, Correspondance politique, Turquie, 158.

32. MAE, Correspondance politique, Turquie, 158, 18 juillet 1774.

33. Gabriel Effendi Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire ottoman*, tome I (Paris: F. Pichon, 1897), 319. Roderic H. Davison, "Russian Skill and Turkish Imbecility: the Treaty of Kuchuk Kainardji Reconsidered," *Slavic Review* 35, no. 3 (Sep. 1976): 463-83. Roderic H. Davison, "The Treaty of Kuchuk Kaynardja: A Note on Its Italian Text," *The International History Review* 4 (Nov. 1988): 611-21.

“Quant aux cérémonies de religion, comme les Tartares professent le même culte que les Musulmans et que S. M. 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, sans cependant compromettre par là leur liberté politique et civile, telle qu’elle vient d’être établie.”

Chaque partie a établi deux textes du traité, les Russes en russe et en italien, les Ottomans en ottoman et italien. Le texte italien est le seul commun. Roderic Davison a montré que l’original italien dit “Supremo Califo Maometano” et que le texte ottoman dit “imam des croyants et calife des monothéistes [musulmans].”

La presse européenne reprend les principales stipulations du traité, y compris celle du califat.³⁴

Une formule ambiguë est trouvée sur un droit de protection russe sur les orthodoxes de l’Empire ottoman. De même que pour le protectorat catholique de la France, la réalité se trouve plus dans les rapports de force que dans la lettre des accords.

Quant à Saint-Priest, il se trouve à ce moment-là en Asie et n’a eu aucune influence sur la négociation. Au contraire, les défaites ottomanes l’ont conduit à envisager un démembrement de l’Empire. Il est, semble-t-il, le premier à formuler sur papier l’idée attribuée à Choiseul d’une conquête de l’Égypte, pays susceptible de fournir des denrées dites coloniales, avant tout du sucre, et des esclaves noirs dont le coût est dix fois moindre de ceux d’Amérique. Cela donnerait à la France un grand avantage dans le commerce de l’Inde.³⁵

À partir de ce moment, les stratèges européens se divisent en deux écoles que l’on pourrait définir comme géopolitiques. La première milite pour un partage de l’Empire ottoman et l’expulsion des Ottomans de l’Europe. On suit là le modèle polonais avec l’Autriche et la Russie en premier lieu, la France et éventuellement la Prusse recevant des compensations. Dans les années 1780, Catherine II pousse ce que l’on appelé le “projet grec,” c’est-à-dire la reconstitution de l’Empire ottoman dont le souverain serait son petit-fils Constantin, le bien nommé, pour cette fonction. À ce moment-là, le retour à la Grèce antique n’a pas encore commencé et la référence est celle de la religion orthodoxe. Dès la fin des années 1760, la “Sémiramis du Nord” a lancé une grande opération de propagande auprès des hommes des Lumières, Voltaire le premier est prompt à la féliciter de s’en prendre à la fois aux catholiques et aux musulmans.

La seconde au contraire s’inquiète de la montée en puissance de la Russie. Le partage de la Pologne a pour conséquence de mettre la Prusse et l’Autriche en

34. Voir la *Gazette de France* du 26 août 1774.

35. Saint-Priest, *Mémoires*, 134. Il place cette idée au début des années 1770, mais il semble plutôt l’avoir exposé lors de son séjour en France en 1777, ce qui est probablement l’une des raisons de sa brouille avec Vergennes devenu ministre des Affaires étrangères à l’avènement de Louis XVI. Vergennes était partisan d’un maintien de l’Empire ottoman rénové.

voisinage direct de cet Empire qui pourrait s'emparer de la totalité de la Turquie d'Europe. Pour maintenir l'équilibre européen, il faut rénover l'appareil militaire ottoman en envoyant des missions militaires pour le réformer, ce qui conduit inexorablement à la modernisation de l'État et par la suite de la société.

