

Which Caliphate in Modern Times? Politics, Geography
and Identity among the Figures of Islamic Revival:
XIXth-XXth Centuries

**Quel Califat à l'époque moderne?
Politique, géographie et identité chez les figures
de la renaissance Islamique: XIX^{ème}-XX^{ème} siècles**

Mohamed-Ali Adraoui

Chercheur à Sciences Po Paris

(Centre de recherches internationales)

Abstract: This article deals with how the caliphal entity was conceptualized and defended among the main figures of the Islamic renaissance of the late XIXth century and the beginning of the XXth century. By looking at the writings and positions of four of the main theoreticians of the Islamic renaissance, it is possible to observe, behind the generality of the slogans and the common desire to revive an “authentic” caliphate, a plurality of visions, sometimes competing or even contradictory. The geographical, political and identity dimensions relating to the caliphal design defended by each of these figures offer, in fact, as many elements to take the measure of the astonishing modernity of the caliphate as theorized at that time.

Keywords: Caliphate, Muslim Reformists, Nahda Islamiyya, Colonization.

Dans l'histoire multiséculaire des théorisations politiques de l'islam, la centralité de l'idée califale est indéniable. Structurant une forme d'étalon moral à l'aune duquel les sociétés musulmanes sont censées penser l'horizon de leur souveraineté politique et religieuse, le Califat a souvent représenté pour celles-ci une forme de paradigme intellectuel et identitaire. Ce constat est peut-être encore plus vrai lorsqu'elles se sont trouvées plongées dans une grave crise civilisationnelle, voyant dans le retour à une forme “authentique” et “originelle” d'islam le moyen d'un renouveau spirituel et politique. C'est, à titre d'illustration, le cas des mouvements réformistes du tournant du XX^{ème} siècle promouvant l'idée d'une alternative nécessaire aux normes politiques de la modernité (État, nation séculière, frontières) à une époque où la majeure partie des territoires et peuples musulmans étaient passés sous domination coloniale européenne. Trouvant dans l'idée de la restauration du Califat l'un des principaux, si ce n'est le principal ressort de leur construction idéologique, des penseurs, clercs et activistes vont entreprendre de formuler un véritable modèle califal présenté comme la nécessaire réponse à la crise civilisationnelle traversée par leurs coreligionnaires. Incarnant dans la vision des figures du réformisme islamique de l'époque le cadre “naturel” mais oublié de l'expression de l'appartenance politique et religieuse en

terre d'islam, le Califat symbolise donc une valeur-refuge ainsi que la pièce maîtresse de la stratégie de sortie de crise prônée par ces penseurs.

L'objet de cet article est de faire la lumière sur les différentes présentations et conceptualisations de l'idée califale telle qu'elle apparaît chez les principaux théoriciens du réformisme islamique à la fin du XIX^{ème} et au commencement du XX^{ème} siècle. A travers la mobilisation de sources primaires et secondaires, cette contribution offre de saisir similarités et divergences dans la manière dont le Califat a été pensé puis formulé au sein de ce courant revivaliste et restaurationniste. Il peut de prime abord paraître étonnant et paradoxal d'évoquer une pluralité de compréhensions du Califat que les figures du réformisme islamique appellent de leurs vœux. Cette entité politico-religieuse découlant de "l'Age d'or" de l'islam il y a de cela 14 siècles, sa réalité et sa substance devraient donc être bien connues, ne devant souffrir aucun débat quant aux terres, frontières et peuples supposés entrer dans le giron de cet islam "authentique" rétabli dans ses droits politiques et souverains. Or, c'est oublier, qu'à l'image de toute construction idéologique, le Califat peut être vu d'une manière différente selon les acteurs et militants qui portent l'idée de sa restauration. En outre, à une époque (le tournant du XX^{ème} siècle) où la mappemonde politique et culturelle n'a plus grand chose à voir avec celle des premières générations de musulmans au moment où disparaît le Prophète Muhammad et qu'il passe le flambeau de l'islam à ses compagnons, c'est une véritable ontologie moderne du Califat qui donne à être observée. L'idéologisation du religieux qui constitue le cœur du réformisme étudié dans cet article n'en demeure pas moins plurielle pour ce qui est de son contenu. Politique, géographie et identité, bien que censées couler de source si l'on s'en réfère au dessein affiché de rétablir l'islam des origines, n'en demeurent pas moins des constructions doctrinales et sociales relatives et partielles pour qui se donne la peine de constater la manière dont les notions d'unité islamique, de territoires et de gouvernance ont été présentées dans les écrits des réformistes musulmans du tournant du XX^{ème} siècle.

La présente contribution s'intéressera à quatre proéminentes figures de la Renaissance islamique (*al-Nahḍa al-'Islāmiyya*) en les personnes de Jamal al-Dine al-Afghani, Muhammad Abdou, Muhammad Rachid Rida et Abd al-Rahman al-Kawakibi. Celles-ci incarnent sans conteste les principaux acteurs et théoriciens de ce mouvement de renouveau spirituel et politique centré sur la référence islamique. Leurs visions offrent ainsi, tant sur le plan des sources primaires (leurs écrits et productions intellectuelles) que secondaires (travaux biographiques universitaires ou militantes et récits de vie de leurs disciples et proches), une matière de premier choix pour comprendre les différentes conceptualisations de l'idée califale à cette époque. Dans son introduction à la première édition de son ouvrage fondateur¹ sur le réformisme islamique de la fin du XIX^{ème} et du début du XX^{ème} siècles, Ali Rahnama met en lumière le fait qu'absolument tous les revivalistes de cette période partagent

