QUERELLES PRIVÉES ET CONTESTATIONS PUBLIQUES

LE RÔLE DE LA PRESSE DANS LA FORMATION DE L'OPINION PUBLIQUE AU PROCHE ORIENT

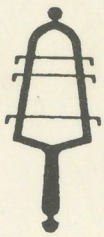
TEXTES RÉUNIS ET PUBLIÉS

PAR

CHRISTOPH HERZOG RAOUL MOTIKA

ET

MICHAEL URSINUS



LES ÉDITIONS ISIS
ISTANBUL

QUERELLES PRIVÉES ET CONTESTATIONS PUBLIQUES

204
84
096

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0001

Querelles privées et contestations publiques.
Le rôle de la presse dans la formation de l'opinion publique
au Proche Orient

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0003

© 2002 Les Éditions Isis

Publié par
Les Éditions Isis
Şemsibey Sokak 10
Beylerbeyi, 81210 Istanbul
Tel.: 0216 321 38 51
Fax.: 0216 321 86 66
isis@turk.net
www.theisispress.com

ISBN: 975-428-234-X

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0004

Querelles privées et contestations publiques. Le rôle de la presse dans la formation de l'opinion publique au Proche Orient

textes réunis et publiés
par

Christoph HERZOG

Raoul MOTIKA

et

Michael URSINUS

LES ÉDITIONS ISIS
ISTANBUL

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0005

Liste des auteurs

Dagmar GLASS, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen

Sabine PRÄTOR, Ludwig-Maximilians-Universität München

Christoph HERZOG, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Johann STRAUSS, Université Marc Bloch Strasbourg

Michael URSINUS, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Evan SIEGEL, Fordham University, New York

Tobias HEINZELMANN, Universität Zürich

Martin STROHMEIER, University of Cyprus, Nicosia

Nathalie CLAYER, CNRS, Paris

Rena MOLHO, Society for the Study of Greek Jewry, Thessalonici

Alexandre POPOVIC, CNRS, Paris

Sylvia NAEF, Université de Genève

Keivandokht GHAHARI, Universität zu Köln

Raoul MOTIKA, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Universitäts- und Landesbibliothek
Halle
Zweigbibl.
Ha 1
Vorderer Orient

TOC

04 SA 5296

AVANT-PROPOS

Cet ouvrage est un recueil des communications présentées du 2 au 4 juillet 1996 à Aix-en-Provence lors d'un colloque sous le titre de *Querelles privées & contestations publiques. Le rôle de la presse dans la formation de l'opinion publique au Proche Orient.* Précédé par deux réunions à Heidelberg, ce colloque était le troisième dans le cadre d'une série de rencontres sur l'histoire de la presse au Proche Orient, dont les communications parurent sous le titre de *Presse und Öffentlichkeit im Nahen Osten* (éd. Christoph Herzog, Raoul Motika, Anja Pistor-Hatam, édition Heidelberger Orientverlag, 1995). Depuis, la série s'est poursuivie par une rencontre à Aachen ayant pour résultat une publication sous le titre de *Amtsblatt, vilayet gazetesi und unabhängiges Journal: Die Anfänge der Presse im Nahen Osten*, éditée par Anja Pistor-Hatam dans la série *Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients* (édition: Peter Lang Verlag, Frankfurt a.M., 2001). Une autre conférence dans l'ensemble de la coopération internationale à la recherche de la presse au Proche Orient s'est tenue en octobre 2001 à Bamberg, ayant pour sujet *Die Presse im Nahen Osten als literarisches Forum.*

Ce livre est publié tardivement pour des raisons financières et personnelles. Malgré des travaux préparatoires substantiels, ces raisons et d'autres, dont un changement professionnel du responsable original de la publication, Gérard Groc (Aix-en-Provence) ont rendu malheureusement impossible la publication de l'ouvrage par ce dernier. Qu'il soit remercié pour son grand engagement.

Ce sont les soussignés qui ont pris le relais pour la correction rédactionnelle et la préparation à l'impression. Comme les auteurs ont revu leurs textes entre-temps, ceux-ci n'ont rien perdu de leur actualité. Nous remercions M. Sinan Kuneralp pour son amabilité d'insérer ce livre dans son programme d'édition.

Christoph Herzog Raoul Motika Michael Ursinus

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0007

INTRODUCTION

La controverse intellectuelle par écrit n'est rien de nouveau dans le monde musulman. Les historiens se posent la question de principe, si l'on peut toujours prendre au sérieux les positions idéologiques défendues dans de tels débats ou s'il ne s'agit pas souvent également de querelles privées. Pour aller plus loin, il faut se demander, dans quelle mesure on peut présenter ces querelles comme des disputes privées et à quel point elles reflètent des conflits d'intérêt individuels ou sociaux. La presse apporte-t-elle du nouveau dans ce domaine ? Plus précisément, le débat dans la presse du Proche Orient se trouve-t-il dans la tradition de la *munāzara* ou alors reçoit-il une autre, nouvelle forme par le moyen de la presse? Les articles suivants traitent, d'une façon plus ou moins explicite, les différents aspects de cette discussion.

Dagmar Glass souligne la continuité entre la littérature de disputes classique et le débat dans la presse arabe des débuts, tout en mettant en lumière les changements fondamentaux des formes d'expression, suscitées par la presse en tant que nouveau moyen de communication, ce qu'elle démontre en citant l'exemple de la revue *al-Muqtataf* (Beyrouth). Les éditeurs de cette revue ont formulé une sorte de guide pour le bon emploi du forum des lecteurs.

De nouvelles formes d'expression, notamment des formes occidentales, étaient adoptées par la presse de plusieurs façons, ce qui y a provoqué bien des discussions. Dans son article sur la dispute entre le musicologue Rauf Yekta et le journaliste Nuri Şeyda dans le quotidien istanbuliote *İkdam*, Sabine Prätor décrit un débat animé sur la forme du bon travail scientifique. L'utilisation d'un instrument européen, les annotations en bas de page pour indiquer les sources, y jouait un rôle central. Moins de vingt ans après, l'idéologue turco-nationaliste Ziya Gökalp et Sati al-Husri, un des pères du nationalisme arabe, ne discutaient plus sur la science occidentale en soi, mais sur les différents paradigmes scientifiques, comme l'explique l'analyse de Christoph Herzog. Une étude faite par Johann Strauß sur la controverse islamo-chrétienne dans la presse istanbuliote met en évidence le rôle innovatif du publiciste ottoman Ahmed Midhat même dans la branche traditionnelle de la littérature du *radd*. Son pamphlet anti-chrétien *Müdafaa*, paru d'abord dans la revue *Tercüman-i-Hakikat*, marque une nouvelle dimension de cette sorte de polémique par son style vif et adapté à la presse en tant que moyen de communication et par son argumentation qui est historique ou qui se réfère à l'histoire, qu'il a tiré pour la plus grande partie de sources occidentales. Pour exagérer un peu, on pourrait même dire que dans le nouveau moyen de communication qu'est la presse,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0009

l'esprit du publiciste remplace le savoir théologique de l'érudit religieux. En effet, il vaudrait mieux parler *des* publicistes et *des* jounalistes au pluriel. Comme le décrit Michael Ursinus dans son article, la vieille divergence entre le centre et la périphérie se poursuivait également, d'une nouvelle façon, dans le domaine de la presse. Elle se manifestait par des critiques dédaigneuses des publicistes métropolitains envers les collègues et leurs journaux en province. Peut-être qu'on pourrait même interpréter la dispute entre des poètes dans les journaux *Molla Nasro'd-din* (Tiflis) et *Tazä Häyat* (Bakou) sur la Révolution Constitutionelle en Iran que présente Evan Siegel dans son article, comme la façon moderne de formes culturelles traditionnelles. Dans l'étude du journal satirique *Karagöz* (Istanbul), réalisée par Tobias Heinzelmann, il s'agit aussi en fin de compte de la transformation de méthodes traditionnelles, en l'occurrence de la façon turque de l'ombre chinoise. T. Heinzelmann présente la thèse qu'un personnage, *Hacivat,* révèle la position de l'éditeur, tandis que l'autre, *Karagöz,* représente l'opinion du peuple.

Tandis que les articles mentionnés se classent sous l'aspect du changement des formes d'expression, d'autres mettent au premier plan la presse en tant que moyen de formation d'identité de groupes ethniques/nationaux.

L'article de Martin Strohmeier met l'accent sur la presse kurde des débuts et son apport à la formation d'une identité kurde pendant les dernières décennies de l'Empire ottoman. Le point central y était la question de la langue populaire, ce qui se manifestait dans des débats et dans l'essai d'instaurer la langue kurde comme langue journalistique. C'est également la langue qui joue un rôle central dans l'article de Nathalie Clayer sur la presse albanaise en Égypte du début du 20e siècle. Il s'agissait-là, comme dans le cas des Kurdes, incontestablement d'une presse d'opinion. Par contre, les journaux de la communauté juive de Saloniki traitaient des sujets beaucoup plus variés, comme le précise Rena Molho dans son article. Des aspects nationaux y jouaient un rôle subordonné, du moins au temps pré-sioniste. L'article d'Alexandre Popovic donne un aperçu de la situation et des conditions de la presse musulmane en Bosnie et en Herzégovine. Il signale que pour l'analyse de la presse dans cette région, il faut prendre en considération quelques spécifités, comme par exemple la censure de la presse après l'occupation du pays par l'Autriche-Hongrie en 1878 ou le fait que la presse musulmane à Sarajevo devait entrer en concurrence avec des journaux croates et serbes. Contrairement aux quatre derniers articles, ceux qu'ont écrit Silvia Naef et Keivandokht Ghahari traitent un organe précis. Celui décrit par S. Naef, le journal arabo-chiite *Al-Irfan* (Sidon), ne présentait pas la religion, mais des aspects de langue et de culture comme éléments centraux pour la formation d'une identité. Il devient clair qu'un tel journal ne peut pas seulement contribuer à la cohésion d'un groupe, mais, au contraire, il peut même aggraver les conflits sociaux ou idéologiques internes. L'article de Keivandokht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0010

Ghahari présente une discussion au sujet des mariages entre des hommes persans et des femmes européennes qui était publiée dans le journal persan *Iranšahr,* paru à Berlin. C'était ce sujet-là apparemment qui a ému le plus les lecteurs, vu le grand nombre de commentaires écrits, car il touchait directement la question de l'identité iranienne. Ce débat journalistique était considérablement influencé par la dispute sur la race et la nation en Europe. L'argumentation se concentre donc pour la plupart sur les effets des mariages mixtes sur le développement de la nation iranienne.

Des journaux n'ont pas seulement inspiré les débats publics, mais des débats et des querelles politiques ont carrément stimulé la création des presse-média. D'après l'argumentation de Raoul Motika, on peut y compter des prototypes de journaux sous forme de tracts, qui se trouvent dans la tradition, non seulement de mémorandums, mais aussi de discours publics en présentant déjà les caractéristiques des journaux. C'est la multiplicité et la richesse en détails des articles qui met en évidence que la distinction entre *querelles privées et contestations publiques* a tout à fait une valeur analytique, mais qu'elle perd de ses valeurs dans la pratique de publiciste.

C.H., R.M., M.U.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0011

"AN OUNCE OF EXAMPLE IS BETTER THAN A POUND OF INSTRUCTION." BIOGRAPHIES IN EARLY ARABIC MAGAZINE JOURNALISM*

Dagmar GLASS

In December 1925, a book came out in Cairo under the title *Kitab A'lam al-Muqtataf* (Book of the Personalities of *al-Muqtataf*). It is a collection of 86 biographies of famous persons, scholars, scientists, and thinkers. The overwhelming majority, 79, are Westerners, and in turn most of these are contemporary British, French and Americans[1], whereas only the remaining 7 are Easterners[2].

Among the great Westerners whose biographies make up the body of this book we find such pioneers of 19th century science and thought as Charles Darwin and Herbert Spencer, Ernest Renan and Louis Pasteur, Ernst Haeckel and Friedrich Nietzsche or Dimitri Ivanovich Mendeleyev, to name but a few.

The *Kitab A'lam al-Muqtataf* (abb.: K. *A'lam*) was not to remain the only publication of its type. It was soon followed by three similar books. These biographical collections — published in 1927[3], in 1932[4], and in 1935[5] — contain, among others, biographies of famous travellers and explorers —

---

*The author has published a longer and a more detailed article on this subject: "Erziehung durch das fremde Beispiel: Arabische Biographien westlicher Forscher und Politiker. Journalistische Darstellung und Lesevorgang 1876-1926", in G. Höpp & Th. Scheffler (eds.), *Gegenseitige Wahrnehmungen, Orient und Okzident seit dem 18. Jahrhundert* (= asien. afrika. lateinamerika., XXV/3, 1997 pp. 311-339). Furthermore, I would like to thank Dr Julia Ashtiany Bray for her friendly support to improve the English version of the article.

[1]Apart from the contemporary Westerners the book includes 5 great Ancient Greek scholars (Aristotle, Herodotus, Plato, Socrates, and Thales), and — apart from Benjamin Franklin — 6 leading scientists and scholars of pre-modern Europe (Galileo, Brahe, Newton, Gilbert, Diderot, and Maria Agnesi).

[2]The 7 Easterners, 4 Egyptians and 3 Syrians, are all contemporaries: a) the Egyptians: the educator 'Ali Pasha Mubarak (1823-1894), the translator and archaeologist Ahmad Pasha Kamal (1850-1923), the lawyer and translator Shafiq Bey Mansur (1856-?), and the physician Salim Pasha Salim (d. 1893). b) the Syrians: the physician and journalist Shibli Shumayyil (1850-1917), the scholar and educator Butrus al-Bustani (1819-1883), and the missionary/professor of medicine Yuhanna Wurtabat (John Wortabet; 1827-1908).

[3]*Ar-Ruwwad*, published in Cairo.

[4]*Rijal al-mal wa-l-a'mal*, published in Cairo.

[5]*Asatin al-'ilm al-hadith*, published in Cairo.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0013

such as Roald Amundsen and Georg Schweinfurth — as well as of businessmen and captains of industry — such as Henry Ford or Alfred Krupp.

What all these books have in common is that they consist of biographical articles which had first appeared in the influential educational magazine *al-Muqtataf*[1].

Incidentally, apart from scholars, travellers and businessmen the magazine also paid much attention to contemporary politicians (although without re-publishing their biographies in book form). The magazine portrayed, for instance, James Garfield, the 20th President of the United States of America, Queen Victoria, *Kanzler* Bismarck, le *Premier Ministre* George Clemenceau or the Russian leader Vladimir Ilyitch Lenin. And it did not exclude writers either; so the *Muqtataf* presented to its readers, for instance, the *vita* of the famous Madame de Staël as well as the *vitae* of Victor Hugo or Leo Tolstoy.

It comes as no surprise that the Arabic articles were largely based on a variety of Western sources. They were translated or compiled from newspapers (like the English daily *The Times*), from scholarly magazines (like the English monthly *The Nineteenth Century*), or from large European reference works (like the *Encyclopaedia Britannica*).

Why publish biographies?

Why did an Eastern educational magazine (*majalla 'ilmiyya*) of the 19th century, like the *Muqtataf*, publish a series of Western biographies? One basic answer to this question is that the pioneers of Arabic magazine journalism regarded themselves as committed not simply to informing their readers about current affairs in West and East, but to educating as well.

Against the background of the established and intensifying contact between East and modern Western civilisations, which had a fundamental impact on the social development in the Arab provinces of 19th century Ottoman Empire, an intellectual strategy that has been called the "Education of Society"[2] gained momentum. Journalists were among the first to implement this strategy, seeing themselves in the role of educators whose commitment also implied the transmission of messages of enlightenment and moral improvement, apart from mere factual information on events, phenomena, and

---

[1]This magazine had been founded in 1876 by the Lebanese Christians Ya'qub Sarruf and Faris Nimr in Beirut. Fifty years later, in 1926, it was to celebrate its "Golden Jubilee" in Cairo.
[2]Cf. Th. Philipp, *Gurgi Zaidan. His Life and Thought*. Beirut 1979, pp. 33-53.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0014

persons. And it is this type of message, the message of enlightenment and education, which especially was to be conveyed by biographies, apart from personal names, dates, locations, and similar facts. The main purpose of writing biographies was, in one word, an educational one. When explaining this purpose, the editors of *al-Muqtataf*, Ya'qub Sarruf (1852-1927) and Faris Nimr (1856-1951), wrote in 1881:

> «The biographies of great, but especially of good, men are most instructive and useful as guides and incentive to others... What some men are, all men might, without difficulty, be too. Use the same means, and the same results will ensue.»[1]

In order to put these details into perspective, one could say that *al-Muqtataf* highlighted the examples set by great Westerners. By publishing Western biographies the editors of the magazine confronted more than one generation of Arab readers with Western patterns of working hard, of being successful or of contributing to the progress of one's country.

It has to be asked how biographies of the type just outlined fit in with the general topic of "Private Quarrels and Public Controversy". One answer is that the public presentation of biographies became, at latest from the last quarter of the 19th century, a subject of public debate and controversy. However, intended as a blessing, Western biographies were perceived not only as a blessing, but also as a curse; the reactions they provoked ranged from unreserved agreement to sharp criticism.

Whose biographies should be published?

After being introduced into Arabic magazine journalism, supposedly by *al-Jinan*[2], biography became a permanent feature of educational, periodicals. Apart from *al-Muqtataf*, other leading magazines of the time also opened special biographical sections — magazines published by Christian as well as

---

[1] *Muqtataf*, vol. VI, (October 1881), p. 264. (See also *Muqtataf*, vol. II, September 1877, p. 73).
[2] A political and literary bi-monthly founded by Butrus al-Bustani (Beirut, 1870-1886) . Cf., among others, F. di Tarrazi: *Tarikh as-sihafa al-'arabiyya*, vol. I, part 2, Beirut 1913, (reprint), pp. 45-47; Y. Q. Khuri (ed.): *Iftitahiyyat majallat al-Jinan al-Bairutiyya*: 1870-1884, vol. I (1870-1875) and vol. II (1876-1884), Beirut 1990, and idem (ed.): *Al-mulah fi majallat al-Jinan al-Bairutiyya: nawadir wa-fukahat*. Beirut 1993.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0015

by Muslim journalists. Mention should, first of all, be made of *al-Hilal*[1], *al-Muqtabas*[2], and *al-'Irfan*[3].

However, in the given context special attention must be paid to the influential *al-Hilal*, edited by Jurji Zaydan (1861-1914), and to his well-known biographical collection *Tarajim mashahir al-sharq fi l-qarn al-tasi' 'ashar*[4] (abb.: *Tarajim*). Adopting the journalistic pattern coined by his forebears Zaydan also presented a series of biographies of famous persons to the readers of his magazine, which, after the turn of the century, were re-published in book form.

An additional remark on modern Arab biographical writing

In writing biographies for the purpose of education, both the editors of *al-Muqtataf* and Zaydan had been inspired by a famous contemporary Western best-seller, namely Samuel Smiles' *Self-Help*; the book first appeared in London in 1859. It has been considered as "a guidebook to success and 'getting on' that attained world-wide popularity in the Victorian period"[5].

Explaining the chief object of the book, Smiles wrote in the preface of the second edition, published in 1866:

> "...its chief object unquestionably is to stimulate youths to apply themselves diligently to right pursuits, — sparing neither labour, pains, nor self-denial in prosecuting them, — and to rely upon their own efforts in life, rather than depend upon the help or patronage of others..."[6]

---

[1] An influential political and literary monthly founded by *Jurji Zaydan* (1892-, Cairo). Cf., among others, Philipp 1979, *op. cit.*; A. al-Timawi: *Jurji Zaydan*. Cairo 1992, and A.-L.-Dupont: "*L'Islam dans une nouvelle réflexion historique arabe*", in D. Chevallier & A. Miquel (eds.), Les Arabes du message à l'histoire, Paris 1995, pp. 405-424. (This contribution contains a detailed commentary on an article by Zaydan, entitled "*al-Tarikh al-islami bi-l-nazar ila sa'ir al-tawarikh*" published in *al-Hilal*, vol. XIX, December 1910, pp. 154-161).

[2] *Majallat al-Muqtabas*, a monthly, founded by Muhammad Kurd 'Ali (1906 Cairo; 1910-2 Damascus). Cf. the announcement in *Muqtataf*, vol. XXXI, (January 1906), pp. 82-83. For a discussion of Kurd 'Ali as a journalist cf. R. Hermann: Kulturkrise und konservative Erneuerung. *Muhammad Kurd 'Ali (1876-1953) und das geistige Leben in Damaskus zu Beginn des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M. etc., 1990, esp. pp. 95-136, and Ayalon, A.: The Press in the Arab Middle East. A History, New York/Oxford 1995, pp. 230-233.

[3] An encyclopaedic Shiite monthly, founded by Shaykh Ahmad 'Arif al-Zayn (1881-1960) (1909 Beirut; 1910- Saida). Cf. T. Khalidi: "Shaykh Ahmad 'Arif al-Zayn and al-'Irfan", in M. R. Buheiry (ed.): *Intellectual Life in the Arab East, 1890-1939*, Beirut 1981, pp. 110- 124, and Naef, S.: "La presse en tant que moteur du renouveau culturel et littéraire: la revue chiite Lebanese al-'Irfan", in Asiatische Studien/Études Asiatiques, L,2, 1996, pp. 385-397.

[4] First edition, Cairo 1902/03; it consists of two volumes and serves to this day as a standard reference work on Arab personalities of the 19th and early 20th century.

[5] W. B. Thesing: "Samuel Smiles", in idem (ed.), *Dictionary of Literary Biography, vol. 55: Victorian Prose Writers before 1867*, Detroit 1987, p. 288.

[6] *Self-Help; with Illustrations of Character, Conduct, and Perseverance, a New Edition*, London 1866, pp. III/IV.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0016

Smiles' book, which ran into numerous editions, was translated into several languages. There are editions in Dutch, French, Danish, German, Italian, Japanese, and several Indian languages[1]. In 1880, an Arabic version appeared under the title *Sirr al-Najah* (The Secret of Success); the young Ya'qūb Sarruf had translated the book, on the advice of his teacher Cornelius van Dyck[2], an influential American missionary. Apart from a Turkish version[3], in 1948, a Persian translation was also published. By that time, however, the Arabic version had already run into the fourth edition.

Apart from Smiles' *Self-Help*, we have also to take another source of inspiration for moden Arab biographical writing into consideration, namely Thomas Carlyle's *On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History*[4]. Around the turn of the century, the book began to attain popularity among Muslim authors, but did not circulate widely before the 1940s[5].

But while agreeing on the principle, Arab journalists and writers differed on the question of exactly whose biographies should be published in order to educate and mobilize their compatriots. To whom should they turn — to scholars, politicians, soldiers or merchants? Zaydan stated in his *Tarajim*:

> "The closer...[the]...*vitae* are to the needs of the reader, the greater the benefit in publishing their biographies. The biographies of politicians, administrators and soldiers are of no use in our hope for success in our own work. As far as scholars, merchants or professionals who achieved their wealth or greatness through their own efforts and faith are concerned, their biographies set a good example for the young generation - an ounce of example is better than a pound of instruction.
>
> Our writers have this habit of restricting themselves to biographies of scholars, soldiers or politicians, yet we are in greater need of biographies of merchants who are self-made men and who became rich by lawful means befitting the conditions of success..."[6]

---

[1]Cf. D. M. Reid: "Syrian Christians, the Rag-to-Riches Story, and Free Enterprise", in International Journal of Middle Eastern Studies, vol. I (1970), p. 362.

[2]For Cornelius van Dyck see Y.Q. Khuri: *al-Duktur Kurniliyus fan Dayk wa-nahdat al-diyar al-shamiyya al-'ilmiyya fi l-qarn al-tasi' 'ashar*, London 1990; and D. Glass: "Der Missionar Cornelius van Dyck (1818-1895) als Lehrbuchautor und Förderer des arabischen Wissenschaftsjournalismus", in H. Preissler/H. Stein (eds.) Annäherung an das Fremde. XXVI. Deutscher Orientalistentag vom 25. bis. 29.9.1995 in Leipzig, ZDMG-Suppl. 11, Stuttgart 1998, S. 185-198.

[3]Cf. Reid, op. cit., ibid.

[4]First published in London in 1846.

[5]Cf. W. Ende: "Wer ist ein Glaubensheld, wer ist ein Ketzer? Konkurrierende Geschichtsbilder in der modernen Literatur islamischer Länder", in Die Welt des Islams, vol. XXIII-XXIV (1984), p. 71.

[6]Quoted in the translation by Philipp, op. cit., p. 14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0017

What Zaydan said about the purpose of writing biographies indicates that Arab journalists and writers differed on the question of exactly whose *vitae* should be published. Zaydan, for his part, pleaded for putting more emphasis on scholars, merchants and professionals. Thus far he roughly agreed with the editors of *al-Muqtataf* (and, perhaps, stimulated them also). On the other hand, Zaydan's biographical writing clearly betrayed a stricter orientation towards Arab or Eastern personalities than that of Sarruf.

As for the power of Eastern examples, Zaydan's view was shared by Rafiq al-'Azm (1865-1925), a Muslim historian of Damascene origin and the author of another biographical work, *Ashhar mashahir al-islam fi l-hurub wa-ı-siyasa al-islamiyya*[1] (abb.: *Ashhar mashahir*). But, in contrast to Zaydan, al-'Azm complained about the lack of publications dealing with the heroes from Arab-Islamic history.

Al-'Azm strongly argued that the younger generation in Muslim countries should not be guided by Western, but by Eastern heroes. In his opinion, only an educational orientation of this kind would stimulate Eastern youths to rely upon their own efforts in life and to contribute to the development of their countries. On the other hand, the education of the young in the spirit of admiration for national heroes was, according to the Muslim historian al-'Azm, among the main factors which had enabled Europe to achieve superiority[2].

But controversies on setting examples by biographies were not only carried out by prominent Arabs such as Zaydan or al-'Azm. Arabic magazines of the time show that also a group of persons one might call a "chorus of non-prominent, average voices" also sought and used new public channels to express their opinions. Usually, these contributions remain hidden in the pages of the Arabic press, although, sometimes, they are as remarkable and illustrative as the contributions of the luminaries.

Munazara: *debating through Arabic magazines*

Before dealing with some of these "average voices" I would like to make some general remarks on patterns of debate. The evolution of the Arabic press since 1828 was paralleled by a corresponding development of what in Arabic is called *munazara* and what we can translate approximately as "disputation", "dispute", "debate", "discussion", etc.

---

[1]Vol I, parts 1-4, first published in Cairo in 1903/05; the book remained uncompleted. Cf. W. Ende: *Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts*. Beirut 1977, p. 33, footnote 2.

[2]Cf. Ende 1984, op, cit., p. 70.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0018

The practice of *munazara* has a long tradition in Arab-Islamic scholarship and literature; it always had been a powerful factor in learning, but it was conducted in circles of specialists, first of all by the *fuqaha'* (jurisconsults) as well as by scholars of various disciplines, and by poets. Suffice it to recall here only a few of the other main technical terms which denote various types of disputation etc., for instance *jadal* (dialectic), *khilaf* (divergence of opinion), *bahth* (examination) or *nazar* (examination)[1].

In the 19th century the *munazara* was revived and put again into the service of learning, but a new type of learning, the public instruction by educational Arabic magazines. Thus it adopted a far more public format; no longer did it remain restricted to closed circles of specialists, but underwent a process of popularization which caused changes as regards its subjects, patterns, procedures and contributors.

Here, prominent mention has to be made of *al-Muqtataf*; the magazine played a pioneering role in the process of reviving debates as a model of controversial Arabic communication for the public good.

Bab al-munazara wa-l-murasala : *how to debate through the* Muqtataf

An important step taken by the magazine in 1881 was the opening of a special section for debate and correspondence, titled *Bab al-munazara wa-l-murasala*. When explaining the rules of procedure the editors observed:

> "After examining [the question] we regard it necessary to open such a section... For what is to be inserted into it the contributors are responsible; we abstain from making contributions. But we reject contributions that do not refer to the *Muqtataf*'s contents. We select the subjects to be carried by this section complying with the following principles:
>
> (1) ... Every disputant/opponent is the other's equal (*munaziruka naziruka*).
>
> (2) The purpose of the disputation is to attain the truth. He who spots mistakes made by others must be respected, but otherwise, one who admits to his own mistakes must be respected more.

---

[1]For more details cf. Article "Munazara", in EI^2, (New edition), vol. VII, 1993, pp. 565-568, among others, E. Wagner: G. Makdisi: *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh 1981, G.J. Reinink / (H.L.J. Vanstiphout (eds.), Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East. Leuven 1991.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0019

(3) Brevity is important. Brief contributions are given preference over long-drawn-out articles."[1]

Until the end of the 19th century between 30 and 50 contributions on average were published in every year (12 issues per year). Each piece covers between one and a few pages. After the turn of the century we sometimes count up to 70 readers' contributions in one year. In the 1920s the number decreases for several reasons: one is the increased number of Arabic periodicals which offered possibilities for debates to the reading public.

Most of these contributions are opened by phrases of address directed to the editors, such as *li-Janab munshi'ay al-Muqtataf al-muhtaramayn* or *Hadrat munshi'ay al-Muqtataf al-fadilayn* or later, in the 1920s, *Hadrat muharrir al-Muqtataf al-agharr*, although the contributors mainly do not respond to what the editors have written, but to what other contributors to the magazine especially other disputants (*munazirun*) have stated.

Who is debating?

Contributions to the *munazara* section were regularly signed with the *munazirun*'s names; only a smaller number of occurences is signed by initials or pseudonyms such as "*Mustafid*" (One Who Has Learnt [from the magazine]), "*Ahad al-qurra'*" (A Reader) or "*Ahad al-mushtarikin*" (A Subscriber). In these cases, the contributors, of course, remain anonymous.

An additional remark: In some cases a person who uses a pseudonym might be identified with the help of historical or biographical works on the period under review, although this is tedious work. An example is Muhammad al-Muwaylihi (1858-1930). When contributing to newspapers and journals, e.g. *al-Muqattam, al-Mu'ayyad* and *al-Ahram*, he used "al-Badi'" (The Singular) as a pseudonym[2]. In 1895, from June onwards, al-Muwaylihi also contributed several articles to *al-Muqtataf* (e.g. on Arabic poetry), but not using a pseudonym. However, among the disputants contributing to the *munazara* section of February 1895 there is one who signed himself "al-Badi'" when writing under the title *Kalimat al-lughat*[3] a letter to the editors about the influence of social and technical progress on language.

---

[1] *Muqtataf*, vol. VI, (June 1881), p. 44. There, the set of rules appeared for the first time; afterwards it became the header of the *munazara* section that appeared, regularly, in every issue, i.e. once a month.

[2] Cf. W. Ende: *Europabild und kulturelles Selbstbewußtsein bei den Muslimen am Ende des 19. Jahrhunderts, dargestellt an den Schriften der beiden ägyptischen Schriftsteller Ibrahim und Muhammad al-Muwailihi*, Hamburg 1965, (Diss.), S. 24/footnote 7.

[3] Cf. *Muqtataf*, vol. XIX, pp. 141-143.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0020

Among the disputants/opponents (*munazirun*) we find numerous well-known exponents of what we call the Arab (and Islamic) Awakening or the *nahda*. Long before Muhammad al-Muwailihi joined the "*halqa* of the *Muqtataf*", important Syro-Lebanese figures of the *nahda* had gathered around the magazine, such as Shibli Shumayyil (1850-1917), Jurji Yanni (1854-1936), Yusuf al-Asir (1815-1889) or As'ad Khalil Daghir (1860-1935). They were among the first to use the magazine as a channel for expressing ideas or public appreciation, thus introducing the style and format of public debate through magazines. Incidentally, between 1883 and 1892 also the young and not yet prominent Jurji Zaydan contributed to the *munazara* section of *al-Muqtataf*[1].

All the persons just mentioned were Christians, with the exception of Yusuf al-Asir. Later on, an increasing number of Muslim scholars, thinkers and writers also contributed to the debates carried by the magazine of Sarruf and Nimr; until the end of the 19th century only Syrians/Lebanese did so, but later on they were joined by contributors of Egyptian or Iraqi origin. To the first generation of Muslim contributors belonged, apart from al-Asir, the Shiite Shaykh Husayn al-Jisr (1845-1909). To the following generations belonged the Lebanese Shiite Shaykh Ahmad Rida (1872-1953), the Egyptian writers Mustafa Sadiq al-Rafi'i (1880-1937), Isma'il Mazhar (1891-1962) and Hasan Husayn, the translator of Ernst Haeckel's book Die Welträthsel: gemeinvoständliche Studien über monistische Philosophie[2], as well as the Iraqi writer Jamil Sidqi al-Zahawi (1863-1936) and the Iraqi Shiite scholar and politician Hibat al-Din al-Shahrastani (1884-1967).

However, not only luminaries debated through *al-Muqtataf*; dozens of "nameless", non-prominent persons also wrote to the magazine — students, teachers, lawyers, administrators, engineers, librarians, physicians or economists. Perhaps their support should be seen as the primary factor in transforming the magazine into a real public institution.[3]

---

[1]Zaydan's contributions to the *munazara* section of the *Muqtataf:* vol. VII, (June 1883), pp. 305-306; X, (June 1886), p. 566; XI, (February 1887), pp. 300-302 and (April 1887), pp. 425-427; XIII (December 1883), pp. 177-180; XVI, (March 1892), pp. 404-407.

[2]Hackel's book was first published in 1898. Until 1920 it run into 12 editions and was translated in 15 languages. It appeared in 1924 under the Arabic title *Fasl al-maqal fi falsafat an-nushu wa-l-irtiqa'*; cf. A. A. Ziadat: *Western Science in the Arab World. The Impact of Darwinism, 1860-1930*, esp. pp. 110-114.

[3]M. Ursinus: Vorwort in C. Herzog, R. Motika & A. Pistor-Hatam (eds.) *Presse und Öffentlichkeit im Nahen Osten*. Heidelberg 1995, p. VI. «...Zuschriften an Zeitungen... der Einfachheit halber als 'Leserbriefe' bezeichnet... [bilden] eine Quellengattung ganz besonderer Art. In ihr nämlich kommen Leser (und Leserinnen) zu Wort, von denen ein Großteil, wenn nicht gar die Mehrheit, sonst nirgendwo im Schrifttum der Zeit als Autor aufgetreten ist. Anders ausgedrückt: Erst der Leserbrief verschafft einem Leserpublikum Gehör, das deutlich über den begrenzten Kreis der literarischen und bürokratischen Eliten der nahöstlichen Gesellschaften hinausgereicht haben dürfte - wie weit, das gilt es im einzelnen noch zu untersuchen.»

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0021

Munaziruka naziruka (Every disputant/opponent is the other's equal) - for several reasons, this rule is of fundamental importance when outlining the debates conducted by early Arabic magazines. By this rule, all *munazirun*, the prominent ones as well as the others, are entitled to their opinions, and, subsequently, share equal rights to arguing their points irrespective of any possible difference of opinion and, in principle, of social status.

The editors limited themselves at most to brief comments. Understandably, though, whenever the magazine's basic points of view was called into question, Sarruf and Nimr did take the floor themselves, but without assuming the guise of ultimate authority.

Debating on the subject of biography in the Muqtataf

Let us now return to *al-Muqtataf*'s writing of biography, which may also serve as an example to illustrate the magazine's procedure of *munazara*. From the late 1880s onwards, we find, among the readers' contributions to the magazine, mainly published in the *Bab al-munazara wa-l-murasala*, pieces dealing with the subject of biography. In principle, we can divide these contributions into two groups (needless to say, we have no information about the unpublished ones).

(1) Agreement

The first group of contributions expresses broad agreement with the ideas advocated by the journalists. To this group belong biographical notices of Arab contemporaries, who embodied the virtues of Western guides as highlighted by the journalists, but were relatively unknown. *Al-Muqtataf* was to help to publicize these "hidden Arab *vitae*", or, in other words, to transmit the message to a wider audience. As an example of this tendency an item may be mentioned here which is informed by the moralizing notions of philanthropy and public welfare.

One of the biographical articles published in the magazine dealt with William Corcoran (1798-1888), an American businessman, who founded several institutions for the public good, among them the famous Corcoran Gallery of Art in Washington, D.C..

In the eyes of Sarruf and Nimr, he represented the type of the philanthropic businessman and the generous benefactor: he was a man who had worked hard to make money, was successful, became rich, but donated most of his wealth to various philanthropic foundations. Corcoran's biography was published in April 1888 on the occasion of his death[1].

---

[1] *Muqtataf*, vol. XII, pp. 416-417.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0022

A few months later, the *vitae* of two Arab businessmen appeared in the *munazara* section of *al-Muqtataf* as examples of the same type of the philanthropic businessman. The authors of these biographies are two otherwise unknown individuals named Amin 'Abbud (of Nazareth)[1] and Dawud Shibli al-Salibi (of Beirut)[2]. The name Amin 'Abbud occurs only this one time in the magazine as a whole; it seems that he belongs to the group of the non-luminaries. What applies to 'Abbud also applies, in principle, to Dawud Shibli al-Salibi, although the name of the latter occurs twice more in the *munazara* section of the 1880s.[3]

(2) Contradiction

Let us leave that first group of readers' contributions aside and turn to the second and probably the more interesting one: the voices of contradiction.

Dissenting points of view made their first appearance only after the turn of the century. I am referring here to the *munazara* section of the issue of February 1908. It contains a letter to the editor(s) by a certain Ibrahim Niqula Yarid[4].

He is evidently of Lebanese Christian origin. As we can guess from another contribution of his to *al-Muqtataf*, he was, at the time, a resident of the Egyptian town Tanta, presumably a member of the Syrian community in Egypt. To date, I have found no further biographical information on him; standard reference works do not mention his name. Although, for the time being, the question of his identity remains as unsolved as the identity of the two Arab contributors mention above, it seems that he was also not one of the eminent personalities of the period.

However, the text signed by Ibrahim Niqula Yarid is a quite remarkable and should not be ignored in our context. It covers nearly two pages; I will merely cite a few crucial points.[5]

Yarid's letter centres around the moralizing notion of diligence and effort (*jidd wa-ijtihad*) and results, again, in the question of whose biographies should be published. Generally, the notion of diligence and effort was, so to speak, drummed into the magazine's readers and rehearsed over and over again — almost exclusively by setting Western examples, which obviously provoked criticism among readers like Yarid.

---

[1] *Muqtataf*, vol. XIII, (March 1889), pp. 414-415.
[2] *Muqtataf*, vol. XIII, (May 1889), pp. 559-560.
[3] Standard biographical dictionaries, such al-Zirikli or Kahhala, do neither contain Amin 'Abbud nor Dawud Shibli al-Salibi.
[4] *Muqtataf*, vol. XXXIII, pp. 169-170.
[5] For the complete translation — into German — cf. Höpp & Scheffler (eds.), op. cit. (*)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0023

One point of his criticism is that the magazine merely stimulates Arabs to copy their Western counterparts blindly; he criticizes also *al-Muqtataf* for its almost complete neglect of the numerous diligent and active Easterners who contributed to the current scientific literary renaissance (*nahda*) in the Arab world as well as of heroes of Arab history.