Hammer conclut ainsi son histoire de l'Empire ottoman:

“tous ces faits en un mot dénotent l'influence toujours croissante de la diplomatie européenne sur les destinées de la Porte, qui, dès le commencement du dix-huitième siècle, ne cessa de faire entendre sa voix au milieu du chaos dans lequel le gouvernement ottoman marchait en tâtonnant; c'est elle qui a semé le germe des réformet et des institutions nouvelles qui se firent jour dans la période suivante et qui sont connues sous la dénomination de *Nizami djedid*, c'est-à-dire le nouvel ordre.”

Dans son commentaire immédiat du traité, l'ambassadeur de France est avant tout préoccupé par la volonté russe d'établir une protection sur les “Grecs” (les orthodoxes). Les Autrichiens partagent la même inquiétude.

Dans ses écrits postérieurs à son ambassade, Saint-Priest alterne entre les deux positions. Il insiste sur la nécessité de maintenir l'Empire ottoman indispensable à l'équilibre européen et relance périodiquement son projet de conquête de l'Égypte.

En fait, n'étant pas directement concernés puisqu'ils n'avaient pas de sujets musulmans, les Français s'intéressaient assez peu à la question du califat. La conclusion du rapport de fin de mission de Saint-Priest³⁶ rédigé en 1784 se concentre sur la question de la survie de l'empire ottoman. Il évoque la “dégradation des Turcs” et se montre pessimiste sur ses possibilités de “régénération”:

“Malheureusement Sire, on ne régénère point un peuple dégénéré lorsque surtout la corruption des principes est étayée d'un fanatisme ignorant.”

Il envisage néanmoins des possibilités d'amendement en faisant pénétrer l'instruction et les lumières chez la génération qui remplacera l'actuelle. Cela passe par la traduction et le débit de quelques ouvrages propres à l'objet. Les instructions données en 1784 au successeur de Saint-Priest, le comte de Choiseul-Gouffier,³⁷ comprennent tout un programme de réformes afin de “rendre tout le ressort possible au gouvernement turc, de le porter à adopter les moyens devenus indispensables pour prévenir la ruine totale de l'empire.”

C'était évidemment un mauvais choix, Choiseul-Gouffier étant l'un des fondateurs du philhellénisme.

Il est passionnant de voir le terme de régénération apparaître ici peu d'années avant de devenir le mot d'ordre essentiel des premières années de la Révolution française.

36. MAE, Mémoires et Documents Turquie, 18, Turquie 16.

37. Duparc, *Recueil des instructions*, 469 et suivantes.

Aynalikavak

Kuchuk Kairnarji était censé établir une paix perpétuelle,³⁸ mais le parti des oulémas et des Tatars en exil pousse toujours à une reprise de la Crimée tandis que le khanat “indépendant” a une vie politique intérieure particulièrement troublée. Après le risque d’une confrontation majeure évitée en 1778, les Ottomans doivent accepter une renégociation qui aboutit à la convention d’Aynalikavak conclue en janvier 1779 et ratifiée en mars de cette année.

À ce moment-là, la politique européenne est dominée par la guerre entre la France et la Grande-Bretagne pour l’indépendance de l’Amérique. Pour la première fois, la France peut se consacrer exclusivement à la guerre maritime et coloniale, n’étant pas soumise à une diversion continentale. Ce contexte explique la nécessité de ménager la Russie de Catherine II. En revanche, l’Autriche étant en conflit avec la Prusse à propos de la Bavière aurait préféré voir la Russie accaparée par les Ottomans.³⁹

La négociation a été pendant un long moment un dialogue de sourds et finalement les Ottomans ont eu recours aux conseils de Saint-Priest avec qui ils tiennent des conférences secrètes. Puis les deux parties acceptent l’intervention de l’ambassadeur de France. Cette médiation a permis la conclusion de l’accord qui est défini comme une convention explicative du traité de 1774 afin de mettre fin à divers malentendus et contestations. En ce qui concerne l’article III du traité, c’est une véritable exégèse de la fonction califale appliquée à la Crimée.⁴⁰