1. Ali Rahnama, *Pioneers of Islamic Revival* (London: Zed Books, 2005).

la croyance dans la centralité de la restauration du Califat comme finalité et moyen du renouveau islamique. Celui-ci précise effectivement que "l'établissement d'un État islamique représente probablement l'objectif le plus important de tous ces revivalistes islamiques." Toutefois, il éclaire sur le fait que "cela ne signifie pas qu'ils partagent des vues identiques quant à ce qui constitue un État islamique et la manière dont il devrait fonctionner."² En d'autres termes, si les figures du réformisme islamique ont érigé l'unicité de l'islam en tant qu'adhésion religieuse et affiliation politique comme paradigmatique, une analyse plus approfondie laisse entrevoir une absence de cohérence idéologique globale autorisant à voir dans l'idée du nécessaire rétablissement du Califat un concept relativement flou dès que se pose la question de ses contours politiques, géographiques et identitaires précis.

Jamal al-Dine al-Afghani et Muhammad Abdou ou les premiers penseurs du panislamisme. Un califat asiatique et fédéraliste

Né en Perse à Hamadan dans la deuxième moitié de la décennie 1830³ et décédé à Istanbul en 1897, Jamal al-Dine al-Afghani est sans nul doute la principale figure du réformisme islamique de l'époque moderne, dont il conceptualise un grand nombre de principes. Plus activiste que théoricien néanmoins, il se fait connaître sa vie durant pour ses actions d'agit-prop dans différents pays musulmans, les débats intellectuels dans lesquels il s'engage (aussi bien dans les cercles de clercs musulmans que d'intellectuels occidentaux)⁴ mais surtout ses incessants appels à l'unité des musulmans, seule condition au renouveau civilisationnel auquel il aspire. Cette unité doit se réaliser religieusement et politiquement. Un retour aux enseignements du Prophète et de ses immédiats successeurs (*al-Salaf al-Ṣāliḥ*)⁵ constitue le socle du réformisme d'al-Afghani. La conséquence devient l'unification des peuples musulmans au nom de la croyance que leur État religieux authentique implique un État politique "naturel," celui du Califat. L'unique forme de souveraineté étatique acceptable est celle mise en place par les successeurs de Muhammad, garants de son Message. L'islam est donc un cadre politique paradigmatique dans le regard d'al-Afghani, puis de son disciple Abdou. L'idée de la restauration du Califat (nonobstant son contenu pratique en termes de géographie, frontières et composition ethnique et culturelle) est d'emblée acquise par le courant réformiste, et permet donc de faire du panislamisme le cœur de ce dessein revivaliste.

2. Rahnema, *Pioneers*, 4.

3. On ne sait pas avec exactitude l'année de sa naissance, ses biographes hésitant en 1837 et 1839.

4. Comme l'illustre sa célèbre dispute avec Ernest Renan à la Sorbonne en 1883 sur les liens entre islam et esprit scientifique. Lire: Fabrizio Speziale, "Compte-rendu de Ernest Renan, *L'islam et la science, avec la réponse d'al-Afghānī*." *Abstracta Iranica* [En ligne], volume 29 | 2008, document 310, mis en ligne le 15 septembre 2008, consulté le 12 avril 2020. URL: <http://journals.openedition.org/abstractairanica/30892>

5. Donnant ainsi son nom à ce réformisme: *al-Salafiyya* (bien que d'autres versions, parfois plus radicales, existent comme on le verra avec la naissance du troisième royaume d'Arabie Saoudite au XX^{ème} siècle). Ce terme fait référence à la centralité du retour aux sources et à la compréhension des normes de l'islam telle qu'elle était censément observable au temps du Prophète Muhammad.

Muhammad Abdou, né en 1849 dans le Delta du Nil égyptien et mort en 1905 à Alexandrie, participe également de l'émergence de ce projet panislamiste. Tous deux influencés par les théories pan-nationalistes (panslavisme, pangermanisme...) en vogue en Europe à leur époque comme le montre Azmi Özcan pour qui les réformistes musulmans ont, de surcroît, été irrigués par le mouvement des Jeunes Ottomans réfléchissant aux contours géographiques de leur empire à l'heure de sa crise profonde, le panislamisme se distingue néanmoins par une base religieuse et non ethnique, raciale ou nationale.⁶

Ayant écrit une grande partie de leurs textes relatifs à la question du pouvoir en terre d'islam, plus spécifiquement celle de la restauration du Califat, à quatre mains, al-Afghani et Abdou ont mis l'accent sur ce thème devenu central dans les dernières décennies du XIX^{ème} siècle. Le biographe d'al-Afghani, Nikki Keddie, dans l'ouvrage de référence où elle traduit et met en lumière leur production idéologique en la matière, situe la première mention au Califat dans des écrits aux alentours de 1877-1878, alors qu'al-Afghani est en Égypte et écrit à un haut responsable de l'Empire Ottoman.⁷ La dernière référence au Califat, quant à elle, date de l'année 1891 ou 1892, mais est également contenue dans un courrier aux autorités ottomanes.⁸ Toutefois, l'une des sources les plus riches pour ce qui est de leur conceptualisation du Califat se trouve dans l'un des numéros de leur fameuse revue *al-'Urwa al-Wuthqā* ("Le lien indissoluble"), éditée lors de leur séjour en France entre mars et octobre 1884. Dans le neuvième numéro, un article daté du 22 mai de cette année paraît avec pour titre *al-Wahda al-'Islāmiyya* ("L'unité islamique").⁹ Long de six pages, le texte réaffirme l'impératif de l'unification des musulmans sur une base religieuse puis politique comme colonne vertébrale du réformisme. Sur le plan du contenu, l'article met en lumière la géographie du Califat telle que les deux penseurs se la représentent historiquement, en écrivant que cette entité allait dans le passé de l'extrême Occident (Maghreb) aux frontières de la Chine à l'Est, et de Kazan (dans le Tatarstan russe) au Nord à Ceylan (Sri Lanka) au Sud après l'équateur, recouvrant une population, à l'époque, de 250 millions d'âmes. Le duo réformiste en profite également pour rappeler que ce califat (en réalité celui de la dynastie Abbasside ayant régné de 751 à 1258) était puissant, se faisait obéir même par l'Empereur de Chine, et ne manquait pas d'être craint par les monarques européens.