In Yarid's opinion, Westerners and Easterners alike, contemporaries or otherwise, have the same right of honourable mention in the magazine. As long as the magazine does not publish Eastern biographies in the proper proportion, he continues, it denies the admittance of its Arab audience to publicity and *de facto* to its own heritage. A leading venture such as *al-Muqtataf* — which is not written to be consulted by only one generation of readers — ought, according to Yarid, to publicize Eastern heroes as much as Western ones. Otherwise it can neither claim to reflect contemporary history accurately nor to do a lasting service to the Arab world.

Yarid's contribution, assailing as it did a notion vital to the magazine's editorial policy, challenged Sarruf and Nimr to an equally frank rejoinder[1]. Again I summarize only a few points.

Publishing more Western than Eastern biographies, countered the editors, did not mean that they neglected or abridged their Eastern contemporaries' right to be honourably mentioned in the magazine[2]; nevertheless, it remained their (the editors') right to decide whose biography to publish. They had not undertaken, they argued, "any commitment or pledge concerning the publication of a given biography "[3].

On the other hand, they continued, there were several reasons which forced them to be selective. One reason was that, sometimes, they simply did not have enough biographical information. In order to avoid being incorrect they preferred not to publish a person's *vita*. In addition to this, it could be that the limits on their publishing capacity made it impossible to satisfy all tastes[4].

Last but not least, Sarruf and Nimr called upon their opponent to come forward with about twenty names of unduly overlooked Arab activists of the scientific literary renaissance (*nahda*) whose work equalled the contributions made by Western scholars to sciences and progress. The editors were convinced that they could not be charged with errors since in their opinion, there was not a single modern Arab scholar who could hold a candle to his Western counterparts[5].

---

[1] *Muqtataf*, vol. XXXIII, pp. 170-172.
[2] Cf. ibid., p. 170.
[3] Ibid.
[4] Ibid.
[5] Ibid., p. 171.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0024

Conclusion

Greatness and modern social progress are fruits of one's own efforts — this is the lesson the editors of *al-Muqtataf* wanted to drive home to the readers of the Western biographies. Doubtless, their admiration of foreign exemplars of the active life was excessive and in the long run could not fail to arouse opposition among Arab and Muslim intellectuals, among the intellectual leaders as well as the "chorus of non-prominent, average voices". But what the audiences accepted was the rich factual information which is the base of every substantive debate and the civil style and form introduced by the *Muqtataf* in order to structure and facilitate the exchange of ideas. Many other Arabic magazines which succeeded to the magazine of Sarruf and Nimr adopted this model of *munazara*.

At the time of the *nahda* a new type of public (or audience) emerged that was not only interested in current political events, but in public intellectual debates and controversies on a wide range of subjects, too. This new audience needed channels to express their opinions — channels which met the demands of communication of the time. It was the newly developed Arabic press — a product and a generator of the *nahda* — that offered the forms of communication the new audience was looking for and willing to use.[1]

[1]For more details on the topic of "Private Quarrels and Public Controversy" in early Arabic magazine journalism see also D. Glass: Arabische Zeitschriften-kommunikation im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Al-Muqtataf als Schule Diskussionsforum der publisistisch-literarischen Öffentlichkeit von 1876 bis 1926. Habilitationschift Leipzig 2000.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0025

EINE FRÜHE DEBATTE ZU MUSIKBIOGRAPHISCHEN FRAGEN IN DER OSMANISCHEN PRESSE ODER: WANN LEBTE ABDÜLKADİR MERAGİ?

Sabine PRÄTOR

Den ersten Hinweis auf diese - wohl früheste - Debatte zu Fragen musikalischer Biographien, die hier vorgestellt werden soll, fand ich im Vorwort von Yılmaz Öztuna's *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi*. Er erwähnt dort einen gewissen Nuri Şeyda, der in den 1890er Jahren den Musikwissenschaftler Rauf Yekta Bey in der Tageszeitung *İkdam* kritisiert und ihm Unwissenheit vorgeworfen habe.[1] Tatsächlich handelt es sich um eine vordergründig sehr höfliche Diskussion, in der aber auch scharfe Kritik verborgen ist, und es ist keineswegs nur Nuri Şeyda, der kritisiert.

Über diesen vor allem durch Musik- und Literaturartikel bekannten Journalisten und Liedkomponisten (1866 -1901), der wegen Trunksucht schon in jungem Alter verstarb, wissen wir, daß er - Sohn eines Innungsmeisters (esnaf kethüdası) im Basarviertel Uzunçarşı - nach Abschluß einer Militär-Mittelschule die Beamtenlaufbahn einschlug und unter anderem als Sekretär im Außen- und Justizministerium tätig war. Erwähnt werden neben seinen kalligraphischen und literarischen Fähigkeiten auch seine umfassenden Fremdsprachenkenntnisse.[2] Aus den Memoiren seines Kollegen Ahmet Rasim geht hervor, daß die beiden mindestens einmal bei "Hacı Reşit", einem damals berühmten Teehaus und Literatentreffpunkt in Şehzadebaşı verabredet waren.[3] Daß Nuri Bey seinen Rakı am liebsten mit kleinen Mengen von Obst genossen haben soll, ist für unsere Debatte aber nicht von Belang...[4]

Rauf Yekta Bey hingegen (1871-1935), Komponist und Musiker, Mevlevi und u.a. Absolvent der Abteilung für Französisch der Sprachenschule war nach Beendigung seines Studiums bis zu seinem Ruhestand (1923) in verschiedenen hohen Positionen tätig. Wichtiger aber ist, daß er die ersten ernsthaften Werke und Artikel zur türkischen Musikwissenschaft und Musikgeschichte verfaßte und zusammen mit Saadeddin Arel und Dr. Suphi Ezgi die Basis für die Entwicklung einer modernen türkischen Musikwissenschaft legte.[5]

---

[1] Yılmaz Öztuna: *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi I.* Ankara 1990, S. 7.
[2] Zu seiner Person vgl. *a.a.O. II*, S. 150 f.
[3] Ahmet Rasim: *Anılar ve söyleşiler*, hrsg. von Nuri Erten. Istanbul 1983, S. 37.
[4] *A.a.O.*, S. 190.
[5] Vgl. Yılmaz Öztuna: *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi II.* Ankara 1990, S. 218-220.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0027

Damit kennen wir schon die beiden Hauptbeteiligten der Debatte, deren Gegenstand uns nicht nur mit Problemen der Erarbeitung von Biographien konfrontiert, sondern auch in die Frühgeschichte der türkischen Musik führt. Ausgangspunkt ist die 8. Folge im Rahmen einer Serie über Musikerbiographien von Nuri Şeyda im *İkdam*: ein Artikel, erschienen Ende August 1898, über Abdülkadir Meragi (geb. zw. 1350 und 1360 in Maraga/ südl. Aserbaidschan, gest. 1435 in Herat), der allgemein als frühester bekannter türkischer Komponist bezeichnet wird. Seine Lebensdaten waren allerdings den eben erwähnten Personen zunächst noch unbekannt.[1]

Die Biographie-Serie wird in weiten Kreisen wärmstens begrüßt, war doch die Bedeutung des Themas schon zehn Jahre vorher von Ahmed Midhat im *Tercüman-ı Hakikat* festgestellt worden, als er eine Geschichte der osmanischen Musik sowie eine Sammlung der Biographien osmanischer Musiker (*Tezkire-yi Musikişinasan*) anregte, Anlaß für Rauf Yekta, die Istanbuler Bibliotheken zur Vorbereitung derartiger Publikationen zu durchforsten.[2] Auch Nuri Şeyda's biographische Interessen scheinen schon in früher Jugend ausgeprägt gewesen zu sein.[3]

Hier nun soll zunächst der Ablauf der Debatte skizziert werden, um dann auf einzelne Kritikpunkte übergreifend einzugehen.

Nuri Şeyda geht in seinem Artikel davon aus, daß über Abdülkadir Meragi nicht mehr bekannt sei, als daß er aus Maraga stamme und kurz vor oder nach der Eroberung von Istanbul gestorben sei. Im weiteren wird eine altbekannte Legende über das Leben des Komponisten und die Überlieferung seiner Werke wiederholt, die uns später noch beschäftigen wird.[4] Rauf Yekta ist zwar vom Inhalt des Artikels enttäuscht, fühlt sich jedoch vom Aufruf Nuri Şeyda's angesprochen, Kenntnisse über das Leben Meragi's dem *İkdam* schriftlich mitzuteilen und damit gleichzeitig einen Beitrag zu einem geplanten Buch über osmanische Musiker (*Kafile-yi Musikişinasan-ı Osmani*) zu leisten.[5]

---

[1] "Hoca Abdülkadir Meragi", in: *İkdam,* Nr. 1483, 15 Ağustos 1314/ 28.8.1898; zu Abdülkadir Meragi vgl. nun v. a. Murat Bardakçı: *Maragalı Abdülkadir. XV. yy. bestecisi ve müzik nazariyatçısının hayat hikâyesiyle eserleri üzerine bir çalışma.* Istanbul 1986, sowie Yılmaz Öztuna: Abdülkaadir Merâgî. Ankara 1988 bzw. den Eintrag "*Abdülkaadir Merâgî*" in Yılmaz Öztuna: *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi I*, Ankara 1990, S. 17-19; s.a. weiter unten Fußnote S. 31.

[2] Vgl. Rauf Yekta: *Esatiz-i Elhan,* Nr. 2 < =*EE*>. Istanbul 1318 (1902/3), S. 72; gerade die Person Meragi's hatte ihn schon seit Beginn seiner Beschäftigung mit Musik immer besonders interessiert und den Wunsch nach Rekonstruierung seines tatsächlichen Lebenswegs geweckt, *a.a.O.*, S. 64.

[3] *Sabah,* Nr. 3178; *EE*, S. 88/89.

[4] *İkdam*, Nr. 1483, 15 Ağustos 1314/ 28.8.1898; *EE*, S. 67ff.

[5] *EE,* S. 65 (bzgl. des Aufrufs an Forscher und Wissenschaftler, die zuverlässige Kenntnisse über Meragi haben, in: *İkdam*, Nr. 1483, 15 Ağustos 1314/ 28.8.1898; *EE,* S. 70); das geplante Buch kam wegen des frühen Todes von Nuri Şeyda nicht mehr zustande.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0028

In seiner Reaktion beschreibt er ausführlich die besonderen Probleme der musikbiographischen Forschung, betont die für solche Studien nötigen umfassenden und hervorragenden vor allem historischen Kenntnisse, und daß sich derjenige, der ein solches Werk unternimmt, über die Schwierigkeiten, die auf ihn zukommen, im Klaren sein müsse. Daß er Nuri Şeyda mit Skepsis begegnet, wird auch durch seine Ankündigung unterstrichen, daß er dessen bisherigen Artikeln sowohl in musikwissenschaftlicher Hinsicht als auch an kritischen Gedanken einiges hinzufügen könnte.

Interessant ist, daß er wohl erst einige Bedenken überwinden mußte, bevor er sich auf diese Art der Meinungsäußerung in den Zeitungsspalten einließ, die Şemsettin Sami, der Verfasser des *Kamus-u Türki*, gerade erst kritisiert hatte: statt den Lesern Kenntnisse aus Literatur und Künsten zu vermitteln, würden die Literaten zusehends diese heilige Pflicht vernachlässigen und sich untereinander auseinandersetzen... Zur Aufklärung der Biographie Meragi's beitragen zu können ist für Rauf Yekta dann ausschlaggebend, aber auch Aufforderungen aus seiner Umgebung, die in Nuri Şeyda's Artikel vorhandenen Irrtümer zu verbessern, spielten wohl eine Rolle.

Seine Kritik richtet sich vor allem gegen die Einbeziehung von Legenden und Aberglauben (hurafe) in die Biographien, sowie gegen fehlende Quellenangaben und falsch vermittelte Daten.[1] In seiner Antwort greift Nuri Şeyda die vorgebrachten Punkte auf, wobei er jeweils aus Rauf Yekta's Artikel zitiert und die Stelle dann kommentiert.[2] Einen Tag später spricht Ahmed Midhat beiden Verfassern seine Anerkennung für ihre Verdienste um die Musik aus: "Einige Überlegungen auf den Seiten des İkdam sind so schön, ...daß es angebracht wäre, wenn sich unsere anderen Kollegen ein Beispiel daran nähmen."[3]

Und schließlich äußert sich auch noch der Historiker Necib Asım zum geplanten *Tezkire-yi Musikişinasan*, wobei er vor allem die Darstellung von Meragi als "alleinigem Gründer" der osmanischen Musik kritisiert und ihn als Teil einer umfassenden Musikbewegung zu zeigen versucht. Indirekt tadelt er die Einschränkung der Artikel Nuri Şeyda's auf osmanisch-türkische Musiker, spricht die vorosmanische Musikgeschichte an und regt die Analyse von Liedtexten als Hilfsmittel bei der Rekonstruktion von Biographien an.[4] Die Antwort Nuri Şeyda's erscheint ausnahmsweise im *Sabah*.[5] Auch ein gewisser Abdülhalim Hakkı (Chefsekretär der vom Justizministerium veröffentlichten

---

[1] *İkdam*, Nr. 1501, 2 Eylül 1314/ 15.9.1898; *EE*, S. 73-77.
[2] *İkdam*, Nr. 1504, 5 Eylül 1314/ 18.9.1898; *EE*, S. 78ff.
[3] "Musikiye Hizmet", in: *İkdam*, Nr. 1506, 7 Eylül 1314/ 20.9.1898; *EE*, S. 84.
[4] "Tezkire-yi Musikişinasan Hakkında Bir Mütalaa", in: *İkdam*, Nr. 1508, 9 Eylül 1314/ 22.9.1898; *EE*, S. 86ff.
[5] *Sabah*, Nr. 3178; *EE*, S. 88ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0029

Zeitung *Ceride-i Mahakim*) meldet sich daraufhin zu Wort, um Necib Asım eine Quellenangabe mitzuteilen, nach der Meragi zur Zeit Timurs gelebt habe.[1]

Rauf Yekta hat inzwischen eine Erwiderung zur Reaktion Nuri Şeyda's auf seinen ersten Artikel verfaßt (wobei nun alles noch einmal zitiert wird, erst aus seinem ersten Artikel, dann aus der Antwort Nuri Bey's!), immer wieder greift er auch einzelne Sätze seiner früheren Aussagen als Zitat heraus, um im weiteren endgültige Beweise seiner Meinung vorzulegen. Den Vorschlag Nuri Şeyda's zu Meinungsaustausch und Zusammenarbeit lehnt er ab - und führt die Vielzahl seiner Verpflichtungen als Begründung an.[2]

Es wurde bereits angedeutet, daß es vor allem die Wiederholung einer seit Generationen verbreiteten Legende über Meragi war, an der Rauf Yekta Anstoß nahm und die er schlicht als abergläubische Erzählung (hurafe) bezeichnet. Dinge, die weder wissenschaftlich noch historisch in irgendeiner Weise gerechtfertigt seien, sollten nicht in Biographien eingebaut werden, auch wenn man es nur tue, weil sie berühmt sind.[3] Nuri Şeyda hingegen argumentiert, daß man für alte Überlieferungen auch in Legendenform dankbar sein müsse, hätten sie doch zur Bewahrung der Erinnerung an die betreffende Person beigetragen, außerdem könne man ja seine eigene Meinung dazu äußern.[4] In seiner These für die Einbeziehung von legendenhaftem Material wird er gar von Ahmed Midhat unterstützt, der für die Verwendung des Begriffes Legende (menkıbe) plädiert, die Existenz derartiger Geschichten als Zeichen dafür wertet, daß eine Person wichtig war, und sie als wesentlichen Faktor für die biographische Forschung gerade in Zeiträumen mit wenig ausgeprägter schriftlicher Kultur ansieht. Natürlich dürfe eine zukünftige Musikgeschichte nicht auf Mythen oder Legenden basieren. Aber man solle den Leser auch nicht für so naiv halten, gleich daran zu glauben.[5]

Auch Rauf Yekta stellt inzwischen fest, daß man sich in den Auffassungen gar nicht so sehr unterscheide. Er habe sich nicht prinzipiell gegen eine Aufnahme von Legenden in Biographien ausgesprochen, man müsse ihnen jedoch wissenschaftliche Ansichten bzw. kritische Anmerkungen gegenüberstellen. Er sieht es nämlich als erwiesen an, daß sich gerade solche Geschichten den Lesern besonders gut einprägen.[6]

---

[1] *Esatiz-i Elhan*, S. 99/100; er bezieht sich dabei auf den Müteferrika-Druck *Tarih-i Timur Gürkan li Nazmizade*, S. 117/118, gedruckt 1142 H. (Mai 1730), wo Abdülkadir als Musiker mit guter Stimme erwähnt wird, jedoch keine Angaben zu Geburts- und Todesjahr sowie weiteren Lebensumständen zu finden sind.

[2] "Tenkidat-ı Musikiye", in: *İkdam*, Nr. 1518, 19 Eylül 1314/ 2.10.1898; *EE*, S. 92ff. (S. 98).

[3] *İkdam*, Nr. 1501, 2 Eylül 1314/ 15.9.1898; *EE*, S. 75.

[4] *İkdam*, Nr. 1504, 5 Eylül 1314/ 18.9.1898; *EE*, S. 79.

[5] "Musikiye Hizmet", in: *İkdam*, Nr. 1506, 7 Eylül 1314/ 20.9.1898; *EE*, S. 84/85.

[6] "Tenkidat-ı Musikiye", in: *İkdam*, Nr. 1518, 19 Eylül 1314/ 2.10.1898; *EE*, S. 93f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0030

Trotz dieser Gefahr soll die Meragi-Legende auch den Lesern dieses Artikels nicht ganz vorenthalten werden. Im Kern geht es darum, daß der Komponist sehr darauf bedacht gewesen sein soll, seine Werke für sich zu behalten und deshalb selbst seine Dienerschaft entlassen habe, da sie sich heimlich seine Stücke hätte einprägen können, wenn er sie zuhause vor sich hin sang. Der damalige Herrscher von Herat (nach der Legende Hüseyin Baykara) stellt ihm daraufhin den angeblich taubstummen Diener Ghulam zur Verfügung. Nach einer Vielzahl von Tests ist Meragi auch von dessen Harmlosigkeit überzeugt. Dieser Diener nun wird zum Ausgangspunkt der Überlieferung. Als Meragi dann auf einer Einladung im Herrscherpalast seine eigenen Werke hört, soll er ohnmächtig geworden und wenig später verstorben sein...[1]

Während Nuri Şeyda diese Geschichte passend findet, ob sie nun wahr sei oder nicht, liefert Rauf Yekta die Beweise dafür, daß sie den historischen Fakten widerspricht. Dazu zitiert er unwiderlegbar aus musiktheoretischen Werken Meragi's (*Mekasıdü'l-Elhan, Camiü'l-Elhan* sowie einer für Safiyüddin Abdü'l-Mü'min's *Kitabü'l-Edvar* geschriebenen Erläuterung), in denen der Komponist bedauert, daß er seine Lieder nicht wie gewünscht verbreiten könne. Es seien nur seine mittelmäßigen Werke, die er übermitteln könne, da für schwierige Stücke keine geeigneten Schüler zu finden seien. Das heißt also, daß er Schüler hatte und sich wie jeder Musiker um die Verbreitung seiner Werke bemühte. Deshalb ist ein kleiner Teil seiner wohl umfangreichen Produktion auch bis heute erhalten - und gilt damit gleichzeitig als frühestes bekanntes Beispiel der türkischen klassischen Musik.[2]

Einen weiteren Punkt der Diskussion bildet die Problematik der Bestimmung der Lebensdaten Meragi's. Während Nuri Şeyda die persischen Liedtexte als Zeichen für eine Lebenszeit vor der Eroberung Istanbuls wertet, aber schließlich aus den ihm vorliegenden - falschen - Daten der Herrschaft Hüseyin Baykaras in Herat, an dessen Hof sich der Komponist aufgehalten haben soll, ein Todesjahr von spätestens 884 H. (1479/80) konstruiert[3], bleibt Rauf Yekta skeptisch gegenüber der Überlieferung. Die von ihm konsultierten historischen Werke liefern nun auch ein Todesjahr von 838 H. (1434/35), 37 Jahre vor der Herrschaft des gerade Erwähnten (875-911 H.).[4]

Rauf Yekta übt schließlich auch konkret Kritik an der Arbeitsweise Nuri Şeyda's und bittet um Quellenangaben. Dabei schwärmt er geradezu von den zahlreichen Fußnoten in europäischen Werken, die die konsultierten

---

[1] *İkdam*, Nr. 1483, 15 Ağustos 1314/ 28.8.1898; *EE*, S. 68/69.
[2] "Tenkidat-ı Musikiye", in: *İkdam*, Nr. 1518, 19 Eylül 1314/ 2.10.1898; *EE*, S. 94/95.
[3] Nuri Şeyda geht von den Daten 846-884 H. (1442/43-1479/80) aus (*İkdam*, Nr. 1483, 15 Ağustos 1314/ 28.8.1898; *EE*, S. 69/70).
[4] "Tenkidat-ı Musikiye", in: *İkdam*, Nr. 1518, 19 Eylül 1314/ 2.10.1898; *EE*, S. 97.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0031

Quellen dokumentierten, und bedauert, daß diese Methode von osmanischen Autoren noch nicht hinreichend berücksichtigt werde: "als ob eine Studie... an Bedeutung verlieren würde, wenn man ihre Quellen angibt..."[1] Viele Unstimmigkeiten könnten durch Quellenangaben gelöst werden, das Werk würde an Ernsthaftigkeit gewinnen und auch besser gegen Einsprüche abgesichert sein. Er bedauert die ablehnende Antwort des Kritisierten, der u.a. meint, daß so etwas mehr Schaden als Nutzen brächte und es im Rahmen der Beschäftigung mit so wichtigen Angelegenheiten verzeihlich sei, keine Quellen anzugeben. Sowieso käme man wegen all der Einsprüche in der Presse schon nicht mehr dazu, seine Forschung zu Ende zu führen.[2]

Einig sind sich die beiden darin, daß Forschung im Bereich der Musikbiographie mit besonders vielen Mühen verbunden ist. Denn im Gegensatz zu vielen Sparten der Wissenschaft, für die sich Biographien aufgrund der reichen Bibliotheksbestände rekonstruieren ließen, so Rauf Yekta, sei es im Bereich der Musik beinahe unmöglich, auf Auskünfte über Biographien zu stoßen; Informationen über Komponisten müßten aus ihren Werken bezogen werden. Auch die Verzeichnisse von Dichtern oder Kalligraphen seien bisweilen hilfreich, hätten sich doch viele Musiker auch noch in anderen Bereichen der Wissenschaften und Künste betätigt.[3]

Während Nuri Şeyda aber klagt, daß nach all der jahrelangen Bibliotheksarbeit dann andere kämen, die sagten, daß er dieses oder jenes Werk nicht berücksichtigt habe[4], gibt sich Rauf Yekta gelassen und bedankt sich mit ausgesuchter Höflichkeit für die "Empfehlung" der Werke, die zu konsultieren für die Abfassung von Musikerbiographien ratsam sei: einen Teil dieser Bücher habe er sowieso schon durchgesehen, dem Rest werde er sich schleunigst zuwenden.[5]

Überhaupt ist alle Kritik, wie schon anfangs angedeutet, in einen ausgesprochen höflichen Rahmen verpackt. So bringt Rauf Yekta seine tiefe Hochachtung zum Ausdruck und Dankbarkeit für die Serie der vorzüglichen Artikel im Namen des musikalischen Fortschritts. Dabei vergißt er nicht zu betonen, daß ihm jeder Gedanke an Konkurrenz völlig fremd sei, auch wenn beide Autoren ein biographisches Werk verfassen wollten. Er hoffe, daß seine Kritik nicht verärgere, sondern als Anregung dankbar aufgenommen werde.

---

[1] *İkdam*, Nr. 1501, 2 Eylül 1314/ 15.9.1898; *EE*, S. 75.
[2] *İkdam*, Nr. 1504, 5 Eylül 1314/ 18.9.1898; *EE*, S. 81.
[3] Vgl. z. B. den berühmten Komponisten Buhurizade Itri (ca. 1640-1712), der als bekannter Dichter und Kalligraph seiner Zeit auch in den entsprechenden biographischen Sammlungen Erwähnung findet; *İkdam*, Nr. 1501, 2 Eylül 1314/ 15.9.1898; *EE*, S. 73.
[4] *Sabah*, Nr. 3178; *EE*, S. 90.
[5] "Tenkidat-ı Musikiye", in: *İkdam*, Nr. 1518, 19 Eylül 1314/ 2.10.1898; *EE*, S. 98 bzgl. *İkdam*, Nr. 1504, 5 Eylül 1314/ 18.9.1898; *EE*, S. 83.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0032

Jedenfalls schmälere sie in keinster Weise seine Hochachtung gegenüber Nuri Şeyda Bey.[1] Dieser wiederum bezeichnet die Artikel Rauf Yekta's als Beispiel an Höflichkeit, sie seien von ihm mit Dankbarkeit gelesen worden. Seine Antwort habe er nicht zu Ruhm und Ehre verfaßt, sondern als Dienst für die Wissenschaft.[2] Und auch zum Abschluß der Diskussion demonstriert Rauf Yekta noch einmal Versöhnlichkeit gegenüber den manchmal etwas heftigen Formulierungen seines Gegenübers: "Wenn auch in solchen wissenschaftlichen Debatten unsere Meinungen etwas verschieden sind, werden wir doch nicht aufeinander böse sein."[3]

Als nächstes erscheinen im *İkdam* zwei umfangreiche Artikel von Rauf Yekta zu Leben und Werk Abdülkadir Meragi's, die ohne die Debatte sicher nicht so schnell der Öffentlichkeit präsentiert worden wären, wie er selbst einräumt.[4] Insofern war die Diskussion nützlich. Als Debatte zu Fragen der Frühgeschichte der türkischen Musik bleibt sie auch kein Einzelfall.[5] Sie war aber auch wichtig, weil sie mit ihrem erstmaligen Aufgreifen von Problemen des wissenschaftlichen Arbeitens im Bereich der Musikbiographie einen Beitrag zur Musikgeschichte und - in einer Zeit zunehmenden Interesses an biographischen Fragen - auch zur Geschichte der Biographieschreibung leistet und diese Gebiete durch die Zeitungsspalten gleichzeitig einem größeren Publikum näherbringt.

Wenn wir nun auch seit inzwischen zehn Jahren eine Monographie zu Abdülkadir Meragi von Murat Bardakçı vorliegen haben, die eine Reihe von neuen Dokumenten einbezieht[6], so hat doch die Abhandlung Rauf Yekta Bey's, die er 1902 als erweiterte Fassung der beiden *İkdam*-Artikel - und mit Verbesserungen - in seiner biographischen Reihe *Esatiz-i Elhan* (Meister der Melodien) veröffentlichte, nichts von ihrer Bedeutung als Pionierstudie

---

[1] *İkdam*, Nr. 1501, 2 Eylül 1314/ 15.9.1898; *EE*, S. 76, 78.

[2] *İkdam*, Nr. 1504, 5 Eylül 1314/ 18.9.1898; *EE*, S. 78, 83.

[3] "Tenkidat-ı Musikiye", in: *İkdam*, Nr. 1518, 19 Eylül 1314/ 2.10.1898; *EE*, S. 99.

[4] *İkdam*, Nr. 1532, 3 Ekim 1314/ 16.10.1898; Nr. 1540, 11 Ekim 1314/ 24.10.1898.

[5] Vgl. z. B. die Kritik Rauf Yekta Bey's ("Cennetmekân Sultan Bayezid Han-ı Sâni ve Fenn-i Musiki", in: *Şehbal*, Nr. 19, 1 Şubat 1325/ 14.2.1910, S. 386/87) an den von İsmail Hakkı Bey, dem Leiter der Mekteb-i Musiki-yi Osmani, vorgebrachten Bemerkungen zur Musikalität Sultan Bayezids II. (*Hale,* Nr. 1, Kanunuevvel 1325, Dez./Jan. 1909/10, S. 12-14). Weiter beweist Rauf Yekta, daß die in *Hale* abgedruckten Kompositionen auf keinen Fall von Bayezid II. stammen können, sondern vielmehr dem Stil am Anfang des 19. Jh. entsprechen (*Şehbal*, Nr. 21, 1 Haziran 1326/ 14.6.1910, S. 417).

[6] Abdülkadir Meragi lebte ab den 1370er Jahren in Täbriz am Hof der Celayir, nach der Einnahme von Täbriz durch Timur (1386) flüchtete er mit Ahmed Celayir nach Bagdad, auf dem Weiterweg nach Ägypten wurde er bei Kerbela vom Sohn Timurs gefangengenommen und über Bagdad nach Samarkand gebracht; 1393 von Timur zum Tod verurteilt gelang ihm die Flucht, später wurde er begnadigt; er befand sich im Gefolge von Timurs Enkel Halil, nach dessen Sturz durch seinen Onkel Şahruh trat er in das Gefolge Şahruh's in Herat ein; dort starb er 1435 während einer Pestepidemie. Murat Bardakçı: *Maragalı Abdülkadir. XV. yy. bestecisi ve müzik nazariyatçısının hayat hikâyesiyle eserleri üzerine bir çalışma.* Istanbul 1986.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0033

verloren.[1] Wie wichtig ihm die Debatte war, die den Anlaß dazu bildete, sehen wir daran, daß er die *İkdam*-Artikel im Vorspann noch einmal abdruckt. Das Ergebnis jedenfalls findet er beachtlich. Man habe jemanden der Nachwelt bekannt gemacht, von dem man vorher nicht einmal recht wußte, in welchem Jahrhundert er eigentlich gelebt hatte. Damit ist nach seinen eigenen Worten klar, daß diese Debatte "unter all den übrigen Diskussionen, von denen die meisten ohne Ergebnis ablaufen, eine außergewöhnliche Stellung einnimmt."[2]

[1] Rauf Yekta: *Esatiz-i Elhan*, Nr. 2. Istanbul 1318 (1902/3), S. 101-120; Nr. 1 dieser Reihe, die den Biographien und Werken berühmter Musiker aus Ost und West gewidmet sein sollte, befaßt sich mit Hoca Zekai Dede Efendi, Istanbul 1316 (1900/1); die als Heft 3 angekündigten Biographien von Safiyüddin Abdü'l-Mü'min und Hacı Arif Bey erscheinen bereits nicht mehr, erst wesentlich später folgt doch noch ein weiteres Heft (zu Dede Efendi, Istanbul 1341/1925).

[2] *A.a.O.*, S. 65.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0034

DIE KONTROVERSEN ZWISCHEN ZİYA GÖKALP UND SĀṬİ‘ AL-ḤUṢRĪ IN DEN ZEITSCHRIFTEN *MUALLİM* (1916) UND *YENİ MECMUA* (1918)

Christoph HERZOG

Ziya Gökalp und Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī sind nicht gerade Unbekannte in der Geistesgeschichte des Nahen Ostens. Uriel Heyd schreibt am Ende seiner klassischen Studie über ersteren, er könne "beanspruchen, die theoretischen Grundlagen des modernen türkischen Staates gelegt zu haben",[1] während Taha Parla ihn in einer neueren Arbeit für den "einzigen systematischen Denker von Format" hält, den die Türkei im 20. Jahrhundert hervorgebracht habe.[2] Und über Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī (hinfort: Sâti') urteilt nicht allein William Cleveland in seiner 1971 erschienen biographisch kritischen Studie, daß er einer der "bedeutendsten Ideologen des arabischen Nationalismus" gewesen sei.[3] Dieses Urteil gilt natürlich erst für die Zeit nach 1919. In der osmanischen Periode tat sich der an der osmanischen Verwaltungsakademie Mülkiye ausgebildete Sâti' besonders als reformerischer Pädagoge hervor, so daß er als Vater einer neuen Erziehung im Osmanischen Reich bezeichnet werden konnte.[4]

Seine von pädagogischen Fragen ausgehenden, aber weit darüber hinausgreifenden Kontroversen mit Ziya Gökalp, welche die beiden in zwei osmanischen Zeitungen während des Ersten Weltkrieges - also kurz vor dem Ende des Osmanischen Reiches - führten, wurden als einer der aufregenden Auseinandersetzungen der Zeit beschrieben.[5] Auch mehr als achtzig Jahre danach besitzt die politische Brisanz und die theoretische Bedeutung einiger der zentral diskutierten Fragen immer noch Aktualität.

---

[1] Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism. The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, [London] 1950, S. 170.

[2] Taha Parla, The Social and Political Thought of Ziya Gökalp 1876-1924, Leiden 1985. Die türkische Literatur zu Ziya Gökalp ist außerordentlich umfangreich und schließt mehrere Bibliographien ein. Vgl. Parla, S. 152 f.

[3] William L. Cleveland, *The Making of and Arab Nationalist. Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati al-Husri,* Princeton 1971, S. 91f. Vgl dort die Referenzen auf die Einschätzungen von Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, London 1962 u. Sylvia G. Haim, *Arab Nationalism,* Berkeley - Los Angeles 1964 u. L.M. Kenny, "Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī's Views on Arab Nationalism", *The Middle East Journal* 17.3 (1963).

[4] Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Turkey, Montreal 1964, S. 405.

[5] Berkes, S. 409. Eine ausführlichere Darstellung der Diskussion von 1916 in Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,* 3. Aufl. Istanbul 1992, S. 187 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0035

Die Zeitschrift *Muallim*, Schauplatz der ersten Runde der Kontroverse, verstand sich als Diskussionsforum für pädagogische Themen. Die Tage, in denen ein Presseprodukt seinen potentiellen Käufern mit paternalistisch-erzieherischem Anspruch gegenübertreten konnte, war 1916, zumindest in Istanbul, offensichtlich vorbei, denn im Gegensatz zu vielen anderen osmanischen Zeitungen und Zeitschriften der Vergangenheit behauptete Muallim explizit keine pädagogischen Ziele zu verfolgen: Die Zeitschrift habe trotz ihres Namens, so hieß es in der programmatischen Einleitung zur ersten Ausgabe "nicht die Absicht ihre Leser zu belehren. Sie wird sich von dergleichen Prätentionen fernhalten und sich damit begnügen, es als eine Ehre anzusehen, den in Erziehung und Ausbildung Tätigen zu dienen."[1] Herausgegeben wurde Muallim von Hüseyin Râgib und Nâfi Atıf [Kansu] (1890-1949), die der Gruppe um die Zeitschrift *Türk Yurdu* angehörten.[2] Die Redaktionsräume von *Muallim* befanden sich denn auch in der Bab-i Âli Caddesi Nr. 77 über denen von Türk *Yurdu*. *Muallim* erschien monatlich und kostete im Inlands-Jahresabonnement zuerst 15, später 30 Lira.

Die Diskussion erstreckte sich über insgesamt zwölf Artikel, die im Zeitraum eines knappen Jahres von Ende Juli 1916 bis Anfang Juni 1917 erschienen. Mehr am Rande war auch der Lehrer an der *Darülmuallimin* und spätere Rektor der *İstanbul Üniversitesi*, İsmail Hakkı (İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, 1886-1978), mit eigenen Thesen an der Diskussion beteiligt, wurde aber sowohl von seinem damaligen Vorgesetzten Sâti' als auch von Ziya Gökalp mit vergleichsweise kurzen Bemerkungen abgefertigt.[3] Kommentare lieferten ferner Sadreddin Celâl [Antel], Necmeddin Sadık [Sadak] und M. Şekib [Tunç].[4] Weil diese Beiträge aber keinen Einfluß auf den Verlauf der Diskussion zwischen Sâti' und Ziya Gökalp nahmen, soll an dieser Stelle nicht weiter auf sie eingegangen werden.

---

[1] Vgl. "Niyete dair bir kaç söz", *Muallim* 1 (15 Temmuz 1332), S. 1.

[2] Zu ihm *Türk Dil ve Edebiyatı Ansiklopedisi* 5, S. 148.

[3] Vgl. etwa Ziya Gökalp, "Milli Terbiye 2", Muallim 2 (15 Ağustos 1332), S. 37, bzw. Sâti', "Terbiye ve milliyet", *Muallim* 4 (15 Teşrin-i evvel 1332), S. 102; ders.: "Ma'şari vicdan etrafında", *Muallim* 9 (1 Nisan 1333), S. 280f. Zu İ. H. Baltacıoğlu vgl. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Asiklopesisi*, Bd. 5, S. 36-38.

[4] Vgl. Ülken, S. 187.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0036

Tabelle 1: Die Artikel der Kontroverse zwischen Sâti' und Ziya Gökalp in *Muallim* 1916 (Artikel in eckigen Klammern sind nicht unmittelbar Teil der Kontroverse)

Ausgabe von *Muallim*	Artikel, Autor: Ziya Gökalp	Artikel, Autor: Sâti'
1.1 (15 Temmuz 1332)	"Milli terbiye 1"	
1.2 (15 Auğustos 1332)	"Milli terbiye 2"	
1.3 (15 Eylül 1332)	"Milli terbiye 3"	["Terbiye ve telkin 1"]
1.4 (15 Teşrin-i evvel 1332)	"Milli terbiye 4"	"Terbiye ve milliyet"
1.5 (15 Teşrin-i sani 1332)		"Ferdi şuur ve ictimai vicdan"
1.6 (15 Kanun-i evvel 1332)		["Terbiye ve telkin 2"]
1.7 (15 Kanun-i sani 1332)	"Milli terbiye 5"	
1.8 (1 Mart 1333)	"Milli terbiye 6"	"Maşarî vicdan etrafında 1"
1.9 (1 Nisan 1333)	"Milli terbiye 7"	"Maşarî vicdan etrafında 2"
1.11 (1 Haziran 1333)	["Maarif meselesi 1"][1]	"Maşarî vicdan etrafında 3"
1.12 (1 Temmuz 1333)	["Maarif meselesi 2"]	["Tubâ ağacı nazariyesi"][2]
2.13 (1 Ağustos 1333)		["Tubâ ağacı hakkında bir izah"

Sehr viel bekannter als *Muallim* ist die Zeitschrift *Yeni Mecmua*, Schauplatz der zweiten Kontroverse. Sie erschien im Prinzip wöchentlich zwischen Juli 1917 und Januar 1921 in insgesamt 90 Nummern als eine Art Presseorgan des Türk Ocağı. *Yeni Mecmua* wurde von Ziya Gökalp zusammen mit von Ahmed Ağaoğlu, Hamdullah Suphi [Tanrıöver], Celal Sahir [Erozan], Mehmed Fuad [Köprülü], Necmeddin Sadık [Sadak] Halim Sabit und Yahya Kemal [Beyatlı] gegründet. Sie wurde - offenbar gegen den ursprünglichen Wunsch von Ziya Gökalp - weitgehend vom Komitee für Einheit und Fortschritt finanziert.[3] Dennoch war, wie Yahya Kemal entgegen anderslautender Darstellungen betont, die Bezahlung ihrer Autoren mäßig. Etablierte Publizisten hätten drei Lira pro Beitrag erhalten, Nachwuchsschriftsteller nur die Hälfte.[4]

---

[1]Bei diesem und dem Fortsetzungsartikel handelt es sich um die erziehungspolitische und pädagogische Themen betreffenden Teile einer dem Anfang September 1917 in Istanbul tagenden Kongreß des Komitees für Einheit und Fortschritt vorgelegten Denkschrift (lâyiha).