L’Empire de Russie

“consent que les khans des Tartares, après leur élection et élévation à cette dignité par le vœu libre et unanime des Tartares, envoient à la Sublime Porte, tant de leur part que celle des peuples de leur domination, des députés avec des *mazhars* (pétitions) conçus en termes conformes à l’instrument qu’on vient de fixer pour servir de règle une fois pour toutes, dans lesquels *mazhars* seront exprimées la reconnaissance du khalifat suprême de la religion mahométane en la personne de Sa Hautesse, le Grand Seigneur, et la demande de sa bénédiction spirituelle tant pour le khan que pour la nation Tartare, qui aura lieu par l’envoi d’une lettre de bénédiction convenable à la dignité libre et indépendante d’un souverain professant la même religion que les Ottomans. La Cour Impériale de Russie, eu égard à la même amitié et condescendance envers la Porte Ottomane, promet encore de ne s’opposer à rien de ce qui peut être indispensablement nécessaire ou relatif à l’unité de leur religion, et la Sublime Porte Ottomane s’engage et promet solennellement:

38. Jusque-là les traités conclus par la Porte avec les puissances chrétiennes étaient censés être des trêves temporaires selon les règles du droit musulman.

39. Sur l’interaction entre la question de Bavière et celle de Crimée ainsi qu’avec celle de la guerre d’Amérique, voir: Saint-Priest, *Mémoires*, 157 et suivantes.

40. Noradounghian, *Recueil d’actes*, I, 338 et suivantes.

“1° de ne porter aucune atteinte ni gêner, en quelque manière que ce soit, sous le prétexte de la connexité et influence spirituelle, le pouvoir civil et politique des khans Tartares qui leur appartient en qualité de souverains qui gouvernent leurs États à l'égard du temporel, sans en rendre compte à aucune puissance sur la terre.

“2° De donner, sans la moindre difficulté et sans alléguer aucun prétexte de refus, la lettre de bénédiction de S. H. le Grand Seigneur, en sa qualité de khalife suprême de la religion mahométane, à chacun des khans de Crimée qui sera librement élu, et élevé à cette dignité par la nation Tartare à chaque vacance légitime.

“3° De ne jamais supprimer ou altérer un seul mot de la forme des lettres de bénédiction dont la Porte Ottomane est présentement convenue pour servir de modèle et de règle immuable à l'avenir.”

C'est dans cette convention que l'on voit entrer massivement le vocabulaire politique de l'Europe du dernier quart du XVIII^{ème} siècle. On trouve ainsi l'opposition entre “spirituel” et “temporel,” mais aussi “pouvoir civil et politique.”

La définition du califat en tant que pouvoir temporel et spirituel était déjà établie dans le savoir européen.

Le savoir européen

Le premier grand orientaliste européen, Barthélémi d'Herbelot de Molainville, dans sa *Bibliothèque orientale*, publiée en 1697 définit ainsi le Khalifah:

“C'est le nom d'une dignité souveraine parmi les Mahométans, qui comprend un pouvoir absolu et une autorité indépendante pour tout ce qui regarde la Religion et le pouvoir politique.”

Il expose ainsi les quatre premiers califes qu'il appelle “les khalifes de la droite ligne,” puis les “Omniades” et les “Abbassides.” Selon lui, les Abbassides du Caire n'ont plus eu d'autorité temporelle et ont été “seulement considérés comme Imams ou Chefs de la religion musulmane.”

Pendant tout le XVIII^{ème} siècle et largement au-delà, la *Bibliothèque orientale* est considérée comme l'ouvrage de référence qui est justement réédité dans les années 1770-1780.

Voltaire, en 1756, dans *l'Essai sur les mœurs*⁴¹ évoque ainsi la puissance des califes:

“si jamais puissance a menacé toute la terre, c'est celle de ces califes; car ils avaient le droit du trône et de l'autel, du glaive et de l'enthousiasme. Leurs ordres étaient autant d'oracles, et leurs soldats autant de fanatiques.”