Le Califat qui est ici décrit est clairement associé à la puissance de la civilisation islamique et à sa maîtrise des sciences, des arts, du commerce et de la guerre. De manière intéressante, il faut remarquer que les deux réformistes ne décrivent pas ici

6. Azmi Özcan, *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain, 1877-1924* (Leiden: E.J. Brill, 1997), 34.

7. Nikki Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī: a Political Biography* (Berkeley: University of California Press, 1972), 131.

8. Jacob M. Landau, "Al-Afghani's Panislamic Project," *Islamic Culture* XXVI, 3 (Juillet 1952): 50-4.

9. *Al-'Urwa al-Wuthqā* (Al-Qāhira: Mu'assasat al-hindāwī, 2012), 97-102. Cet article a été traduit en français: "L'unité islamique," trad. Marcel Colombe, *Orient* 22 (1962): 139-47.

le califat des immédiats successeurs du Prophète (celui des “califes bien guidés” s'étalant entre 632 et 661), illustrant par-là le fait que la notion d'Age d'Or est flexible et intéressée, celle-ci correspondant davantage aux pics de puissance qui caractérisent les sociétés musulmanes. Toutefois, un élément de taille se trouve dans l'article. Prenant acte du fait qu'à leur époque, l'islam est dépassé par de nombreuses autres civilisations, al-Afghani et Abdou proposent une nouvelle géographie de l'unité. Autrement formulé, le califat de ces deux figures réformistes est largement actualisé de manière à coller aux espaces d'opportunités offerts par l'état des rapports de force militaires et politiques qui prévaut en leur temps.

Le Califat d'al-Afghani et Abdou est clairement ancré en Asie. Ni le Maghreb par exemple, ni la péninsule arabique ne fait l'objet d'un grand intérêt. Les territoires concernés dans leur vision semblent d'abord être ceux où une large population musulmane est établie, comme si le Califat appelé de leurs vœux était avant tout une réalité démographique. A la fin de l'article cité, les deux penseurs donnent explicitement les contours géographiques du Califat auquel ils aspirent. Ce dernier recouvre le territoire allant d'Edirne au Nord-Ouest de la Turquie moderne à Peshawar dans le Pakistan contemporain et s'étend donc sur près de 5000 km. A l'époque où paraît cet article, ce ne sont pas moins de 50 millions d'âmes qui vivent sur cet espace géographique s'étendant de l'Asie occidentale à sa partie sud-est et recouvrant une grande variété d'ethnies, langues et cultures. D'une certaine manière, le caractère géographique, politique et identitaire de leur idée califale correspond à une unification d'une partie de l'Empire Ottoman aux territoires orientaux, mais pas au bénéfice du Sultan-Calife d'Istanbul. Par ailleurs, à aucun moment du texte, les deux penseurs n'abordent leur apparente contradiction, liée au fait qu'ils entreprennent la construction d'une nouvelle réalité califale alors que, théoriquement du moins, l'Empire Ottoman existe non seulement toujours mais figure également un ordre califal comme l'illustre la prétention de la Porte à rassembler fonctions sultanale et califale depuis le transfert du siège du Califat du Caire à Istanbul à l'initiative du Sultan Salim I^{er} en 1516. Aux yeux des deux réformistes, il est bel et bien question d'une nouvelle entité souveraine dont le leadership représente, par ailleurs, une question incertaine. En effet, si unité des musulmans il doit y avoir, celle-ci, sous leur plume, semble déconnectée de l'unité de commandement politico-religieux. A tout le moins, ils n'en font pas état ce qui rend difficile de mettre en lumière leurs thèses en la matière. Califat et calife apparaissent ainsi comme deux thèmes distincts dans leur construction. Pour preuve, les deux réformistes “ne demand[ent] pas, dans ces lignes, que le pouvoir sur la totalité des musulmans revienne à un seul individu. [Ils] souhait[ent] seulement que le Coran les dirige tous, que la religion soit l'objectif de cette union, et que tous les souverains en leurs royaumes mettent leur zèle au service d'un soutien réciproque.”¹⁰

10. *Al-'Urwa al-Wuthqā*, 97-102.

Ressort donc l'idée d'un Califat asiatique et, pour ainsi dire, fédéraliste en ce que ni la totalité des territoires historiquement musulmans, ni la nécessité d'une figure et autorité califale indiscutable unifiant politiquement ce territoire ne sont mises en avant. Il s'agit donc d'une reconstruction intellectuelle et politique assez radicalement différente de l'image "canonique" du califat que les deux auteurs ont pourtant eux-mêmes réaffirmé dans leurs travaux. En cela, il est bel et bien question d'un premier exemple de choix pour qui souhaite prendre la mesure des forts décalages idéologiques observables dans le réformisme musulman du tournant du XX^{ème} siècle.