[2]Dieser und der Fortsetzungsartikel sind Teil einer anderen Kontroverse, in der es um die Frage ging ob die Reform der Primär- oder die der Sekundärschulausbildung Vorrang haben solle. Vgl. hierzu Ülken, S. 186f.

[3]Yahya Kemal [Beyatlı]: "Ziya Gökalp." *Siyâsî ve Edebî Portreler*. (Yahya Kemal Külliâtı 8) 2. Aufl. Istanbul 1976, S. 18.

[4]Ebd.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0037

Der Disput zwischen Ziya Gökalp und Sâti' in *Yeni Mecmua* umfaßte acht Artikel, die im Zeitraum von Mitte Februar bis Anfang Mai 1918 erschienen. Ausgangspunkt beider Kontroversen waren Artikel von Ziya Gökalp, in denen er Positionen vertrat, die Sâti's Widerspruch hervorriefen. Während die Diskussion in Muallim deutlich einen spontanen Ursprung hatte, ist es durchaus möglich, daß jene in *Yeni Mecmua* eine geplante Wiederauflage darstellte. Auch nutzte hier Ziya Gökalp seine Position im Mitarbeiterstab der Zeitschrift dazu, seine Erwiderungen auf Sâti's Artikel bereits in derselben Ausgabe erscheinen zu lassen, was seine Position aus der Perspektive der Leser stärkte, welche die Argumente seines Kontrahenten gleich in der selben Ausgabe beantwortet fanden.

Tabelle 2: Die Artikel der Kontroverse zwischen Sâti' und Ziya Gökalp in *Yeni Mecmua* 1918

Ausgabe von *Yeni Mecmua*	Artikel, Autor: Ziya Gökalp	Artikel, Autor: Sâti'
2.32 (14 Şubat 1918)	"Mektebde mükâfât ve mücâzât"	
2.34 (7 Mart 1918) mücâzât	"Mükâfât ve mücâzât meselesine dair birkaç söz"	"Mükâfât ve meselesi"
2.36 (21 Mart 1918) mücâzât	"Mükâfât ve mücâzât hakkında yine bir kaç söz"	"Mükâfât ve hakkında"
2.38 (4 Nisan 1918)	"Mükâfât ve mücâzât hakkında bir kaç söz daha"	
2.42 (2 Mayıs 1918) mücâzât	"Münteşir ve müteazzi müeyyideleri"	"Mükâfât ve hakkında Ziya Bey'e cevab"

Die Position Ziya Gökalps in den beiden Diskussionen (auf die ich mich von nun an auch zusammenfassend im Singular beziehen werde) erscheint auch darin dominierend, daß er seine Ansichten als Teil eines - wenn auch häufig nur angedeuteten - umfassenden Begriffs- und Denksystems vorbrachte, demgegenüber Sâti's Kritik, so fundamental sie auch sein mochte, keine systematische Alternative aufbaute, und somit eher punktuell wirkt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0038

An dieser Stelle ist vielleicht angebracht darauf hinzuweisen, daß der folgenden Darstellung der Kontroverse eine theoretische Vorentscheidung gegen das Paradigma zugrundeliegt, demzufolge westlich-orientierte Intellektuelle im Osmanischen Reich (wenn nicht gar in der gesamten islamischen Welt) den europäischen Diskurs lediglich passiv (aber höchst selektiv) rezipiert hätten.[1] Abgesehen davon, daß ein kulturübegreifender Rezeptionsprozeß bereits eine Adaptionsleistung beinhaltet, in der im Kern schon eine Transformation des rezipierten Stoffes und seine kreative Neuschöpfung enthalten ist, muß man, denke ich, Taha Parla darin recht geben, daß die Verzerrungen, die daraus entstehen, wenn in Durkheim nur der Soziologe und in Gökalp nur der Nationalist gesehen wird, auf einer äußerst bestreitbaren Auffassung der europäischen Geistesgeschichte beruhen.[2] Andererseits vermag die Betrachtung gerade der Diskussionen Ziya Gökalps mit Sâti' doch sehr viel deutlicher die antiliberalen und proto-totalitären Aspekte, welche die politischen Konsequenzen aus der Lehre Gökalps fast zwangsläufig mit sich bringen, aufzuzeigen. Die von individualistischen Standpunkten ausgehende Kritik Sâti's wiederum demonstriert ungeachtet aller argumentativer Schwächen, wie es auch noch mitten im Ersten Weltkrieg möglich war, zumindest den Wissenschaftlichkeitsanspruch des Nationalismus als metaphysisch zu entlarven. Die Ausführungen Sâti's in der Diskussion mit Ziya Gökalp bilden damit zugleich eine Folie, ohne deren Hintergrund eine kritische, biographisch fundierte Analyse seiner späteren nationalistischen und illiberalen Ideen fragmentarisch bleiben muß.[3]

Wissenschaft und Metaphysik

Die Standpunkte der beiden Kontrahenten sind bekannt. Sie lassen sich schlagwortartig als methodischer Indivudualismus gegen Kollektivismus,[4] und politisch als Osmanismus gegen türkischen Nationalismus umreißen. Diese Standpunkte sind fixiert; sie stehen im Verlauf der Diskussion auch zu keiner Zeit zur Disposition. Es ist jedoch bemerkenswert, daß ihre politischen Implikationen in der Debatte nicht explizit artikuliert werden. Als höchstes Sinnkriterium des Diskurses fungiert nicht "die Wahrheit", die letzte Instanz der Diskussion bildet vielmehr das Kriterium der positivistisch verstandenen Rationalität/Wissenschaftlichkeit (ilm). Als Kronzeugen dieser Rationalität

---

[1] Vgl. auf Gökalp bezogen Heyd, S. x (Vorwort) u. kritisch Parla, S. 21f.

[2] Vgl. die Kritik Parlas an Heyd in Parla, S. 65ff. Für eine kritische Analyse Durkheims vgl. z.B. Friedrich Jonas, *Geschichte der Soziologie 2. Von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart,* 2. Aufl. Opladen 1981, S. 32ff. Zum Verhältnis Durkheims zum Nationalismus s. E. Mitchell, "Emile Durkheim and the Philosophy of Nationalism", *Political Science Quarterly* 46 (1931).

[3] Eben dieser Aspekt kommt bedauerlicherweise in Clevelands Studie zu kurz.

[4] Im Sinne des "tief verankerte[n] Dualismus von Subjektivismus und Objektivismus" in der Soziologie. Vgl. Anthony Giddens, *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung,* Frankfurt/M.-New York 1988, S. 34.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0039

werden europäische, vor allem in Frankreich wirkende Wissenschaftler und Philosophen herangezogen wie Alfred Fouillée (1838-1912), Gabriel Tarde (1843-1904), Emile Durkheim (1858-1917), Emile Montégut (1826-1895), Eugène Roberty (1843-1915), Herbert Spencer (1820-1903), Gustave Le Bon (1841-1931), um nur einige herauszugreifen. Das als homogen und absolut vorausgesetzte Feld der Wissenschaft bzw. Rationalität läßt sich jedoch mit den konfligierenden Ansichten dieser Wissenschaftler allein nicht beschreiben. Eine verbindliche Hierarchie der Wissenschaftler, die es erlauben würde, Sachfragen in reiner Exegese zu klären, existiert gleichfalls nicht. An diesem Punkt führt also kein Weg um das eigene Räsonnement herum. Beide Diskutanten vermeiden es jedoch, sich selbst die wissenschaftliche Autorität, die zu kreativer Neuerkenntnis berechtigt, formal, d.h. explizit zuzuschreiben, üben sie tatsächlich aber aus. Anders formuliert, sie beschreiben sich nicht explitzit als Peers der europäischen Wissenschaftler, handeln aber als solche.[1] So sieht etwa Gökalp keinerlei Notwendigkeit, sein grundlegendes Konzept der Trennung von Kultur (hars) und Zivilisation (medeniyet) durch Rückgriff auf europäische Autoren zu rechtfertigen, obwohl die Möglichkeit hierzu von Uriel Heyd nachträglich rekonstruiert werden konnte.[2] Tatsächlich erscheint es mir viel wahrscheinlicher, daß Gökalp hier auf eine im osmanischen Diskurs der Zeit weitverbreitete Vorstellung zurückgriff, daß der Westen zwar an Technik und wissenschaftlicher Erkenntnis überlegen, an moralischer Substanz dem Orient jedoch unterlegen sei.[3] Seine kreative denkerische Leistung bestünde in diesem Fall darin, die dieser Unterscheidung implizite Trennung zweier Qualitäten von Kultur/Zivilisation expliziert, von ihrem spezifischen ethnozentrischen Gehalt befreit und somit generalisierbar gemacht zu haben. Dies tut er jedoch gewissermaßen stillschweigend; und gerade der fehlende Verweis auf Tönnies spricht eher dafür, daß er sich hier eigenständig bewegte.

Auch Sâti' begnügt sich keineswegs damit, wissenschaftliche Erkenntnis lediglich passiv zu reproduzieren. In seiner zweiteiligen Serie über "Suggestion und Erziehung" stützt er seine Thesen mit eigenen Experimenten und Erfahrungen aus seiner pädagogischen Praxis. So berichtet er von einem Versuch, den er selbst in einer Klasse der *Yeni Mekteb* durchgeführt habe. Einer Gruppe von vierzehn Schülern sei ein Bild, welches ein Dorfhaus mit Innenhof, einer zaunartigen Abgrenzung, Hühnern und einigen Bäumen

---

[1] Es wäre darüber nachzudenken, ob sich diese "Bescheidenheit" als kulturell codierte Verhaltensweise verstehen und ob sie sich dann auf die Frage nach der Ausübung des *iğtihād* in der traditionellen islamischen Rechtswissenschaft im Osmanischen Reich übertragen läßt. Zu klären wäre dann freilich auch, wie sich die explizite Erklärung islamischer Reformer, zur Ausübung des *iğtihād* berechtigt zu sein, hierzu verhält.

[2] Heyd nimmt an, Gökalp habe diese Unterscheidung indirekt via Durkheim von dem deutschen Soziologien Ferdinand Tönnies (Gemeinschaft und Gesellschaft, 1887) entlehnt. Vgl. Heyd, S. 66ff.

[3] Vgl. Christoph Herzog, *Geschichte und Ideologie. Mehmed Murad und Celal Nuri über die historischen Ursachen des osmanischen Niedergangs*, Berlin 1996, S. 130, Fn. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0040

darstellte, ungefähr eine Minute lang gezeigt worden. Danach wurden ihnen Fragen nach den Objekten auf dem Bild gestellt, darunter auch die beiden folgenden: Befand sich die Ente rechts oder links von den Hühnern? Stand die Frau vor oder hinter der Abgrenzung? Auf dem Bild waren jedoch weder eine Frau noch eine Ente zu sehen. 13 der 14 Schüler hätten auf diese beiden Fragen unterschiedliche Antworten gegeben, nur ein einziger habe zwar auf die erste der genannten Fragen geantwortet, die zweite jedoch mit "ich kann mich nicht erinnern" erwidert. Die Mitteilung des Versuchsablaufs hätte die Schüler in erhebliche Aufregung versetzt, und sie hätten auf einer Wiederholung des Versuchs bestanden. Dies sei eine Woche später mit einem anderen Bild auch geschehen. Diesmal aber seien Fragen wie "auf dem Bild war dies und das nicht zu sehen" gestellt worden. Zweifellos unter dem Eindruck der eine Woche vorher gemachten Erfahrung hätten die Schüler nun auch die Existenz von solchen Dingen auf dem Bild bestritten, welche sich dort zu sehen gewesen seien.[1] Es geht, wohlgemerkt, im vorliegenden Zusammenhang nicht um die wissenschaftliche Originalität des Sâti'schen Versuchs, sondern um die Tatsache, daß er ihn überhaupt durchführte und mehr noch, daß er ihn gleichrangig neben einem anderen, ebenfalls beschriebenen Versuch eines europäischen Wissenschaftlers zur Stützung der These, daß die Suggestion nicht auf Hypnose beschränkt sei, anführt.

Gökalp und Sâti' reihen sich also beide stillschweigend in die Kategorie der Wissenschaftler ein. Wie aber gehen sie mit der Differenz zwischen Wissenschaftler und absolut gedachter Wissenschaft/Rationalität um? In der Kontroverse zeigt sich hier ein gravierender Unterschied, der über die denkerische Implikationen ihrer verschiedenen Interessengebiete (Sâti' mehr naturwissenschaftlich, Gökalp mehr kulturwissenschaftlich) hinausgeht: Die Erkenntnisgrenzen von Gökalps Wissenschaft liegen allein der Tatsache, daß sie der Evolution unterliegt. Davon abgesehen ist ihr Zuständigkeitsbereich grenzenlos. Und indem ihr letztes Stadium die Soziologie ist, vermag sie auch direkte politische Gestaltungskompetenz zu beanspruchen. Ungeachtet der Tatsache, daß Durkheim für sich in Anspruch genommen hatte, die "positivistische Metaphysik" eines Spencer oder Comte überwunden zu haben,[2] beruft sich Gökalp auf den letzgenannten, wenn er die Soziologie in Variation der koranischen Bezeichnung des Propheten als das "Siegel der Wissenschaften" (hatem ül-ulûm) beschreibt.[3]

---

[1] "Telkin ve terbiye 1", S. 71-74.
[2] Emile Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*. Hg. u. eingeleitet v. René König, Frankfurt/M. 1984, S. 87.
[3] "Milli terbiye 5", S. 193.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0041

Die Etablierung dieser endgültigen Wissenschaft ist für ihn ein historischer und evolutionärer Prozeß, den er nicht zufällig in politischen Metaphern schildert:

"Die Soziologie, die in letzter Zeit begonnen hat, Gestalt anzunehmen, verursachte in der Welt der Wissenschaften einen großen Tumult. Denn das Feld der sozialen Ereignisse war unter einer Art von sozialwissenschaftlichen Regionalfürstentümern (bir nev ictimai ilmler tevaif-i mülûku) aufgeteilt worden. Als zwangsläufiges Ergebnis dieser Aufsplitterung haben benachbarte Wissenszweige wie die Biologie, die Psychologie und die Metaphysik es unter Ausnutzung dieses Interregnums unternommen, jeweils eine [Teil-] Region unter ihre Kontrolle zu bringen.

Als nun die Soziologie auf den Plan trat und das ihr rechtmäßig (meşru) zustehende Thema in Besitz nahm, akzeptierten dies weder die sozialwissenschaftlichen Regionalfürstentümer noch die benachbarten großen Wissenschaften (büyük ilmler)."[1]

Der Begriff tevaif-i mülûk ist ein historischer Fachbegriff, der die Regionalfürstentümer vor allem in der islamischen Geschichte bezeichnet. Er ist meist negativ konnotiert, weil er Perioden der staatlichen Schwäche gegenüber dem äußeren Feind markiert.[2] Gökalp rechnet unter diese wissenschaftlichen Regionalfürstentümern die Rechtswissenschaft, die Ökonomie, die Ethik, die Linguistik, die Rhetorik, die Religionswissenschaft, die Politikwissenschaft, die Geschichte, die Völkerkunde, die Demographie, die Humangeographie und schließlich die Pädagogik. Einige dieser Wissenschaften, so meint er, stützten sich auf die Biologie, ein anderer Teil auf die Metaphysik und ein Teil auf die einen zweifelhaften Ort dazwischen einnehmende Psychologie. Bruchlos verbindet Ziya Gökalp nun die Entwicklung der Wissenschaft mit der sozio-politischen Bewußtseinsentwicklung:

"Weil die Soziologie auf der einen Seite die etablierte intellektuelle Ordnung auflöste, indem sie neue Realitäten (hakikatlar) entdeckte, die den intellektuellen Gewohnheiten der alten sozialen Wissenschaften [gemeint sind die oben genannten] zuwiderliefen, und auf der anderen Seite Probleme wie die Realität der nationalen Kultur (milli hars hakikatı) aufs Tapet brachte, die der noch nicht vollständig aus der Epoche der religiösen Gemeinschaften entwachsenen Mentalität als eine verruchte Neuerung (menfur bir bid'at) erschien, war sie natürlicherweise einer Menge von Angriffen ausgesetzt. Diesen Angriffen, die überall in Europa auftreten, bin auch ich ausgesetzt, wenn ich in dieser Zeitschrift die Soziologie auf die Pädagogik anzuwenden versuche."[3]

---

[1] Ebd.

[2] Vgl. Christoph Herzog, *Geschichte und Ideologie. Mehmed Murad und Celal Nuri über die historischen Ursachen des osmanischen Niedergangs*, Berlin 1996, S. 53f, Fn. 5.

[3] "Milli terbiye 5", S. 194.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0042

Damit stilisiert sich Ziya Gökalp zum verkannten Propheten einer universalen Heilsgeschichte im Stil von Auguste Comte. Er tritt auf diese Weise höchst massiv dem Versuch von Sâti' entgegen, den umfassenden Anspruch der Soziologie dadurch historisch zu relativieren, daß er ein Diktum des von Gökalp vordem einmal sehr geschätzten Alfred Fouillée zitiert, wonach jede neue Wissenschaft erst einmal dazu neige, ihr Zuständigkeitsfeld und das Potential ihrer Erklärungsmächtigkeit zu überschätzen. Dies sei mit der Mathematik so gewesen, hernach mit der Physik und schließlich mit der Biologie. Nun sei die Reihe diesbezüglich an die Soziologie gekommen.[1]

Während also für Gökalp die Differenz zwischen Wissenschaft und Wissenschaftler eigentlich eine Frage der Epoche ist und sich mit dem Fortschreiten der Evolution zunehmend aufzuheben scheint, bleibt für Sâti' diese Differenz für den Absolutheitsanspruch von Wissenschaft und Rationalität konstiuierend. Einer der am heftigsten umstrittenen Punkte, namentlich in der ersten Runde der Kontroverse, bildet der Streit um den von Sâti' gegen Emile Durkheim gerichteten Vorwurf, dessen Konzept des Kollektivbewußtseins sei Metaphysik, eine Kritik, die von Gökalp heftig zurückgewiesen wurde. Sâti' versucht folgende Klarstellung: Es sei ein grundsätzlicher Unterschied, ob man eine Theorie als metaphysisch bezeichne oder aber den Wissenschaftler, der sie aufgestellt habe. Bekanntlich gebe es auch unter solchen Wissenschaftlern, die im Labor Großartiges für den Fortschritt der positiven Erkenntnis geleistet hätten, viele, die metaphysische Theorien verträten. Es sei sehr häufig, daß in einer Persönlichkeit eine wissenschaftliche Denkweise (zihniyet) und eine metaphysische Denkweise koexistierten oder in Widerstreit lägen. Dies gelte auch für Durkheim. Zweifellos habe dieser mehr als jeder andere dafür gearbeitet, die Soziologie zu einer Wissenschaft zu machen. Seine empirischen Arbeiten zeigten auch einen ausgesprochen wissenschaftlichen Geist, doch in philosophischer Hinsicht habe er sich nicht von der Metaphysik freimachen können.[2] Grundlage dieser Überlegung ist Sati's äußerst kritische psychologische Auffassung des Bewußtseins und der Persönlichkeit:

"In unserem inneren Leben nehmen unbewußte und unterwußte psychische Ereignisse einen sehr bedeutenden Platz ein; das Ich und die Persönlichkeit sind ein dem Wandel unterworfenes synthetisches Produkt. (hayat-i batiniyemizde gayr-ı meş'ur ve tahtülşuur hadisat-i ruhiyenin pek ehemmiyetli bir mevki vardır; enâ ve şahsiyet tahavvüle maruz bir terkib mahsulüdür)."[3]

---

[1] "Ferdi şuur ve ictimai vicdan", S. 134.
[2] "Maşeri vicdan etrafında 2", S. 278f.
[3] "Maşeri vicdan etrafında 1", S. 233.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0043

Die Differenz von Wissenschaftler und Wissenschaft zeigt sich für Sâti' auch in den politischen Folgerungen aus der Wissenschaft, die für ihn eben nicht deren natürliche und legitime Fortsetzung darstellen. So erwidert er die oben zitierten Aussage von Gökalp, der Widerstand gegen die Soziologie sei teilweise als Ausdruck einer der vorigen historischen Epoche verhaftet gebliebenen Mentalität zu erklären, mit dem Vorwurf, Gökalp bringe hier eine unwissenschaftliche Argumentationsweise ins Spiel und mit dem Verweis, daß aus soziologischen Untersuchungen die unterschiedlichsten politischen Folgerungen gezogen würden:

"Aber gibt es nicht neben Gelehrten, die aus soziologischen Untersuchungen nationalistische Resultate ziehen auch solche, die poly-nationalistische, étatistische oder sozialistische Ergebnisse ermitteln? Gibt es zwischen den soziologischen Theorien von Durkheim, Karl Marx und Gumplovicz nicht gewaltige Unterschiede?"[1]

Sâti's Vorwurf an Durkheim, Teile seiner Arbeiten seien metaphysisch, ist signifikant. Er beruht auf dem von Sâti' vertretenen positivistischen Agnostizismus, der als solcher den Geltungsumfang der Wissenschaft auf das begrenzt, was dem Positivisten als wißbar erscheint:

"Die Wissenschaft untersucht Dinge und Vorgänge; sie erforscht ihre Eigenschaften, ihre Gründe, ihre Bedingungen und ihre Gesetze. Aber sie vermeidet es über ihr Wesen (mahiyet) eine Aussage zu treffen. Sie scheut sich nicht 'ich weiß nicht' und 'das geht mich nichts an' zu sagen, manchmal sagt sie sogar: 'das kann ich nicht wissen'. Deshalb gibt es in der Wissenschaft weder Metaphysik noch Pluralismus, sondern allenfalls Positivismus und Agnostizismus."[2]

Die Metaphysik ist demnach das, über was die Wissenschaft keine Aussage treffen kann, etwa das "Wesen der Dinge" (mahiyet), auf dem Gökalp wiederholt insistiert. Es istsomit recht deutlich, inwiefern Gökalp und Sâti' über unterschiedliche Konzeptionen von Wissenschaft und Metaphysik verfügen. Für Sâti' stellt erstere - wie gezeigt - das positiv Wißbare dar und orientiert sich stark an der Naturwissenschaft. Methodisch bildet sie für ihn eine Totalität. Gerade dies jedoch bestreitet Gökalp. In dem Bestreben der Soziologie einen autonomen Platz zu sichern, vergleicht er die Wissenschaft mit einem vierstöckigen Haus. Jedes Stockwerk stelle ein eigenes Apartment dar, der erste Stock entspreche der physikalisch-chemischen Realität, der zweite der biologischen (oder besser: physiologischen), der dritte der psychischen und der vierte Stock der sozialen Realität. Die allgemeine Methode der

---

[1] Ebd., S. 232.
[2] "Maşeri vicdan etrafında 2", S. 276.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0044

Wissenschaft gleiche dem Hauseingang, die spezifischen Methodologien der Einzelwissenschaften den Apartmenteingängen. Sâti's Fehler, so Gökalp, beruhe darin, nicht zu sehen, daß die vier Apartments zwar jeweils auf dem tieferen Stockwerk ruhten, aber dennoch voneinander unabhängig seien. Sâti', so Gökalp, würde das ganze Haus zu einem einzigen Apartment erklären. Erkenntnis in einer Wissenschaft sei aber nur mittels der für diese Wissenschaft fspezifischen Methode möglich.[1] Eine Wissenschaft mit der nicht für sie spezifischen Methode zu betreiben, bedeute dieser Wissenschaft zu schaden. Erkenntnis sei daran gebunden, daß die Unabhängigkeit der betreffenden Wissenschaft anerkannt werde.[2] Gölkalp versucht den Unterschied zwischen Metaphysik und Wissenschaft nun gerade an diesem Punkt festzumachen:

"[...] die Grundlage der Metaphysik ist es, eine Realität (şaniyet) auf die andere zurückzuführen. Die Bewegung der Metaphysik hat seit alters her die Notwendigkeit verspürt, entweder die höhere auf die niedrigere oder aber die niedrigere auf die höhere Realität zurückzuführen. Die Triebfeder der Metaphysik ist der Monismus (bircilik - monisme), das ist, alle Realitätsebenen nur aus einer einzigen hervorgehen zu lassen. Wenn sich also die Materialisten bemühen, die biologischen, die psychischen und die sozialen Ereignisse der Reihe nach auf chemische, physikalische und auf mechanische Ereignisse zurückzuführen sind sie nichts anderes als Metaphysiker. Wenn die Idealisten alle niedrigen Realitäten auf Moral, Religion und Bewußtsein zurückführen, so betreiben sie auf dieselbe Weise Metaphysik."[3]

Dem Monismus der Metaphysik setzt Gökalp den Pluralismus (çokçuluk) der Wissenschaft entgegen, der sich dadurch auszeichnet, jede Realitätsebene unabhängig von der anderen mit den ihr angemessenen Methoden zu betrachten.[4] Wohl mit Rücksicht darauf, daß Durkheim selbst am Ende seines Aufsatzes "Répresentations individuelles et représentations collectives"[5] seine Institutionenlehre als "Hyperspiritualismus" bezeichnet hatte, versucht Gökalp eine Differenzierung zwischen alten und neuen Spiritualisten, wobei er sich außer auf Durkheim auch auf Bergson beruft.[6] Auf diese Weise wendet er den Metaphysik-Vorwurf auf Sâti' zurück. Nicht nur, daß dieser alte und neue Spiritualisten nicht auseinanderhalte, er sei auch selbst ein materialistischer Monist und Metaphysiker. Für die Materialisten sei es charakteristisch, daß sie sich selbst nicht als Metaphysiker ansähen, so

---

[1] "Milli terbiye 7", S. 267f.
[2] Ebd., S. 269.
[3] "Milli terbiye 6, S. 228.
[4] Ebd.
[5] Erschienen in *Revue de Métaphysique et de Morale VI* (1898).
[6] "Milli terbiye 7", S. 266f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0045

Gökalp, weil ihrer Meinung nach nur das Zurückführen niedrigerer auf höhere Realitätsebenen als Metaphysik zu gelten habe, der umgekehrte Wege ihnen dagegen als reine Wissenschaft erscheine.[1] Die fundamentale Differenz zwischen Wissenschaft und Metaphysik konstituiert sich für Ziya Gökalp somit in der Methode und der analytischen Trennung der Realitätsebenen. In einem Versuch, seine Definition von Wissenschaft als pluralistisch zu präzisieren, formuliert er:

"Der Mensch besteht im Grunde aus vier Realitätsebenen. Er setzt sich sowohl aus physikalisch-chemischen Energien (kudretler), als auch aus biologischen, psychischen und sozialen Energien zusammen. Diese Energien sind unterschiedliche Arten einer Gattung (bir cinsin muhtelif nevleri). Und alle bestehen im Grunde aus komplexen Zusammensetzungen derselben Energie in verschiedenen Stufen (ve hepsi esasen aynı kudretin muhtelif derecelerdeki mudil terekküblerinden ibaretdir). Jedoch besitzen diese Arten (nevi), obwohl sie in einer Gattung vereinigt sind, getrennte Spezifitäten (nevsiyet). Die Wissenschaft beachtet nur, daß die chemisch-biologischen, die psychischen und die sozialen Realitätsebenen ein für sie jeweils spezifisches (nevsi - spécifique) Wesen (mahiyet) besitzen. Es ist das Feld der Metaphysik, auf die Vereinigung dieser Arten in einer Gattung zu blicken. Die Wissenschaft vermag weder zu behaupten, daß diese Realitätsebenen gattungsmäßig von einander getrennt sind - d.h. wie die alten Spiritualisten, anzunehmen, daß der Geist dem göttlichen Universum (lâhût âlemi), das Gehirn hingegen der Welt der unbelebten Dinge (cemadat âlemi) angehöre -, noch vermag sie dagegen Einspruch zu erheben, daß die Metaphysik diese in einer Gattung vereinigt. Diese Art Auffassung vereinigt einen wissenschaftlichen Pluralismus mit einem metaphysischen Monismus. Solch eine Auffassung ist ganz und gar verschieden von den alten Anschauungen. [...] Wir können dieser neuen Auffassung den Namen *Monismo-Pluralismus* (birci-çokçuluk) geben."[2]

Auch Gökalp grenzt also den Erkenntnisbereich der Wissenschaft ein. Allerdings bezieht sich diese Beschränkung ausschließlich auf die ontische Seite der Realität, deren Einheit er auf jeden Fall erhalten wissen möchte, selbst wenn dies nicht in den Zuständigkeitsbereich der Wissenschaft selbst, sondern der Metaphysik fällt.

Sâti' bezeichnet diese Auffassung von Wissenschaft und Metaphysik rundweg als falsch. Für ihn läßt sich die Metaphysik weder auf den Monismus begrenzen noch auf die Reduzierung von Realitätsebenen festlegen. Die Differenz zwischen Wissenschaft und Metaphysik hält er nicht für eine Frage der Ontologie, sondern der Epistemologie. Ob Monismus, Dualismus oder

---

[1] "Milli terbiye 6", S. 229.
[2] "Milli terbiye 7", S. 267.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0046

Spiritualismus, die Metaphysik zeichne sich dadurch aus, daß sie über das Erfahrbare hinausgehende letzte Wesenheiten und Ursachen angebe. Gökalps Anssinnen einer strikten erkenntnisfeldbezogenen Trennung der wissenschaftlichen Methodologie - dem letzlich das Bestreben, der Kulturwissenschaft einen von naturwissenschaftlichem Methodenzwang freien, eigenen Raum mit wissenschaftlicher Dignität zu schaffen, zugrundeliegt - begegnet er mit dem wissenschaftspraktischen Beispiel der Biologie, die bei der Untersuchung der Phänomene des Lebendigen eben auch physikalische, chemische und mechanische Faktoren miteinbeziehe.[1] Auch wenn die Kritik vernichtend ausfällt; dem philosophischen Grundproblem weicht sie ebenso sehr aus wie sie eine für die Kulturwissenschaft praktikable Alternative schuldig bleibt. Das in der Kontroverse unausgesprochene Zugeständnis, daß Sâti's Wissenschaftskonzept die Bereiche der Makrosoziologie und der Geschichte nicht abzudecken vermag, öffnet diesen Bereich dem unbeschränkten Zugriff der Metaphysik.

Politik und Pädagogik

Der Einstiegspunkt in die erste Kontroverse war die Frage, ob Erziehung national sein müsse. Von dort verzweigte sie sich in mehrere Fäden, deren durchgehendster die anhand des Kollektivbewußseins (ictimai vicdan) diskutierte Frage nach dem ontologischen Status des Durkheim'schen *fait social* war. Hiervon ausgehend wurde auch die generelle Frage nach wissenschaftlicher Methodik und dem Verhältnis von Wissenschaft und Realität sowie der Wissenschaften untereinander berührt. Im Verlauf der Diskussion von 1916 mit Sâti' unternahm Gökalp mehrere Anläufe, seine Position in dieser Frage darzulegen, vermochte aber Sâti's Standpunkt, hier sei die Grenze von der Wissenschaft nach der Metaphysik überschritten, nicht erschüttern.

Nun stellt die öffentliche Diskussion in einer Zeitschrift im allgemeinen keinen Prozeß individueller Sinnorientierung durch dialogische Wahrheitssuche dar, sondern ein Rollenspiel, das die argumentativ-rethorische Durchsetzung der vertretenen Positionen verlangt. Ferner war gerade die Forderung Durkheims, soziale Tatbestände als Dinge anzusehen, äußerst umstritten und als "Chosismus" von vielen Seiten kritisiert worden. In der Kontroverse zwischen Gökalp und Sâti' stand aber auch die Frage der kollektiven osmanischen Identität mit all ihren politischen Folgen auf dem Spiel. Während jedoch Gökalp den Punkt der kollektiven Identität in der Gestalt eines türkischen Nationalismus eng mit seinen theoretischen Anstrengungen verband, schwieg sich Sâti' hierüber aus, blieben die

[1] "Maşeri vicdan etrafında 2", S. 276f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0047

politischen Konsequenzen bei beiden gänzlich unthematisiert und aus der ersten wie aus der zweiten Kontroverse ausgeklammert. Anders ausgedrückt, weigerte sich Sâti' hartnäckig, die nationalistischen Vorgaben Gökalps auf entsprechender Ebene zu beantworten, während Gökalp ein bestimmtes - allerdings recht weitgestecktes - Maß an indirekten und impliziten Provokationen, die geeignet waren, Sâti' zu einer solchen Stellungnahme zu zwingen, nicht überschritt.

Bis zu einem gewissen Grad läßt sich das unterschiedliche Verhältnis der beiden Diskutanten zum türkischen Nationalismus ihrer Biographie und ihrem sozialen Hintergrund entnehmen:[1] Sâti' stammte aus einer gutsituierten, wenn wohl auch nicht allzu bedeutenden Aleppiner Kaufmannsfamilie. Sein Vater hatte eine hervorragende klassische Ausbildung genossen, war als Kadi im osmanischen Rechtssystem tätig gewesen und hatte dessen Reform in den Tanzimat ohne Karriereknick bewältigt. Sâti' seinerseits, von einer der osmanischen Eliteschulen graduiert, war zunächst auf eigenen Wunsch als Pädagoge tätig und hatte 1905 mit 25 Jahren das Amt eines Kaymakams in der Provinz Kosovo inne. Später wurde er nach Florina in die Provinz Manastır versetzt. Auch seine beiden Brüder waren in gehobenen Rängen der osmanischen Verwaltung tätig. Sâti' unterstützte die osmanischen Konstitutionalisten, aber er konnte dies von innen heraus, als Bestandteil des bürokratischen Systems unter Abdülhamid tun. Er gehörte mithin zum osmanischen Establishment, jedoch ohne Zugang zum engeren Zirkel der Macht.[2]

Gökalp dagegen war Sohn eines früh verstorbenen kleinen Beamten, der aus Çermik, einer Kleinstadt in der Nähe von Diyarbekir stammte. Gökalp verlebte eine schwierige Kindheit und Jugend in Diyarbekir, besuchte die lokale osmanische İdadiye, überlebte einen Selbstmordversuch und kam 1896 praktisch mittellos nach Istanbul, wo er sich aus finanziellen Gründen gezwungen sah, Veterinärmedizin zu studieren. In die anti-Hamidischen Aktivitäten der Istanbuler Studenten verwickelt, wurde er bald inhaftiert und schließlich zurück nach Diyarbekir geschickt, das er erst wieder 1909 verlassen konnte. Auch nachdem er als informeller Chefideologe des Komitees für Einheit und Fortschritt (und später der Republik) zu Ruhm und Einfluß gelangt war, scheint ihm der Habitus eines etwas linkischen Kleinstädters aus der ostanatolischen Provinz anhaften geblieben zu sein.[3] Die sozialen und biographischen Unterschiede zwischen beiden vermögen sicherlich nicht allein zu erklären, warum Gökalp Nationalist wurde, Sâti' jedoch nicht. Es besitzt

---

[1] Für eine neuere Destellung der Problematik der sozialen Erklärung des Arabismus s. Mahmoud Haddad, "The Rise of Arab Nationalism Reconsidered", *IJMES* 26 (1994), S. 201-222.

[2] Vgl. Cleveland, S. 12ff.

[3] Vgl. Heyd, S. 40 u. Yahya Kemal, S. 12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0048

aber zweifellos eine gewisse Signifikanz, daß Sâti' zu den bürokratisch-"mittelständischen" Gewinnern der osmanischen Modernisierung unter Abdülhamid zählte, der Provinzler Gökalp hingegen zu ihren Verlierern, genauer gesagt zu denjenigen, die als "Produkte" des neuen osmanischen Schulwesens mit politischer Unangepaßtheit reagierten und so als Opfer des Hamidischen Repressionsapparats nicht nur ihre politischen, sondern auch ihre beruflichen Erwartungen vernichtet sahen. Ein Kaymakam arabischer Abstammung, der sich in Florina mit den nationalistischen bulgarischen und griechischen Banden herumzuschlagen gehabt hatte,[1] verfügte über andere Erfahrungswerte vom und Erwartungen in den Nationalismus, als ein am Hamidischen System gescheiterter Intellektueller aus dem kurdisch-türkischen Grenzgebiet Südwestanatoliens. Für den einen handelte es sich tendenziell um eine staatsfeindliche Doktrin sozial unakzeptabler Elemente, für den anderen um die Möglichkeit, die eigene Identität in die ihr vorenthaltenen politischen Rechte einzusetzen oder anders, die eigene ethnische Identität zum verbindlichen politischen Maßstab zu erheben.

Was Ziya Gökalp und Sâti' hingegen vereinte, war ihre Tendenz, wenig Gefallen an allzu direkter politischer Involvierung zu finden. Sâti' zog sich schon sehr bald aus den Funktionen, die ihm das Komitee für Einheit und Fortschritt in Manastır übertragen hatte zurück und lehnte es 1913 - wohl vernünftigerweise - ab, sich in den Konflikt zwischen arabischen Nationalisten und dem Komitee in der Rolle eines Vermittlers hineinziehen zu lassen,[2] während Gökalp über seine Mitgliedschaft im Zentralkomitee hinaus keine politischen Ämter annahm.[3] Diese Haltung trägt die Ambivalenz von moralischer Integrität, die mit Arroganz der Theorie gegenüber der politischen Praxis gepaart ist, und hatte sicherlich ihren Anteil daran, "platte Politik" aus der hehren wissenschaftlichen Diskussion der beiden fernzuhalten.