41. Voltaire, *Essai sur les mœurs* (Paris: Cramer, 1756), chapitre VI, *de l'Arabie et de Mahomet*.

L'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert a un long article "calife." Il est essentiellement consacré aux successeurs du Prophète et aux dynasties omeyyades et abbassides. On décrit ainsi le passage de la notion de calife à celle de "Prince des Croyants" comme l'adjonction d'un pouvoir temporel à un pouvoir spirituel:

"les premiers califes réunissoient donc en leurs personnes l'autorité temporelle et spirituelle, et étoient en même temps chefs de l'Empire et du sacerdoce, comme avoient été les empereurs romains dans le Paganisme."

L'évolution politique est résumée dans ces quelques phrases:

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

En conclusion, il y a une distinction entre les fanatiques Miramolins d'Afrique (corruption d'*'Amīr al-mu'minīn*) et le reste des musulmans.

"Cette dignité subsista plus longtemps en Égypte où Selim prononça son extinction en 1517 de notre ère et toute la puissance sacerdotale se réunit dans l'imam de La Mecque. Les musulmans se policent & la barbarie de l'intolérance ne fit plus de martyrs que chez les Miramolins, monstres enfantés par le fanatisme, qui se sert du prétexte de la religion pour justifier les fureurs. Le gouvernement devint militaire; chefs de la religion, les *califes* ne furent plus que des simulacres muets & sans force, qui firent méconnoître les successeurs de Mahomet."

Rousseau en 1762 dans le livre IV du *Contrat Social* a une position plus originale. Il déplore l'invention chrétienne du double pouvoir spirituel et temporel. En conséquence, il regrette que les musulmans s'y soient mis à leur tour:

"Le culte sacré est toujours resté ou redevenu indépendant du souverain, et sans liaison nécessaire avec le corps de l'état. Mahomet eut des vues très saines, il lia bien son système politique; et, tant que la forme de son gouvernement subsista sous les califes ses successeurs, ce gouvernement fut exactement un, et bon en cela. Mais les Arabes, devenus florissants, lettrés, polis, mous et lâches, furent subjugués par des barbares: alors la division entre les deux puissances recommença. Quoiqu'elle soit moins apparente chez les mahométans que chez les chrétiens, elle y est pourtant, surtout dans la secte d'Ali; et il y a des états, tels que la Perse, où elle ne cesse de se faire sentir."

Il faut se rappeler que les érudits européens de la seconde moitié du XVII^{ème} avaient travaillé à construire une littérature universelle en ajoutant à celle des Anciens (Antiquité) et des Modernes celle des Orientaux. Cela avait abouti à la traduction des

Mille et une nuits par Galland, où on retrouve de nombreuses références aux califes abbassides. Ceux du XVIII^{ème} siècle étaient passés à l'étape suivante d'une histoire universelle où le monde musulman tenait une grande place. Cette histoire est d'abord dynastique avec la succession des règnes, puis elle prend une dimension raisonnée avec le comparatisme implicite ou explicite (Montesquieu). Voltaire peut faire une histoire des grandes civilisations avant que ce terme n'apparaisse dans ce sens au XIX^{ème} siècle. Dans le dernier tiers du siècle, on passe résolument à une histoire du progrès où l'Orient est le passé de l'Europe qui devient le futur de l'Orient.

Ainsi l'histoire du monde musulman était bien connue dans les milieux cultivés européens et la presse européenne rapportait régulièrement ce qui se passait dans l'ensemble du monde. Les gazettes commençaient toujours par le plus lointain pour terminer par le plus proche.

Toute la question réside dans l'application des catégories politiques européennes aux institutions orientales. C'est tout le débat du XVIII^{ème} sur le despotisme oriental qui est tout aussi bien un essai d'interprétation des réalités orientales qu'un enjeu de politique intérieure européenne. Cela faisait au moins un siècle que le califat était défini comme l'union du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel.