Abd al-Rahman al-Kawakibi: Le défenseur d'un Califat arabe

Abd al-Rahman al-Kawakibi est né à Alep en 1855 et disparaît au Caire en 1902. Penseur réformiste syrien, il revendique clairement sa filiation par rapport au réformisme (*al-'Islāh*) de Jamal al-Dine al-Afghani et Muhammad Abdou tout en ancrant ses thèses dans une logique plus nationaliste comme le montre ses écrits au sujet de l'unité islamique et du modèle califal qu'il soutient. Il est beaucoup plus anti-ottoman que ces deux alter egos, comme on peut le voir dans ses écrits dénonçant la tyrannie du sultan Abd al-Hamid II, dont le règne débute en 1876 et se termine en 1909 et qui reste connu pour avoir aboli la constitution ottomane de 1876 et rétabli un pouvoir plus impérialiste et autocratique. Bien que la Porte continue de revendiquer sa filiation avec les califats du passé et son rôle de défenseur de la Oumma (matrice des croyants), al-Kawakibi dénonce le pouvoir ottoman pour avoir brimé et assujéti le groupe qui constitue pourtant à ses yeux le cœur de l'histoire de l'islam, à savoir les arabes. En cela, lui et son œuvre peuvent être considérés comme les principaux maillons intellectuels et idéologiques assurant le lien entre panislamisme et panarabisme. Al-Kawakibi figure un penseur religieux dont l'assise identitaire en fait un zélé thuriféraire de l'arabité à laquelle il revient un rôle particulier et prépondérant dans la défense de l'islam et des musulmans.

Cette forme de syncrétisme idéologique qui semble caractériser le profil et l'œuvre de Abd al-Rahman al-Kawakibi, outre le fait de trouver l'une de ses explications dans la sociologie de l'enseignement religieux et laïque qui est alors majoritaire dans des villes comme Damas et Alep où il passe sa jeunesse comme le montre Itzhak Weismann,¹¹ a des conséquences claires sur la manière dont il formule les thèmes de l'unité islamique et du califat. A travers deux ouvrages restés célèbres dans la littérature islamique moderne à l'orée du XX^{ème} siècle, al-Kawakibi conceptualise sa vision réformiste des choses. Le premier, publié en 1902 dans la

11. Celui montre bien, à titre d'exemple, que les trois principales traditions intellectuelles autour desquelles se fait le gros de l'enseignement à destination de la jeunesse syrienne de l'époque sont le soufisme, l'arabisme et le salafisme. Si les traces d'une sympathie pour le soufisme existent mais sont relativement rares dans les écrits d'al-Kawakibi, arabisme et salafisme sont explicites dans ses adhésions politiques et religieuses. Lire: Itzhak Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus* (Leiden: E.J. Brill, 2001), 5-19.

revue de Muhammad Rachid Rida, *al-Manār*,¹² a pour titre *'Um al-Qurā* ("La Mère des Cités," désignant La Mecque) dans lequel, en optant pour un récit fictionnel, l'auteur imagine la tenue d'une grande conférence rassemblant les plus grands savants musulmans invités à réfléchir à la crise civilisationnelle traversée par les peuples musulmans. Il ressort que la solution prônée est celle d'un retour du pouvoir politico-religieux aux mains des *Quraïch* (nom de la tribu mecquoise dont est issu le Prophète Muhammad) et par extension aux arabes, au détriment des Ottomans. Défendant l'idée que "la péninsule arabe et ses habitants doivent s'occuper de la vie religieuse (et qu') attendre cela d'un autre peuple est une plaisanterie," le penseur réformiste argue de la nécessité de rompre avec la Sublime Porte. Cette hostilité à l'endroit du pouvoir ottoman se retrouve de manière encore plus affichée dans son autre grand livre, publié en 1900: *Ṭabāi' al-'Istibdād wa Maṣāri' al-'Isti'bād* ("Les caractéristiques de la tyrannie et les dommages de l'asservissement"). Véritable manifeste contre le despotisme ottoman, al-Kawakibi y propose une vision de l'idée califale très différente de ce que l'on retrouve chez al-Aghani et Abdou.

Al-Kawakibi est foncièrement opposé à toute ingérence ou implication de l'Empire Ottoman à la différence des deux penseurs étudiés plus haut pour qui l'État de déliquescence qui affecte la civilisation islamique est à rechercher dans des facteurs internes dont, au final, les puissances européennes ont su tirer avantage. D'après le réformiste levantin, les sultans ottomans sont la principale source de blocages et d'affaiblissement religieux. La structure impérialiste et despotique qu'ils initient depuis plusieurs siècles ont généré le déclin des arabes, qui ne sont, à l'en croire, que les seuls véritables continuateurs de l'islam des premiers temps. La tyrannie (*al-'Istibdād*) des Ottomans se retrouve dans huit domaines: religion, science, honneur, humanité, richesse, morale, éducation et progrès. A chaque fois, l'islam "authentique" dont sont dépositaires les arabes a souffert de son passage sous domination ottomane. Ces huit domaines fournissent d'ailleurs les huit chapitres de son ouvrage, ce qui pousse al-Kawakibi à proposer des solutions pour sortir ses contemporains de la léthargie à laquelle a amené l'interaction avec le pouvoir établi à Istanbul. La principale d'entre elle doit être la sortie de l'État tyrannique imposé par les turcs par la science et l'intelligence. Comme il l'écrit en plusieurs endroits de son ouvrage, un chef despotique ne pourra pas mettre en coupe *ad vitam eternam* des peuples de plus en plus instruits et capables de prendre leur destin en main. La massification du savoir représente donc la clé de la révolte contre la tyrannie.