Was die Zurückhaltung Sâti's in der Kontroverse mit Gökalp betrifft, so gilt es zu bedenken, daß diese auch aus der Schwäche seiner Position herrührte. Sowohl Muallim als auch *Yeni Mecmua* waren Foren des türkischen Nationalismus, und Sâti' tat gut daran, sich auf die Rolle des skeptischen und distanzierten Wissenschaftlers zu beschränken. Ein direkt artikulierter politischer Angriff auf die nationalistischen Glaubensvorstellungen der Kreise um den *Türk Ocağı*, hätte ihn höchstwahrscheinlich persönlichen Anfeindungen ausgesetzt und seine Position als Direktor des *Darülmuallimin* unterminiert.[4] Dem entspricht schließlich, daß der Osmanismus als politische

---

[1] Cleveland, S. 19.
[2] Vgl. ebd., S. 21 u. 28.
[3] Parla, S. 13.
[4] In dieser Funktion brachte ihm etwa Yusuf Akçura kritische Bewunderung entgegen, ein Umstand, der Sâti' es noch kurz vor seeinem Tod wert erschien, in dem Fragebogen für Cleveland zitiert zu werden. Vgl. Cleveland, S. 29 u. Yusuf Akçuraoğlu, "Sâti' Bey'in istifası", *Türk Yurdu* 1 (1328), S. 311f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0049

Doktrin 1916 so gut wie tot war. Argumente gegen den Nationalismus fand Sâti' nur noch im methodischen Individualismus. Die Argumentation Gökalps hingegen beschränkte sich nicht darauf, Sâti's wissenschaftliche Position anzugreifen. Sie betraf ihn auf allen Ebenen und implizierte seinen Wert als Person ebenso wie seine Qualität als Pädagoge.

In der ersten Folge seiner "Milli Terbiye" (nationale Erziehung) betitelten Serie verhandelte Gökalp seine grundlegenden soziologischen Konzepte. Ausgehend von der Durkheimschen Unterscheidung von Werturteilen (kıymet hükümleri — jugements de valeurs) und Wirklichkeitsurteilen (şaniyet hükümleri — jugements de réalités) ordnet er die ersteren der Nation und der nationalen Kultur (hars) zu während er die letzteren als universalmenschlich postuliert, und sie in Verbindung mit allgemein zivilisatorischen Errungenschaften rückt, was sie mit seiner Definition von Zivilisation (medeniyet) in Verbindung bringt.[1]

Dann wendet er sich der Pädagogik zu. Er stellt fest, daß ihr bis jetzt die Psychologie (ruhiyat ilmi) die Richtlinien geliefert habe. Die Psychologie vermöge jedoch nicht zwischen organisch-psychischen (uzvien-ruhi - organico psychique) und sozio-psychischen (ictimaien-ruhi - socio-psychique) Phänomenen zu unterscheiden und sei überhaupt keine abstrakte, sondern eine konkrete Wissenschaft, weil sie - wie die Geologie - zusammengesetzte Phänomene untersuche. Sie bedürfe der Gesetze der Biologie und der Soziologie, da das Individuum ein biologisch-soziales Produkt (hayati-ictimai mahsul - produit bio-social) sei.[2] Nur wenn die Psychologie im Bewußtsein dieses Sachverhalts betrieben werde, könne sie einen Beitrag zu Pädagogik leisten. Diese neue Art der Psychologie will Gökalp als "Wissenschaft vom Individuum" (ferdiyat) bezeichnet wissen.[3] Betrifft die Kritik der auf der Psychologie basierenden Pädagogik noch die Theorie, auf die Sâti' sein pädagogisches Konzept stützt, so geht Gökalp als nächstes dazu über, seine praktischen Folgen dieser pädagogischen Theorie als schädlich zu denunzieren. Er trifft eine terminologische Unterscheidung zwischen Ausbildung (talim) und Erziehung (terbiye). Während die Ausbildung Grund- und Fachwissen vermittle (und demzufolge an medeniyet) ausgerichtet sei, müsse eine richtige Erziehung sich an Idealen wie Altruismus, Idealismus und Opferbereitschaft orientieren.[4] Der dritte Beitrag in dieser Serie trägt den bezeichnenden Untertitel "Terbiyenin gayesi nedir? Ferd mi, yoksa millet mi? (Was ist das Ziel der Erziehung: das

---

[1] "Milli terbiye 1", S. 3f. Vgl. Heyd, S. 48.
[2] "Milli terbiye 2", S. 34. Hierbei beruft sich Gökalp auf den Comteaner Eugène Roberty (1843-1915).
[3] "Milli terbiye 2", S. 33-36.
[4] Ebd., S. 38.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0050

Individuum oder die Nation?). Gökalp spitzt hier die bereits früher getroffene Unterscheidung zwischen toten Traditionen (an'ane), die mit der universalen Zivilisation, und lebendigen Insitutionen (müessese), die mit der spezifischen nationalen Kultur verbunden seien, zu, indem er sie mit einer Klassifizierung der Individuen zusammenkoppelt. Es gebe, so erklärt er, nicht-nationale (lâ milli), un-nationale (gayr-ı milli) und nationale (milli) Individuen (ferd). Ebenso wie ein Tier, sei auch ein Kind zunächst nicht-national. Lerne es dann in der Schule nur tote Traditionen, werde es zum un-nationalen Individuum. Entscheidende Bedeutung mißt er aber der Adoleszenkrise (gençlik buhran devri) zu, die in dem Alter auftrete, in dem die Kinder die Sekundarschulen (sultani) besuchten:

"Es ist zwangsläufig, daß im jugendlichen Verstand, der mit den positiven Wissenschaften gefüttert wird, tiefe Zweifel geweckt werden, die daher rühren, daß die Werturteile, die sich im Grunde auf das Kollektivgewissen stützen, durch die Logik der materiellen Wissenschaften beginnen aufgelöst zu werden."[1]

Dem entgegenzuwirken sei die hauptsächliche Herausforderung der Erziehung an den Sultanis. Denn je nachdem, wie die Erziehung auf die Adoleszenskrise der Heranwachsenden reagiere, resultiere einer der drei folgenden Typen:

- der Epikuräer. Bei ihm habe die nationale Kultur der zersetztenden Wirkung des materiellen Wissens nicht standhalten können. Dieser Typ sei von an keinem Ideal und keinem Wert mehr zugänglich. Er liebe seine verlorenen Ideale auch nicht.
- der Stoiker. Bei ihm gehe die nationale Kultur als theoretische Basis (nazariyevi istinadgah) verloren, nicht aber als emotionale Basis (hissi bir istiadgah). Darum sei die Lebensphilosophie dieses Typs auch nicht wie dem dem Epikuräer auf Hedonismus gerichtet (çok has, az elem, yahud çok kar, az zarar), sondern auf Lustvermeidung und Suche nach Schmerz (elem). Dieser Typ sei seltener als der des Epikuräers und zeichne sich dadurch aus, daß er die Dinge, die er liebe, nicht glauben könne.
- der Idealist (mefkureci). Bei ihm sei die nationale Kultur sowohl theoretisch als auch emotional die Basis. Er liebe die nationalen Ideale ebensosehr wie er an sie in wissenschaftlicher Weise glaube (ilmi bir kanaatla iman eder).

[1] "Milli terbiye 3", S. 67.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0051

Das Ziel der Erziehung, daran läßt Ziya Gökalp keinen Zweifel, ist es, nationale Individuen heranzuziehen. Dies wiederum heiße nichts anderes als die Nation zu erschaffen (milli ferdler yetiştirmek ise, doğrudan doğruya millet yapmak demektir). Damit sei es die schwerpunktmäßige Aufgabe der Sekundarschulen und nicht der Primärschulen (ibtidai) die nationale Erziehung zu gewährleisten. Nur das nationale Individuum verfüge über Individualität (ferdiyet) und Persönlichkeit (şahsiyet) so Gökalp, un-nationale Individen seien degenerierte (dejenere) und charakterlose (şahsiyetsiz) Menschen, während herausragenden Vertreter der Nation nur Genies (dahi) und Helden (kahraman) sein könnten.[1]

Gegen die implizite Logik, sich auf diese Weise als un-nationales und folglich degeneriertes und charakterloses Individuum einem herausragenden Vertreter der Nation gegenübergestellt zu sehen, wehrt sich Sâti', indem er Gökalp vorwirft, reduktionistisch (inhisarcı) und wortklauberisch (kelimeci) zu argumentieren.[2] Insbesondere lehnte er es ab zu akzeptieren, daß Erziehung uneingeschränkt national zu sein habe. Dies sei eine unzulässige Verengung des Erziehungsbegriffs. Selbst Durkheim, der doch Erziehung stets vom Standpunkt der Soziologie betrachte, so Sâti', gehe von einem breiteren Erziehungsbegriff aus. Sâti' weist Ziya Gökalp darüber hinaus nach, daß dieser selbst in seinem zweiten Aufsatz das Wort "Erziehung" im Zusammenhang von "Leiberserziehung" (terbiye-i bedeniye) verwendet, die kaum als spezifisch national gelten könne. Ziya Gökalps Sprachregelung erscheint somit künstlich und gezwungen.[3]

Der Auffassung Gökalps, die Adoleszenzkrise mache es erforderlich, daß die Sekundarschulen sich mehr der Erziehung (im Gökalpschen Sinne) widmeten, während die Grundschulen primär zur reinen Wissensvermittlung (talim) geeignet seien, widerspricht Sâti' entschieden. Gerade die in der Kindheit gewonnenen Gefühle und Gewohnheiten seien doch im allgemeinen tief und fest verwurzelt. Es sei somit falsch, die Erziehung auf die Sekundarschulen und die Wissensvermittlung auf die Grundschulen zu konzentrieren, vielmehr sollten Erziehung und Wissensvermittlung an beiden Schultypen vertreten sein, wobei der Schwerpunkt der Erziehung eher auf den Grundschulen zu liegen kommen müsse. Wenn die emotionale Identität bereits im Kindesalter gestärkt werde, könne auch die Adoleszenzkrise besser überwunden werden.[4] Gökalp sieht sich gezwungen, dem Druck dieser Argumentation nachzugeben. Er habe sich nicht klar ausgedrückt, erklärt er in seiner Replik, er sei keinesfalls dagegen, an den Grundschulen Erziehung und

---

[1] "Milli terbiye 3", S. 68ff.
[2] Vgl. "Terbiye ve milliyet", S. 102 (hier auch gegen İsmail Hakkı gerichtet) u. S. 106.
[3] Ebd., S. 103f.
[4] Ebd., S. 105f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0052

and den Sekundarschulen abstraktes Wissen zu vermitteln. Allerdings sollten die Naturwissenschaften (fünun) und die Künste (edebiyat) zusammengelegt werden, um eine ausgewogene seelische Entwicklung zu ermöglichen und der Adoleszenzkrise entgegenzuwirken.[1]

Die Angriffe, die Gökalp in der zweiten Kontroverse 1918 gegen Sâti' lanciert, zielen in eine ähnliche Richtung, fügen aber eine neue Dimension hinzu. Sie denunzieren die an den Schulen des Osmanischen Reiches erteilte nicht-nationale Erziehung (und mithin Sâti' als ihren Repräsentanten) als unterdrückerisch:

Nach der einleitenden Definition von Erziehung als Sozialisationsprozeß und der Feststellung, daß jegliche Erziehung unweigerlich mit einem System von Belohnung und Bestrafung verbunden sein müsse, führt Ziya Gökalp eine Unterscheidung ein, mit der er gesellschaftliche Phänomente klassifizieren will: diffus (münteşer) und organisch (müteazzi). Die diffuse Form der Moral (ahlak) sei das dem Volkgeist entsprechende Gewohnheitsrecht (örf), seine organisierte Form bildeten die Gesetze (kanunlar). Beide könnten sich durchaus widersprechen; was vor Gericht verurteilt werde, könne durch das Gewohneitsrecht für gut geheißen, ja sogar für höchst verdienstvoll erachtet werden. Ein durch offizielle Stellen nicht bestellter Mufti könne ohne weiteres beim Volk ein weit höheres Ansehen genießen als der offiziell bestellte. Der erstere sei dann "münteşer", der zweite lediglich "müteazzi". Schließlich könnten in der Oberschicht geschätzte Dichter und Literaten unter Umständen beim Volk (halk) überhaupt nicht anerkannt werden. Dies seien nur offiziell anerkannte Künstler; die wahren Künstler hingegen würden auch vom Volk verstanden und bewundert.[2] Gökalp überträgt dieses Modell nun auf die Schule und stellt fest, daß auch hier oftmals die von seiten des Lehrpersonals und der Schulverwaltung ausgeteilten Belohnungen und Bestrafungen zugrundeliegenden Bewertungen der Schüler nicht den Einschätzungen der Schülerschaft entsprächen: Der von der Schulverwaltung als tugendhaft eingestufte Schüler könne in Wirklichkeit ein Heuchler sein, der Klassenrüpel aber ein wahrer Ausbund an Tugend, der Klassenprimus erweise sich häufig im späteren Leben als Versager, während der Schulversager zum Helden des wirklichen Lebens werde. Es liegt dann durchaus in der Logik dieser Anwendung des Gökalpschen Populismusprinzips (halkçılık), zu fordern, die an den Schulen ausgeteilten offiziellen Strafen müßten so weit wie möglich beschränkt werden, da sie die Individuen statt sie an die Gesellschaft zu sozialisieren, vielmehr deformiere und zu eingebildeten (vahiyetli - vaniteux) und an äußerlichen Dingen (gösterişli) orientierten Menschen mache. Daß die Einbildung seit den Tanzimat zu einer allgemeinen Krankheit unter den

[1] "Milli terbiye 6", S. 231.
[2] "Mektebde mükafat ve mücazat", S. 113.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0053

Intellektuellen geworden sei, liege an der in der Gesellschaft und im sozialen Leben allgemein herrschenden System von Belohnung und Bestrafung. Die deformierende Kraft des "offiziellen" Systems von Sanktionen wird der freien Meinung des Individuums gegenübergestellt: "Ein freier Mensch", so Gökalp, "ist ein Individuum, daß über persönliche Meinungen verfügt. Das Austeilen von Belohnung und Strafen durch eine Reihe von offiziellen Institutionen (makam) und Organisationen (teşkilat) zerstören dieses kostbare Charakteristikum der Individuen."[1]

Dieses Bekenntnis Gökalps zur freien Meinung des Individuums ist aber nicht umsonst in Anschluß an seine Betrachtungen zum Populismus geäußert. Es wird sehr rasch deutlich, daß die freie Meinung des Individuums bei Gökalp an eine historisch-soziale Bedingung geknüpft ist. Die revolutionären Parolen, die Gökalp in diesem Zusammenhang ausgibt: "Tugend darf niemals an den Standards einiger herrschender Individuen gemessen werden" und "weder Bürger noch Schüler dürfen gezwungen werden, die Dinge und das Leben mit den Augen der Direktoren zu sehen",[2] zeigen lediglich an, daß hier die bestehende Ordnung revolutioniert und durch eine andere ersetzt werden soll. Wenige Sätze später stellt Gökalp bereits fest, daß die diffusen Belohnungen und Bestrafungen der Persönlichkeit des Individuums in keiner Weise schadeten. Denn diese Persönlichkeit der Individuen würden eben durch das kollektive Bewußtsein gebildet. Folglich sei die Persönlichkeit der Individuen nichts anderes als eine Widerspiegelung der sozialen Persönlichkeit, die Stimme des Gewissens sei die Stimme des gesellschaftlichen Gewissens. Die hervorragenden Repräsentanten des kollektiven Bewußtseins, so wiederholt Gökalp auch an dieser Stelle, sind die Genies und die Helden. Auch die logische Konsequenz, daß Erziehung in dem Maße gut und nützlich sei wie diffuse und organische Erziehung übereinstimmten, wird richtig gezogen. Daß sich bei Gökalp's Auffassungen um eine Spielart des Historizismus[3] handelt, wird vollends deutlich, wenn er den bisher diskutierten Ansatz in sein historisches Epochenmodell von Stammesgesellschaft (aşiret), auf ethnischer Affinität beruhender Gesellschaft (kavım), Gesellschaft mit gemeinsamer Religion (ümmet) und Nation oder Gesellschaft mit gemeinsamer Kultur (millet) einpaßt.[4] Zwischen jeder dieser Hauptperioden (période organique - teazzi devri) nimmt Gökalp nun noch mehrere Zwischenformen sowie Übergangs- bzw. Krisenzeiten (période critique - buhran devri) an. In den organischen Perioden herrschten die organischen Normen (müeyyide). Die Krisenzeiten charakterisierten sich dadurch, daß sich in ihnen die alten organischen Normen auflösten und die diffusen Normen zur Herrschaft

---

[1] Ebd., S. 114.
[2] Ebd.
[3] Vgl. Karl Popper, *Das Elend des Historizismus*, 6. Aufl. Tübingen 1987.
[4] Vgl."Münteşir ve müteazzi müeyyideleri", S. 307 u. Heyd, S. 60.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0054

gelangten, bis sie sich in einer neuen Formationsepoche als organische Normen etablierten. In den Krisenzeiten, in denen die Vorherrschaft des organischen [Kollektiv]-Bewußtseins (müteazzi vicdan) durch das diffuse [Kollektiv]-Bewußtsein (münteşir vicdan) abgelöst werde, träten die Führerpersönlichkeiten bevorzugt auf. Sie seien die Erneuerer (müceddid) und Genies, welche das Neue bereits fühlen könnten. Die Schule nun bilde quasi ein Modell der Gesellschaft. Befinde sich die Gesellschaft in der Übergangsphase, dann auch die Schule.[1]

Sâti' versuchte, diesen Ansatz von Gökalp durch den Rekurs auf natürliche Belohnungen und Strafen aus den Angeln zu heben. An den Beispielen von Sparsamkeit vs. Verschwendung und Zuverlässigkeit vs. Unzuverlässigkeit suchte er zu demonstrieren, daß es quasi "natürliche" Folgen von Verhaltensweisen gebe, und daß es die Aufgabe von Lehrern und Erziehern sei, diese zu verstärken.[2] Gökalp gab in seiner Entgegnung zwar die Existenz solcher natürlicher Folgen (tabii aksülameller) auf menschliche Verhaltensweisen zu, räumte ihnen aber nur einen marginalen Platz ein und illustrierte anhand einiger Beispiele kultureller Relativität von Moralvorstellungen deren grundsätzliche gesellschaftliche Bedingtheit.[3]

Hier, auf überwiegend soziologischem Terrain waren die Argumente Gökalps sehr viel stärker als auf dem Gebiet der allgemeinen Wissenschaftstheorie. Entsprechend schwerer fiel es Sâti' hier, sich gegen die an Durkheim orientierte Denkweise Gökalps zur Wehr zu setzen. Auf der anderen Seite ist anzunehmen, daß Sâti' die von Gökalp artikulierte im Nationalstaat gipfelnde evolutionistische Geschichtstheorie im Grunde genommen teilte. Alternativen hierzu hätten der sozialistische Internationalismus oder der Panislamismus geboten, Ideologien die Sâti' gleichermaßen fremd blieben. Sein Argumentationsspielraum jenseits von im engen Sinne wissenschaftlichen Fragen war damit recht gering. Es ist äußerst bedauerlich, daß er sich über die inneren Beweggründe seiner Konversion zum arabischen Nationalismus ausgeschwiegen hat.[4] Somit läßt sich auch kaum im einzelnen rekonstruieren, welche Bedeutung die Erfahrung des türkischen Nationalismus und die Kontroverse mit Ziya Gökalp für diesen Schritt hatten, sie dürften jedoch eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt haben.

---

[1] "Münteşir ve müteazzi müeyyideleri", S. 307.
[2] "Mükafat ve mücazat meselesi", S. 142.
[3] "Mükafat ve mücazat hakkında birkaç söz", S. 183f.
[4] Vgl. Cleveland, S. 45.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0055

MÜDAFAA'YA MUKABELE ET *MUKABELEYE MÜDAFAA*: UNE CONTROVERSE ISLAMO-CHRÉTIENNE DANS LA PRESSE D'ISTANBUL (1883)

Johann STRAUSS

En juin 1883, le *Tercüman-ı Hakikat* («L'Interprète de la vérité»), un des journaux les plus renommés de la capitale ottomane[1], commença la publication d'une série d'articles sous le titre «*Müdafaa*». Cette «Défense» était dirigée, comme le sous-titre l'indique, «contre ceux» qui invitent les musulmans à se convertir au christianisme». En septembre de la même année, les articles furent réunis dans un volume[2] où figure le nom de l'auteur de cet ouvrage, l'éditeur et fondateur du journal, Ahmed Midhat Efendi[3].

Evidemment, les individus visés par ces articles étaient les missionnaires chrétiens, dont la présence se faisait de plus en plus sentir dans l'Empire ottoman: «Tout le monde connaît le zèle des missionnaires chrétiens (*Nasârâ misyonerleri*) pour la propagation de la religion chrétienne. Pour diffuser les évangiles existants partout dans le monde, ils les traduisent dans toutes les langues du globe, et ils sont arrivés à les distribuer pratiquement pour rien.»[4] L'auteur de ces articles, Ahmed Midhat Efendi, voyait un danger réel dans ces activités: «Le plan de notre ouvrage ne nous permet pas d'écrire en détail jusqu'à quel stade ils sont arrivés dans leurs efforts. Mais il est nécessaire de montrer que la religion envers laquelle ils montrent le plus d'hostilité est la nôtre, et que les efforts contre la religion de l'Islam ont atteint le stade d'une attaque.»[5]

---

[1] Sur ce journal, fondé en 1878, voir l'article «Tercüman-ı Hakikat» (Orhan Koloğlu), in *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi,* t. 7, Istanbul, 1994, p. 252; A.D. Želtyakov, *Pečat' v obščestvenno-političeskoy i kulturnoy žizni Turtsii,* Moscou, 1972, pp. 222-225.

[2] *Müdafaa. Ehl-i İslâmı nasraniyete dâvet edenlere karşı kaleme alınmışdır.* Muharriri «Ahmed Midhat», Istanbul, 1300. Cette forme de réédition a été d'ailleurs une pratique courante de ce journal. Les séries d'articles et les romans parus d'abord en feuilleton dans le *Tercüman-ı Hakikat* formaient toute une collection, intitulée *Tercüman-ı Hakikat tefrikalarından mütehassıl kütübhane.*

[3] Sur Ahmed Midhat Efendi (1844-1912), éminent homme de lettres ottoman et un des auteurs les plus féconds du XIXe siècle, il existe une vaste littérature. Voir, comme première orientation, les articles "Aḥmad Midḥat" (B. Lewis), in *Encyclopédie de l'Islam,* Nouvelle édition, vol. I, s.v. et Ahmed Midhat Efendi (A.S. Siyavuşgil), in *İslâm Ansiklopedisi*, vol. I, pp. 184-187.

[4] *Müdafaa*, préface (*mukaddime*), p. 2.

[5] *Müdafaa*, pp. 2-3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0057

Les missionnaires protestants à Istanbul

En effet, l'Empire ottoman était devenu à cette époque un centre d'activités missionnaires, dans les provinces aussi bien que dans la capitale. Catholiques et protestants y avaient leur part. Mais le groupe le plus actif parmi eux, c'étaient incontestablement les missionnaires protestants venus des États Unis.

Leur présence datait de l'époque où l'Empire ottoman avait été définitivement forcé de s'ouvrir à l'Ouest. À Istanbul, les premiers missionnaires du *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (*ABCFM*) des Églises congrégationalistes, l'organisation la mieux établie, étaient arrivés dès 1831[1] . Leur progrès a été lent mais continu, notamment à la suite de la Guerre de Crimée. Depuis 1853, les membres de la mission avaient essayé de s'établir au Vieux Stamboul, malgré la méfiance de la population et des autorités[2]. En 1872, la construction du *Bible House* dans la rue Fincancılar dans le quartier de Tahtakale, avait été terminée. Cet édifice à quatre étages, connu comme *Amerika Hanı* par les Turcs, qui hébergeait aussi les agences de la *American Bible Society* et de la *British and Foreign Bible Society,* figurait parmi les plus imposants bâtiments dans cette partie de la ville.

Le nom de *Bible House* avait été bien choisi, car parmi les activités multiples de la mission, la diffusion des Saintes Écritures, dont s'inquiétait tant Ahmed Midhat, occupait un premier rang.

---

[1]Voir le rapport du secrétaire N.G. Clarke «The Gospel in the Ottoman Empire», *Sixty-Eighth Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions presented at the meeting held at Milwaukee, Wisconsin, October 1, 1878,* Boston, *1878*, pp. xvii-xxviii. Sur les débuts de l'*American Board* en Turquie, voir aussi Jean-Michel Hornus, «Le Protestantisme au Proche-Orient», *Proche-Orient Chrétien* 8 (1958), pp. 37-68; sur l'activité des missionnaires protestants à Istanbul, voir Azmi Özcan et Ş. Tufan Buzpınar, «Church Missionary Society Istanbul'da: Tanzimat, Islahat ve Misyonerlik 1858-1880», *Istanbul Araştırmaları* 1 (printemps 1991), pp. 63-79.

[2]Sur cette période, voir Henry Otis Dwight, *The Centennial History of the American Bible Society,* New York, 1916, pp. 420-422. Notons que les missionaires catholiques se sont heurtés au même genre de problèmes. Une première tentative des Assomptionnistes de s'installer à l'intérieur de la cité musulmane échoua. Il n'ont pu s'établir qu'en 1882 dans le quartier mixte de Kumkapu. (Voir A. Belin, *Histoire de la latinité de Constantinople*, 2e édition par Arsène de Chatel, Paris, 1894, pp. 440-441).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0058

Les traductions de la Bible

La version turque de la Bible, qui connaît une longue histoire[1], tint au coeur des missionnaires protestants. Des polémistes musulmans (comme Ahmed Midhat Efendi) la connaissaient assez bien et s'en sont souvent servis dans leurs écrits. Signalons que les Saintes Écritures ont été publiées dans plusieurs alphabets, en caractères arabes aussi bien que grecs et arméniens. Les textes ont été constamment révisés. En 1871, on avait entrepris la révision de la version arméno-turque[2] faite par William Goodell (1797-1867), le pionnier de l'activité des missionnaires (il était parti de l'Amérique dès 1822). Le polyglotte William Gottlieb Schauffler[3] préparait alors une nouvelle version turque du Nouveau Testament en caractères arabes. La version d'un texte unifié de la Bible entière, auquel avaient contribué toute une pléiade de savants linguistes missionnaires, dont Schauffler, mais aussi Elias Riggs (1810-1901)[4], R. H. Weakley[5] et G. F. Herrick («*Muallim Herik*»; 1834-1926)[6], ainsi que nombre de lettrés arméniens[7] et turcs[8], fut terminée en mai 1878[9].

Cette version se caractérisait par certains traits nouveaux: en tenant compte de l'évolution de la langue littéraire ottomane, les traducteurs avaient

---

[1]Jusqu'à la deuxième moitié du XIXe siècle, la version turque de la Bible (*Kitab-ı mukaddes*) se basait sur la traduction du drogman Ali Bey (Albertus Bobowsky) d'origine polonaise, qui l'avait achevée sous Mehmed IV (1648-1687). Cette version resta cependant longtemps en manuscrit. Au début du XIXe siècle, le texte d'Ali Bey avait été revisé au nom de la *British and Foreign Bible Society* par Daniel Kieffer (1767-1833), drogman à l'ambassade de France. Le texte du Nouveau Testament fut imprimé pour la première fois à Paris en 1819, la Bible entière en 1827. Une revision du texte par un lettré turc, Türabî Efendi, eut lieu en 1853. Par la suite, il fut revisé plusieurs fois, entre autres par James Redhouse. (Voir Charles T. Riggs, «The Turkish translations of the Bible», *The Moslem World* XXX [1940], pp. 236-248; F. Lyman MacCallum, «Kitabı Mukaddes'in Türkçe tercümesine dair», *Tercüme,* No 13 [19 mai 1942], pp. 59-68; voir aussi Jean Deny, «À propos des traductions en turc osmanli des textes religieux chrétiens», *Welt des Islams* IV [1956], pp. 30-39).

[2]Cette version avait été publiée à plusieurs reprises entre 1831 et 1863.

[3]William Gottlieb Schauffler (1798-1883), d'origine allemande, s'était d'abord spécialisé dans l'évangélisation des Israélites. C'est à lui qu'on doit le premier dictionnaire du judéo-espagnol, publié à Istanbul en 1855.

[4]Riggs était aussi spécialiste de l'arménien occidental moderne. On lui doit une des premières grammaires de cette langue (*Brief Grammar of the Modern Armenien Language as Spoken in Constantinople and Asia Minor*), imprimée à İzmir en 1847 (2e éd., Istanbul, 1856).

[5]Robert Hopkinson Weakley était membre de la *Church Missionary Society* de Londres. Il a traduit «La Balance de la Vérité» de Pfander (*vide infra*) de la version turque en anglais (*The Mizan ul haqq; or, Balance of Truth,* Londres, 1867). Sur la version turque, voir n. 4, p. 63.

[6]George F. Herrick est l'auteur de la plupart des ouvrages publiés en turc (en caractères arabes) par la mission. (Voir son article «Literature for Turkish Moslems», *The Moslem World,* IX [1919], pp. 375-378).

[7]Signalons surtout le pasteur Avedis Constantian originaire de Maraş, qui entra aussi dans la controverse qui est le sujet de cette contribution.

[8]MacCallum cite les noms de Şükrî et Ahmed Efendi, tous deux fonctionnaires de la Porte, qui ont collaboré à la rédaction de 1873 à 1878. Un jeune Kurde du nom de Keyfî, un habile calligraphe, qui se distinguait par ses connaissances de l'arabe, du persan et du turc, a été choisi comme secrétaire s'est joint au comité de rédaction plus tard (MacCallum, «Kitabı Mukaddes», p. 62).

[9]*Kitab-ı Mukaddes yâni Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd,* Istanbul, Imprimerie de Agob Boyadjian, 1878. Sur cette traduction, voir Riggs, «The Turkish Translations», p. 243; Henry Otis Dwight, *Constantinople and its Problems*, New York et al., 1901, p. 258.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0059

fait un effort pour remplacer certains mots d'origine arabe ou persane par des mots turcs. Une simplification a aussi été essayée dans le domaine de la syntaxe, malgré la tendance manifeste des érudits turcs, qui collaboraient à la rédaction, d'employer des phrases enchaînées dans le style familier à la chancellerie ottomane[1].

À en croire les rapports soumis par les missionnaires, pendant les trente-deux années de service du Rev. Isaac G. Bliss (mort en 1889), l'Agence avait diffusé 875 849 exemplaires de la Bible dans à peu près trente langues différentes. En 1886, on estimait le nombre d'exemplaires de la bible turque en caractères arabes mis en circulation à quelques 130 000 exemplaires, qui avaient été diffusés principalement parmi la population musulmane. Depuis 1866, on avait vendu près de 5 000 exemplaires par an[2].

Mais l'œuvre éditoriale des missionnaires ne s'est pas arrêtée là. À part les différentes éditions de la Bible, ils ont aussi publié, dans quatre ou cinq langues, des livres scolaires pour tous les niveaux, des grammaires et des dictionnaires bilingues (dont le célèbre *Redhouse*), des livres religieux, des commentaires et des pamphlets. Le nombre de publications imprimées par la mission américaine était élevé. Dans leurs rapports, les missionnaires en présentaient la statistique d'une manière scrupuleuse. Pendant la période de 1883 à 1884, elle dépassait les 70 titres «amounting in all to over eleven millions of pages, not including about eighty thousand copies of the Scriptures»[3]. En 1886, le nombre des publications en vente au Bible House d'Istanbul s'élevait à 1,082 titres inscvits dans un catalogue de 43 pages[4].

La mission du *American Board* publiait aussi les quatre revues hebdomadaires suivantes, toutes cependant destinées à un public minoritaire[5]:

— L'*Avedaper* («Le Nouvelliste»), un journal religieux, scientifique et politique, publié en arménien et en arméno-turc (turc en caractères arméniens).

---

[1] MacCallum, «Kitabı Mukaddes», p. 62.

[2] Voir *The Missonary Herald* [cité MH par la suite], LXXXII/6 (juillet 1886), p. 253. Dans un article publié à la même époque, le célèbre imprimeur Ebuzzıya Tevfik (*vide infra*) nous fournit des détails intéressants sur la diffusion des Saintes Écritures parmi les différentes communautés. D'après Ebuzzıya, les missionnaires vendaient les bibles aux Arméniens, Grecs et Bulgares à un prix très modique, tandis que les versions arabes et turques étaient distribuées pratiquement "pour rien" (*bâd-ı hava*) sans pour autant jouir d'une vogue quelconque chez ceux qui les achetaient : D'après Ebuzzıya, les Israélites comme les Musulmans arrachaient les pages pour emballer des articles de droguerie, tandis que la reliure était vendue à des relieurs. On disait même qu'a l'époque où l'on avait commencé à diffuser les Bibles en turc et en judéo-espagnol, les droguistes du Marché de Mahmud Paşa ou du Marché Egyptien (*Mısır Çarşısı*) en avaient emporté des brassées et pendant toute une année, ils n'eurent plus besoin d'acheter de papier. (Voir «Mâlumat-ı mütenevvia : Enacil-i münteşire», *Mecmua-i Ebuzzıya*, N° 43, 1 Rebiulevvel 1302 [19 décembre 1884], p. 1375).

[3] «General Survey of the Works of the American Board. Turkish Missions», *MH*, LXXX/11 (novembre 1884), pp. 426-428; p. 426.

[4] Rev. Joseph K. Greene, «The Gospel for the Turks. II.», *MH*, LXXXII/7 (août 1886), pp. 294-297; p. 295.

[5] Le prix d'abonnement était de 1 Dollar et demi par an.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0060

— Le *Angeliaphoros* («Le Messager») en *karamanlı* (turc en caractères grecs)[1].

— La *Zornitsa* («l'Étoile d'Orient»), un journal bulgare fondé en 1876[2] avec une édition illustrée chaque mois[3].

Quant aux livres et revues pour enfants (jusqu'à quatre mensuels illustrés), les missionnaires étaient des pionniers dans ce domaine. Le tirage d'un journal pour enfants en arménien et arméno-turc s'élevait à environ 1700 exemplaires[4]. Ils étaient aussi des précurseurs pour ce qui est des illustrations. Il arrivait que des journalistes turcs empruntent des clichés aux revues publiées par le *Bible House*[5]. Les missionnaires étaient bien conscients de l'importance de cette activité. Les imprimeries de A. Boyadjian et A. Madthéossian, spécialisées dans l'impression de ces publications, figurent parmi les plus modernes et les mieux équipées de la capitale ottomane[6].

Malgré les reproches qu'on leur faisait du côté musulman (y compris Ahmed Midhat), les missionnaires américains ne distribuaient gratuitement que certains pamphlets publiés avec l'aide financière d'organismes comme la *Religious Tracts Society* de Londres ou l'*American Tract Society*[7]. Toutes les autres publications ont été diffusées par vente, ce qui semble avoir assez bien rapporté à la société[8].

---

[1] Le tirage de ces trois périodiques, édités par le Révérend Henry Samuel Barnum, a été estimé au total à 2100 exemplaires en 1883. (Voir «Western Turkey Mission», in *Seventy-Third Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions presented at the meeting* held at Detroit Michigan October 2-5 1883, Boston, 1883, pp. 35-42; p. 37).

[2] Un mensuel du même nom avait déjà été fondé en 1864. Voir Manyo Stoyanov, *Bâlgarska vâzrojdenska knijnina*, t.1, Sofia, 1957, p. 463; *Bâlgarski perioditchen petchat 1844-1944. Anotiran bibliografski ukazatel*, vol. I, Sofia, 1962, pp. 341-343. Pendant la Guerre russo-turque de 1877/78, la *Zornitsa* avait été le seul périodique des Bulgares à donner des information sur le cours des événements. Des extraits de ces articles ont été imprimés en 1881 et 1885 à Istanbul sous le titre *Izvodi ot vestnik Zornitsa za 1877 g.* [...*za 1878 g.*].

[3] cf. Stoyanov, *op.cit.*, p. 441.

[4] «Western Turkey Mission» (1883), p. 37.

[5] Cf. les remarques de J. H. Mordtmann au sujet de la revue *Mir'at-ı Âlem* (fondée en novembre 1881), à laquelle collaborait aussi Ahmed Midhat: «Die Anregung zur Gründung illustrirter Blätter ist ursprünglich vom hiesigen American Bible House ausgegangen, welches schon lange verschiedene solcher Blätter in anderen Landessprachen veröffentlichen. Diese Zeitungen hatten großen Erfolg und fanden weite Verbreitung. (J. H. Mordtmann, «Übersicht über die türkischen Druckwerke von Constantinopel während des Jahres 1883», *Literaturblatt für Orientalische Philologie*, 1re année [1883], pp. 449-473; p. 458). Ceci est confirmé par Ahmed İhsan dans ses *Matbuat Hâtıralarım 1888-1923*, 2 vols., Istanbul, 1930-1931; voir t. I, pp. 32-33.

[6] Sur ces imprimeries, voir T'eotig, *Dib u Darr*, Istanbul, Imprimerie Der Nersessian, 1912, pp. 97-98 (Archag Hagop Boyadjian) et pp. 116-117 (Hagop Madthéossian).

[7] Selon certaines sources, la *Religious Tracts Society* distribuait dans les années 50 jusqu'à quinze millions de volumes dans le Levant chaque année (cf. Deny, «A propos des traductions», p. 36).

[8] En 1901, on a estimé que la vente de livres et de revues pendant 20 ans avait rapporté 116 000 Dollars à la mission, somme qui fut dépensée en grande partie pour le financement de nouvelles publications (Dwight, *Constantinople*, p. 260).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0061

Les missionnaires se défendaient aussi contre un autre reproche, celui d'attaquer l'Islam dans leurs publications. Lors de la controverse présentée dans cette contribution, Henry Otis Dwight, le directeur du *Bible House*, avertit Ahmed Midhat que les missionnaires américains résidents à Istanbul n'ontjamais publié aucun livre contre la religion islamique ou censé provoquer des protestations de la part du gouvernement ottoman.[1] En effet, toutes leurs publications furent soumises à la censure[2]. Le nombre de publications turques en caractères arabes était limité. Le missionnaire Herrick n'en mentionne qu'une quinzaine publiée entre 1865 et 1911[3]: c'est ainsi que jusqu'en 1885[4], on a publié un commentaire des évangiles de Marc et Mathieu (1865)[5], un livre pour l'instruction des enfants (avec de nombreuses rééditions), un livre sur la foi et le culte des protestants (1868)[6]; une biographie du président Lincoln (1872)[7]; un livre sur la théologie naturelle»[8] (aussi en version *karamanlı*). La brochure intitulée «Diverses idées sur l'éducation» (*Tâlim hakkında tasavvurât-ı mütenevvia* [1883]) fut même publiée par le célèbre éditeur et imprimeur Ebuzzıya Tevfik (1849-1913), bien que ce dernier fût, comme nous l'avons vu, assez hostile aux efforts d'évangélisation de la part des missionnaires. Rétrospectivement, l'image parut très sombre:

«The literature which was printed for the Turks was far from adequate, and aside from the Bible and *Pilgrim's Progress*[9] most of it is even now out of date.»[10]

---

[1] *Müdafaaya Mukabele* (voir n. 8, p. 68), p. 249. Sur les publications polémiques mentionnées par Ahmed Midhat au cours de la controverse, voir p. 25.