D'Ohsson et la conjonction des savoirs⁴²

L'Arménien catholique Mouradjea d'Ohsson, né à Constantinople en 1740 et mort en 1807 est un peu la tête de Turc de ces orientalistes des premières décennies du XX^{ème} siècle, au moins en ce qui concerne la question du califat ottoman. Il est issu d'une famille de drogman au service de la Suède et a fait la première partie de sa carrière dans cette fonction. Il a été aussi, semble-t-il, un homme d'affaires avisé. Il a été anobli par le roi de Suède en 1780 et a pris le nom à particule d'Ohsson en 1786. Il s'établit à Paris en 1786 pour rédiger son grand projet, le tableau général de l'Empire ottoman. Il y fréquente Saint-Priest et le baron de Staël qui représente la Suède dans la capitale française. À la suite de la Révolution française, il repartira pour Constantinople.

Ce n'est pas un orientaliste, mais un oriental qui explique l'Orient et surtout l'islam aux Européens. Il lui a fallu absorber les catégories politiques occidentales de son temps pour pouvoir présenter son tableau qui est la contradiction directe des premiers textes philhellènes comme ceux de Choiseul-Gouffier, le successeur de Saint-Priest à l'ambassade de Constantinople. Il expose avec de très grands détails la hiérarchie des fonctions religieuses et le rôle des oulémas que les Européens connaissaient mal.

D'Ohsson, par son application des catégories venues d'Europe, a joué un rôle essentiel dans la définition du califat ottoman selon les Européens. Il consacre plusieurs pages à l'histoire de l'institution. Selon l'interprétation des juristes

42. Livre essentiel, Carter Vaughn Findley, *Enlightening Europe on Islam and the Ottomans, Mouradjea d'Ohsson and His Masterpieces* (Leyde: E.J. Brill, 2019).

ottomans, les quatre premiers califes sont définis comme parfaits. À partir des Omeyyades on a un califat imparfait. Il y a eu 14 califes omeyyades, 37 abbassides et 17 abbassides du Caire. Les autres califes doivent être considérés comme des usurpateurs, des “anti-khalifes.”

Il donne la définition des trois titres:⁴³

“on voit que celui d’*Émir*, synonyme en quelque sorte de *Mélik* et de *Sultan*, indique l’autorité temporelle; celui d’*Imam*, l’autorité spirituelle; et celui de *Khaliphe*, la réunion de l’un et l’autre glaive.”

Les Ottomans, s’appuyant sur l’idée de califat imparfait, ont préféré utiliser le titre d’Imam en ce qui concerne le sacerdoce et celui de Sultan pour l’autorité temporelle.

Cela permet de comprendre ce qui s’est passé dans les années 1770. Le sultan ottoman a été contraint d’abandonner son autorité temporelle sur le khan des Tartares:

“à la condition expresse que ce *Khan* rendrait toujours, lui et ses successeurs, hommage à leur suprématie spirituelle. La Cour de *Constantinople* se réserva même la liberté de nommer, comme auparavant, à toutes les charges de judicature de la *Crimée*, parce que les magistrats Mahométans, *Mollas* et *Cadys*, ne sont pas seulement les ministres de la justice et de la loi, mais encore les chefs de la religion et du culte public, sous l’autorité du Sultan.

“Tous ces points si importants aux yeux de l’Islamisme, et auxquels on doit principalement attribuer les nouveaux démêlés qui s’élevèrent, après la paix de *Cainardjé* et qui ne furent définitivement réglés que dans la convention d’*Aïnaly-Cawak*, signée à Constantinople, le 21 mars 1779, eussent pu entraîner une nouvelle rupture entre les deux États, sans la médiation de S.M.T.C.,⁴⁴ et l’habileté de son ambassadeur M. le comte de *Saint-Priest*, dont la sagesse sut concilier, les intérêts de la religion d’une part, et de la politique de l’autre, entre les deux puissances contractantes.”

On voit ici que Massignon a, pour le moins, cité d’Ohsson de mémoire d’où sa confusion entre les deux accords.

D’Ohsson reconnaît que le calife doit être de Quraysh, mais indique que la double reconnaissance du dernier Abbasside du Caire et du Sharif de La Mecque a “supplée, dans les Sultans Othomans, au défaut de la naissance et de l’extraction qu’exige la loi pour exercer d’une manière légitime les fonctions du sacerdoce.”