Cependant, la question du savoir va de pair, selon lui, avec celle du gouvernement, et c'est à cet égard qu'il offre une théorisation originale de la problématique califale. Un mouvement de libération de la tyrannie ne peut advenir sans gouvernement juste, et il n'est de pouvoir plus probe que celui des premiers musulmans qui sont les générations historiques à avoir connu le plus haut degré de moralité, justice, honneur et force. Le Califat prôné par al-Kawakibi est, par voie de conséquence, avant

12. Voir *infra*.

toute chose celui de la justice et de la protection contre le despotisme, la tyrannie et l'autoritarisme. Son premier fondement doit être la séparation des pouvoirs, notamment de l'exécutif et du législatif, de manière à prévenir toute forme de monopolisation de la prérogative de faire les lois et à les mettre en application. Si les peuples sont libres de se doter des normes juridiques selon lesquelles ils souhaitent vivre, ils pourront dès lors empêcher toute personne ou groupe de personnes de leur imposer une aliénation politique et religieuse comme ce fut le cas durant plusieurs siècles de la part du pouvoir ottoman. Plus spécifiquement, il se fait l'avocat de l'institution d'un gouvernement composé d'un "conseil aristocratique" (*shūrā aristuqrātīyya*) de gens ayant la possibilité de comprendre les affaires de l'État tout en restant fidèle à une loi positive (*tashrī' dīmūqrātī*) et donc sans fondement exclusivement religieux car il reviendrait au gouvernement d'édicter les normes légales et juridiques. Le penseur réformiste précise bien qu'un tel gouvernement ne pourrait être atteint par une réforme de l'Empire Ottoman (qui est, à cet égard, le principal problème) mais bien par un nouveau système califal empruntant au passé son aspiration à la justice mais devant reposer sur une morphologie politique et géographique nouvelle. En cela, on peut écrire qu'avec al-Kawakibi, l'idée de restauration du Califat est plus symbolique qu'elle ne figure une imitation pure et simple de ce qui était supposé avoir cours dans les premiers temps de l'islam.

Les détails plus précis de ce à quoi son modèle califal ferait référence se retrouvent dans son autre ouvrage sur la mère ces cités. Les savants fictifs qui se réunissent dans le cadre d'une conférence de grande ampleur pour évoquer les facteurs de décadence du monde musulman mais également les moyens d'y mettre fin identifient cinq causes générales de déclin: religieuses, politiques, morales, la politique ottomane et d'autres plus diverses. Pour chaque cause, les clercs détaillent une série de facteurs qu'ils distinguent entre primaires et secondaires, ou encore entre essentiels et dérivés, introduisant à ce titre l'idée que certains éléments sont plus problématiques que d'autres et doivent donc être traités de façon prioritaire. Par ailleurs, les arabes sont les seuls à être décrits comme pouvant revitaliser l'islam et venir à bout des problèmes identifiés par le réformiste à travers les personnages fictifs qu'il met en scène. De manière plus approfondie, dans une annexe de son ouvrage, al-Kawakibi explique les raisons de sa préférence pour les arabes à travers un dialogue entre un savant musulman originaire d'Inde et un dirigeant musulman (*'amīr*).

Ce dernier explique les raisons pour lesquelles les Ottomans sont à blâmer de la situation dans laquelle se retrouvent les musulmans. Ceux-ci ont abandonné des pans entiers de la terre d'islam et ont, de fait, brisé l'unité islamique. Ils ont perdu l'Andalousie, l'Inde, les mamelouks et l'Afrique du Nord à celles et ceux qui étaient suffisamment ambitieux pour s'en emparer. C'est précisément parce qu'ils ont abandonné ces terres constitutives de l'islam comme réalité politique et géographique qu'ils n'ont plus aucun droit à incarner l'unité de commandement au sein de l'islam. Émerge alors la question d'une vacance de pouvoir que le penseur réformiste se

propose de traiter par le biais de ses personnages. C'est ainsi que l'émir poursuit sur le fait que jamais, sauf pour les quatre premiers califes bien guidés selon la Tradition,¹³ administration de la religion et administration du politique ne furent unifiées. A ce titre, l'émir met en évidence que le califat comme mode de gouvernance politique sécularisée (en ce que différent de l'autorité religieuse) pourrait servir de modèle afin d'enrayer le déclin que doivent subir les peuples musulmans d'alors. L'idée califale ainsi mise en avant par al-Kawakibi via son personnage se structurerait autour d'un chef arabe descendant de la tribu des quraïchites qui s'installerait à La Mecque, et dont l'autorité politique serait confinée au Hijaz. Celui-ci travaillerait dès lors à la constitution d'un conseil consultatif composé de 100 membres originaires de tous les pays musulmans qui se concentrerait sur les affaires de nature religieuse. Le serment de loyauté qui les unirait au Calife serait renouvelé tous les trois ans et serait annulé si certaines transgressions étaient observées de part et d'autre. L'élection du calife serait entre les mains de ce conseil, et ce chef nouvellement institué n'interviendrait pas dans les affaires politiques et administratives des autres pays musulmans. Il ne serait non plus doté d'aucune armée sous son commandement, la sécurité interne au Hijaz serait assurée par une force militaire allant de 2 à 3000 soldats musulmans venant des autres états musulmans et qui seraient placés sous le commandement d'un chef musulman qui lui aussi viendrait d'un autre pays du monde musulman, dont la mission serait la protection du conseil consultatif.