[2] Voir la liste *Cülus-i meyamin-me'nus-i Cenab-ı padişahîden bin üçyüz sekiz sene-i maliyesi Şubatı nihayetine kadar Encümen-i Teftiş tarafından ba'delmuayene verilen ruhsat üzerine tab' ve neşr olunmuş olan âsâr-ı mütenevvianın ve müellif ve mütercimlerinin esamisini mübeyyin cedvel-i mahsus,* Istanbul, Matbaa-i Mire 1308/1310 [1893], surtout la section «*kütüb-i diniyye-i gayr-ı müslime*». Parmi les «Livres religieux» destinés aux non-musulmans, les publications missionaires occupent une place très importante. L'auteur le plus fécond semble avoir été le révérend Pettibone, dont un très grand nombre d'ouvrages, surtout en arménien, figurent dans cette liste.

[3] Voir son «Literature for Turkish Moslems» (voir n. 13), pp. 375-377.

[4] D'après Herrick, il était devenu impossible de faire imprimer des ouvrages en turc après 1885.

[5] *İncil-i şerif ile tefsiri*, Istanbul, Imprimerie de Erzincanlıoğlu Artin Minassian, 1865.

[6] *İ'tikad ve ibadet yâni protestanların i'tikad ve ibadetine göre din-i mesihî beyanındadır,* Istanbul, Artin Papazyan Matbaası, 1868 (réimprimé en 1884).

[7] *Abraham Linkon reis-i sâdık*, 2e édition, Istanbul, Imprimerie de Karékine Baghdadlian, 1885.

[8] *İlm-i ilâhî-i tabiî,* Istanbul, Imprimerie de Karékine Baghdadlian, 1885.

[9] Une traduction partielle du célèbre «Voyage du Pélerin» de John Bunyan (1628-1688) par le converti Johannes Awetaranian (alias Mehmed Şükrü) ne fut publiée qu'en 1905 à Plovdiv (*Filibe*) en Bulgarie. Une autre version, complète, date de l'époque républicaine (Mustafa Necati, tr., *Hacc Yolunda. Bu Dünyadan Öteki Dünyaya,* Istanbul, 1932).

[10] Ernest W. Riggs, «The American Board and the Turks», *The Moslem World,* vol. XIV (janvier 1924), pp. 1-4; p. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0062

Mais si la plupart de ces publications a été d'un caractère purement édifiant ou instructif, les missionnaires américains, n'étaient pas pour autant à l'abri des tracasseries de la censure hamidienne[1]. Dès le début, les autorités ottomanes avaient d'ailleurs cherché à restreindre la vente des Saintes Écritures par les colporteurs. Pour empêcher les Musulmans d'en acheter, elles suggéraient de mettre la note «Seulement pour Protestants» sur les livres, mais finalement, on s'est contenté de la note «publié par les Sociétés Bibliques Américaines et britanniques (*İngiliz ve Amerikan Baybil şirketleri*).» S'il se peut que cette note ait eu un certain effet, celle qui figurait sur la page de titre «imprimé avec l'approbation du Ministère de l'Instruction publique» (*Maarif Nezaret-i celilesi ruhsatiyle tab' olunmuşdur*)», qui était prescrite par la Loi pour toutes les publications, pouvait par contre en avoir facilité la diffusion. Les interventions des autorités ottomanes se heurtaient cependant aux traités conclus avec les États européens et les États Unis[2]. L'Ambassade britannique aussi bien que la Légation américaine veillaient à ce que le travail des missions ne fût empêché d'une manière illégale. Quand la police entra dans le *Bible House* quelques années après sa fondation pour confisquer les bibles turques, l'intervention de l'ambassadeur américain George H. Boker fut assez efficace pour que le gouvernement ottoman ne fût obligé de s'excuser officiellement et de promettre qu'un tel outrage ne se répéterait plus. En résumant ses expériences, Henry Otis Dwight écrit en 1901:

> «The press laws of Turkey do not form such an obstacle as one might expect. They limit the field and the style of literature produced under the censor's care. But they are not obstacles on the whole to the missionary, unless he wishes to write controversial books. And these are commonly best unwritten.»[3]

Müdafaa *et la controverse islamo-chrétienne*

Dans le cas de *Müdafaa*, par contre, une controverse allait, comme nous allons le voir, devenir inévitable. Le plan d'un tel ouvrage n'était d'ailleurs pas nouveau, comme l'indique Ahmed Midhat: «Ayant entrevu la nécessité, on avait, il y a sept, huit ans transmis la tâche à cet humble esclave, et ainsi un brouillon avait été fait. Maintenant, la nécessité de publier cet ouvrage est devenue évidente, en tant que défense contre ceux qui insultent l'Islam en ce

---

[1] C'est ainsi que le *Missonary Herald* (*MH* LXXXI/2 [février 1885], p. 49) rapporte que dans le Livre des Cantiques publié en turc par la mission, il avait fallu supprimer tous les termes ayant trait à la «guerre», la «victoire» ou aux «couronnes»: «So simple a hymn as the one beginning "My soul, be on thy guard" has been mutilated because some of its emblems are of a military character, which, in the eyes of the Moslem censor, suggest resistance to the government».

[2] Ces traités étaient d'une grande importance pour le travail des missionnaires. C'est à Dwight qu'on doit aussi un *Treaty Rights of American Missionaries in Turkey* (1893).

[3] Dwight, *Constantinople* (voir n. 16), pp. 247-248.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0063

moment en Europe, même dans les milieux des savants, comme Monsieur Renan, avec toutes sortes de calomnies.»[1]

Il en ressort qu'un des motifs de la publication de cet ouvrage est la fameuse conférence qu'Ernest Renan qu'avait donnée le 29 mars 1883 à la Sorbonne: «L'Islamisme et la science». On sait que cette conférence, où Renan prétendait que l'Islam avait toujours été nuisible à la raison humaine et à la science, allait déclencher une foule de ripostes dans le monde islamique, la réfutation de Djamâl al-Dîn al-Afghânî (1838-1897) étant la plus connue[2]. Dans le milieu ottoman aussi, les réactions ont été bien vives. Dans son exil à Mitylène, le poète Namık Kemal (1840-1888) se décida à composer son célèbre *Rönan Müdafaanamesi*[3], pour lequel il songea d'ailleurs à se servir aussi de *Müdafaa* de Ahmed Midhat.

Pourtant, il serait erroné de croire que *Müdafaa* a été conçu comme une réponse à Renan (on verra paraître une telle réponse plus tard dans les rubriques du *Tercüman-ı Hakikat*)[4]. Malgré son caractère nouveau, l'ouvrage s'inscrit dans la tradition de la controverse islamo-chrétienne, dont Istanbul était un

---

[1] *Müdafaa*, p. 8.

[2] Dans la plupart des publications du texte de la conférence de Renan, celui-ci est d'ailleurs accompagné de la réponse de Al-Afghânî. Sur les activités de al-Afghânî à Istanbul, où il résida à plusieurs reprises, voir le compte-rendu de Feyziye Abdullah Tansel du livre d'Elie Kedourie *Afghani and Abduh. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam* [Londres, 1966] in *Belleten* XXXII, N° 125 (1968), pp. 83-92. Des réactions à la conférence de Renan se sont aussi produites chez certains Occidentaux. Notons qu'une célébrité de l'époque comme Charles Mismer (1832-1904) avait déjà pris la défense de l'Islam contre de pareilles accusations dans ses *Soirées de Constantinople* publiées en 1870 à Istanbul. (Voir François Georgeon, «Un Journaliste français en Turquie à l'époque des Tanzimat: Charles Mismer», in Nathalie Clayer et al. (éds.), *Presse Turque et presse de turquie. Actes des colloques d'Istanbul,* Istanbul-Paris, 1992, pp. 93-121; pp. 114-117).

[3] Il ne fut publié qu'en 1908 dans le cadre des œuvres complètes de Namık Kemal; (Voir aussi la nouvelle édition en caractères latins par M. Fuad Köprülü, Namık Kemal, *Renan Müdadafanamesi* (*İslamiyet ve Maârif*), Ankara, 1962).

[4] Il s'agit de l'ouvrage de l'imam de St. Pétersbourg, le Tatare Ataullah Bayezitoff (1846-1911), publié sous le titre *Redd-i Renan - İslâmiyyet ve fünun,* Istanbul 1308 [1891] après avoir paru dans le *Tercüman-ı Hakikat*. Cette refutation, à l'origine composée en russe, avait été traduite par l'orientaliste russe Madame Olga de Lébédeff («*Gülnâr Hanım*») avec l'aide de Ahmed Cevdet (1861-1935), alors collaborateur du *Tercüman-ı Hakikat*. Le même journal a aussi publié un autre traité du même auteur, «Les relations de l'Islam avec la science et les hétérodoxes», publié en turc sous le titre *İslâmiyetin maarife taallûku* (1890) (Voir l'analyse de cet ouvrage par le père Aurelio Palmieri dans son *Die Polemik des Islam,* traduit de l'italien par V. Holzer, Salzburg, 1902, pp. 95-137). Le secrétaire à l'ambassade ottomane de Paris, Ali Ferruh (1865-1907), publia encore en 1890 une réfutation sous le titre «L'exposition des fausses croyances» (*Teşhir-i ebatil*, Istanbul, 1306).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0064

centre au XIXe siècle[1]. Puisque cet aspect n'a guère été étudié jusqu'à présent, il est approprié ici d'entrer plus profondément dans les détails.

Istanbul, centre de la controverse islamo-chrétienne

A l'époque moderne, l'histoire de cette controverse est étroitement liée au personnage de Karl Gottlieb Pfander (1803-1865)[2], l'auteur d'un traité intitulé «La Balance de la vérité» (1829), conçu comme réfutation de l'islamisme. La publication de cet ouvrage en persan sous le titre *Mīzānu 'l-Ḥaqq* (1835) provoqua un célèbre débat public avec quelques docteurs musulmans de l'Inde en 1854 et par la suite une foule de réfutations dans toutes les langues islamiques, où se distingua notamment un théologien chiite originaire de l'Inde, le cheikh Raḥmatullāh, auteur d'une réfutation, publiée sous le titre *Iẓhār al-Ḥaqq* («La Manifestation de la Vérité»; *vide infra*), qui continue à servir d'arsenal pour les apologistes musulmans jusqu'à nos jours[3].

Pfander lui-même passa la plus grande partie des dernières années de sa vie à Istanbul, où il déployait des efforts considérables pour évangéliser des Musulmans. En 1859, il avait traduit en turc un autre de ses ouvrages, «La clé des mystères» (*Miftāḥu l-asrār*) sans cependant obtenir l'autorisation de le publier[4]. En décembre 1859, il commença la traduction de sa «Balance de la vérité» qui fut publiée à Londres en 1861[5] malgré les réserves exprimées par certains membres du ABCFM. La circulation des différentes versions (persane et turque) de la «Balance de la Vérité» dans la capitale ottomane ne tarda pas d'inquiéter certains intellectuels turcs, comme Şinasi, éditeur du *Tasvir-i Efkâr*. Dans un article publié dans ce journal en novembre 1862, il mit les autorités

---

[1]Pour une première orientation sur la controverse islamo-chrétienne à l'époque moderne, voir l'article «Christianity and Islam» (Bert F. Breiner et Christian W. Troll), in John L. Esposito, éd., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. I, New York-Oxford, 1995, pp. 280-286. En ce qui concerne le domaine turc, les spécialistes occidentaux n'ont que rarement noté cette activité, à l'exception des islamisants russes. Voir, par exemple, les «Essais sur la nouvelle littérature ottomane» (*Očerki po novoy osmanskoy literature,* Moscou, 1912) du turcologue russe Vl. Gordlevskii (1876-1956), où tout un chapitre est consacré à la littérature polémique et apologétique (*ibid,* pp. 80-89). Parmi les observateurs catholiques, c'est le père Aurelio Palmieri (1870-1926) qu'il faut citer en premier lieu. L'assomptionniste Palmieri, un excellent connaisseur de l'Orient chrétien aussi bien que musulman, à qui l'on doit aussi un *Aperçu historique sur l'asssociation commerciale Artigiana di pietà à Constantinople,* a bien reconnu cette importance de la capitale ottomane: «...Constantinopel ist der wahre Mittelpunkt der islamitischen Polemiker» (voir sa *Die Polemik des Islam,* p. 62). Dans son examen de la littérature polémique, qui est assez éclectique, il traite cependant d'écrits datant pour la plupart d'une époque ultérieure.

[2]Sur Pfander, un missionnaire d'origine allemande qui avait été formé à la Mission de Bâle (*Basler Missionsgesellschaft*; fondé en 1815), voir Christine Schirrmacher, *Mit den Waffen des Gegners. Christlich-muslimische Kontroversen im 19. und 20. Jahrhundert, dargestellt am Beispiel der Auseinandersetzung um Karl Gottlieb Pfanders 'Mîzân al-ḥaqq' und Raḥmatullâh ibn Ḫalîl al-'Uṯmânî al-Kairanâwîs 'Iẓhâr al-ḥaqq' und der Diskussion über das Barnabasevangelium,* Berlin, 1992, pp. 28-102; voir aussi Özcan / Buzpınar, *op. cit.,* (voir n. 6), pp. 67-69.

[3]Sur la biographie et les oeuvres de Raḥmatullāh ibn Khalīl al-Kayrānawī (1818-1891) voir Schirrmacher, pp. 109-188.

[4]La version turque, *Miftahu l-esrar*, fut imprimé à Londres par William Watts en 1861.

[5]*Kitab-ı Mizanü l-Hakk*, Londres, Imprimerie de William Watts, 1861.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0065

en garde notamment contre le *Mizanü l-Hakk*, ouvrage «nuisible» (*muzırr*), qui attaquait les fondements de l'État ottoman, la religion musulmane[1].

La même année parut aussi à Istanbul — après avoir été dûment annoncé par la presse — un livre en turc de l'érudit *Hoca* İshak Efendi[2] sous le titre *Şemsü l-Hakika* («Le Soleil de la vérité»). Ce livre était conçu comme une riposte au *Mīzānu l-Ḥaqq*[3]. A l'instar d'autres ouvrages du même genre, il est organisé selon un plan quelque peu chaotique. La première partie suit un modèle traditionnel de la réfutation, qui se présente sous la forme d'une série de questions et de réponses. A la question (*sual*) des Chrétiens (*Nasârâ*) s'oppose donc dans le *Şemsü l-Hakika* la réponse des croyants (*cevab-ı mü'minîn*), c'est-à-dire de Hoca İshak Efendi. La partie la plus originale de l'ouvrage, qui contient aussi un bref exposé, à la manière musulmane, de la religion chrétienne[4], est sans doute la dernière, regroupant soixante-douze questions «délicates et difficiles» posées par les Musulmans aux Chrétiens[5]. Cet ouvrage d'un caractère purement théologique, préparé sous les auspices de Ahmed Kemal (1808-1888), nommé ministre de l'Instruction publique en 1861, semble avoir provoqué de vives réactions dans la presse non-musulmane de la capitale, notamment dans le *Levant Herald*, le porte-parole des intérêts anglo-saxons[6].

En tout cas, les autorités ottomanes ne permirent pas de publier une réponse. Edhem Pacha (1818-1893), ministre de l'Instruction publique depuis 1863, refusa l'autorisation. Le nouvel ambassadeur britannique, Sir Henry Bulwer, connu d'ailleurs pour ses activités maçonniques, se montrait très peu enclin à intervenir, considérant le soutien pour la diffusion de la Bible comme suffisant. On dit que les exemplaires du livre de Pfander finalement publié sous

---

[1] Voir Şinasi, *Makaleler* (Külliyât IV), éd. par Fevziye Abdullah Tansel, Ankara, 1960, p. 41.

[2] Hoca İshak Efendi, originaire de Harput, était professeur de *medrese* et à cette époque un membre du Conseil de l'Instruction publique (*Meclis-i Maarif*). On lui doit un certain nombre d'ouvrages théologiques et polémiques. Sa traduction du *Kitâb al-Šifâ* d'Avicenne (*İstişfâ fî tercemeti ş-Şifâ*) resta inédite. Il est mort en 1310 [1892]. (Voir Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri,* vol. I, Istanbul 1333, pp. 247-248; Schirrmacher, *op. cit.*, 197-198, ignore la documentation turque).

[3] Harputî Hoca İshak Efendi, *Şemsü l-Hakika*, Istanbul, Imprimerie du *Takvimhane-i âmire*, 19 Şevval 1278 [19 avril 1862]. L'ouvrage (cité comme *Šams al-Ḥaqq* par Schirrmacher qui se base exclusivement sur les sources missionnaires), n'est pas du tout «endgültig verschollen» mais se trouve toujours dans un bon nombre de bibliothèques en Turquie. Bien que la traduction turque de la «Balance de la vérité» ait paru dès en 1861 (et non pas en 1862 comme l'indique Schirrmacher, *op. cit.*, 394; cf. Seyfettin Özege, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserleri Kataloğu*, vol. 2, Istanbul, 1973, p. 898), Hoca İshak Efendi n'avait apparemment vu que la version persane, qu'il décrit comme étant composée «par un ignorant critique avec la vaine prétention de faire des objections à la correcte religion islamique» («*..mu'teriz-i cahilin biri din-i kavîm-i islâmîye ba'z-ı itiraz zu'm-ı bâtiliyle fârisiyyülibâre [...] bir risale te'lif edüb...*» (*Şemsü l-Hakika*, p. 2).

[4] «*Bab-ı sâlis: Din-i Nasâranın kavaidi beyanındadır*», (*Şemsü l-Hakika*, pp. 251-261).

[5] «*Taraf-ı İslamiyândan Nasâraya irad olunan yetmiş iki es'ile-i dekika-i müşkile*», (*Şemsü l-Hakika*, pp. 261-286).

[6] Schirrmacher, p. 197. Sur le *Levant Herald* (fondé en 1856) et d'autres périodiques anglais publiés à Istanbul, voir l'article «İngilizce Basın» (O. Koloğlu), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi,* vol. IV, pp. 174-175.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0066

le titre «Le Dissipateur des doutes»[1] ont été confisqués par le gouvernement lors de la fermeture des missions protestantes en 1864[2].

Toutefois, la controverse continua, ne serait-ce que du côté musulman. En 1867, un résumé des débats de Pfander avec les docteurs musulmans à Agra, écrit par un des témoins, un certain Sayyid Abdullāh Akbarābādī, parut en Istanbul sous le titre «Exposé de la vérité». Il avait été traduit de l'urdu en turc par un musulman originaire de l'Inde[3]. La célèbre réfutation de *Mīzānu l-ḥaqq* composée par le cheikh Rahmatullâh, «La Manifestation de la Vérité (*Iẓhār al-Ḥaqq*) que l'on a considérée comme l'apogée de l'apologie musulmane du XIXe siècle[4], fut publiée l'année suivante à Istanbul[5], précédée d'un avant-propos élogieux (*takriz*) de Ahmed Fâris Efendi (Fāris al-Shidyāq; 1804-1887), l'éditeur du journal arabe *Al-Ğawā'ib*, publié depuis 1861 dans la capitale ottomane[6].

---

[1] *Râfi'ü ş-şübehat yâni cevab-ı risale-i Şemsü l-Hakikat*. Tel est le titre original de cet ouvrage cité par Schirrmacher, *op. cit.*, p. 203, comme *refi`-aš-šübhehât* (!). (Cf. Özege, *op. cit.*, IV, p. 1430).

[2] En 1864, un incident s'était produit qui allait avoir des conséquences assez graves pour l'activité des missionnaires. Cinq musulmans récemment convertis au protestantisme, dont un ancien *imam*, avaient commencé à prêcher dans les *hans* d'Istanbul en attaquant l'Islam. Les autorités ottomanes ont réagi alors par l'emprisonnement de ces individus et la fermeture des salles d'auberges qui servaient aux lectures et aux leçons des missionnaires. Pour calmer les esprits, la police apposa aussi les scellés sur les boutiques où se vendaient la Bible et autres ouvrages de piété. (Cette dernière mesure fut cependant bientôt rapportée). Sir Henry Bulwer semble avoir été très embarrassé. Dans une lettre adressée au premier ministre britannique, Lord Russell (1792-1878), il écrit: «.... il m'est impossible de prendre la défense de ceux qui prêchent dans les lieux accessibles à tous, tels qu'auberges et cafés et qui en jetant le trouble dans le public, entravent, plutôt qu'ils ne favorisent, les progrès du christianisme dans le pays.» (E. Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat ou histoire des réformes dans l'Empire ottoman depuis 1826 jusqu'à nos jours*, t. 2, Paris, 1884, pp. 80-83). À partir de 1864, le prosélytisme parmi les Musulmans semble avoir été terminé, et l'activité des missionnaires dut se limiter à l'évangélisation de minoritaires chrétiens (Arméniens, Grecs, Bulgares). Notons qu'entre 1858 et 1864, période considérée comme celle de l'apogée de l'évangelisation des Musulmans, le nombre de Turcs musulmans ayant reçu le baptême ne dépassait pas une vingtaine. (voir Isaac N. Camp, «The Turkish races and missionary endeavour», *The Moslem World*, VIII [1918], 115-130; 129).

[3] *Beyanü l-Hakk*, traduit par Iskandar b. M. El-Kišmîrî, Istanbul 1283 [1866].

[4] Il en existe aussi une version française, publié à Paris en 1880. Sur le traducteur et la diffusion de cet ouvrage, voir Andreas Tunger-Zanetti, *La communication entre Tunis et Istanbul 1860-1913. Province et métropole*, Paris, 1996, pp. 198-199.

[5] Elle fut rééditée plusieurs fois; la dernière édition, imprimée à Istanbul par l'Imprimerie de l'Etat (*Matbaa-i mire*) semble dater de 1887.

[6] Schirrmacher, *op. cit.*, p. 152. Notons que Ahmed Fâris avait des connaissances intimes du milieu des missionnaires protestants, grâce à son long séjour à Malte (1834-1848), et à Londres, où il avait contribué à la traduction arabe de la Bible. Maronite d'origine, Fāris al-Šidyāq s'était converti d'abord au protestantisme, pour ne devenir musulman qu'en 1857. Signalons aussi une réfutation du *Mīzānu l-Haqq* en langue persane par le drogman de l'ambassade d'Iran, Naǧaf ʿAlī Khan (mort en 1891), intitulée *Mīzānu l-mavāzīn fī amri 'd-dīn*. Ce livre fut imprimé en 1288/1871 à Istanbul par l'Imprimerie de l'Etat et connut plusieurs réimpressions.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0067

Rahmatullâh avait écrit ce long traité en 1863-1864 pendant un séjour à Istanbul, où il avait été invité par le sultan Abdülaziz qui le décora aussi d'une médaille. Cet ouvrage en arabe n'était pas à la portée de tout le monde. En vue de le diffuser parmi les classes moins instruites, les «*avamm*», une traduction en turc était indispensable[1]. Comme il ressort de la préface du traducteur Nüzhet Efendi, secrétaire général (*mektubî*) du ministère de l'Instruction publique, ce fut le grand-vizir Aali Pacha (1815-1871) lui-même, qui, après avoir étudié l'ouvrage, ordonna une traduction en turc «avec des expressions compréhensibles pour tout le monde»[2]. Pour des raisons que nous ignorons, la version turque mit cependant presque dix ans à paraître. Curieusement, la seconde partie, à certains égards la plus importante, fut imprimée sous le titre «Présentation de la Vérité» à Sarajevo[3], traduite par le mollah Ömer Fehmî b. Hasan el-Ankaravî, avec une préface (en arabe) du *müfti* de Travnik, Mehmed Dervich.

Une autre impulsion à la controverse avait été donnée par la traduction de l'*Histoire des Croisades* de Michaud qu'une équipe de traducteurs, dont Ali Fuad, le fils du grand-vizir Fuad Pacha (1815-1869), avait commencé à traduire en 1871[4]. Il n'est pas surprenant que la traduction de cet ouvrage, écrit dans un esprit qui n'est pas loin de celui des croisés, provoqua des protestations où se distinguait encore Namık Kemal. La traduction — restée d'ailleurs incomplète — inspira à ce dernier la composition d'un ouvrage sur un des champions de l'Islam à cette époque, dont les qualités étaient aussi appréciées en Occident. Cette biographie de Saladin (*Salâhaddin*) a été inclue dans ses *Evrak-ı perişan* (1871)[5]. Namık Kemal était convaincu que les lecteurs ottomans ne donneraient pas la préférence à l'ouvrage d'un auteur «qui n'est même pas

---

[1] «*...kitab-ı mezkûr lisan-ı arabî üzere olduğundan mutalaa ve faidesi avamm-ı nâsa şâmil olamayub havassa maksur ve havass ise papasların ilka' ve ifsadına aldanub çah-ı hızlan ve dalâlete düşmekden be-gayet baîd ve dur olmalariyle kitab-ı mezkûrün lisan-ı türkîye tercemesiyle ta'mim faidesi mertebe-i lüzumda bulunduğundan... (İbrazü l-Hakk* [voir n. 66], p. 3).

[2] «*...devletlü Mehmed Emin Ali Paşa hazretlerinin bilmutalaa meşmul-i ilm-i hakayik-şümul-i vekâlet-penahîleri buyurulmasiyle isabet-efzâ-yı sünuh ve sudur olan emr ü irade-i hayriyet-âde-i cenab-ı asafileri mantuk-i celili üzere kitab-ı mezkûr herkesin anlıyacağı tabirat ile lisan-ı türkîye terceme olunarak saye-i muvaffakıyet-vaye-i cenab-ı padişahîde tab'u temsil kılınmışdır.» (Terceme-i İzharü l-hakk*, p. 4).

[3] Voir *İbrazü l-Hakk*, imprimé à l'Imprimerie du *vilâyet* de Bosnie le 11 Rebiülevvel 1293 [6 avril 1876].

[4] Voir *Emrü l-acîb fî Tarih Ehli s-salîb*, traduit par Ahmed Arifî, Edhem Pertev et Ali Fuad, Istanbul, s.d. İbrahim Edhem Pertev (Pacha), qui mourut dès en 1872, était un homme de lettres bien connu à l'époque, qui se distinguait notamment par ses traductions du français. Ahmed Arifî (1855-1908) allait être nommé plus tard président du comité de censure (*Encümen-i teftiş ve muayene*).

[5] «*... efkâr-ı umumiyyeyi Mişo'nun rivayatına hüküm verübde İslâmın fahr etdiği bir takım zevat hakkında su-i zanna düşmekden vikayeten ehl-i salib vekayiine bir nümune olmak üzere Sultan Salahâddin'in terceme-i halini tahrire cesaret eyledim.*»Voir [Namık] Kemal, «Teracim-i ahval. Salâhaddin», *in Evrak-ı perişan*, 2e édition, Istanbul, 1301 [1884], pp. 36-37.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0068

accepté en Europe[1]». Le poète écrivit aussi une critique (*muahaze*), publiée plus tard dans la revue littéraire *Hazine-i Evrak*.

Peut-être comme réaction à cette traduction parut en 1874 un autre ouvrage polémique[2], traduit en turc par deux lettrés ottomans, qu'attendait une brillante carrière, Said[3] et Zihnî Efendi[4]. L'original arabe, la *Tuḥfat al-Arbîb*[5] *fî al-radd 'alā Ahl al-Ṣalīb* datant de 1420 avait été composé par un chrétien converti à l'Islam, le frère Anselmo Turmeda, connu comme Abdullâh «Le Drogman Mallorquais» (*al-Tarğumān al-Mayūrqī*) chez les Musulmans[6]. On connaît des versions turques anciennes de cet ouvrage, dont une datant de l'époque du sultan Ahmed I (1603-1617)[7] que les traducteurs semblent avoir ignorée. Les auteurs de la nouvelle version turque se sont servis de l'édition arabe qui venait de sortir à Londres[8] et qui était aussi, selon un avertissement porté sur la page de titre, en vente chez un bouquiniste d'Istanbul[9]. Vu l'origine de son auteur, on a considéré «l'utilité [de cet ouvrage] supérieure à

---

[1] «*Milletimizde olan ashab-ı mutalaa bir Fransızın hattâ Avrupa'da dahi makbul olmıyan bir kitabını ulema-yı islâmiyyenin müellefatına müreccah tutmıyacaklarına itimadım vardır.*» (*Salâhaddin*, p. 37). La base de ce jugement n'est pas claire. A l'époque, l'*Histoire des Croisades* (1re édition en 6 volumes, 1812-1825) de Joseph Michaud (1767-1839) eut un accueil assez favorable. Toujours est-il que dans la préface du monumental *Recueil des historiens des Croisades*, publié quelques décennies plus tard (1841-1875) par une équipe de savants, Michaud et son histoire ne sont pas cités. Sainte-Beuve a dit de l'*Histoire des Croisades* dans ses *Causeries du lundi* (t. VII): «Cette histoire est bonne et saine, bien qu'elle n'ait rien de très supérieur dans l'exécution.»

[2] *Tuhfetü l-Erîb fî r-redd alâ Ehli s-salîb tercemesi*, Istanbul, Darü t-tıbaati l-âmire, 1291 (2e édition, 1304 [1886]).

[3] Emiroğlu Mehmed Said (1836-1918), formé à la *medrese*, alla enseigner à partir de 1883 la grammaire, la littérature et la morale à l'Ecole Civile Impériale (*Mekteb-i Mülkiyye*) (Voir Ali Çankaya, *Son Asır Türk Târihinin Önemli Olayları Birlikte Yeni Mülkiye Târihi ve Mülkiyeliler*, II, Ankara 1968-1969, pp. 1041-1043).

[4] Mehmed Hacı Zihnî (1845-1911) était un arabisant distingué. Ses biographies de femmes célèbres (*Meşahîrü n-nisâ*, 2 vol., Istanbul, 1877-79) ont aussi été traduites en persan. Avec Said Efendi, il a aussi traduit l'autobiographie d'al-Ghazâli (*Al-Munqidh min al-ḍālāl*) et les *Aṭwâq al-ḏahab* de Zamakhchari. Il a aussi écrit plusieurs ouvrages grammaticaux, pour la plupart inédits. Pour ses travaux scientifiques, il reçut en 1884 une médaille d'or de la Société des Orientalistes réunie à Stockholm. Au *Mekteb-i Mülkiyye*, Mehmed Zihnî enseignait depuis 1883 l'arabe et la jurisprudence (fıkh). En 1903, il a été nommé président de la Commission de Censure (*Encümen-i Teftiş ve Muayene*). (Voir Çankaya, *op. cit.*, II, pp. 1041-1043).

[5] L'emploi de ce terme («rusé, astucieux») est, comme Moritz Steinschneider l'a déjà observé (voir ses «*Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und* Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts», *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, vol. VI, N° 3, Leipzig, 1877, p. 34) quelque peu étrange dans ce contexte. On l'a souvent corrigé en *edîb* lettré, comme il ressort aussi du titre de la version française «*Le Présent* de l'homme lettré *pour réfuter les Partisans de la croix*» par J. Spiro, publiée à Paris en 1886.

[6] Voir art. «Al-Mayūrḳī» (C. Brockelmann), *Encyclopédie de l'Islam*, 1re édition, s.v.

[7] La traduction avait été faite à Tunis par un certain Muḥammad ibn Ša'bân. Elle porte le titre *Kitâb-ı Nuhbetü l-esrâr fî redd (!) alâ n-Nasâra min firaki l-küffâr ve fî sübuti nübuvveti ve sıfâti nebiyyi-nâ Muhammed* (Voir Steinschneider, p. 35). Un manuscrit de la version arabe avec une nouvelle introduction avait été également présenté au sultan.

[8] *Kitāb Tuḥfat al-arīb fī al-radd 'alā ahl al-ṣalīb*, Londres, 1290 [1873].

[9] «*...arabîsi dahi sahhaflarda Çirçirli Mehmed Efendi dükkânında bir çaryek mecidiyeye satılmakda bulunmuşdur*».

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0069

celle des autres réfutations»[1]. La version turque contient de nombreuses notes de Mehmed Zihnî en bas de page, où il renvoie les lecteurs à des ouvrages plus modernes comme les réfutations du cheikh Rahmatullâh[2], et l'«Explication du dessein au sujet de la découverte des ténèbres» (1871)[3] de Hacı Abdî Bey de Pétritch[4] mais aussi aux notes (*hâmiş*) de l'éditeur anglais, «Murad İstanli (Stanley ?)» apparemment un converti[5].

A en croire certains contemporains, il y avait à cette époque une vraie mode d'écrire des *reddiye* contre les Chrétiens, qui était largement soutenue par le gouvernement, notamment le grand-vizir Mahmud Nedim Pacha[6] En 1876, Ali Haydar [Ahmed Şükrîzade] (1836-1914), connu plutôt comme auteur dramatique, publia un pamphlet «Exposé de la Vérité»[7] où il traita en particulier de l'oppression des Arabes d'Espagne par les Chrétiens, ce qui semble avoir eu des retentissements surtout parmi les Arméniens catholiques.

Ahmed Midhat

C'est à cette époque qu'Ahmed Midhat Efendi entre pour la première fois en scène. Son compte rendu du *Tuhfetü l-Erîb* l'a inspiré pour faire quelques additions concernant l'authenticité des Évangiles, qu'il a publiées dans sa revue *Kırk Anbar* (fondée en 1874)[8]. Les autorités, toujours très attentives à ce genre d'activités (comme on l'a vu), semblent avoir été impressionnées. On a alors pensé à faire écrire à Ahmed Midhat Efendi une *reddiye* et on le contacta même officiellement à ce sujet. Grâce à sa plume alerte, il se mit tout de suite à

---

[1] *«Mevlâna Abdullah et-tercümanın eseri ve Nasâranın kavaid-i din ve ayinlerinin kâfiyen beyanını dahi hâvi olduğu cihetle sair reddiyelerin faideten ekseridir».*

[2] *Tuhfetü l-Erîb*, p. 103 (au sujet du *cihad*); p. 107.

[3] Abdullah el-Hacc b. Destan Mustafa el-Hac, *İzahü l-meram fi keşfi z-zılam*, Istanbul, Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1288. Ce traité avait été encore conçu comme réfutation des écrits publiés par les missionnaires protestants.

[4] Voir *Tuhfetü l-Erîb*, p. 33; p. 43; p. 75, pp. 92seq. (au sujet de St. Paul).

[5] *Tuhfet*, p. 44; p. 61; p. 100; p. 106. D'après les renseignements que M. Geoffrey Roper (Cambridge) a eu l'obligeance de me fournir, il s'agit probablement du troisième baron Stanley d'Alderley, Henry Edward John Stanley (1827-1903), qui s'était converti à l'Islam. Familier avec l'arabe et le turc, il s'est distingué par une position pro-ottomane, peu populaire à cette époque.

[6] *«Şimdi burada da Hiristiyanlar'a reddiye yazmak modası var. Moda da değil, âdeta hükûmet, yâni Sadr-ı âzam hazretleri öyle murad buyuruyorlar.»* (Mahir Bey dans une lettre de mars 1876 à Namık Kemal; voir Feyziye Abdullah Tansel, *Namık Kemal'in hususî mektupları* I, Ankara, 1967, p. 401).

[7] *Beyan-ı Hakikat,* Istanbul, Matbaa-i Âmire, 1293. Le deuxième volume parut en 1303 [1886], imprimé par la *Matbaa-i Osmaniyye.*

[8] Il allait les reproduire dans le cadre de la controverse qui est le sujet de notre contribution. Voir «*İlâve-i mâlumat*», in *Müdafaaya mukabele ve mukabeleye müdafaa, Mösyö Dvayt'ın «Müdafaa»ya mukabelesine karşı Ahmed Midhat Efendinin müdafaası*, Istanbul, 1300, pp. 416-470.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0070

écrire un ouvrage intitulé «La Mesure de la Vérité» (*Mi'yârü l-Hakk*), dont il envoya une partie au Ministère de l'Instruction publique[1].

C'est un fait remarquable, car Ahmed Midhat lui-même avait déjà été le sujet d'une controverse dans la presse de la capitale. A l'époque, où il commença sa carrière d'écrivain et de journaliste, le parti conservateur, les *ulema* et les étudiants de théologie (*softa*) représentaient une force dont il fallait tenir compte. Bien qu'il les ait d'habitude traités avec beaucoup d'égards, ses rapports avec les *ulema* de l'époque ont été délicats[2]. Malgré son souci de ne pas les offusquer, il n'échappa pas à leurs attaques. Des articles parus dans *Dağarcık* («Besace»), une revue bihebdomadaire que Ahmed Midhat avait fondée en 1871 avec l'intention de vulgariser les connaissances scientifiques et philosophiques de l'Occident parmi les Ottomans[3], allaient provoquer des réactions. Lorsqu'il reçut une lettre d'un membre du clergé qui lui reprochait d'utiliser le mot *felsefe* («philosophie») au lieu de *hikmet* («sagesse»)[4], il la publia dans sa revue et s'excusa de la manière suivante: «Tout en regrettant de ne pas avoir fait attention au fait que le mot *felsefe* était mal vu, je suis particulièrement reconnaissant du fait que le contenu de ma revue *Dağarcık* a été reçu avec tant de bienveillance par les *ulema*, et de ce qu'ils m'ont averti et montré le droit chemin. Dorénavant, j'emploierai le terme *hikmet* et, par respect envers les ulema, moi aussi, je n'utiliserai le terme *felsefe* qu'avec aversion»[5].

Cette déférence n'allait cependant pas porter des fruits. Dans un article, quelque peu fantastique, paru dans *Dağarcık*, «Une voix du mur» (*Duvardan bir sadâ*), Ahmed Midhat avait fait parler un mur, car le crépi sur un mur peut contenir des morceaux d'êtres humains, vu que tous les hommes sont finalement transformés en terre[6]. Les idées exprimées dans cet article et certains autres écrits du même genre avaient exaspéré notamment Hoca İshak

---

[1]Voir Tansel, *Namık Kemal'in hususî mektupları*, I, p. 401. Apparemment, cet ouvrage n'a jamais été imprimé.

[2]Sur ces aspects, voir Z. Fahri Fındıkoğlu, «Ahmet Mithat Efendi», in Çapanoğlu, *op. cit.*, 176-177. Sur la réputation d'athée de Ahmed Midhat, voir J. Strauss, «19th Century Ottoman and Iranian Encounters: Ahmed Midhat Efendi and Ebrāhīm Jān Mo'aṭṭar (Moḥammad Bāqer Bawānātī)» in R. Brunner et W. Ende, (Eds.), *The Twelver Shia in Modern Times,* Leyde *et al,* 2001, pp. 97-113, p. 112.

[3]Ahmed Midhat en dit lui-même: «*Bunun neşrinden en büyük maksadım halkı mebahis-i fenniye ve hikemiye mutalaasına alıştırmak idi.*» (*Menfa* [Istanbul, 1293], nouvelle édition en caractères latins par İsmail Cüneyt Kut [supplément à la revue *Tarih ve Toplum* (avril 1988)] p. 68).

[4]Depuis l'ère abbasside, la stricte orthodoxie musulmane avait rejeté la *falsafa*, c'est-à-dire la philosophie hellénistique, en lui préférant la *ḥikma*, terme qui, dans le Coran, désigne les hautes vérités spirituelles.