Le Califat ottoman⁴⁵

Dès le X^{ème} siècle et surtout à partir du XIII^{ème}, le titre califal avait été à la fois très dévalué dans les faits et en même temps prôné comme étant le modèle du bon

43. Mouradja d’Ohsson, *Tableau général*, tome I, 84 et suivantes.

44. Sa Majesté Très Chrétienne, l’un des titres du roi de France.

45. Je résume ici plusieurs travaux du regretté Gilles Veinstein.

gouvernement dans les traités juridiques. On est dans la catégorie du devoir être et non la description d'une réalité. Cette dernière devait se conformer à la définition des juristes et non le contraire. Il en était résulté que tout pouvoir musulman sunnite avait tendance à ajouter le titre califal à sa titulature pour montrer qu'il était un bon souverain. Cela avait été le cas des premiers sultans ottomans. Ainsi calife et califat étaient largement devenus des synonymes de sultan et de sultanat.

Ce qui change au XVI^{ème} siècle est l'extension de la puissance ottomane jusqu'aux frontières du Maroc. Les Ottomans constituent de très loin la grande puissance sunnite de l'ouest de l'Islam, les grands Moghols sont trop loin pour constituer des rivaux même s'ils règnent sur un plus grand nombre de sujets. Par ailleurs, les Ottomans contrôlent les anciennes capitales califales (Damas et Bagdad) ainsi que les grands lieux saints (La Mecque, Médine, Jérusalem). Ils sont entrés dans un cycle de trois siècles de guerre contre la Perse chiite, ce qui renforce leur dimension sunnite. Ils ont ainsi tendance à se définir comme les représentants de l'ensemble des musulmans, luttant souvent victorieusement contre les puissances chrétiennes. Leur prestige est immense. Sans avoir besoin d'utiliser la référence califale, les Sultans se pensent et se posent en souverains de l'ensemble des musulmans, bien évidemment sunnites.

En même temps, les institutions ottomanes ont tendance à s'"islamiser." Le pouvoir, s'il conserve son droit de légiférer (*qānūn*), se pose de plus en plus en celui "qui ordonne le bien et interdit le mal." Il prend ainsi une fonction nettement califale et se définit comme telle. Il a pour modèle les écrits théoriques des grands juristes des siècles précédents sur les droits et devoirs des califes, ce qui ne correspond pas à la réalité effective de l'institution dans les premiers siècles de l'Islam.

À partir du XVII^{ème} siècle, les juristes ottomans rapprochent de plus en plus les critères de définition de la personne du sultan de celle du calife. Ils s'appuient sur les écrits du devoir être rédigés durant les siècles précédents. La cérémonie de la *bay'a* (allégeance) prend un caractère de plus en plus califal. Les reliques du Prophète prises en Égypte jouent un rôle croissant dans le rituel d'intronisation.

Il ne s'agit pas de références aux dynasties califales, mais bien aux quatre premiers califes considérés comme seuls légitimes. L'assimilation est largement implicite, mais elle est admise.

Au XVIII^{ème} siècle, la revendication califale s'affirme face à la montée en puissance de l'Europe chrétienne. On est dans la logique d'un passé glorieux invoqué face aux malheurs du temps. Le moment clef est bien la période 1772-1774. Le mécanisme est bien le suivant. Le sultan ottoman avait bien un droit d'investiture sur le khan des Tatars et sur certaines magistratures religieuses. Dans une première étape, les oulémas s'étaient opposés à la reconnaissance de l'"indépendance" des Tatars en invoquant la loi divine. Ils avaient été ainsi conduits à faire du califat un objet de politique européenne (1773) par la publication d'un manifeste repris par la presse européenne. Le traité de 1774 consacre ainsi le titre califal en droit international avec l'inévitable retour sur la scène ottomane.

Il fallait justifier la légitimité de cette revendication. Jusque-là, le sultan faisait en quelque sorte fonction de calife, il fallait qu'il le devienne. C'est dans ces années qu'est inventée l'histoire d'une dévolution de la fonction califale de la part du dernier Abbasside du Caire au sultan Selim. Selon toute probabilité, Mouradgea d'Ohsson, un proche de Saint-Priest, n'en est pas l'inventeur, mais celui qui la rapporte auprès des Européens.