Par conséquent, le modèle califal tel qu'il donne à être pensé dans la vision d'al-Kawakibi pousse à un constat essentiel. Il est organiquement lié à l'arabisme. Autrement formulé, son califat tient d'un panislamisme arabe en ce que les musulmans sont certes égaux et solidaires au point de vue religieux, mais se caractérisant par une primauté donnée aux arabes au point de vue politique. Ainsi, l'unité islamique obéit, en réalité, à plusieurs niveaux d'analyse dans la mesure où un groupe ethnique et linguistique se voit confier le privilège de diriger (selon les modalités prévues par le penseur réformiste) l'entièreté du groupe religieux. Fruit d'une alliance intellectuelle et identitaire entre nationalisme arabe et panislamisme,¹⁴ le modèle califal d'al-Kawakibi relève donc bien d'une continuité mais aussi d'une rupture avec la pensée fondatrice de Jamal al-Dine al-Afghani et Muhammad Abdou.

Muhammad Rachid Rida ou le Califat à tout prix

Muhammad Rachid Rida voit le jour en 1865 dans le village d'al-Qalamoun non loin de Tripoli, à l'époque partie intégrante de la Grande Syrie, et mourra au Caire en 1935. Lorsqu'il décède, il est considéré comme celui qui a consolidé l'héritage des trois figures étudiées précédemment en proposant une construction idéologique empreinte d'arabisme et de réformisme salafi (se rapprochant à cet égard davantage des positions d'al-Kawakibi que de celles d'al-Afghani et Abdou). L'une de ses

13. Auxquels il ajoute le calife omeyyade, 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz.

14. Joseph Rahme, "Abd al-Rahman al-Kawakibi's Reformist Ideology, Arab Pan-Islamism, and the Internal Other," *Journal of Islamic Studies* X, no. 2 (1999): 174.

principales contributions au courant de la renaissance islamique est sans conteste la création de la revue *al-Manār* (“Le phare”) fondée le 17 mars 1898 au Caire. Publiée mensuellement durant près de 40 ans et prenant le flambeau d’*al-‘Urwa al-Wuthqā*,¹⁵ celle-ci regorge d’avis religieux (*fatāwā*), d’analyses politiques et d’exégèses coraniques dans la lignée de son maître Muhammad Abdou qui lui vaudront d’être parfois considéré comme le chaînon manquant entre le salafisme modernisant du tournant du XX^{ème} siècle et le salafisme plus intégraliste qui servira, par exemple, d’affiliation religieuse au royaume d’Arabie Saoudite qui naître quelques décennies plus tard.¹⁶

S’il a évolué dans l’entourage de Muhammad Abdou jusqu’à la mort de ce dernier en 1905, cela ne signifie pas pour autant qu’il a entièrement embrassé sa vision de l’unité islamique ainsi que du califat. En effet, d’après ses différents écrits, il apparaît tout d’abord que deux événements historiques ont largement forgé sa conscience politique, et plus particulièrement sa compréhension des solutions religieuses à apporter aux défis touchant les peuples musulmans de son époque. Il s’agit de la Révolte arabe de 1916 et de la proclamation de la République de Turquie en 1923, deux événements explicitement liés à la question ottomane. Chacun sait sur quoi a débouché la Révolte arabe de 1916. Fayçal voulait un empire incluant la Syrie et l’Irak au lieu d’un territoire limité aux possessions de son père. De fait, la réalisation du dessein de Fayçal aurait signifié la mort de l’Empire ottoman. Alors qu’il sera proclamé Roi du royaume arabe de Syrie en mars 1920, son pouvoir ne durera que quatre mois.¹⁷ Il semblerait que la précarité de ce royaume arabe marquera grandement Rida dans sa théorisation du califat. En outre, le fait qu’en moins de six mois, une nouvelle Turquie naîtra sur les cendres de l’Empire ottoman jouera un rôle majeur dans sa construction idéologique. Le 1^{er} novembre 1922, le parlement turc abolit le sultanat alors que le 24 juillet 1923, le Traité de Lausanne mène à la reconnaissance internationale de la nouvelle République de Turquie comme État succédant à la défunte Porte.

Rachid Rida partage avec Abd al-Rahman al-Kawakibi une grande hostilité envers la Porte en général, le Sultan Abd al-Hamid II en particulier. De surcroît, il adhère à l’idée que le réveil arabe est la condition *sine qua non* à la renaissance islamique. C’est à travers la nation arabe que la force de l’islam “authentique” sera restaurée. C’est ainsi qu’il fonde en 1911 *La Société de l’association arabe* dont la finalité est d’unifier la péninsule arabique sous la direction d’un seul chef et d’établir des liens entre lui et les sociétés arabes de Syrie et d’Irak.¹⁸ Dans le cadre de cette association, Rachid Rida met également en place un programme politique en 1915

15. Voir *supra*.

16. Henri Laoust, *Le califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā* (Beyrouth: Institut français de Damas, 1938).

17. Robert McNamara, *The Hashemites: The Dream of Arabia* (London: Haus Publishing, 2009), chap. 6.

18. Eliezer Tauber, *The Emergence of the Arab Movement* (London: Routledge, 1993), chap. 16.

décrivant avec précision à quoi le califat (qu'il appelle aussi "l'empire arabe") devrait ressembler. A ce titre, plusieurs articles méritent ici d'être mis en lumière afin de discuter le type de modèle califal que ce dernier appelle de ses vœux et en quoi il se distingue de la conception de penseurs réformistes précédemment évoqués.¹⁹

Art. 1: L'empire arabe sera composé de la péninsule arabique, des provinces de la Syrie et de l'Irak ainsi que des territoires se situant entre les deux.

Art. 2: L'empire arabe sera décentralisé. Sa langue officielle sera l'arabe et sa religion sera l'islam. Il reconnaîtra officiellement le christianisme et le judaïsme, et leurs peuples se verront accorder la même liberté de religion que les musulmans.

Art. 6: La politique administrative générale sera gérée par "le Président du Gouvernement arabe."