[5]Cf. Fındıkoğlu, p. 176.

[6]Aparemment, Ahmed Midhat avait alors été influencé par les idées darwinistes. Voir aussi l'article «*Velâdet*» («Naissance») publié à l'origine dans *Dağarcık*, in Mustafa Baydar, *Ahmet Midhat Efendi. Hayatı, sanatı, eseri,* Istanbul, 1954, pp. 91-96.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0071

Efendi, l'auteur du *Şemsü l-Hakika*[1]. Sa riposte parut le 4 mars 1873 anonymement comme «lettre d'une personne appartenant aux mollahs (*mevâliden bir zatın varakası*)[2] dans *Basiret*, le principal organe du parti des «Vieux Turcs», avec le titre: «O infidèle sans religion!» (*Ey kâfir-i bî-din!*). Les accusations contenues dans cet article choquèrent beaucoup Ahmed Midhat «car depuis quelque temps certains Chrétiens avaient commencé à entrer dans les problèmes de religion. Et puisque je leur démontrais sans cesse la sagesse musulmane, l'anathème (*tekfir*) dont j'étais l'objet risquait de me compromettre non seulement aux yeux de mes coreligionnaires, mais aussi aux yeux des propagandistes (*müddeiyân*) chrétiens»[3]. Ahmed Midhat réagit immédiatement. Il envoya une lettre de protestation à la rédaction de *Basiret* que le journal était obligé de publier selon le Règlement sur la Presse (*Matbuat nizamnamesi*)[4]. Il relut encore très attentivement ses articles, sans cependant trouver quoi que ce soit qui puisse justifier un tel *tekfir*. Finalement, Ahmed Midhat répondit aux numéros 7 et 8 de sa revue par deux longs articles intitulés: «Qui a le droit de traiter quelqu'un d'infidèle?» (*Kim kimi nasıl tekfir edebilir*) et «Réfutation de la protestation et explication de la vérité» (*Redd-i itiraz ve izah-ı hakikat*). A une autre attaque publiée dans *Basiret*, écrite par une plume moins illustre, il répondit par une riposte, qui parut cette fois-ci dans le journal *İbret*. Ahmed Midhat y utilisa un langage aussi fort, dont il se repentit plus tard. Il en trouvait l'excuse dans les habitudes de l'époque: «Quand on discute un tel sujet dans notre pays, on constate que malheureusement, dans n'importe quelle discussion, on sort complètement de la question tandis que les reproches mutuels et l'infatuation, les ambiguïtés méchantes (*îhâm-ı kabîh*) et beaucoup d'autres comportements scandaleux sont devenus une habitude[5]». Avec ce genre de disputes, Ahmed Midhat allait cependant courir des risques incalculables. On dit que Hoca İshak Efendi irait ensuite s'adresser au cheykhulislamat pour demander des sanctions. Mais les *ulema*, en examinant les articles, n'y purent apparemment trouver rien à incriminer. Toutefois, il semble que cette affaire ait largement contribué à son exil à Rhodes un mois plus tard[6].

---

[1] Voir n. 53.

[2] Voir *Menfa*, p. 69.

[3] *Menfa*, p. 69.

[4] Dans ce réglement datant de 1864, on trouve dans l'art. 8 la stipulation suivante: «*Bir gazete bir zatın ismi tasrihile veya îmâ tarikiyle bir fikra dercolunub da ol zat tarafından gazeteciye cevab gönderildikde, gazeteci bu cevabı ilk ve ikinci neşrolunacak nüshaya derc edecekdir. Verilen cevab bilâ ücret tab' olunub, ait olduğu bendin iki mislinden ziyade olmıyacakdır.*» Selon l'article 12 du même règlement, les contravenants seront frappés d'une amende s'élevant jusqu'à 25 monnaies d'or (*altın*). (Voir Server R. *İskit, Türkiyede Matbuat Rejimleri*, Istanbul, 1939, 2e partie, pp. 692-693).

[5] *Menfa*, p. 71.

[6] Sur cette affaire, voir aussi Kâmil Yazgıç, *Ahmed Midhat Efendi. Hayatı ve Hâtıraları*, Istanbul, 1940, p. 31, et «Ahmed Midhat Efendi'nin hayatı üzerine İhsan Sungu'nun konferansı», in Hakkı Tarık Us, éd., *Bir jübilenin intıba'ları: Ahmed Midhat'ı anıyoruz*, Istanbul, 1955, pp. 28-71; p. 51; İlhan Yerlikaya, *XIX. Yüzyıl Osmanlı Hayatında Basiret Gazetesi*, Van, 1994, pp. 69-70.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0072

Notons le rôle joué par la presse dans ce genre de controverses. Quant aux missionnaires protestants, ils ont été plus d'une fois l'objet d'attaques de la presse turque. En juillet 1882, le directeur du *Bible House*, dans une lettre d'Istanbul, rapporte que notamment la *Ceride-i Havadis* invitait les Musulmans de la ville et des campagnes à se réunir dans l'effort pour mettre un frein aux progrès du Protestantisme, ennemi nécessairement acharné de l'Islam et du gouvernement turc. Malheureusement, dit l'auteur de l'article, les missionnaires protestants ne peuvent être frappés par des mesures administratives puisqu'il s'agit d'hommes paisibles, qui éduquent le peuple dans leurs écoles par un enseignement moral. Quiconque lit leurs publications ou fréquente leurs écoles est pourtant un individu changé, ébranlé dans sa foi, et mécontent de son environnement. C'est pour cela qu'il fait appel, notamment aux *ulema,* afin qu'on trouve un moyen pour repousser et écraser l'avance du protestantisme[1].

Müdafaa

Cette fois-ci, la réponse aux missionnaires n'allait cependant pas venir de la part de docteurs de la loi, mais d'un homme de lettres aux talents multiples. Elle ne se présenta pas non plus dans un volume, mais d'abord sous forme d'articles publiés dans le plus influent journal de la capitale. Ahmed Midhat divisa la partie principale de son traité en vingt trois chapitres (*mebhas*) où sont discutés les sujets suivants:

1. État politique, scientifique et philosophique de la Palestine aux débuts du Christianisme (pp. 110-139).
2. Biographies des fondateurs de la religion chrétienne, c'est-à-dire des Apôtres (pp. 139-160).
3. L'exode des Apôtres derrière la croix pour la diffusion de leur rite et la séparation des informations fausses et vraies à cet égard (pp. 160-173).
4. Combien de temps et dans quelle manière a pu subsister quelque chose de la vraie Loi chrétienne (*şeriat-i sahiha-i mesihiyye*) (pp. 173-187).
5. Saint Paul (pp. 187-202).
6. La division de la religion chrétienne en factions égarées et fausses (pp. 203-233).

---

[1] «Western Turkey Mission. Opposition from Romanists and Moslems», *MH*, vol. LXXVIII/7 (juillet 1882), p. 266. Les stipulations du Congrès de Berlin (1878) avaient d'ailleurs considérablement amélioré les conditions de travail des missionnaires qui s'attendaient alors à une situation aussi favorable pour leurs activités qu'aux Indes britanniques (cf. Clarke, The Gospel» [cité n. 6], p. xxvi). En mars 1878, un *vekil* fut accordé aux Protestants à Istanbul et d'autres en province. Toutefois, le gouvernement ottoman continua à s'opposer aux activités des missionnaires, dont certaines allaient déclencher des véritables crises diplomatiques. (Voir Deny, «A propos des traductions», pp. 36-39).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0073

7. Résumé des informations historiques recueillies sur la diffusion du christianisme (pp. 233-272).
8. Constantin (pp. 272-290).
9. Le pouvoir du christianisme acquis sous Constantin et par la suite (pp. 290-302).
10. Comment le christianisme s'est transposé du spirituel au temporel sous Constantin et comment les différends, eux aussi, ont été transposés du spirituel au temporel (pp. 302-315).
11. Le triomphe du catholicisme, la plus étrange des sectes (*mezahib*) chrétiennes, sur les autres sectes (pp. 316-326).
12. Les guerres de religion des Chrétiens après la victoire des catholiques (pp. 326-378).
13. L'époque de gloire du Christianisme (pp. 378-403).
14. Les actes scandaleux (*rezâletler*) qui ont commencé à se produire pendant l'apogée du Christianisme (pp. 403-425).
15. La folie (*cinnet*) qui s'est produite dans le Christianisme et qui est due à l'union de l'ignorance avec le fanatisme (pp. 425-442).
16. Les pèlerinages (*ziyaret ve hacc*) et leurs aspects insensés (pp. 442-452).
17. La folie (*çılgınlık*) des Croisades (*vak'a-i ehl-i salîb*) (pp. 452-487).
18. Résumé de l'histoire de la diffusion des «Chevaliers», c'est-à-dire des champions (*mücahidîn*) de la religion chrétienne (pp. 487-515).
19. L'Inquisition (*Enkizisyon cemiyet-i teftişiyyesi*) (pp. 515-533).
20. L'émergence du protestantisme (pp. 533-569).
21. La société des Jésuites (pp. 569-588).
22. Quelques exemples des actes honteux (*rezâlet*) commis par le Christianisme lors des découvertes en Amérique (p. 588-611).

Réactions à Müdafaa

On devine facilement que cet exposé de l'histoire du christianisme où l'on trouve de tout, sauf de la bienveillance pour la religion chrétienne et ses adhérents, allait provoquer des vives réactions. Ahmed Midhat les résuma lui-même dans la préface du volume publié par la suite[1].

[1]Voir *Müdafaaya mukabele* (cité comme *MM* par la suite), pp. 4-8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0074

À Istanbul, des articles de protestation, apparemment écrits dans un ton très rude, ont paru dans les journaux publiés en grec et en *Karamanlı*[1]. A en croire Ahmed Midhat, certains orthodoxes turcophones, feignant d'ignorer l'identité de l'auteur, ont même répandu la rumeur qu'il s'agissait d'un juif, où d'un athée.

Ahmed Midhat n'hésita pas à en informer ses lecteurs. A l'origine il songea à publier une partie de ces réactions dans le *Tercüman-ı Hakikat*, tandis que d'autres devaient être conservées pour les inclure dans un second ouvrage. Mais il abandonna vite ce plan parce que cela serait «comme si l'on faisait manger à un renard les excréments dans les tripes du butin d'un lion»[2], et parce qu'il s'agissait de choses, «qui donnaient des nausées à tout le monde sauf aux impertinents auteurs de ces écrits»[3]. Toujours d'après Ahmed Midhat, certains écrits avait été tellement vils (*muhakkırâne*) et impolis, que même beaucoup de Chrétiens cultivés en avaient été choqués.

Certaines personnes avaient même averti la presse en Europe et à Athènes. Même si ces lettres avaient été écrites dans un ton plus honnête (*namuskârane*), aucune n'avait été conçue dans l'intention de réfuter les arguments évoqués dans *Müdafaa*, mais elles consistaient plutôt en observations sur le comportement scandaleux de l'auteur du *Tercüman-ı Hakikat* qui disait des choses aussi blasphématoires contre la religion chrétienne, et d'une manière aussi violente, bien que l'Islam lui-même reconnaisse les Chrétiens comme les «Gens du Livre» (*Ehl-i kitab*). Nous n'avons pu voir ces lettres. Mais l'argument d'avoir troublé par cette publication la paix régnant entre les différentes communautés de l'Empire semble y avoir joué le rôle principal. Un exemple typique pour l'attitude des observateurs occidentaux est le compte rendu du savant et diplomate J. H. Mordtmann (1852-1932), alors résident à Istanbul. Il caractérise l'ouvrage de la manière suivante:

> «... eine äußerst heftige Streitschrift, welche durch die Propaganda der protestantischen Missionäre hervorgerufen zu sein behauptet, aber weniger gegen diese, als vielmehr gegen das Christentum im Allgemeinen gerichtet ist. Bei Abfassung dieses Buches scheint der Verf. im Interesse seiner Sache recht trübe Quellen benutzt zu haben;

---

[1] «*hurufü Rum ve lisanı Osmanlı olarak çıkan matbuat*». Peut-être s'agit-il du journal *Anatoli*, fondé en 1851 par Evangelinos Misailidis (1820-1890), le principal organe des Orthodoxes turcophones. Ahmed Midhat semble avoir été un des rares Turcs musulmans à s'intéresser aux *Karamanlıs*. A l'occasion du décès de l'éditeur de l'*Anatoli* en janvier 1890, il publia une longue et fort élogieuse nécrologie du défunt dans son *Tercüman-ı Hakikat* (voir Turgut Kut, «Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş'in yazarı Evangelinos Misailidis Efendi», *Tarih ve Toplum*, décembre 1987, pp. 22-26).

[2] «*...bir tilkiye arslanın sayd eylediği şikârın işkenbesi derunundaki müzahrafatın yedirilmiş olması gibi*».

[3] «*...fıkarat-ı mezkûreyi yazan edebsizlerden maada cümlenin midesini bulandıracak şeyler*».

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0075

> sein naives Halbwissen und sein Fanatismus sind kennzeichnend für die historische Akrisie und die Denkungsart, die selbst bei aufgeklärten Türken, trotz aller gegentheiligen Behauptungen, leider noch immer vorherrschend sind. Eine gute Abfertigung dieser Schmähschrift erschien in dem hiesigen *Eastern Express* 8. October 1883.»[1]

Il est évident que cette caractérisation, qui semble remonter au compterendu paru dans l'*Eastern Express*[2] beaucoup plus qu'à une lecture, est à lire avec réserve. On ne peut guère traiter de libelle diffamatoire (*Schmähschrift*) un ouvrage où presque 80 pages sont consacrées aux règles (*âdâb*) qu'il faut respecter dans une telle controverse[3]. L'impression s'impose que l'agressivité verbale (*«naives Halbwissen», «Fanatismus», «historische Akrisie»*) ne cache qu'un certain malaise, voire même une crainte, vis-à-vis de cet ouvrage d'un caractère nouveau. Le rapport publié au *Missionary Herald* n'est pas dépourvu de traits démagogiques non plus:

> «Christianity is attacked on the side of what purports to be its history, but with what truthfulness can be learned from a few of the statements. The author affirms that St. Paul became a Christian because Gamaliel's daughter refused his hand in mariage[4] that the Crusaders not only killed but ate all the Moslems they met[5]; and that the origin of Protestantism was the fact that, when Martin Luther was selling indulgences, Tetzel

---

[1] Mordtmann, «Uebersicht» (voir n. 26), p. 29.

[2] L'*Eastern Express* avait succédé au *Levant Herald* en 1882 avant de redevenir *Levant Herald and Eastern Express*. (Voir G. Groc et İ. Çağlar, *La presse française de Turquie de 1795 à nos jours. Histoire et catalogue*, Istanbul, 1985, p. 93).

[3] «*İslâm ile Nasârâ arasında edilecek munazaranın âdâbı*», *MM*, pp. 13-96. Cette introduction, dont le but est aussi de déterminer les fondements logiques de la controverse et d'en établir une loi (*kanun-i münazara*), comprend des chapitres sur: 1° «le sujet de la controverse» (*dâva;* pp. 22-27); 2° «les preuves» (*burhan*; pp. 28-56); 3° la «qualité et position des adversaires dans la dispute» (*münazırların sıfat ve mevkii;* pp. 56-80) et 4° une «analyse des problèmes» (*tahlil-i mesa'il*; pp. 80-96). Ce soin de Ahmed Midhat de respecter les règles a été déjà observé par les contemporains. Dans une nécrologie, parue dans le *Tarih-i Osmanî Mecmuası* (3e année, Nos 13-18, Istanbul, 1328, pp. 1113-1119) Abdurrahman Şeref dit au sujet de l'auteur de *Müdafaa:* «Il aimait la discussion et le débat (*bahis ve münakaşa*), il s'échauffait. Mais même au stade d'une dispute (*cidal*), il s'efforçait de défendre et d'expliquer ses arguments et n'abandonnait jamais les règles du débat (*âdâb-ı münazara*)» (*ibid.*, p. 1118).

[4] Cf. *Müdafaa*, p. 192: «*İmdi an asıl Hristiyanlığın bu derece düşmanı olub bu adâvet ise mahzâ hocasının gayretinden neş'e eden Pavlos cenabları mücerred muallîminin kızını alamadığından dolayı gûya muallimini terzîl içün rağmen Hristiyan olmuş nazar-ı tarihle her zaman bedaheten görüldüğü halde Nasârâ bu mes'eleyi bir suretle te'vil etmekdedirlerki insan anı görüb mütehayyir olmamak mümkin değildir*».

[5] cf. *Müdafaa,* pp. 471: «*tevarihin bilittifak haber verdikleri üzere yolda rast getürdikleri Müslimanları yalnız ödürmek ve kanını içmek suretiyle teşeffi edemiyerek hattâ etlerini dahi yerlerdi!*». Ces détails, colportés par certains historiens modernes, semblent remonter à Anne Comnène, fille de l'empereur Alexis Comnène, qui, dans le dixième livre de son *Alexiade*, dit au sujet de Croisés lors du siège de Nicée, qu' «ils coupaient en pièces quelques petits enfants et en empalaient d'autres dans des perches en bois pour les rôtir». Gibbon — auteur familier à Ahmed Midhat! – en dit au chapitre LVIII de son *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*: «In the dire necessity of famine, they sometimes roasted and devoured the flesh of their infant or adult captives.»

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0076

spoiled the market by offering a cheaper lot[1]. The power of such a book will be proportioned to the ignorance of those who read it.»[2]

On voit en quoi consiste cette méthode : quelques exemples pris au hasard suffisent pour accuser l'auteur (et ses lecteurs), d'une façon générale, d'ignorance. En réalité, un ouvrage comme *Müdafaa* était tout-à-fait apte à semer le doute et la confusion, en tout cas, beaucoup plus que les écrits d'érudits de *medrese*, comme le *Şemsü l-Hakika* de Hoca İshak Efendi, dont on s'est moqué dans les milieux missionnaires. Voilà ce qu'en dit Ahmed Midhat lui-même (*MM*, pp. 5-6): «Il y a eu d'autres zélés Musulmans qui ont écrit des réfutations de ce genre, auxquelles les Chrétiens n'ont pas réagi, tandis que contre mon humble ouvrage *Müdafaa,* ils se sont exprimés avec de la colère et de la furie. Même si tout cela paraît étrange à première vue, quelques Chrétiens équitables m'ont expliqué dans leurs réponses les raisons : les autres réfutations ne consistaient qu'en des insultes au Christianisme. Ma *Müdafaa*, par contre, avait réfuté le Christianisme dans le cadre de leur propre méthode de discours (*kendi usul-i kelâmları dairesinde*). Quand j'ai compris qu'ils se sont mis à réagir immédiatement à cette attaque parce qu'ils considéraient seulement ma *Müdafaa* comme la défense la plus sérieuse, j'en ai été bien fier.»

La réponse de Dwight

Parmi ceux qui se sont senti visés d'un manière particulière, figurait le directeur du *Bible House* de la mission protestante américaine à Istanbul, Henry Otis Dwight (1843-1917). Par sa vie et sa carrière, Dwight représente l'exemple typique d'un missionnaire au Levant du XIXe siècle, intégré dans une communauté étroitement liée par des intermarriages[3]. Né à Istanbul en 1843, comme fils de Harrison Gray Otis Dwight (1803-1862), un des missionnaires les plus prestigieux résidant dans la capitale ottomane au XIXe siècle, il a reçu presque toute sa formation à Istanbul. Ce n'est que pour ses études universitaires qu'il s'est rendu aux Etats-Unis, où il s'est inscrit à la Wesleyan University d'Ohio en 1861. Pendant la Guerre de Sécession, il rejoignit l'armée de l'Union. Il s'y distingua et termina la guerre avec le grade de capitaine. Après son mariage avec Mary Bliss[4], la fille du Révérend Elisha E. Bliss, membre de la *Western Turkey Mission,* il retourna en 1867 à Istanbul où il reoignit le *ABCFM*. Il resta agent laïque jusqu'en 1874.

---

[1] cf. *Müdafaa*, pp. 541-542: «*Onuncu Leon nâm papa hemşiresi bulunan Margerit'i âdetâ prensler gibi techiz etmek hırs u âziyle bir büyük hazineye muhtac olub da yine gufran ve rahmet satmak içün etrafa adamlar çıkardığı esnada Lüter nâmında bir papas dahi Vitemberg şehrinde gufran satar idi. Bir de satdığı gufrana mukabil halkdan istediği parayı ahali istiksar etmesinlermi? Öte tarafda papas Tezel varki daha ucuz yapıyor demesinlermi? İşte bu suretle Lüter ile Tezel arasında bir münazaadır kopdu…*»

[2] Voir *The Missionary Herald,* vol. LXXX (janvier 1884), p. 2.

[3] Sur Henry Otis Dwight, voir *Dictionary of American Biography*, édité par Allen Johnson et Dumas Malone, vol. III, New York, 1935 [réimpr. 1963], p. 566-567.

[4] Par la suite, Dwight fut marié encore trois fois, après avoir perdu ses épouses mortes prématurément.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0077

Doué d'un remarquable don pour les langues orientales, il a été éditeur-en-chef des publications en turc de la mission de 1875 à 1899. Il a aussi été membre du comité pour la révision de la version turque de la Bible, qu'on a déjà mentionnée, et qui allait rester pendant longtemps la version autorisée. C'est aussi lui qui a présidé le comité pour l'édition du célèbre dictionnaire de James Redhouse (1811-1892), vrai monument de l'érudition missionnaire, qui fut imprimé pour la mission américaine à Istanbul en 1890[1].

Dwight a aussi été engagé dans le journalisme. Entre 1875 et 1892, il était correspondant spécial du *New York Tribune*[2]. Il publiait de même des articles sur les affaires de l'Empire ottoman dans d'autres périodiques américains et anglais, souvent sous un pseudonyme pour éviter la censure hamidienne. Ses lettres à l'ambassadeur américain au sujet de la mission semblent avoir eu une influence considérable sur le *State Department* dans sa politique au Moyen Orient. A un moment donné, on avait même songé à le nommer ambassadeur. Il préféra cependant sa situation plus modeste, mais permanente. Retourné aux Etats-Unis en 1899, il y passa le reste de sa vie à écrire des livres, tout en gardant un contact assez étroit avec les organisations missionnaires. Dans ses écrits, Henry Otis Dwight apparaît comme un homme spirituel, avec un sens de l'humour très anglo-saxon.

Ahmed Midhat avait entendu dire que le directeur du *Bible House* avait commencé à écrire une réponse, polie et sérieuse, puisqu'on l'avait averti qu'un silence risquerait de troubler la foi de nombreux Chrétiens dans leur religion. Toujours d'après Ahmed Midhat, quelques Chrétiens qui avaient abandonné l'hérésie (*bid'at*) des autres sectes grâce aux missionnaires protestants, avaient enjoint à «Monsieur (*Mösyö*)» Dwight d'écrire une réfutation, «car si ce que *Müdafaa* écrit est juste et réel, on va hésiter à accepter le Christianisme comme la vraie religion.»[3]

Dwight envoya alors d'abord une partie de la réfutation de certains arguments émis dans *Müdafaa* à la rédaction du *Tercüman-ı Hakikat,* en sondant si une publication serait possible. Puisque Ahmed Midhat lui promit de publier cette réponse avec ses observations à lui, vu que la liberté de la pensée (*hürriyet-i efkâr*) jouissait de son plus grand respect, Dwight se décida, surpris et reconnaissant (*hem mütaacciben ve hem de müteşekkiren*) d'envoyer le texte entier à l'imprimerie du *Tercüman-ı Hakikat.*

---

[1] Voir la «Publisher's note» dans *A Turkish and English Lexicon shewing in English the Significations of the Turkish Terms*, by Sir James W. Redhouse, Constantinople, A.H. Boyajian, 1890. Notons que cette publication fut effectuée pendant l'absence de l'auteur. De nombreuses informations concernant l'histoire, la géographie et la religion y ont été supprimées. Voir aussi n. 4, p. 97.

[2] Un certain nombre d'articles publiés dans ce journal formait la base de son livre *Turkish Life in War Times* (1881).

[3] *MM*, pp. 9-10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0078

Lettre de Dwight[1]:

«Curieux d'apprendre les nouvelles informations qu'allait offrir Monsieur l'auteur, c'est très attentivement qu'on a lu les chapitres sur le christianisme publiés sous le titre de *Müdafaa* dans de nombreux numéros de votre journal renommé. Mais à part quelques étranges illusions présentées comme informations certaines, on n'a pu y trouver du nouveau. C'est pour cela qu'on n'est pas loin de la vérité si l'on dit que le profit qu'on peut tirer de ces discussions ne valait pas le temps de la lecture. Car même les quelques relations historiques correctes qui y sont rapportées ont été écrites d'une manière qui ne ressemble aucunement à l'histoire.

Dans un pays où l'histoire de la fondation et la diffusion du Christianisme sont connues par tous les habitants, les discussions de *Müdafaa* pourraient apparaître comme une plaisanterie. Mais puisque *Müdafaa* a été écrit d'une façon que l'on croirait très sérieuse, elle peut être considérée dans ce pays vraiment comme de la science historique. En plus, il peut avoir une influence néfaste sur les rapports entre les différentes communautés dans l'Empire ottoman. C'est pour cela que nous jugeons de notre devoir de montrer brièvement dans quelle mesure *Müdafaa* est digne de confiance en ce qui concerne l'histoire. *Müdafaa* s'est mis à prouver un certain nombre de points, que l'on a énumérés ici:

- Les apôtres étaient ignorants et surtout traîtres. Ils n'étaient pas non plus en mesure de faire des miracles (voir chapitres 1 et 2).

- Dans les trois premiers siècles après J.C. la diffusion du christianisme était pratiquement nulle (chapitres 1, 12 et 20).

- Dans les trois premiers siècles, le Christianisme n'a été supprimé par la force (zulmen) que deux fois (chapitre 7).

- L'empereur Constantin a propagé et fondé le Christianisme par la force de l'épée dans l'Empire romain (chapitres 9, 12, etc.).

- La science historique prouve que le christianisme a été de la barbarie (*barbarlık*) (voir fin du chapitre 21).

- le fondement du christianisme est du mensonge, ses détails sont des mensonges tandis que l'Évangile que l'on considère comme sacré est quelque chose de falsifié (*düzme*) et d'inventé (*uydurma)* (chapitre 6).

---

[1]Voir *MM,* pp. 12-16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0079

Pour montrer que l'exposé historique de *Müdafaa* n'est pas digne de confiance et qu'il y a suffisamment de raisons pour que les Chrétiens soient attachés avec amour à la religion de leurs ancêtres, nous voudrions discuter chacun de ces points.

Or, puisque nous n'allons pas répondre aux insultes par des insultes, par respect de la bienséance et de la politesse, nous attribuons à l'équité et l'honnêteté que vous publiiez l'article suivant dans votre journal, en tant qu'une toute petite réponse de celles qu'a invitées l'auteur de *Müdafaa*.»

«Mukabeleye Müdafaa»

Il aurait été surprenant qu'Ahmed Midhat, en publiant ces objections, ait résisté à la tentation d'y ajouter encore ses réponses (*mukabele*)[1]. Ce n'est pas seulement dû à son tempérament et son penchant pour la controverse. Pour des raisons évidentes, il dut une réponse à ses lecteurs autant qu'aux autorités. Comme dans le cas de *Müdafaa*, le texte de cette controverse allait être publié en volume sous le titre *Müdafaa'ya mukabele ve mükabeleye müdafaa*[2] par la suite.

L'espace ne nous permet pas d'entrer dans tous les détails de cette controverse ici. Mais il est évident que la majorité des points discutés dans *Müdafaa* et qui ont été incriminés par Dwight, n'ont pas été du propre cru de Ahmed Midhat Efendi. D'une façon générale, on peut y distinguer deux catégories d'arguments: 1° ceux qui faisaient partie de la controverse islamo-chrétienne traditionnelle; 2° ceux qui étaient inspirés par les auteurs occidentaux modernes. En ce qui concerne la première catégorie, il faut citer en premier lieu l'idée de la falsification (*tahrif*) des Saintes Écritures; une idée qui était au cœur des apologistes musulmans traditionnels[3]. Elle a encore été traitée en grand détail dans le *Şemsü l-Hakika* de Hoca İshak Efendi[4] et elle continue à peser lourd dans la controverse islamo-chrétienne jusqu'à nos jours.

---

[1]Il allait employer une méthode analogue dans son *Nizâ-ı ilm ü din* (3 vol., publiés 1895-1897). Cet ouvrage est en fait une traduction commentée du livre *Les conflits de la science et de la religion* de J.W. Draper, professeur à l'Université de New York, qui lui avait été signalé par Fatma Aliye (1862-1924), la fille de l'historien Ahmed Cevdet Pacha. Dans sa version, Ahmed Midhat faisait suivre les passages traduits de ses propres observations.

[2]Voir n. 7, p. 62.

[3]Voir «Indjil» (Carra de Vaux - [G.C. Anawati]), *EI*^{2}, t. 3, s.v.

[4]Voir *Şemsü l-Hakika*, pp. 25-62.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0080

Pourtant, l'idée de «*tahrif*» va plus loin chez Ahmed Midhat: il n'y a pas que les évangiles qui ont été déformés, mais l'histoire en général a été falsifiée par les Chrétiens[1]. Aussi dans un autre sens, le *tahrif* est un trait de caractère invétéré des Occidentaux, car «l'altération des propos (*söz tahrif etmek*) est un trait de la nature des Chrétiens, qui leur est pénétré jusqu'à la moelle.»[2] On ne s'étonnera donc pas que son adversaire dans le débat, Dwight, lui aussi, n'échappe pas à cette critique : «Comme il a fait sur d'autres points, il a altéré mes propos d'un bout à l'autre»[3].

Si l'idée du *tahrif* est encore liée à la tradition de la polémique traditionnelle islamique, la plupart des autres thèmes et arguments évoqués dans *Müdafaa* proviennent clairement de la discussion anti-chrétienne (ou même anticléricale) occidentale[4].

Ce qui caractérise justement cette controverse et lui donne un caractère nouveau, c'est que Ahmed Midhat s'y réfère à un nombre impressionnant d'autorités, presque exclusivement occidentales[5]. En plus, il les cite d'habitude avec des indications bibliographiques très précises[6]. En fait, les auteurs qu'il a

---

[1]Aux yeux de Ahmed Midhat, cet effort des Chrétiens est cependant voué à l'échec: «Même s'ils ne voyaient pas eux-mêmes cela ou ne le montraient pas au peuple, même des enfants verraient ces falsifications de l'histoire et arriveraient à s'en rendre compte, car l'histoire universelle est de nos jours enseignée même aux écoles élémentaires (*sıbyan mektebleri*)» *MM*, p. 258.

[2]«*….söz tahrif etmek Hristiyanların iliklerine kemiklerine işlemiş bir cibillet olduğunu bundan evvel bildirmemiş miydik*?» (*MM*, p. 167).

[3]«*Kendisinin sair mebahisde yapdığı vechile evvel bi-evvel sözümüzü tahrif ederek…*» (*MM*, p. 219).

[4]Notons qu'avec certains sujets, qui allaient devenir, dans le milieu ottoman aussi, des ingrédients indispensables de toute polémique par la suite, le public a déjà pu se familiariser grâce à des traductions publiées à cette époque : avec les horreurs de l'Inquisition, par exemple, grâce au célèbre roman *Les Mystères de l'Inquisition* (1845) de Madame Suberwick (pseud. «Victor de Féréal»), dont la popularité continua jusqu'à ce siècle. (Voir *Enkizisyon esrarı*, traduit par le ministre de la police (*zabtiyye nâzırı*) H. Nâzım, Istanbul, 1296 [1879]) et une «Histoire de l'Inquisition» (en fait la traduction d'un chapitre du volume 30 de l'*Univers pittoresque*; voir «Espagne», par Joseph Lavallée et Adolphe Guéroult, Paris, 1844, pp. 453-470), œuvre posthume de Ziya Pacha (1825-1880), auteur qui a eu, comme nous allons voir, une certaine influence sur Ahmed Midhat dans cette controverse. L'*Enkizisyon tarihi* fut publié pour la première fois en 1882 (2e édition 1888) par Ebuzzıya Tevfik, auteur très intéressé à vulgariser ce genre d'écrits. Ahmed Midhat lui-même avait publié un article consacré à ce sujet dès 1871 (voir «Enkizisyon», *Dağarcık*, N° 7 (1288 [1871], pp. 209-215).

[5]Ahmed Midhat n'hésite pas non plus à renvoyer ses lecteurs à ses propres écrits, en particulier à sa collection *Kâinat* («L'Univers»), qu'il appelle lui-même une «parfaite bibliothèque historique». Il cite en particulier les volumes consacrés à l'Allemagne (1877), à la France (1876) et à l'Empire ottoman (1882) (voir *Müdafaa*, p. 560, p. 567, *MM*, p. 293). Soulignons qu'ici encore, il s'agit d'ouvrages presque exclusivement basés sur des auteurs occidentaux.

[6]On peut se demander, comment il a pu faire pour trouver ces livres à Istanbul. Mais, d'une façon générale, Ahmed Midhat ne laissait rien au hasard et accordait beaucoup d'importance à une vaste documentation. C'est ainsi que pour s'armer dans sa controverse avec Hoca İshak Efendi (*vide supra*), il avait commandé de nombreux livres en arabe du marché des livres (*Sahhaflar Çarşısı*) et étudia encore une trentaine d'écrits dans d'autres langues (voir *Menfa*, p. 70). Quand il s'était mis à composer le *Miyârü l-Hakk,* il s'était d'abord adressé au Ministère de l'Instruction publique, qui lui indiqua la bibliothèque du Bureau des Traductions (*Terceme Odası*; sur cette bibliothèque, dont il existe aussi un catalogue publiée en 1884, voir Sinan Kuneralp, «Évolution de la charge de drogman du Divan Impérial durant le XIXe siècle», in Frédéric Hitzel, éd., *Istanbul et les langues orientales*, Paris, 1997, pp. 479-483). On sait aussi que Ahmed Midhat possédait une formidable bibliothèque privée, composée de livres dans toutes les langues, sur laquelle il veillait jalousement (Yazgıç, *Ahmet Midhat Efendi,* p. 56).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0081

consultés pour sa réfutation, sont aussi nombreux que ceux utilisés par son illustre homologue, le cheikh Raḥmatullāh. Les sources évoquées par Ahmed Midhat Efendi sont pourtant d'une nature tout-à-fait différente. Contrairement à Raḥmatullāh, il ne s'intéresse guère aux écrits des théologiens protestants, dont cet auteur avait abondamment fait usage dans son *Iẓhâru l-Ḥaqq*. Lorsqu'il s'agit d'entrer plus dans les détails de la falsification (*tahrif*) des Évangiles, il préfère, de manière caractéristique, laisser la parole à Raḥmatullāh Efendi, qui fait passer en revue des théologiens allemands et britanniques, dont il avait dépouillé une quarantaine d'ouvrages[1].

Ahmed Midhat connaît très bien les Évangiles, qu'il cite assez fréquemment. Quant aux publications d'origine missionnaire, destinées à un public musulman, Ahmed Midhat n'en parle qu'en passant. Il connaît, bien sûr, la «Balance de la Vérité» de Pfander[2], mais il en mentionne aussi d'autres, moins connues, comme la «Nourriture des méditations» (*Gıda'ü l-mülâhaẓat*)[3] «Les Perles sauveurs» (*Dürer-i münciye*), et le «Traité des Déductions» (*Risale-i İstidlâlat*). Il était aussi au courant des écrits apologétiques de provenance catholique, comme ceux de l'Abbé Bourgade (1806-1866), à savoir les *Soirées de Carthage* (1847) et sa continuation, la *Clé du Coran* (1852)[4].

Les livres de référence

Parmi les ouvrages qu'il semble avoir consultés de préférence, figurent ceux d'un accès facile, c'est-à-dire les encyclopédies, les dictionnaires historiques et géographiques (*kamus-i târih ve coğrafya*) et les collections de biographies (*teracim-i ahval kitabları*), tous d'ailleurs de provenance française[5].

---

[1] cf. *MM*, pp. 486-504: «*Tahrifin Nasârâ indinde suret-i itirafı*».

[2] cf. *MM*, p. 439.

[3] On trouve une référence plus étendue à ce traité datant des années '70, dans *Müdafaa*, pp. 14-17.

[4] *MM*, p. 303.

[5] Il serait injuste d'incriminer les renvois très fréquents à des encyclopédies dans la mesure où presque tous les écrivains ottomans de l'époque en ont fait abondamment usage. Le *Dictionnaire universel d'histoire et de géographie* du proviseur du Collège Royal de Bourbon, Marie-Nicolas Bouillet (1798-1864), par exemple, auquel se réfère aussi Ahmed Midhat, a fourni la base pour le célèbre *Dictionnaire Universel d'histoire et de géographie* de Şemseddin Sami (titre turc: *Kamusü l-A'lâm;* 6. vol., Istanbul, 1889-1898). La popularité du dictionnaire de Bouillet (1ère édition 1842; nombreuses rééditions et remises à jour), qui était alors «recommandé par le Conseil de l'Instruction publique» a été due, à part son utilité incontestable, au fait qu'il était «rédigé avec des ménagements qui doivent le faire admettre sans crainte dans les familles les plus scrupuleuses.»

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0082

Un ouvrage comme le *Dictionnaire de la conversation et de la lecture*[1] fait pour lui absolument autorité, vu aussi qu'il est, comme il le constate, le résultat d'une collaboration de plus «de 600 coryphées»[2].

Cette méthode de se procurer rapidement les informations nécessaires avait des avantages manifestes pour Ahmed Midhat. Elle lui permit de donner l'impression aux lecteurs qu'il n'y avait rien qui lui soit inconnu : des pères de l'Église aux historiens des Croisades[3]. Souvent, on ne sait pas s'il avait étudié les auteurs eux-mêmes, ou bien si ses informations provenaient de seconde main. Soulignons cependant qu'il était toujours prêt à les vérifier. Ahmed Midhat n'est nullement impressionné par l'avertissement de Dwight selon lequel, pour étudier certaines questions, il faudrait étudier les auteurs anciens dans le texte. Il observe, à juste titre d'ailleurs: «Pour lire ces auteurs et pour en profiter, nous n'avons pas besoin d'étudier le grec, le latin ou le syriaque, car toutes les œuvres des anciens sont aujourd'hui traduites dans les langues occidentales comme l'anglais, le français ou l'allemand; si nous apprenons leurs noms, nous pouvons dissiper les doutes en les consultant».[4] En effet, la *Collection des auteurs latins, avec la traduction en français*[5] de Désiré Nisard (1806-1888), dont il s'est servi, lui a permis de contrôler la plupart des auteurs classiques qui entraient dans la dispute.