Les années 1770 constituent un moment crucial dans l'histoire de l'Islam, le moment où la problématique de la modernisation pour survivre à la menace européenne commence à s'imposer. D'Ohsson, de retour à Constantinople, participera au *nizam cedid* de Selim III. On peut ainsi dire que la résurgence de l'idée califale, sans être l'invention de diplomates européens ou de chrétiens orientaux, est une coproduction entre l'Islam ottoman et la géopolitique européenne. Cela va ainsi durer pour un siècle et demi. D'une autre façon, on peut considérer qu'il s'agit là d'une invention de la tradition, qui, en tant que telle, se fonde sur un matériau préexistant. Ce n'est pas une création *ex-nihilo*, mais plutôt la coalescence d'éléments déjà présents qui aboutit à créer une nouvelle réalité que l'on inscrit dans la suite d'un passé prestigieux.

On comprend mieux les perplexités des orientalistes-acteurs du début des années 1920 à la fin du cycle historique de 150 ans, à un moment où la question califale a été un sujet majeur durant la Grande Guerre pour l'ensemble des belligérants avec le fameux "jihad made in Germany" (une autre très belle coproduction). La fin du califat ottoman permettrait une gestion plus libre des "affaires musulmanes" dans les systèmes coloniaux tout en permettant l'émergence de nouvelles dynamiques à l'intérieur du monde musulman.

Pour ces orientalistes, l'utilisation de la critique historique pour dénoncer la validité du califat ottoman donne au comte de Saint-Priest un rôle qu'il n'avait jamais eu. Ils ne pouvaient pas saisir le jeu de miroirs entre Europe et monde musulman qui a commencé bien avant eux, qui se déroule dans leur temps et qui se poursuit dans le nôtre.

Bibliographie

- Abderraziq, Ali. *L'Islam et les fondements du pouvoir*, nouvelle traduction et introduction de Abdou Filali-Ansary. Paris - Le Caire: La Découverte - CEDEJ, 1994.
- Aksan, Virginia H. *An Ottoman Statesman in War and Peace, Ahmed Resmi Effendi*. Leiden: E.J. Brill, 1995.
- Boutaric, Edgar. *Correspondance secrète inédite de Louis XV sur la politique étrangère avec le comte de Broglie, Tercier etc.* Paris: Henri Plon, 1866.
- Caussin de Perceval, Armand Pierre. *Précis historique de la guerre des Turcs contre les Russes depuis l'année 1769 jusqu'à l'année 1774 tiré des annales de l'historien turc Vassif Effendi*. Paris: Lenormant, 1822.
- Davison, Roderic H. "The Treaty of Kuchuk Kaynardja: A Note on Its Italian Text." *The International History Review* 4 (Nov. 1988): 611-21.
- _____. "Russian Skill and Turkish Imbecility: the Treaty of Kuchuk Kainardji Reconsidered." *Slavic Review* 35, no. 3 (Sep. 1976): 463-83.