Art. 9: Le califat sera en charge des affaires religieuses.

Art. 11: La capitale du Califat sera à La Mecque et la capitale du gouvernement et du conseil des représentants²⁰ devra être à Damas.

L'idée d'un panislamisme centré sur l'arabité proche des thèses de al-Kawakibi est donc fortement présente sous la plume de Rachid Rida. Néanmoins, ce programme se caractérise également par un ancrage séculariste évident, rendant sa formulation de l'ordre califal à bien des égards plus poussés que celle de son compatriote levantin. Rida va plus loin dans le contenu qu'il attribue à l'unité islamique qui se déploierait à l'ombre de l'idée califal qu'il essaie de conceptualiser, en proposant une ébauche de modèle de relations sociales entre différentes confessions et en distinguant plus clairement encore affaires religieuses et politiques, symbolisées par le choix de deux capitales pour chacun des acteurs clés de ce système.

Rida poursuit sur le fait que le Califat relève d'une obligation légale sur la base de quatre arguments bien précis: (i) il a fait l'objet d'un consensus pour tous les compagnons du Prophète Muhammad (ii) il permet de préserver l'ordre, ce qui est impossible sans l'autorité d'un calife (iii) de nombreux avantages et désavantages peuvent être obtenus ou évités uniquement à travers un tel système (iv) obéir au calife est une obligation pour l'ensemble de la communauté et connaître le Coran et la Tradition représente une autre obligation qui ne peut se faire qu'en choisissant un calife car ce dernier est garant de la bonne compréhension de la religion.²¹ Il incarne, de surcroît, un élément essentiel de l'unité politique de la communauté mais rien n'est dit sur son origine ethnique sous la plume de Rida, ce qui le différencie d'al-Kawakibi. Il en va différemment pour ce qui est de la dimension territoriale de l'empire arabe voulu par le réformiste. D'après lui, trois possibilités doivent

19. Eliezer Tauber, "Rashid Ridā as Pan-Arabist before World War I," *The Muslim World* LXXIX, 2 (Avril 1989): 110-1.

20. Un organe de soutien au gouvernement dont il appelle également à la création.

21. Laoust, *Le califat*, 15-6.

être considérées quant à la capitale du Califat: le Hijaz, Istanbul ou une région intermédiaire.

Le Hijaz ne peut être choisi comme lieu central du califat d'après lui, au nom de dix raisons qu'il énumère, mais dont les plus importantes sont la quatrième ainsi que la huitième.²² D'une part, le gouvernement du roi du Hijaz est, aux yeux de Rida, despotique et autocrate, ne connaît aucune limite et est fondé sur le bon plaisir du souverain. D'autre part, la majorité des musulmans haïssent le pouvoir alors établi dans la région du Hijaz. Rida fait ainsi remarquer que de sévères critiques se font entendre d'Égypte, de Tunisie, d'Algérie, de Java, de Turquie et d'Inde quant au pouvoir établi au Hijaz à l'heure où il écrit. Istanbul, non plus, ne doit pas être choisi au titre de capitale du califat.²³ Rida donne deux raisons principales à ce refus. La première est militaire et politique: l'élite turque n'acceptera jamais de remettre le pouvoir entre les mains du nouveau Calife de même qu'elle ne peut agréer à ce que la renaissance du monde musulman se fasse autour de la centralité de langue arabe en Turquie, ce qui est une condition importante pour la restauration du califat selon Rida. La seconde, quant à elle: ni les turcs, ni les arabes ne sont susceptibles d'accepter Istanbul comme capitale du Califat, en raison d'une animosité longue de plusieurs siècles. La seule solution qui s'impose pour le réformiste consiste à installer l'empire dans une aire intermédiaire. Rida opte ainsi pour Mossoul, en Iraq. Région neutre et géographiquement unifiée où kurdes, arabes et turcs vivent ensemble.²⁴ Ainsi, sa vision de l'unité territoriale est, comme on peut l'observer, bien plus liée à ce qu'il est capable de réaliser politiquement et identitairement en 1922 qu'à tout autre facteur de nature historique.

Enfin, Rida a consacré quelques pages dans son ouvrage à la question des chrétiens et des juifs. Le réformiste argue du fait que la shari'a offre bien plus de droits aux Gens du Livre que les lois émanant des États séculiers. Ils sont considérés d'après lui comme égaux aux musulmans et peuvent être jugés en vertu de leur tradition légale respective. La législation islamique s'avère, de son point de vue, plus restrictive pour les musulmans que les non-musulmans. A ce titre, la restauration du Califat devrait servir les Gens du Livre plus que les musulmans eux-mêmes. A ses yeux, musulmans et chrétiens souhaitant emprunter aux lois européennes mettent sérieusement en danger leur condition de croyants et se marginalisent de fait par rapport à leur propre communauté. A cet égard, l'unité islamique fait également écho à une forme d'unité entre croyants des différentes religions abrahamiques.²⁵

En guise de conclusion, il est possible de voir dans l'analyse de l'idée califale telle qu'elle apparaît dans le regard des réformistes musulmans à la période moderne un objet privilégié pour prendre la mesure de la crise traversée par nombre de sociétés musulmanes à une époque où la perte de leur souveraineté conduit à une