Pour donner une idée de sa méthode, en voilà un exemple. Au sujet des causes de la conversion de St. Paul évoquées dans *Müdafaa* (vide supra), qui furent réfutées comme «chimériques» (*hayâlden ibaret*) par Dwight, il observe:

---

[1] *Dictionnaire de la Conversation et de la Lecture. Inventaire raisonné des notions générales les plus indispensables à tous par une société de savants et de gens de lettres*, sous la direction de M.W. Duckett, 2e édition en 16 vol., plus 5 vol. de supplément, Paris, 1851-58. Cette encyclopédie, qui a été complètement éclipsée par les grandes réalisations suivantes, a encore beaucoup souffert des contraintes imposées par les régimes politiques de l'époque. Toutefois, les éditeurs s'empressent de rassurer leur lecteurs «que le *Dictionnaire de la Conversation et de la Lecture* sera, au milieu de ce chaos de passions, d'erreurs et de préjugés, un guide plus sûr que tous ceux qu'on a pu jusqu'à ce jour offrir au public» (1ère édition [1832] vol. I, p. ij). Signalons que les successeurs au droit de la *Biographie universelle Michaud* (ouvrage qu'a utilisé aussi Ahmed Midhat Efendi) avaient intenté un procès contre les éditeurs de cette encyclopédie pour plagiat en 1853.

[2] «*...6,00 kadar seramedân-ı erbab-ı kalemin ittifakiyle vücude getirilmiş olan Konversasyon nâm eser-i mu'teber...*» (*Müdafaa*, p. 248). On connaît aujourd'hui, certes, mieux les faiblesses de ces compilations dont la plupart ne sont plus consultées. Notons aussi que la publication de *La Grande Encyclopédie* (31 vols., Paris, 1885-1901), ouvrage qui jouit toujours d'une certaine réputation, ne commença qu'en 1885.

[3] Voir, par exemple, les extraits de Guillaume de Tyr dans *Müdafaa*, pp. 461-462.

[4] *MM*, p. 56. — Ahmed Midhat savait, à en croire son fils, un certain nombre de langues. Il savait parler le circassien (la langue de sa mère), l'arabe, le persan, le français et sa langue maternelle, le turc. Quant à d'autres langues comme l'anglais, l'italien, le bulgare, le latin et le grec (langue maternelle de sa deuxième épouse), il savait les lire plus ou moins bien (voir Yazgıç, *Ahmed Midhat Efendi*, p. 59).

[5] «*Latin kadîm müerrihlerinin mecmua-i âsârı*» (MM, p. 159). L'original consistant en 28 volumes, fut publié à Paris, 1837-1847.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0083

«Nos lecteurs qui vont relire attentivement notre cinquième chapitre qui comprend les pages 178-202 verront que nous l'avons écrit en nous basant sur le dialogue «Philopatris» (*Filopatri muhaveresi*) de l'auteur du nom de Lucien, sur le cinquième volume de l'«Histoire universelle (*Târih-i umumî*)» de Cantù [*vide infra*], sur les «Actes des Apôtres (*Resullerin a'mâli*)», sur la mine de connaissances qu'est l'*Encyclopédie*, sur la lettre écrite par Saint Paul lui-même aux Galates, sur la «Première homélie» de Saint Jérôme, un des saints de l'Église qui a été écrite soi-disant dans le zèle de régler la dispute entre Paul et Pierre dans la paix, et sur la lettre d'un auteur saint de l'Église, Saint Augustin, écrite pour critiquer et blâmer Saint Jérôme, c'est-à-dire sur sept sources considérées.»[1]

Les auteurs

En ce qui concerne les historiens modernes, Ahmed Midhat s'est intéressé en particulier à ceux qui étaient capables de lui fournir des arguments appropriés pour sa réfutation.

En effet, depuis plus d'un siècle, des auteurs sceptiques, critiques ou même nettement hostiles vis-à-vis du christianisme n'avaient pas fait défaut dans le monde occidental. On ne s'étonnera pas que Voltaire (*Volter*) un des auteurs préférés de Ahmed Midhat Efendi[2], d'autant plus qu'il s'agissait d'un penseur qui, bien que considéré comme athée, croyait en un être suprême[3]. Son attachement à Voltaire, qu'il imite en quelque sorte dans son désir «d'écraser l'infâme», se fait sentir même dans le ton de ce débat qui fourmille de sarcasmes. Tout le long de la controverse, on y trouve des références au «sage Voltaire» (*hakîm*[4] *Volter*), dont il cite en particulier le *Dictionnaire philosophique* (*Kamus-i hikemiyat*). En effet, l'idée que St. Paul s'était converti au christianisme pour des raisons personnelles, que le missionnaire américain avait trouvée si absurde, paraît aussi dans le *Dictionnaire philosophique*. Ici Voltaire posait, entre autres, la question: «Est-il vrai que Paul n'entra dans la société naissante des chrétiens, qui étaient alors demi-juifs, que parce que Gamaliel, dont il avait été le disciple, lui refusa sa fille en mariage?»[5]

---

[1] *MM*, pp. 46-47.

[2] Ahmed Midhat s'est occupé de cet auteur à plusieurs reprises. Dans son *Dağarcık* avait déjà paru une esquisse biographique du philosophe (voir «Feylesuf-i meşhur Volter», *Dağarcık*, Nr.6-7, (1288), pp. 188-192; p. 194). Citons parmi les autres ouvrages consacrés à Voltaire son *Volter 20 yaşında yahud ilk muaşakası* (1884) et surtout son *Volter* (1887), paru dans la collection des «Causeries nocturnes» (*Musahabat-ı leyliyye*).

[3] cf. *MM*, p. 351: «*...Avrupalı dinsizlerin ser-amedi olan Volter'in bile ezelî ve ebedî olan ol kadir-i kayyumu tanıdığını isbat eylemişdik.*»

[4] Ou plutôt «philosophe», vu qu'on lui avait défendu d'employer le terme *feylesuf* et *felsefe*.

[5] Voir *Œuvres de Voltaire avec préfaces, avertissements, notes, etc.* par M. Beuchot, t. XXXI, Paris, 1829, p. 379. Dans son «Examen important de Milord Bolingbroke, ou le tombeau du fanatisme» (1736), Voltaire avait écrit: «Dédaigné par Gamaliel et par sa fille, comme il méritait de l'être, il se joignit à la secte naissante de Céphas, de Jacques, de Matthieu, de Barnabé, pour mettre le trouble chez les Juifs.» (Voir, *Œuvres*, t. XLIII, p. 98).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0084

De même, un autre célèbre auteur du XVIIIe siècle, Edward Gibbon (1737-1794) et son *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain* jouent un très grand rôle dans cette controverse[1]. On a reproché entre autres à l'historien anglais, qui, pour le missionnaire Dwight, était connu comme étant hostile au christianisme[2], d'avoir montré peu de sympathie pour les souffrances des premiers chrétiens. Cet avis est partagé par Ahmed Midhat qui détecte dans les histoires de persécutions et de massacres un élément psychologique: «Même quand on songe à ce qu'il s'agit d'exagérations et de mensonges, il est impossible de ne pas être touché par ces histoires, de la même manière qu'on est touché par les romans et les drames dépourvus de tout fondement réel»[3]. En ce qui concerne les mesures prises par les empereurs romains contre les premiers chrétiens, Ahmed Midhat les défend froidement[4] et prend une position «légitimiste». Les arguments évoqués pour soutenir cette position sont particulièrement intéressants. Ils ne manquent pas de dextérité, vu qu'une critique trop franche de la politique des puissances occidentales — les «États amis» (*Düvel-i mütehabbe*) dans la terminologie officielle — aurait comporté des risques[5] : «Admettons qu'aux Indes un musulman ou de nombreux musulmans, ou des Tatars en Russie ne révèrent pas ou insultent l'image de sa majesté la Reine d'Angleterre, ou de sa majesté le Tsar, ne seraient-ils pas l'objet de réprimandes, bien qu'ils n'appartiennent ni au peuple anglais ou russe, ni à la religion chrétienne? Et est-ce qu'on dirait que cette réprimande signifierait qu'on empêche les sujets musulmans de ces pays de pratiquer leur religion?»[6] On pourrait encore détecter beaucoup d'idées de penseurs occidentaux de l'époque, qui ne sont pourtant pas cités par Ahmed Midhat. Dans son épilogue (*hâtime*) il dit: «Comme nos recherches sur la religion chrétienne telle qu'elle existe nous ont convaincu qu'il n'y a aucun élément qui inspire le progrès, nos recherches dans les pages de l'histoire nous montrent aussi qu'en Europe, tant qu'il n'y a pas d'indifférence en matière de religion (*dince kayıdsızlık*), aucun progrès de la philosophie (*terakki-i hikmet*) ne peut exister.»[7] La religion musulmane, par contre, n'est pas un obstacle

---

[1] L'influence des idées de Gibbon se fera sentir aussi dans d'autres ouvrages historiques de Ahmed Midhat, comme son «Histoire des Temps modernes » (*Mufassal Tarih-i Kurun-i Cedide*, 3 vol., Istanbul, 1885-1888). Voir M. Ursinus, «Byzantine History in late Ottoman Turkish Historiography», in M. Ursinus, *Quellen zur Geschichte des Osmanischen Reiches und ihre Interpretation,* Istanbul, 1994, pp. 114-121; p. 119.

[2] «Hristiyanlığa hasım», voir *MM*, p. 61.

[3] «*... bu mübalağaları kezibleri derhâtır edildiği zaman bile insanın hiç aslı olmıyan roman ve tiyatrolardan müteessir olduğu gibi işbu hikâyelerden dahi müteessir olmaması kabil olamamakdır*», *MM*, p. 186.

[4] Dwight commente cette attitude avec du sarcasme: «*Müdafaa*, voyant que seuls les Chrétiens qui s'obstinaient seraient exécutés, vante la clémence et la patience de Pline et de Trajan. Un drôle de clémence!!! (*azîm merhamet*)». (*MM*, p. 183).

[5] De ce point de vue, il y a une différence très nette entre *Müdafaa* et les écrits polémiques ultérieurs (Halil Halid, Ahmed Rıza et autres), notamment quand ils furent publiés en français ou en anglais.

[6] *MM*, p. 198.

[7] *MM*, p. 507.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0085

aux vrais progrès (*terakkiyat-ı sahiha*). Les philosophes de l'Islam (*hükema-yı İslâm*), au même degré qu'ils ont avancé dans la philosophie (*hikemiyat*), ont aussi fortifié leur foi musulmane. Cela ressemble fort aux idées de Charles Mismer, auteur dont les écrits avaient eu un retentissement considérable à cette époque[1], et qui avaient essayé de démontrer dans ses *Soirées de Constantinople* (1870) qu'«en devenant savants, les chrétiens cessent d'être chrétiens; en devenant ignorants, les musulmans cessent d'être musulmans».

La littérature anticléricale

Dans le cadre de cette controverse, la tentation doit avoir été grande pour Ahmed Midhat, auteur curieux, et bien au courant de tous les développements en Occident et surtout en France, de faire recours aux publications anticléricales de l'époque. En effet, il en parle à plusieurs reprises, en particulier de la *Bibliothèque anticléricale* publiée par «Léo Taxil» (i.e. Gabriel Antoine Jogand-Pagès, 1854-1907), auteur d'ouvrages croustillants sur les papes et les Jésuites, qui, par la suite, réussit à berner tout le monde avec une feinte reconversion. L'inclusion d'écrits de ce genre aurait pourtant comporté des risques. C'est pour cela que Ahmed Midhat s'empresse d'assurer ses lecteurs que «si nous avions éprouvé le désir d'attaquer le christianisme, nous nous serions servis de la «Bibliothèque anticléricale», publiée aujourd'hui par certains athées en France. Mais il s'agit là d'avilissements (*terzilât*) qu'aucun musulman ne peut prendre en considération et il ajoute que même le gouvernement impérial a interdit, à juste titre, l'importation de tels ouvrages dans l'Empire ottoman»[2]. Mais s'il parle alors d'ignominie (*kepazelik*)[3], on a l'impression qu'il s'agit plutôt d'une mesure de précaution[4]. Signalons que les nihilistes (*nihilist*), socialistes (*sosyalist*) et communistes (*iştirakiyun*) en Europe ne jouissent pas non plus de sa sympathie[5].

---

[1] Voir n. 2, p. 62.

[2] *Müdafaa*, p. 9.

[3] *MM*, p. 406.

[4] Notons que par la suite, les auteurs ottomans ont montré beaucoup moins de réserves vis-à-vis de ce genre d'écrits. Un écrivain comme Ahmed Râsim (1864-1932) a traduit dans sa jeunesse plusieurs ouvrages de Léo Taxil sur les Borgia et les Jésuites. La première de ces traductions, l'«Histoire des Jésuites», où il vante dans la préface les avantages de la Bibliothèque anticléricale («*cemiyet-i rühbaniyye aleyhindeki kütübhane*») de Léo Taxil (voir *Jezüit tarihi*, Istanbul, 1304 [1887], p. 4) avait été inspirée par un autre ouvrage, également paru dans la collection de Ebuzzıya, les «Instructions secrètes de la société des Jésuites» (*Cezvit cemiyetinin tâlimat-ı hafiyyesi* [1886; 2e ed. 1893]), traduit de l'allemand par le bosniaque Mehmed Tahir. Notons que cet ouvrage est encore basé sur une supercherie littéraire, les *Monita secreta Societatis Jesu* d'un certain Hieronymus Zahorowsky, fait qui avait cependant échappé au traducteur.

[5] Cf. *MM*, p. 37; p. 109.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0086

Cantù

Malgré ce penchant à peine dissimulé pour les auteurs anticléricaux, l'ouvrage qui sert à Ahmed Midhat en quelque sorte de guide dans son tour d'horizon sur l'histoire occidentale et chrétienne, est d'un caractère tout-à-fait différent. Il s'agit de l'*Histoire universelle* de l'historien italien César Cantù (1804-1895). Cet ouvrage monumental[1], que son auteur avait composé à l'âge de trente-quatre ans, est plus ou moins oublié aujourd'hui. Mais il eut un succès prodigieux à l'époque[2]. A part les nombreuses éditions en italien (y compris des contrefaçons), il existe aussi des versions françaises[3](dont s'est servi Ahmed Midhat), allemandes, polonaises et hongroises. L'«Histoire Universelle» de Cantù n'a pas échappé à la critique des contemporains, qui l'ont vue comme un «monument considérable, malgré ce qu'il laisse à désirer aux penseurs et aux érudits» (Vapereau), tandis que les critiques du XXe siècle, comme Benedetto Croce, ont été beaucoup moins bienveillants[4].

Dans sa *Storia universale*, organisée selon un schéma assez insolite, Cantù s'était proposé de présenter l'humanité comme une personne qui vit et avance continuellement. On l'a comparée au *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, dans la mesure où les événements historiques n'y sont que les faits secondaires de l'histoire de la religion. L'œuvre est conçue selon des idées catholiques, ce qui devait avoir contribué dans une large mesure à sa grande popularité à l'époque. (Cantù fut le seul laïque à être admis, à titre d'historiographe, à assister aux séances du Concile du Vatican en 1869). Pourtant, il serait injuste de considérer Cantù comme un auteur archi-clérical. On l'a appelé, à juste titre, un «catholique transigeant». Son attitude est caractérisée par une certaine bonhommie et bienveillance très italienne. Bien qu'il n'aimât pas les penseurs du Siècle des lumières, Cantù était familier avec des auteurs comme Voltaire et Gibbon et avouait qu'il les avait lus avec un grand intérêt à l'époque. Dans les limites que lui imposait son dévouement au catholicisme, son désir d'être objectif et impartial est authentique.

---

[1]La première édition, parue 1837-1842, compte 35 volumes.

[2]Certains ont appelé la *Storia Universale* «la più fortunata speculazione editoriale del l'Ottocento italiano». En effet, c'était l'ouvrage historique le plus lu et consulté pendant une cinquantaine d'années en Italie. Voir M. Berengo, «Cantù, Cesare», in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. XVIII, Rome, 1975, pp. 336-345; p. 339.

[3]La *Storia Universale* a été deux fois traduite en français: en 1843-49 (19 vol.) par Eugène Aroux et Pier Silvestro Leopardi; en 1857-59 (20 vol.) par A. Renée *et al.*

[4]Berengo (voir n. 154) résume les faiblesses de Cantù comme historien de la manière suivante: «Limiti gravi erano [...], e specie per lo studio del mondo antico, la mancanza di ogni preparazione filologica e la poca conoscenza delle lingue straniere: largamente citate, le opere inglesi e, specie, tedesche, risultano o non utilizzate o spesso fraintese; e la fretta introduce errori frequenti anche nell'uso e nella traduzione testuale di fonti francesi. D'altronde, intieri capitoli sono riportati da libri che l'autore non menziona, o cita di sfuggita in altre sedi: e l'oscillazione tra un'antologia di opere storiche e l'elaborazione originale è continua; e la seconda tende a coprire e dissimulare la prima.» (Berengo, pp. 339-40).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0087

On se demande pourquoi Ahmed Midhat a fait un tel choix, qui paraît étrange à première vue. Il en fournit lui-même l'explication. C'est en fait un illustre précurseur, Ziya Pacha, qui lui avait donné l'idée. En composant son ouvrage sur l'Espagne musulmane (*Endülüs tarihi*[1]), Ziya Pacha (1825-1880), avait été confronté avec un problème similaire. Il avait constaté l'existence de deux vues du passé diamétralement opposées, qui étaient dues aux différences de religion et de nationalité[2]. À la recherche d'historiens impartiaux (*bîtarafâne*), il tomba sur un auteur, qui lui parut, bien qu'il s'agisse d'un occidental, sérieux et considéré comme digne de confiance auprès de savants. Dans la composition de l'*Endülüs Tarihi,* il s'est donc servi dans une large mesure d'un auteur français, qu'il évoque dans son ouvrage comme l'«historien Viardot (*müverrih Viyardo*)»[3].

Le choix de Ahmed Midhat a été déterminé par les mêmes principes: «Nous avons appris cette manière de choisir Cantù [*Kantü*] parmi les autres historiens de l'auteur du *Endülüs Tarihi*, parce que Cantù, bien qu'il soit un zélé chrétien et qu'il se vante de son zèle religieux, est célèbre pour son jugement, de juger le vrai comme du vrai et le faux comme du faux (même si c'est fait d'une manière très délicate et métaphorique), et qu'il est par conséquent accepté par tout individu intelligent.[4]

---

[1] 1re edition en deux volumes, Istanbul, 1859 [2e éd. 1886]. On dit aussi que cette traduction était l'œuvre du grand-vizir Edhem Pacha, que Ziya Pacha n'avait que rédigé dans un style plus éloquent. C'est à Ziya Pacha que revient le mérite d'avoir découvert certains thèmes qui allaient constamment recourir dans le conflit entre Occident et Orient par la suite. Voir aussi n. 123.

[2] «*...İspanya havadisi birbirine din ve milletce hasım ve rakib olan İslâm ve Hristiyan arasında serzede-i vuku olarak iki tarafdan dahi hame-güzar-ı sebt ve tezkir olmuş ve nakl-ı vukuata din ve mezheb gayreti dahi karışmış olduğundan iki ifade-i mütezadd beyninden hakikat-i hali istinbat etmek zahmeti olub filvâki bu dahi kesel-bahş-ı tab' ve gayret-berdaz olacak bir mânidir.*» (*Endülüs târihi,* p. 7).

[3] Là encore, il s'agit d'un auteur qui est aujourd'hui oublié. Louis Viardot (1800-1885) n'était même pas un historien et il ignorait l'arabe. Plus tard, il s'est distingué comme un critique d'art. Toujours est-il qu'avec son *Essai sur l'histoire des Arabes et des Mores d'Espagne* (2 vol., Paris, 1833), il compte parmi les premiers auteurs occidentaux à avoir essayé de réhabiliter la domination arabe en Espagne. Il avait écrit cet essai «pour rappeler à la mémoire des hommes, pour rendre à la vie historique un peuple qui a passé sur la terre sans laisser de successeurs, de traditions, et, pour ainsi dire, de vestiges, un peuple détruit, effacé du monde, et dont une haine ingrate a poursuivi l'anéantissement jusque dans ses œuvres et dans ses souvenirs». Son but était de «présenter à notre admiration reconnaissante cette haute civilisation, dont l'influence, qui, seule, lui a survécu, s'est étendu sur l'Europe entière» (*Essai,* vol. I., p. 4). Avec les études de Dozy (notamment ses *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne*, 1859), ce genre d'ouvrages avait perdu tout intérêt. Dans le milieu ottoman, par contre, Viardot continua de jouir d'une certaine popularité. On trouvera encore de références à cet auteur dans *La faillite morale de la politique occidentale en Orient,* publié en 1921 à Paris par Ahmed Rıza (1859-1930), l'ancien président du Comité «Union et Progrès». Cet ouvrage a été réédité récemment en Turquie par le Ministère de la Culture.

[4] «*... hattâ biz dahi müerrihîn-i saire meyanında Kantü'yü Hristiyanlık gayretkeşi olmak ve asabiyet-i diniyye ile müftehir bulunmakla beraber mücerred muhakeme hususunda doğruyu doğru ve yalanı yalan olmak üzere - amma gayet zarifane ve mecazgûyane olsun - muhakeme etmekle müştehir ve binaen aleyh her âkil indinde makbul olduğu içün intihab etmek suretini Endülüs Tarihi muharririnden öğrendik.*» (*Müdafaa*, p. 492). Ahmed Midhat s'est d'ailleurs servi de Cantù aussi dans son *Mufassal Tarih-i kurun-i cedide* (Voir Ursinus, *op. cit.* p. 117).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0088

Autorités et règles du débat

La référence aux autorités joue, dans le cadre de cette controverse, un rôle extrêmement important pour Ahmed Midhat. Mais il est nécessaire qu'elles soient acceptées par son adversaire[1]. Dès qu'un auteur est accepté ainsi comme autorité, des restrictions ou un jugement plus différencié ne sont plus admis. D'où l'étonnement de Ahmed Midhat: «N'est-il pas honteux de continuer d'insister sur ce point, vu que cela est mentionné dans les chroniques de Gibbon et Cantù, qui sont acceptées par Monsieur Dwight?»[2].

La même idée paraît, lorsque il dit: «Nous remercions notre ami de cet aveu de tout notre cœur. Vu que presque tous les chapitres sont aussi basés sur le témoignage de Cantù, l'honorable Monsieur Dwight (*Mösyö Dvayt hazretleri*), en acceptant le témoignage d'un homme dont l'esprit chrétien est certain, a pratiquement tout accepté de ce que nous avons dit dans notre *Müdafaa*»[3].

Ce raisonnement s'explique par le fait que, nonobstant l'influence d'idées de provenance occidentale, ce débat doit encore beaucoup aux traditions de la controverse islamo-chrétienne. Pour Ahmed Midhat, il devra se terminer, si ce n'est par la conversion (comme dans la *munāẓara* classique de l'Islam), du moins par la capitulation (*teslim*) de l'adversaire. Cela signifie aussi, que tout signe d'autocritique est accueilli avec un air de triomphe qui ne semble pas connaître de bornes (souvent, Ahmed Midhat ajoute alors une exclamation en arabe).

Dwight, loin de se rendre compte de cet état de choses, avait, ingénument, observé entre autres: «Nous ne défendons pas les actes commis au nom du christianisme qui sont contraires à l'enseignement de l'Évangile. Certains usages futiles (*âdât-ı bâtıla*) introduits dans le christianisme au Moyen-âge et les mauvaises mœurs de certains qui avaient pris le nom de chrétiens, des choses contraires à l'essence du christianisme comme les

---

[1] Cette question est traitée aussi dans l'introduction à *Müdafaa*. Pour ce qui est de ses idées sur les historiens et la vraie science historique (*ilm-i tarih*), il y déclare: «*filanca tarih makbul olamaz. Zira o filanca tarihin bir garaz üzerine tertib edilmiş olması ihtimaldan baîd değildir. İlm-i tarih ise filanca ve filanca tarihden ibaret olmayub ahbar ve mâlumat-ı tarihiyyenin hey'et-i umumiyyesi bilmukayese ve bilmüvazene istinsah edilen mâlumatı hâricden ba'z-ı âsâr ve alâyim-i atikanın dahi isbat etmesiyle vücuda gelmişdir. İşte bir nakl-i sahih olmak üzere makbul olan ilm-i tarih budur.*» (*Müdafaa*, pp. 38-39).

[2] *... Mösyö Dvayt'ın makbul ve musaddakı olan Jibon ve Kantü tarihlerinde mezkûr iken hâlâ bu noktada inad ve ısrar göstermek artık ayıb sayılmazmı?*» (*MM*, p. 265).

[3] «*Dostumuzun bu itirafına ez can u dil teşekkür ederiz. Çünki mebahisin âdetâ kâffesi Kantü'den dahi istişhad olunduuğu cihetle böyle Hristiyanlığı de müsellemi (sic) olan bir adamın istişhadâtını kabul etmekle Mösyö Dvayt hazretleri Müdafaamızın hemen kâffesini kabul buyurmuş oluyorlar*» (*MM*, p. 77).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0089

Croisades et l'Inquisition, sont réprimandés et réfutés par l'Évangile aussi bien que par la majorité de chrétiens de notre époque»[1].

Pour Ahmed Midhat, cet aveu n'est rien d'autre que la capitulation qu'il avait attendue: «Bravo, Monsieur Dwight! Vous nous avez dit des choses dans ces sept lignes. Même si vous aviez écrit sept volumes pour réfuter notre «Défense», ils ne vaudraient ces sept lignes dans leur jugement et leur force. Quelle était la nécessité de vous fatiguer vous-même et les lecteurs? N'aurait-il pas été possible de le dire dès le début et l'affaire aurait été réglée?[2] Même air de triomphe quelques pages plus tard[3]: «Voyez-vous jusqu'à quel point l'honorable Monsieur Dwight est arrivé dans son aveu en daignant avouer la corruption (*fenalık*) du «Moyen-âge» ? *Hâzâ min fazli rabbi-nâ !*[4] Nous le répétons: cet aveu est pour nous un aveu total (*itiraf-ı küllî*) qui représente le jugement matériel du mystère: *El-hakk ya'lû ve lâ yu'lâ aleyh*».[5] Ou encore: «Avec un propos de sept lignes, l'honorable Monsieur Dwight a condamné le monde chrétien en général et sans exception, pour une période, où il a régné pendant des siècles.»[6] Pour Ahmed Midhat, le débat semble être clos: «En somme, cela veut dire que Monsieur Dwight a confirmé avec ces propos de sept lignes tout ce que nous avons dit pour réfuter les chrétiens. Nous disons louange à Dieu que la lumière de la vérité ait brillé de cette manière.»[7]

La rhétorique et la psychologie du débat

Au cours du débat, Ahmed Midhat ne fait aucune concession à son adversaire. Toute faiblesse dans l'argumentation — réelle ou soupçonnée — est impitoyablement mise en relief et commentée avec sarcasme. Quand Dwight évoque, par exemple, *De Legibus* de Cicéron pour démontrer la sévérité de la législation romaine vis-à-vis des Chrétiens, Ahmed Midhat riposte: «...mais puisque Cicéron est né 107 ans avant Jésus-Christ et mort avant la naissance de Jésus-Christ, l'honorable Monsieur Dwight veut prendre les lecteurs comme des ignorants (*cahil*), en présentant le zèle de Cicéron pour la préservation de l'ancienne religion comme du zèle contre le christianisme»[8].

---

[1] *MM*, p. 240.
[2] *MM*, p. 274.
[3] *MM*, p. 290.
[4] «C'est de la grâce de notre Seigneur!» (arabe).
[5] «La vérité (Dieu) dominera, et ne sera pas dominée».
[6] *MM*, p. 293.
[7] «*Netice-i kelâm Mösyö Dvayt hazretleri şu yedi satırlık sözüyle redd-i Nasârâ yolundaki ifadatımızın kâffesini tasdik etmiş demekdirler. Nur-i Hakikatin bu suretle lem'a-pâş olduğundan dolayı Cenab-ı Allah'a hamd ü senâ ederiz.*» (*MM*, p. 300).
[8] *MM*, p. 193.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0090

La rhétorique de cette controverse, produit d'une longue expérience de publiciste, n'a rien à voir avec les graves dissertations des polémistes traditionnels. Dans sa vivacité, elle ressemble à un débat oral. Cf.:

«Mon Dieu! Rester désemparé dans une dispute et carrément imputer des propos à l'homme en face, quel misérable signe d'insuffisance!»[1]

L'ironie et le sarcasme figurent parmi les armes préférées de Ahmed Midhat Efendi. Cf.:

«Si cette certitude et ces jugements l'ont vraiment rendu heureux, nous l'en félicitons.»[2]

Les arguments évoqués par Dwight concernant la contribution du christianisme à l'adoucissement et la civilisation des moeurs, par exemple dans la conduite de la guerre, sont rejetés sèchement:

«Les premières conditions humaines et civilisées pour la guerre ont été établies par la noble religion islamique [...] S'il y a des choses qu'on voit chez les chrétiens à cet égard, c'est le massacre de la Saint-Barthélemy»[3].

Une autre méthode consiste, comme nous avons vu, à accuser l'adversaire de prendre les gens pour des ignorants. (Vu qu'il s'agit d'un expédient assez efficace, il n'est pas surprenant de voir que les critiques occidentaux, eux aussi, s'en étaient servis pour discréditer l'auteur de *Müdafaa* aux yeux du public). Ahmed Midhat en fait abondamment usage. Cf.:

«Il n'est pas acceptable qu'un érudit comme l'honorable Monsieur Dwight croie que les gens ne savent rien de telles évidentes vérités historiques et qu'il les prenne pour des imbéciles. Sinon il se rend lui-même ridicule.»[4]

«Mon cher ami, imaginez-vous aujourd'hui des hommes qui puissent être trompés par des tels propos saugrenus dépourvus de sens, et des éloges qui feront rire tout le monde?»[5]

---

[1] *«... aman ya rabbi! bir adam bahisde âciz kalub da karşısındaki adama sarahaten söz isnad etmek ne yaman âsâr-ı acizdir!»*, *MM*, p. 169)

[2] *«Bu itminan ve hükümleri kendisini bi-hakkin bahtiyar etmiş ise tebrik eyleriz»* (*MM*, p. 257)

[3] *«... muharebenin ilk şerait-i insaniyye ve medeniyye diyanet-i celile-i islâmiyye koymuşdur [...] Hristiyanlarda şerait-i harbiyye olarak görülen bir şey var ise o da Sen Bartelemi katl-i âmmında görülmüşdür»* (*MM*, p. 328-329).

[4] *«Mösyö Dvayt hazretleri gibi bir fâzıl içün âlemi bu misillü bedihiyyat-ı hakayik-i tarihiyyeden bî-haber zann ederek âleme karşı mücehhilâne bir tahmikde bulunmak revâ görülememz. Sonra kendi kendilerini gülünc etmiş olurlar.»* (*MM*, p. 231-232).

[5] *«Canım, hiç öyle kuru lâf-i bî-mâna ile cihanı güldürecek fahriyeler ile bu gün aldanacak adam tasavvur edebiliyor musunuz?»* (*MM*, p. 313).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0091

«O, cher ami! Quelle justification existe pour prendre le monde pour aussi ignorant, et aussi stupide?»[1]

Il est évident que le missionnaire américain avait sous-estimé son adversaire. A la lumière des faits historiques, beaucoup de ses arguments sont en fait intenables. Quand Dwight, en essayant de minimiser la cruauté des Espagnols pendant la conquête de l'Amérique, en évoquant les ouvrages du célèbre historien américain William Prescott[2] (sans doute dans l'espérance que son interlocuteur les ignore), il reçoit une réponse bien brusque au sujet d'un historien «menteur comme Prescott (*Preskot gibi yalancı bir müverrih*)»: «Si Monsieur Dwight croit vraiment à ce que dit un auteur comme Prescott, il a vraiment fait preuve de naïveté.»[3] D'après le calcul de Ahmed Midhat, il est impossible de tuer 60 000 hommes dans douze heures sur une seule pierre de sacrifice, comme celle préservée au musée de Mexico, qu'avait évoquée Dwight[4]: «Même si Monsieur Dwight va dans sa naïveté jusqu'à croire qu'on puisse sacrifier trois hommes dans un laps de temps qui correspond à peine à deux souffles, et même s'il n'est pas responsable des autres arguments bizarres qu'il évoque pour nous répondre, il paraît encore plus étrange qu'une personne aussi naïve (*safderun*) se mêle de questions aussi délicates»[5].

Dwight, peut-être las de cette discussion, s'est finalement décidé à laisser la parole à un prêtre arménien, le pasteur Avedis Constantian, qui avait fait partie, comme on l'a vu, du comité de la traduction de la Bible, pour expliquer «l'essence du christianisme et du procès qu'on fait contre l'Évangile»[6]. Avedis essaye de retourner au débat théologique, et d'y faire entrer aussi des théologiens. Dans son prologue, il met en relief le caractère agressif de *Müdafaa* «car toute personne équitable, qui a lu les articles publiés sous le titre «*Müdafaa*» dans le *Tercüman-ı Hakikat,* aura compris que leur vraie intention n'est pas de défendre la religion islamique contre l'attaque des Chrétiens, mais qu'il s'agit seulement d'articles dirigés contre la religion chrétienne, et, en particulier, d'une 'attaque' [...] Nous ne nions pas à un

---

[1] «*A dostum! âlemi bu kadar cahil bu kadar ahmak add etmekde ne hakk vardır*?» (*MM*, p. 345)

[2] *MM*, p. 242. William Hickling Prescott (1796-1859) est l'auteur de plusieurs ouvrages sur l'histoire d'Amérique, qu'il composa, bien qu'une maladie d'yeux l'ait rendu presque aveugle. Son *History of the Conquest of Mexico* (3 vol., 1843) est considéré comme un classique de la littérature et historiographie américaines. Elle a aussi été traduite en français.

[3] «*Eğer Preskot'un bu ifadelerine Mösyö Dvayt hazretleri gerçekden inanmışlar ise safderunluk etmiş olurlar*», (*MM*, p. 307)

[4] Notons que Prescott lui-même avait exprimé certaines réserves vis-à-vis des chiffres donnés par les chroniqueurs: «The amount of victims immolated on its accursed altars would stagger the faith of the least scrupulous believer. Scarcely any author pretends to estimate the yearly sacrifices throughout the empire at less than twenty thousand, and some carry the number as high as fifty.». (Voir W. H. Prescott, *The Conquest of Mexico*, with an introduction by Henry Bamford Parkes, New York et al., 1967, p. 59).

[5] *MM*, p. 307.

[6] «*Voir Hristiyanlığın mahiyeti. İncil-i şerif aleyhinde ikame edilen dâvanın mahiyeti*», *MM*, pp. 360-395.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0092

musulman la compétence d'engager un tel procès contre l'Évangile. Mais nous considéronscomme un comportement contraire aux principes d'un débat (*münazara*) qu'un auteur, sous le prétexte d'une défense s'élève pour attaquer la religion chrétienne en passant sous silence les plaintes qu'ont les chrétiens contre la religion islamique [...] Il aurait été plus approprié de lui donner le titre 'Attaque' (*Taarruz*)»[1].

Ahmed Midhat y répond encore[2]. Il se défend en particulier contre l'accusation d'avoir écrit une «attaque» : «Si les publications des missionnaires parmi les populations chrétiennes ottomanes représentent déjà une attaque, ne considérera-t-on pas la diffusion d'un Évangile en ottoman parmi les Musulmans comme une attaque encore plus grande? Il n'y a aucune population chrétienne dans notre pays dont la langue et l'alphabet original soit turc, qu'on puisse dire: les publications en ottoman sont destinées pour eux. Diffuser gratuitement des livres falsifiés qui sont contraires au propre livre d'un peuple musulman, cela ne veut-il pas dire d'inviter ce peuple à leur religion? Il n'y a pas d'attaque qui puisse être aussi évidente que cette invitation»[3].

«... Notre *Müdafaa* n'est vraiment pas une attaque. C'est vraiment et sérieusement une défense. S'il avait fallu que cela soit une attaque, on aurait écrit: 'Chrétiens! Vos chefs religieux vous trompent! Ils ont fait de vous leurs esclaves uniquement par convoitise et pour garder leur pouvoir séculaire. Quand vous naissez, vous êtes obligés de faire exécuter une cérémonie en donnant de l'argent. Si vous vous mariez, si vous mourez, toujours vous ne sauverez pas votre foi et votre âme tant que vous n'avez pas payé des sommes énormes pour faire effectuer les cérémonies nécessaires. Pourtant le Messie, a-t-il pris de l'argent pour vendre les biens (*füyuzat*) de la religion? A-t-il jamais touché à l'argent? Ils vous excitent contre vos compatriotes par toutes sortes d'inspirations. Mais cela est contraire à la fraternité universelle humaine que le Messie, lui aussi, a voulu inspirer! Venez embrasser le noble Coran qui comprend aussi les vérités chrétiennes. Le noble Coran n'empêche dans aucune manière le progrès et la civilisation. Le christianisme et le judaïsme originels sont aussi préservés sous l'ordre du Coran!' Et nous aurions diffusé cela auprès des populations chrétiennes qui sont nos compatriotes, écrit dans leur propre langue et dans leur propre alphabet.»[4]

Ahmed Midhat, qui ne cache pas sa sympathie pour les Églises orientales et leurs adhérents dans l'Empire ottoman, reproche à Avedis Efendi d'avoir quitté la religion de ses ancêtres et de s'être converti au protestantisme.

---

[1] *MM*, p. 362-363.
[2] *«Altıncı mebhasa mukabele», MM*, pp. 395-409.
[3] *MM*, 397-398.
[4] *MM*, p. 402-403.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0093

De ce point de vue, son attitude ne se distingue guère de celle des autorités ecclésiastiques arméniennes et grecques-orthodoxes, dont l'opposition contre les activités des missionnaires est bien connue. Du reste, la position du pasteur arménien n'est pas plus facile que celle du directeur du *Bible House*. Quant à la rhétorique et au ton, le même traitement est réservé à Avedis Efendi qu'à son prédécesseur Dwight. Les explications de Avedis Efendi sur les différences qu'on a pu constater dans certains textes manuscrits des Évangiles, par exemple, sont ainsi commentées: «Quand on lit ce paragraphe de Avedis Efendi, on dit que, soit, c'est un homme très naïf, soit il prend tout le monde pour des imbéciles. S'il croit lui-même à ses propres propos, il n'y a pas de doute sur sa naïveté. Mais s'il prend les gens pour des imbéciles, nous le prions de bien vouloir abandonner cette idée.»[1]

Réception

L'accueil qu'on a fait à *Müdafaaya mukabele* reste encore à étudier. En ce qui concerne les réactions dans le milieu des minoritaires chrétiens, le *Missionary Herald* rapporte que le principal journal arménien[2] et le journal arménien-catholique avaient repris ces articles, disant qu'en principe, une telle action aurait été le devoir de leur clergé, mais puisqu'il ne l'avait pas fait, tous les chrétiens devraient lire ces réponses, même si elles étaient dues à des Protestants.[3]

Nous n'avons pu voir ces articles, parus dans la presse arménienne de la capitale ottomane. En ce qui concerne les missionnaires eux-mêmes, on a l'impression que cette controverse les a plutôt gênés et qu'ils avaient intérêt à la faire oublier. Dwight lui-même, dans son grand livre sur sa ville natale paru en 1901, où de nombreux aspects sont développés, ne fait qu'une seule fois allusion à Ahmed Midhat Efendi, sans cependant le nommer par son nom. Il décrit son ancien adversaire comme un «pieux mahométan de Constantinople, qui combine la vocation de défendre la supériorité de l'Islam comme une force morale dans le monde avec celle d'écrire des romans dans le genre de Zola»[4]. Le

---

[1] «*İnsan Avedis Efendinin şu fıkrasını okuduğu zaman ya mumaileyhin pek safdil bir adam olduğuna veyahud bütün cihanı ahmak zann eylediğine kail olacağı geliyor. Eğer kendi söyledikleri lakırdıya kendileri dahi inanıyorlar ise safdilliklerinde şübhe yokdur. Yok âlemi ahmak zann ediyorlar ise bu fikirden vaz geçmelerini reca ederiz.*» (*MM*, pp. 473-474).