- Duparc, Pierre. *Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France depuis les traités de Westphalie jusqu'à la Révolution française*, t. XXIX, Turquie. Paris: Éditions du CNRS, 1969.
- Hammer, Joseph de. *Histoire de l'Empire ottoman*, t. XVI. Paris: Bellizard, Barthès, Dufour et Lowell, 1839.
- Ignace Mouradja d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Othoman*. Paris: de l'Imprimeur de Monsieur, 1788.
- Lauzière, Henri. *The Making of Salafisme, Islamic Reform in the Twentieth Century*. New York: Columbia University Press, 2016.
- MAE (Archives du Ministère des Affaires Étrangères), Mémoire et Documents, Turquie.
- Menchiger, Ethan L. *The First of the Modern Ottomans, The Intellectual History of Ahmed Vasif*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Noradounghian, Gabriel Effendi. *Recueil d'actes internationaux de l'Empire ottoman*, tome I. Paris: F. Pichon, 1897.
- Resmi Effendi, Ahmed. *Hulâsatü'li Tibâr; A summary of Admonitions A chronicle of the 1768-1774 Russian-Ottoman War*. Ed. And trans. Ethan L. Menchiger, traduction. Istanbul: Isis Press, 2011.
- Saint-Priest, Le Comte de. *Mémoires du comte de Saint-Priest*. Paris: Mercure de France, 2006.
- _____. *Mémoires sur l'ambassade de France en Turquie et sur le commerce des Français dans le Levant*. Paris: Ernest Leroux, 1877.
- Snouck-Hurgronje. "Islam and Turkish Nationalism." *Foreign Affairs* (septembre 1924), disponible en ligne: <https://www.foreignaffairs.com/articles/turkey/1924-09-15/islam-and-turkish-nationalism>
- Sorel, Albert. *La question d'Orient au XVIII^e siècle*. Paris: Plon-Nourrit et Cie, 1889.
- Vaughn Findley, Carter. *Enlightening Europe on Islam and the Ottomans, Mouradgea d'Ohsson and His Masterpieces*. Leyde: E.J. Brill, 2019.
- Voltaire. *Essai sur les mœurs*. Paris: Cramer, 1756.

العنوان: الخلافة في مرآة الغرب: لوي ماسينيون وسانت بريست والآخرون.

ملخص: تهدف هذه المساهمة إلى إلقاء الضوء على التفاعل بين العالم الإسلامي والغرب خلال الفترة الممتدة ما بين العامين 1770 و 1920، وتتناول مجموعة من نقاشات عشرينيات القرن الماضي والتي غالباً ما أشارت الى نقاشات سبعينيات القرن الثامن عشر. ويركز هذا المقال على فكرة الإنتاج المشترك وليس فقط على فكرة الاتصال بين هذين العالمين، كما يقدم قراءة لتطور لقب الخلافة ومكانته في العالم الإسلامي من خلال كتابات كل من لوي ماسينيون، وسانت بريست، ومرادجيا دي أوسون، وآخرين منهم. إن عودة ظهور فكرة الخلافة هي في الحقيقة إنتاج مشترك للإسلام العثماني وللجغرافيا السياسية الأوروبية، ولم يولد مثل هذا الانتاج من العدم، بل تكون عن طريق اندماج لمجموعة من العناصر التي ساهمت بخلق واقع جديد. وبينما كانت مسألة الخلافة تلوح في الأفق بشكل كبير خلال فترة الحرب العالمية الأولى، كانت العشرينيات من القرن الماضي بمثابة نهاية لدورة تاريخية استمرت 150 عامًا، وبداية مؤكدة لدورة أخرى.

الكلمات المفتاحية: الخلافة العثمانية، الغرب، ماسينيون، سانت بريست، دي أوسون.

**Titre: Le Califat dans le miroir de l'Occident:
Louis Massignon, Saint-Priest et les autres.**

Résumé: Cette contribution entend mettre en lumière l'interaction entre le monde musulman et l'Occident durant la période 1770-1920. Elle traite des débats des années 1920 qui eux faisaient allusion, à de nombreuses reprises, aux débats des années 1770 et se concentre sur l'idée d'une coproduction et non seulement sur celle d'une connexion. C'est à travers les écrits de Louis Massignon, Saint-Priest, Mouradega d'Ohsson et les autres que cette contribution propose une lecture de l'évolution du titre califal et de sa place dans le monde musulman. En effet, la résurgence de l'idée califale est une coproduction de l'islam ottoman et de la géopolitique européenne. Il ne s'agit pas là d'une création *ex-nihilo* mais d'une coalescence d'éléments qui s'achève par la création d'une nouvelle réalité. Alors que la question califale occupait une place importante dans la Grande Guerre, les années 1920 marquent à la fois la fin d'un cycle historique de 150 ans et certainement le début d'un autre.

Mots-clés: Califat ottoman, Occident, Massignon, Saint-Priest, d'Ohsson.