22. Laoust, *Le califat*, 123-7.

23. Laoust, *Le califat*, 127-30.

24. Laoust, *Le califat*, 130-1.

25. Laoust, *Le califat*, 179-91.

relecture complète et radicale de l'histoire. L'idéologie du retour au Califat en vogue au sein des cercles réformistes révèle dans un premier temps la profonde perte de légitimité affectant les formes étatiques connues à l'époque sans laquelle l'espace d'opportunité pour la thèse d'un nécessaire retour du Califat n'aurait jamais été aussi grand. Un ordre politico-religieux, même utopique, aussi opposé aux États connus à l'époque moderne ne pourrait se comprendre sans garder à l'esprit les pertes de repères identitaires et moraux générées par le traumatisme colonial. En cela, il n'est guère étonnant que l'idée califale soit transversale et aussi puissante quel que soit le visage du réformisme islamique auquel on choisit de s'intéresser. Toutefois, analyser les différentes conceptualisations du califat au sein de ce courant idéologique permet également d'observer que le réformisme islamique ne saurait être considéré comme une offre politique et identitaire homogène, centralisée et cohérente. Le califat tel qu'il se dessine dans l'esprit d'al-Afghani, Abdou, Rida et al-Kawakibi incarne un leitmotiv échappant à une définition claire et objective. Il relève davantage d'un rapport personnel, historiquement influencé, à la géographie, l'identité islamique individuelle et collective, et l'importance de libérer certaines régions plutôt que d'autres. Il est donc question d'un Califat rêvé à double titre. D'une part, en représentant aux yeux de certains théoriciens et activistes du renouveau islamique un ordre-refuge à une époque où les sociétés musulmanes sont supposées perdues. D'autre part, en répondant aux rêves et aspirations de ces acteurs juxtaposant leur imaginaire et ambitions personnels à une géographie du califat héritée et fortement présente dans l'inconscient collectif. Le Califat des réformistes apparaît donc, à la lumière des contours qu'il prend dans l'esprit et sous la plume des grandes figures de ce courant de pensée, un objet mental mouvant, évolutif, opportuniste et, en définitive, plus insaisissable que l'on ne saurait penser.

Bibliographie

- “L'unité islamique.” trad. Marcel Colombe, *Orient* 22 (1962): 139-47.
- Al-'Urwa al-Wuthqā*. Al-Qāhira: Mu'assasat al-hindāwī, 2012.
- Fabrizio Speziale, “Compte-rendu de Ernest Renan, *L'islam et la science, avec la réponse d'al-Afghānī*.” *Abstracta Iranica* [En ligne], volume 29 | 2008, document 310, mis en ligne le 15 septembre 2008, consulté le 12 avril 2020. URL: <http://journals.openedition.org/abstractairanica/30892>
- Keddie, Nikki. *Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī': a Political Biography*. Berkeley: University of California Press, 1972.
- Landau, Jacob M. “Al-Afghani's Panislamic Project.” *Islamic Culture* XXVI, 3 (Juillet 1952): 50-4.
- Laoust, Henri. *Le califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā*. Beyrouth: Institut français de Damas, 1938.
- McNamara, Robert. *The Hashemites: The Dream of Arabia*. London: Haus Publishing, 2009.
- Özcan, Azmi. *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain, 1877-1924*. Leiden: E.J. Brill, 1997.
- Rahme, Joseph. “Abd al-Rahman al-Kawakibi's Reformist Ideology, Arab Pan- Islamism, and the Internal Other.” *Journal of Islamic Studies* X, no. 2 (1999): 159-77.
- Rahnema, Ali. *Pioneers of Islamic Revival*. London: Zed Books, 2005.

- Tauber, Eliezer. "Rashid Ridā as Pan-Arabist before World War I." *The Muslim World* LXXIX, 2 (Avril 1989): 102-12.
- Tauber, Eliezer. *The Emergence of the Arab Movement*. London: Routledge, 1993.
- Weismann, Itzhak. *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Leiden: E.J. Brill, 2001.

العنوان: أي خلافة في العصر الحديث؟ السياسة والجغرافيا والهوية بين رموز النهضة الإسلامية: القرنين التاسع عشر والعشرين.

ملخص: تتناول هذه المقالة كيفية تصور كيان الخلافة والدفاع عنه بين الشخصيات الرئيسية في النهضة الإسلامية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وبالنظر إلى كتابات ومواقف أربعة من منظري النهضة الإسلامية، يمكن أن نلاحظ، وراء عمومية الشعارات والرغبة المشتركة لإحياء الخلافة "الأصلية"، تعدد الرؤى، وأحياناً منافسة أو حتى متناقضة. تقدم الأبعاد الجغرافية والسياسية والهوية المتعلقة بتصميم الخلافة التي دافع عنها كل من هذه الشخصيات، في الواقع، العديد من العناصر لاتخاذ مقياس الحداثة المذهلة للخلافة كما كان يُنظر في ذلك الوقت.

الكلمات المفتاحية: الخلافة الإصلاحيون المسلمون. إحياء إسلامي الاستعمار.

Titre: Quel califat à l'époque moderne? Politique, géographie et identité chez les figures de la renaissance islamique. XIX^{ème}-XX^{ème} siècles.

Résumé: Le présent article traite de la manière dont l'entité califale a été conceptualisée et défendue chez les principales figures de la renaissance islamique de la fin du XIX^{ème} siècle et du début du XX^{ème} siècle. En s'intéressant aux écrits et prises de position de quatre des principaux théoriciens de la renaissance islamique, il est possible de constater, derrière la généralité des slogans et la velléité commune de faire revivre un califat "authentique," une pluralité de visions, parfois concurrentes voire contradictoires. Les dimensions géographique, politique et identitaire relatives au dessein califal défendu par chacune de ces figures offrent, en effet, autant d'éléments pour prendre la mesure de l'étonnante modernité du califat tel que théorisé à cette époque.

Mots-clés: Califat, réformistes musulmans, renaissance islamique, colonisation.