[2] Peut-être s'agit-il du journal *Masis* («Ararat» ; fondé en 1852). Sur la presse arménienne d'Istanbul, voir maintenant l'article «Ermenice Basın» (Vağarşag Seropyan), in *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, t. 3, pp. 188-190.

[3] *Missionary Herald*, vol LXXX (Janvier 1884), p. 2.

[4] Voir Dwight, *Constantinople*, p. 62. Cette caractérisation n'aurait guère plu à Ahmed Midhat qui n'aimait pas cet auteur et le roman naturaliste qu'il accusait de traiter des sujets antireligieux et immoraux. Dans un interview donné à la revue *Mâlumat* «Emil Zola'yı niçin okumuyorum?» il en explique les raisons. (Voir Orhan Okay, *Batı medeniyeti karşısında Ahmed Midhat Efendi*, Istanbul, 1991, p. 355).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0094

seul ouvrage de Ahmed Midhat qu'il évoque, la *ramazaniyye* satirique «Le conte du couple»[1] est décrit comme un «rather brilliant book». Mais l'unique intérêt qu'il semble offrir aux yeux de Dwight, c'est le traitement de la question de la polygamie. Le père Aurelio Palmieri, un des meilleurs connaisseurs de la polémique musulmane de l'époque, mentionne Ahmed Midhat et ce qu'il appelle sa «Réfutation du Christianisme», pourtant sans apporter des précisions[2].

D'une façon générale, peu d'observateurs occidentaux semblent avoir été au courant de la réputation qu'a pu acquérir Ahmed Midhat Efendi par ses écrits polémiques, et de ce que sa «defence of Mohammedanism [...] carried his fame beyond the confins of the Ottoman Empire»[3].

Signalons, qu'à notre connaissance, cette polémique n'a pas eu d'écho dans le monde arabe, iranien ou indien. Pour de nombreux musulmans turcophones, par contre, dans l'Empire ottoman aussi bien qu'ailleurs, *Müdafaa* semble être resté pendant longtemps une sorte de vade-mecum dans la lutte contre les missionnaires. Nous avons vu que le poète Namık Kemal, pour la composition de sa réfutation de Renan, avait demandé qu'on lui envoie des exemplaires de *Müdafaa* (de même que de l'*Endülüs Tarihi*)[4]. Pour les musulmans habitant des régions menacées, un ouvrage comme la «Défense» de Ahmed Midhat et sa suite, écrit dans un ton ferme et souverain et remarquablement riche en détails historiques puisés de sources occidentales, avait une valeur incontestable. En 1908 encore, un journal turc de Crète[5] recommande à ses lecteurs la lecture de *Müdafaa* dans ces termes : «Puisqu'il a été noté dans les ouvrages d'histoire en quoi consistent les aspirations des propagandistes de la religion chrétienne, et les nombreux crimes qui y sont attestés, et puisque cela est aussi décrit dans le célèbre *Müdafaa* de Ahmed Midhat Efendi, nous conseillons à nos coreligionnaires d'étudier cet ouvrage précieux.»[6]

Pour des raisons analogues, Ahmed Midhat Efendi jouissait d'une énorme popularité parmi les Musulmans de Russie, notamment les Tatars de Kazan. D'après le célèbre écrivain et journaliste Tatar Fatikh Kärimi (1870-

---

[1] *Karıkoca masalı*, Istanbul, Kırk Anbar Matbaası 1292 [1875].

[2] Palmieri, *Die Polemik*, p. 63.

[3] Theodore P. Ion dans la préface de E.J.W. Gibb, *Ottoman Literature. The Poets and Poetry of Turkey*, Londres-Toronto, [1901].

[4] Voir sa lettre à Menemenli Rifat du 7 juillet 1883 in, Fevziye Abdullah Tansel, éd., *Namık Kemal'in husûsî mektupları* III, Ankara 1973, p. 299.

[5] *Sadâ-yı Girid*, N° 48 (3 Nisan 1323), p. 2.

[6] *«Bu mülakkınîn-i din-i Nasaranın hedef-i âmâlları neden ibaret olduğu tevarihde mestur ve cinayat-ı kesire ile müsbet ve meşhur Ahmed Midhat Efendinin «Müdafaa»sinde yazılı bulunmuş olduğundan o kıymetdar eserin nazar-ı mutalaadan geçirilmesini ihvan-ı dinimize tavsiye ederiz».*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0095

1937), il était «le plus connu et le plus lu parmi les Turcs du Nord. Toute classe des Musulmans de Russie lit ses œuvres et en tire profit». Dans sa nécrologie nous lisons: «Notamment les trois volumes de *Müdafaa* qu'il avait écrits pour défendre l'Islam contre les chrétiens, ont été très appréciés par les docteurs musulmans de Russie. Quelqu'un qui les avait étudiés à plusieurs reprises en a dit : si, le jour de la résurrection, il est possible de demander, après le Prophète de Dieu, l'intercession (*şefaat*) de quelqu'un d'autre, je demanderai sans doute celle de Ahmed Midhat Efendi»[1].

Pour l'Empire russe, la controverse islamo-chrétienne revêtait une signification spéciale. L'Église orthodoxe y avait mené de longue date une très active politique d'évangélisation, d'ailleurs sans avoir à craindre la concurrence des missionnaires protestants, dont l'activité était prohibée par la loi. Naturellement, ces tentatives se heurtaient à une forte opposition des Musulmans, constamment à la recherche d'armes intellectuelles pour se défendre dans ce combat. On ne s'étonnera donc pas de ce que dans une lettre confidentielle du 7 décembre 1892 sur les publications nuisibles, populaires parmi les Tatars, le censeur du tsar, A. M. Osipov, professeur de droit civil à l'Université de Kazan, s'inquiète notamment des extraits du *Tercüman-ı Hakikat*, la «Réfutation des Chrétiens» (*Redd-i Nasârâ*) de Rahmatullâh Efendi et de *Müdafaa* de Midhat Efendi[2].

Parmi les nombreux chercheurs turcs qui ont étudié l'œuvre de Ahmed Midhat, on ne trouve que rarement des personnes qui se sont intéressées à ses écrits apologétiques. Une des rares exceptions a été l'écrivain Ali Kemal Aksüt (1884-1962), originaire de Yannina, connu surtout comme traducteur et auteur d'ouvrages historiques. Dans un article paru le 8 janvier 1958 dans le journal *Vakit*, il proposa aux responsables du Ministère des affaires religieuses de faire réimprimer en caractères latins les volumes de *Müdafaa*. Pour des raisons peut-être faciles à deviner, un tel projet n'a jamais été réalisé[3].

Conclusion

Quel est l'intérêt de la controverse, que nous avons essayé de décrire dans cette contribution? Elle nous frappe en premier lieu par son originalité, son caractère nouveau par rapport aux controverses précédentes: ce n'est plus le

---

[1]Fatih Kerimî, «Merhum Ahmet Mithat Efendi ve Şimal Türkleri», in Çapanoğlu, *op. cit.*, pp. 217-219; p. 217.

[2]Voir Abrar Karimullin, *Tatarskaya kniga poreformennoy Rossii*, Kazan, 1983, p, 136.

[3]Voir Ali Kemalî Aksüt, «Ahmet Midhat Efendinin bir cephesi», in Çapanoğlu, *op. cit.*, pp. 178-179; 178; sur les œuvres de Ahmed Midhat traitant des questions religieuses, voir l'article du même auteur «Ahmet Mithat Efendi ve eserleri» (paru à l'origine dans *Tarih Dünyası Mecmuası*) in Çapanoğlu, pp. 180-185; voir aussi Okay, *op. cit.*, p. 236; sur le troisième volume de *Müdafaa*, que l'on n'a pas traité dans cette contribution, voir n. 207.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0096

débat entre les docteurs de la religion comme à Agra. Cette fois-ci, c'est un journaliste et homme de lettres (avec une vocation d'historien) qui s'attaque aux missionnaires. Cette constellation complique les choses, pour les missionnaires certainement plus que pour Ahmed Midhat Efendi.

Certes, l'hypercritique, telle qu'elle s'était développée dans la théologie protestante au cours du XIXe siècle, et dont certains ont décrit les conséquences comme désastreuses pour la controverse islamo-chrétienne, n'est pas au premier plan du débat. Pour Ahmed Midhat, c'est l'histoire qui semble lui fournir les armes les plus puissantes. Tandis que le missionnaire protestant déploie des efforts considérables pour décrire l'essence (*mâhiyet*) du christianisme, l'auteur turc ne lui répond que par des faits bruts de l'histoire, choisis d'un manière assez judicieuse. Ahmed Midhat ne peut, certes, être considéré comme un grand historien, ni même comme un historien de métier. On lui a notamment reproché d'être superficiel[1]. En effet, dans cette controverse aussi, ses interprétations de l'histoire, basées en général sur des sources secondaires, paraissent parfois assez hardies. Quant à sa partialité, elle dépasse encore celle de son modèle, Voltaire.

Mais ce qui est plus grave dans le cadre de cette controverse, c'est que l'appui sur ce qui est reconnu comme vérité historique, est une arme à double tranchant, dont Ahmed Midhat s'est bien rendu compte. Donnons un exemple: en observant le déclin du christianisme depuis la Révolution, Ahmed Midhat ne cache pas sa satisfaction du triomphe des adversaires de l'Église: «Les Républicains, tant qu'ils n'avaient pas complètement détruit l'Eglise chrétienne et érigé une idole appelée le Monument de la Raison, n'ont pu se libérer de l'esclavage chrétien.»[2] Mais il réalise alors que, dans sa verve anti-chrétienne, il risque de justifier l'irréligion, ce qui est naturellement inacceptable pour un musulman aussi bien que pour un chrétien. On ne s'étonnera donc pas qu'il ajoute alors : «Que Dieu nous en préserve! Quelle catastrophe: le fait qu'on cherche refuge des malheurs et des actes de tyrannie auprès de l'incroyance!»[3]. Dès que les moyens pour remédier à la situation créée par le christianisme impliquent l'athéisme (*dinsizlik*), la liberté de conscience (*serbestî-i vicdan*) et, d'une façon générale, les idées libertaires deviennent suspectes[4].

---

[1] Cf. le jugement d'un contemporain, l'éminent historien Abdurrahman Şeref (1853-1925) qui en dit dans sa nécrologie (voir n. 105): «*Ahmed Midhat erbab-ı ihtisasdan değildir yâni hiç bir fennde yed-i tulâsı vardır denilemez. [..] bahis ve tahrir etdiği mesaili de hakkıyle tâmika vakit bulamamış ve mâlumatı sathî kalmışdır.*» («Ahmed Midhat Efendi», p. 1117).

[2] «*Cümhurcular hristiyanlık kilisasını külliyyen hedm ederek yerine «mâbude-i akliyye» diye bir sanem rekz etmeyince kendilerini esaret-i nasraniyyeden kurtaramamışlardır.*» (*MM*, p. 288)

[3] «*Maazallah ne musibet ki dinin mesaibinden mezaliminden küfre iltica edilsün!*» (*ibid.*).

[4] «*Hristiyanlığın bu fenalığı tâdil içün yalnız serbestî-i vicdan diye mazallahu taâlâ dinsizliğe kadar vardıklarını maateessüf görmekde olduğumuz efkâr-ı serbestî ve serbazînin tegallübüne lüzum görülür!*» (*MM*, p. 287)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0097

D'autres aspects de cette controverse sont aussi problématiques. La situation de communication est elle-même assez paradoxale : bien qu'il s'agisse d'un débat imprégné d'idées de provenance occidentale, l'auditoire, le public capable de recevoir le message, ne peut être que musulman ou turcophone. En plus, Ahmed Midhat y étale un savoir puisé de sources occidentales, sans que l'auditoire en vue puisse l'apprécier à sa juste valeur, si l'on admet que très peu de lecteurs dans l'Empire ottoman ont au même degré l'accès aux sources d'information que l'éditeur du *Tercüman-ı Hakikat*. Le missionnaire américain, par contre, évoque souvent des arguments qui ne peuvent paraître convaincants que pour un public chrétien, qui est pourtant en grande partie incapable de suivre le débat pour des raisons linguistiques.

En effet, certains arguments émis par Dwight au cours de cette dispute ne peuvent arriver à leur destinataire, parce que les deux systèmes de valeurs et de morale ne coïncident pas. Donnons un exemple : le puritanisme, considéré comme un des atouts du christianisme par le missionnaire protestant, ne peut guère impressionner un public musulman, où la polygamie est autorisée par la loi sacrée. En plus cette institution existe aussi dans d'autres civilisations: «...puisque les lois de Rome n'ont pas prohibé le fait de prendre autant de concubines (*müstefrişe*) qu'on veut, et vu que la religion des Juifs admet aussi la polygamie (*taaddüd-i zevcât*), comment ces jouissances et désirs devraient-ils mener à la perte?»[1]. Cela ne veut pas dire que l'abstinence n'ait pas sa place dans l'islamisme : la loi islamique a établi pour les plaisirs (*zevk ü sefa*) aussi bien que pour le combat des passions (*mücahede-i nefsiyye*) des lois aussi parfaites que les musulmans s'en réjouissent en même temps qu'ils se corrigent. A cet égard, ils ne sont aucunement obligés d'attendre des conseils de Messieurs les missionnaires»[2]. D'une manière malicieuse, Ahmed Midhat observe même: «Notre ami, l'honorable Monsieur Dwight, est donc obligé de bénir le souvenir de Luther. Car s'il était catholique, il serait privé de l'énorme plaisir d'être père d'une famille, et il n'arrêterait pas de fixer son regard sur toutes les filles d'Ève qu'il voit passer».[3]

Le missionnaire protestant a dû aussi se trouver dans l'embarras, quand on lui étalait des actes honteux que l'on imputerait plutôt au côté catholique. Mais puisqu'il jugeait opportun, dans le cadre de cette controverse, de ne pas se distancier trop ouvertement du catholicisme (les *Romanists* ailleurs tant décriés), Dwight était obligé d'assumer le rôle de l'avocat du diable. Pour des raisons bien compréhensibles, il s'est aussi passé de toute critique contre

---

[1] *MM*, p. 266. Notons que Ahmed Midhat, qui était lui-même polygame (et tout-à-fait content de cette situation), a fait souvent la défense de la polygamie dans ses ouvrages.
[2] *MM*, p. 272.
[3] *MM*, p. 270.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0098

l'islamisme[1]. Son adversaire est d'ailleurs extrêmement susceptible, dès qu'il y a une allusion à la religion musulmane ou bien à l'emploi d'une terminologie islamique. Il réagit alors d'une manière très violente. Quand Dwight pose la question: «Vous savez qui étaient les Chrétiens à l'époque de Trajan et de Pline ? C'étaient, comme *Müdafaa* aussi l'admet, la *ümmet-i icabet*[2] de cette époque !», Ahmed Midhat, exaspéré, appelle cela une «calomnie aussi énorme, qu'il ne pourra jamais effacer.»[3] Ce n'était donc pas, comme le pasteur Avedis Constantian l'a bien observé, une lutte à armes égales.

Mais si ce n'est pas le conflit de deux systèmes religieux, de l'Islam et du Christianisme, qui paraît au premier plan de cette controverse, une autre opposition y est manifeste. On peut l'appeler le choc entre deux traditions culturelles: une, française et islamo-ottomane, l'autre, anglo-saxonne et puritaine. Cela a été une opposition qui se reflétait même dans les petits détails. C'est ainsi qu'Ahmed Midhat note les noms propres (en caractères arabes) toujours selon la prononciation française tandis que Dwight utilise une translittération qui lui semble plus proche de l'original. A «Jibon» s'oppose donc «Gibin», à «Kantü» «Kantu». Comme d'autres missionnaires américains, Dwight a fortement ressentie la prépondérance française dans l'Empire ottoman. Au sujet des écoles, il observe:

> «The acquisition of that language appears to the aspiring youth as the summit of all knowledge. These therefore incline to patronize a school where French is taught, if even no science can be learned there. The knowledge of French is ruining multitudes of young men. Without any literature of their own, or in their own language, they buy greedily the French novels which flood the native book-shops, regarding these obscene stories as the highest outcome of Western freedom and civilization.»[4]

Il est évident qu'un auteur comme Ahmed Midhat, infatigable traducteur de ce genre de littérature, ne peut qu'être suspect.

---

[1] L'histoire de l'Islam n'entre que rarement dans cette controverse. Malgré un nombre considérable d'écrits traitant des questions de religion (voir Okay, *op. cit.*, p. 237), Ahmed Midhat n'a jamais réussi à écrire un ouvrage comparable au *Génie du Christianisme* de Chateaubriand, comme il l'aurait apparemment désiré. Il discute en grand détail cette œuvre, qui l'avait beaucoup impressionné (et qu'il enviait aux Occidentaux), dans un troisième volume publié sous le titre de *Müdafaa*, paru en 1885. Cet ouvrage reste cependant hors de notre sujet.

[2] Dans la terminologie musulmane, ce sont les peuples ayant accepté l'apostolat du Prophète Muhammed.

[3] *MM*, pp. 206-207.

[4] [Dwight], «Opposition» (voir n 98), p. 256. La propagation de l'anglais faisait d'ailleurs depuis longtemps partie de l'actitivité des missionnaires américains. C'est ainsi que dès 1860, un comité avait été formé à Londres pour préparer des publications servant à rendre accessible cette langue aux Turcs. Il en résulta le premier dictionnaire anglais-turc de James Redhouse, pour lequel un bienfaiteur américain résident à Londres, avait donné 2 000 livres sterling. La première impression de ce dictionnaire (paru en 1861), y compris le copyright et les planches stéréotypées, fut offerte à l'*American Board Mission Publication Department* à Istanbul.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0099

Mais laissant de côté leur importance pour l'histoire des idées, *Müdafaa* et surtout sa suite, *Müdafaaya mukabele*, méritent, aussi pour d'autres raisons, d'occuper une place d'honneur dans le cadre de la littérature ottomane du XIXe siècle : cette controverse permet de voir les énormes progrès qu'avait fait la langue turque-ottomane à cette époque. Grâce à des auteurs comme Ahmed Midhat Efendi, elle était devenue un moyen d'expression souple, «moderne», qui a acquis tous les moyens d'expression, dans le domaine lexical aussi bien que stylistique. En même temps, cette controverse montre la vivacité de la presse ottomane à cette époque, une certaine liberté que l'on ne soupçonnait pas sous le règne de Abdülhamid II. On comprend donc l'optimisme — prématuré, certes — de Dwight, qui lui-même la commente ainsi: «The whole movement is one of promise for the future, on which the friends of missions may well unite in asking God's blessing.»[1]

[1] *MH*, LXXX (janvier 1884), p. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0100

GAZETTE AND INDEPENDENT: EARLY DISPUTES BETWEEN OTTOMAN NEWSPAPERS, METROPOLITAN VERSUS PROVINCIAL

Michael URSINUS

The title of my presentation contains, as may have been noticed, a thinly disguised reference to a chapter in Charles Dickens' *Pickwick Papers* of 1837[1]. Here, in a satire on journalism in general, but more particularly on journalism in the provinces, the novelist and one-time member of staff of the metropolitan *Morning Chronicle*[2] exposes the hypocrisy and 'provincialism' in the likes of Mr Pott, editor of the *Eatanswill Gazette* and fierce opponent of the *Eatanswill Independent*.[3] Dickens' panorama of hollow phrases and base denunciations is meant to lay bare the 'streitkultur' (or rather the lack of it) in the boardrooms of these provincial papers which, in the period of the Poor Laws leading up to the Hungry Forties[4], had surely a more important rôle to play than to turn private bigotries into public controversies (and vice versa) as did the editors of the *Eatanswill Gazette* and the *Eatanswill Independent*.

The following concerns provincial newspapers of a different kind (this time Ottoman *vilayet gazeteleri)*, seen however from the same metropolitan point of view. I shall quote Ottoman *payıtaht gazeteleri* such as *Istanbul* and *Hayal* dealing with their new offspring in the provinces.[5] It will soon become

---

[1] It can be found in chapter 13 entitled 'Some Account of Eatanswill; of the State of Parties therein; and of the Election of a Member to serve in Parliament for that ancient, loyal, and patriotic Borough'.

[2] Dickens joined the reporting staff of the London *Morning Chronicle* in 1833, soon to leave it again. For a recent biography of Dickens, see Peter Ackroyd, *Dickens*, London 1990.

[3] Epithets which reflect this controversy are to be found on p. 238 of the Penguin edition of the *Pickwick Papers*: 'Our worthless contemporary, the Gazette'; 'that disgraceful and dastardly journal, the Independent'; 'that false and scurrilous print, the Independent'; 'that vile and slanderous calumniator, the Gazette'.

[4] Still among the most readable accounts of the period is Asa Briggs' *Age of Improvement 1783-1867*. London 1959.

[5] There were more than one newspaper entitled *Istanbul* during the Ottoman period, see Kültür ve Turizm Bakanlığı (ed.), *Eski Harflı Türkçe Süreli Yayınları Toplu Kataloğu*. Ankara, 1987 ff. as well as Hasan Duman (ed.), *Istanbul Kütüphaneleri Arap Harflı Süreli Yayınlar Toplu Kataloğu 1828-1928. Union Catalogue of the Periodicals in Arabic Script in the Libraries of Istanbul*. Istanbul 1406/1986. The one discussed here is the 'daily' which first appeared on 5 Safer 1284/ 8 June 1867 under the editorship of (Eğribozlı) Mehmed Arif (nos. 0903 and 0701, respectively, of the union catalogues listed above). 477 issues in all. - *Hayal* was an illustrated satirical journal, owned by Mehmed Rauf and edited by Teodor Kasap, better known for another of his satirical papers, *Diyojen*. *Hayal* fell victim to the censorship in 1876 for one of its outspoken cartoons. For the Ottoman periodical press in general see Orhan Koloşlu, Bülent Varlık, Zeki Arıkan et al. "Basın" in *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 1. cilt, Istanbul n.d. [1985], 67-132.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0101

Universitäts- und Landesbibliothek Halle Zweigbibl. Ha 1 Vorderer Orient

clear that a feeling of acute metropolitan superiority and élitism determines much of the 'dialogue' between editors in Istanbul and outside; the metropolitan independent newspaper tends to ridicule the official provincial gazette. Some, if not most, of Dickens' sarcasm vis-à-vis the *vilayet gazeteleri* of East Anglia can be found in *Istanbul's* or *Hayal*'s treatment of the *vilayet gazeteleri* of Ottoman Anatolia and beyond.

Not that the latter were always worth their money. The opposite may be closer to the truth, if we trust some outspoken critics of the period.

Soon after the introduction, in the mid-sixties, of the first official provincial gazettes (*resmi vilayet gazeteleri*) to mark the re-organization of the Ottoman provinces along the lines of *Tuna vilayeti* (the model *vilayet* under the governorship of Ahmed Şefik Midhat Paşa)[1], many of them were exposed to fierce criticism and ridicule. Among their most awesome later critics was Bedîş Nûrî who, in an article published in *Mülkiye* soon after the Revolution[2], left no doubt that he regarded them as a failure even with regards their own and their printing houses' principal raison d'être: to ensure the diffusion of (useful) knowledge within the province and to publish and circulate decrees and imperial instructions. The *mektubcıs* in charge of the *vilayet gazeteleri*, according to Bedi Nuri, were ignorant people, often unable to compose a draft in the official language. From the income of the *vilayet gazeteleri* which amounted to several thousand *lira* they purchased characters and other printing materials at excessive prices, topping up their own salaries and those of their followers in a generous way, while ignoring everything else. They even allowed issues of the gazette to be distributed without having proof-read them. In the course of time, he argues, the quality of the gazettes fell to such an extent that they could hardly be called newspapers anymore, but became advertising sheets (*ilan varakaları*). Consequently, according to Bedi Nuri, the idea was put forward to abolish the *vilayet gazeteleri* altogether. But would this be right? Nuri argues that for as long as one accepts the validity of the legal position, *'hiç bir kimse kanunu bilmemekden dolayı mazur add edilmez'*, decrees and instructions have to be published and circulated by means of a *vilayet gazetesi* down to the smallest village. The *vilayet gazeteleri* remain necessary, he insists. However, the problem of financing needs

---

[1] About Ottoman provincial newspapers in general see my contribution 'Ṣana'ā'. Eine amtliche osmanische Provinzzeitung im Jemen'. In: Michael Ursinus, *Quellen zur Geschichte des Osmanischen Reiches und ihre Interpretation*. Istanbul 1994, 165-183; especially 166-172. More recently Christoph Herzog, "Die Entwicklung der türkisch-muslimischen Presse im Osmanischen Reich bis ca. 1875" in: Dietmar Rothermund (ed.), *Aneignung und Selbstbehauptung. Antworten auf die europäische Expansion*. München 1999, 15-44. On Midhat Pasha's governorship in Niş see Nejat Göyünç, 'Midhat Paşa' nin Niş valiliği hakkında notlar ve belgeler'. In: *Tarih Enstitüsü Dergisi* 12 (1981-82), 279-316; Maria Todorova, 'Midhat Paşa's Governorship of the Danube Province', Cesar E. Farah (ed.), *Decision Making and Change in the Ottoman Empire*. Kirksville, Missouri 1993, 115 - 128.

[2] *Mülkiye*; vol. 2, p. 31-37, dated Erenköy 11 Eylül 1325.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0102

addressing: Should they be financed by the State (in other words: by setting aside part of the provincial budget for the *vilayet gazeteleri*), or should the money be found by means of a special tax on the villagers (submitting them to a system of forced subscription)? It is this question of how to ensure a sound financial basis for the *vilayet gazeteleri* of the future that Bedi Nuri is most concerned about. It is important to realize that *İbret* in its issues of 5 Zilhicce 1289/ 6 February 1873 had already drawn attention to the much disputed practice of levying what amounted to a separate tax (*tabir-i aherle harac*) for the upkeep of the provincial gazettes, an issue that was not to go away for a long time.

Sirri Paşa, *vali* of Kastamonu and Trabzon in the early reign of Abdülhamid II, is another outspoken critic of the *vilayet gazeteleri*.[1] While it is their duty to report accurately about local events (which in fact they don't) — positively concealing the true nature of events or making them appear in a different light constitutes an unpardonable crime on the province in whose interest the *vilayet gazeteleri* are supposed to act. In the opinion of Sirri Paşa there is nothing so ridiculous in the world as the extent to which *vilayet gazeteleri* praise and eulogize any official and, in particular, the governors. Yet it is the obligation of the staff of the provincial gazette to write about, and interprete, the intentions of the *vali* they serve, and nothing else; whatever they write must be an accurate record of their governor's words (lit. *valilerin lisanından yazmış*). Sirri Paşa's definition of a (model) newspaper is given in the final answer to the question 'What is a newspaper?': (Tentative) answer: - 'A letter of commendation for the officials?' (*sitayişname-i memurin mi*) - 'God forbid!' - 'A satirical pamphlet?' (*hicivname mi*) - 'No' - 'What then is it?' - It is a mirror of examples for the world and a servant to the intentions of the peoples (*mir'ât-i ibret-nüma-yi alem ve hadim-i efkar-i ümemdir*). This, according to Sirri Pasha, defines the immense and sacred duty of newspapers in general, and of the *vilayet gazeteleri* in particular.

A decree to improve the *vilayet gazeteleri*, published in *Basiret* no. 921 (dated 11 Rebiyülevvel 1290/ 10 May 1873), had stated as the main duty of the official provincial newspapers 'to write about measures and beneficial reforms worthy to be displayed; about imperial decrees as well as useful forms of knowledge from which the people can derive benefit'. Unfortunately, so the document, in many provinces the *mektubcı* in charge of the *vilayet gazeteleri* has, in neglect of his duty, left the task of writing (*umur-u tahririye*) to the editors (*muharrir*), who are quick to fill the gazette with injurious sections cut out from non-official papers. For such (and other) reasons the *valis* are reminded to encourage the *mektubcıs* that they put all their effort into executing their duties to the full, and without this cessation.

---

[1] In his *Mektubat-i Sirri Paşa*, edited by Kitabcı Aragel in 2 vols. Istanbul 1309-10/1891-2; vol. I, p. 78-82.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0103

Basiret's own criticism of the *vilayet gazeteleri* of the day can be found in its no. 732 of 18 Receb 1289/ 21 September 1872. Due to the fact that the *vilayet gazeteleri* are official publications (*resmi*), the provincial papers, according to the author (probably Basiretçi Ali), do not suffer from censorship (note the term *şiddet* rather than *sansür*) and suspension (*tatil*) in the same way as *payıtaht gazeteleri* (*vilayât gazeteleri ise resmiyetleri cihetiyle mevani'den varestedir)*. However, their general aim is the same, and they are bound by the same duty (*vazifece bizimle müşterek*). But in pursuing their task they sometimes use a dull and boring language (*lisan-i meskenet*) and write absurdities (*saçma şeyler*) from the perusal of which comes no benefit for the common people (avamm). It is therefore necessary that they are written in the language of the common people (*avamm lisanı*) and on subjects common people have an interest in. That people at present do not care about *vilayet gazeteleri* shows not a lack of interest on their side, but a failure on behalf of the editors in taking their duty seriously. To remedy this, their language must change so that the population can grasp what now even the officials often do not understand. The *vilayet gazeteleri* must make judgements on the achievements of the local government (*muhakemeli sözler yazmalı*). They must give equal weight to the concerns of the different *millet*s of the area and invite them to pursue mutual agreement and unity, giving them advice one by one (*ayrı ayrı nasihatlar yazarak*).

So far we have been listening to the voices of men who were serious in their attempt to improve the *vilayet gazeteleri* of their time. Bedi Nuri and Sirri Pasha raised their concerns as provincial functionaries with considerable experience in local government and education who have undoubtedly been well informed about the issue. Whether this holds true to the same extent for the editors of some of the metropolitan papers that we shall turn to now appears less certain. Not serious analysis, but rhetoric and satire are among the main instruments employed here in dealing with the Ottoman provincial press. A leading voice in this concert is *Hayal* (edited by Teodor Kasab from 1872), one of the famous satirical newspapers of the day. Its tenor becomes apparent in the following quotation: 'Karagöz, it is so difficult to make you appreciate a newspaper! - If you can show me a suitable sheet, *aşk olsun! - Efendim*, read the *vilayet gezeteleri*. - Which one? - *Zevra* - The one you mention is not a Newspaper, but a History, Hacivat, a mere History - Why? - Because it deals with the times of Harun al-Rashid. The most recent events go back three years. - If that's the case, read *Seyhan*. - God beware that I may read the Devil (*Şeytan*). - It's not that (bad), even though it is not the paper of the Sublime (*Sübhan*). - That's no good either; it deals with still earlier history, the Flood of the time of Noah'.[1]

---

[1] *Hayal* no. 13, dated 5 Kanun-i evvel 1289.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0104

Some time later, the provincial *gazete* of Adana is given prominence again, this time covering more than two full columns of discussion – about a camel[1]. I quote[2]: '*Hacivat! Ne var? - Seyhan gazetesi.* - Heaven forbid! Has *Sayahan* (with a *sad* meaning 'outcry') been published again? Hacivat! It isn't yesterday's *Sayahan*, is it? The one with the *kebab* in it? - Yes, it is that one; you remember well. - Hacivat! What is in it (this time)? *Kebab* again? Or is it *imam bayıldı* this time round? - No, Karagöz. This time it's not *kebab*. It is a camel this time. - A camel?? Did you say camel meat? - No, Karagöz, (simply) a camel. - *Aman, Hacivat, bizim geçen günkü deve olmasun belki oraya gitmiş.* - Karagöz! How difficult it is to make you understand! Didn't I tell you yesterday? This is a *vilayet gazetesi*. An official *gazette*. It writes about things which are useful to the people, u s e f u l (I say). It does not write such rubbish like we do. - Oh, that's true, that's true. Now I understand. Because yesterday it hadn't been able to satisfy people with a *kebab* it has now found a big camel. That's it, isn't it? - It's not like that, Karagöz! This paper deals with important events, i m p o r t a n t (I say). - Well? - (narrative mood:) There was a *nahiye* called Sarkıntı at a certain distance from the centre of the *vilayet* of Adana... - Are there daytime fairy tales, Hacivat? - It is not a fairy tale, Stupid! Listen! This is an important event. - Of course, of course, this (kind of) *gazete* would always write about important and useful things, wouldn't it? - Oh! For its publication the government (even) provides it with money, so that it only writes about useful and important events. - Ah, now I understand. Everything that is in it must therefore be either important or useful, isn't it so? - Sometimes both useful and important. - Oh, that's better still. What did you say its name was: Boiling Pot (*tencere*)? - No, *canım, Seyhan*. - Ah, *Sayahan* ('Outcry'). Right, *Sayahan, Sayahan*; it would be dealing with useful and important things, this *Sayahan*: Well, let's see what it says (...). - We already mentioned that there is said to have been a *nahiye* of the name of Sarkıntı. - Yes, yes, we did mention this. - A letter from that *nahiye* is reported to have been addressed to that newspaper. - So, what does this letter say? Shall we have a look? What happened in the place you mentioned? - A camel suffocated. - In a fight? - Yes - *Ah, Hacivat, sen sağ ol! Biz sağ olalım!* That was God's own resolution! Hacivat, get (paper and) pen. Let's take the pen and write a letter of condolence to the gazette. Oh this poor camel, poor poor camel. - Karagöz, are we going mad? - Wait, Hacivat! Wait, for I must cry!' - Karagöz, what is there in this (story) that makes you cry? Why the tears? - How can I not cry? It was a camel. Hacivat, it was a camel! -

---

[1] Davison refers to a camel which, forty days dead, was torn apart by the starving population in the district of Kayseri which was suffering from famine in 1874; "when the vali ordered it buried, the people dug it up and ate the rotting flesh, some dying in consequence". Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*. Princeton 1963, 302.

[2] Über *Seyhan* from Adana weiß auch A. D. Mordtmann zu berichten, der das Blatt als Beispiel für 'türkischen Hochmuth und Chauvinismuns' anführt: Andreas David Mordtmann, *Stambul und das moderne Türkentum. Politische, sociale und biographische Bilder von einem Osmanen*. Leipzig, Neue Folge 1878, 41f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0105

Canım, it was a camel (far away) in Adana. So why do you cry? Even if that camel was yours we didn't need to cry. Is there anything important in a camel? - (What are your saying!). A camel not important? Why then have you caused me headaches with a thousand words of preliminary talk since an hour ago, saying that this newspaper would (only) write about important and useful things; that for as long as it writes about important matters the government would provide it with money? If the events were not important, why would it write about them? - This is what I wonder too, Karagöz'.[1]

So far the example of *Seyhan*. Other *vilayet gazeteleri* to be exposed by *Hayal* in a similar way include *Ankara* (on which *Hayal* launches a scathing attack for reason of its style and language: no 220, 30 Teşrin-i evvel 1291), *Kosova* (No 363) and *Rumili* from Manastir, again ridiculing the paper's pretentious language.[2]

Even though *Hayal* is no doubt one of the sharpest critics of the provincial gazettes, a much more comprehensive dispute between an Ottoman metropolitan newspaper and several *resmi vilayet gazeteleri* can be found in the columns of *Istanbul*, edited by Mehmed Arif. This long protracted discourse which lasted for several months (from October 1867 till January 1868) is the earliest example of its kind that I have come across in the metropolitan periodical press so far. On the provincial side it was to involve such early gazettes like *Tuna*, *Suriye*, *Bosna*, *Trablusgarb*, *Haleb*, *Envar-i Şarkiye* (Erzurum) and *Fırat*, as well as *Edirne* and *Vekayi-i Misriye*. It all begins (or so it seems) with an anonymous but opinioned Letter to the Editor which *Istanbul* had to publish, it claims, for reasons of impartiality, adding that any responses should be addressed to the author, care of the newspaper. About the authorship of the Letter only very little can be gleaned from the paper; there is the probability, however, that it closely reflects the opinion of the Editor. This Letter, published on 2 October 1867 in the columns of no. 121 of *Istanbul*, can be summarized as follows. First, there is *Tuna*, the exemplar *vilayet gazetesi* in Midhat Pasha's model *Tuna vilayeti*. In its reporting quality, so the Letter, *Tuna* surpasses most metropolitan newspapers and resembles European examples. *Suriye*, *Bosna* and *Trablusgarb*, however, as well as the more recently established *Haleb* and *Envar-i Şarkiye*, are of a different kind. *Suriye* borrows extensively from other newspapers; it is edited by its own typesetters (*mürettib*). *Bosna* is filled with empty words. *Trablusgarb* contains nothing praiseworthy, but at least reports on local issues. It should be able to improve its quality thanks to its proximity to Malta from where European newspaper could easily be obtained, but

---

[1] *Hayal*, 19 Ağustos 1291.

[2] *Hayal* no. 224, 22 Teşrin-i sani 1291. I quote: '*ne yazmış? - Yağmur yağmış da anı tarif ediyor. - Nasıl yağmış? Saye-i vilayetpenahide mi?*'

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0106

apparently has not even employed a translator. *Fırat*, by contrast, has an educated and intelligent editor (the name of Halet Ibrahim Efendi is not mentioned); its chosen aim is to educate the common people. But are the *havass* not also in need of improvement? The gazette's style would benefit from more *elfaz-i sade ve açık-ibare*. As to *Envar-i Şarkiye*, the letters of its Turkish issue can only be read with a magnifier (?). Its Armenian version has already figured prominently enough in *Istanbul* as to require further comment. The *Vekayi-i Misriye* consists of nothing but official matters, stories and poems. So far the gist of the anonymous Letter.

Nearly two weeks after the publication of the Letter, *Tuna* is reported by *Istanbul* (no. 138) as having expressed thanks for the praise bestowed upon it. A week later, on 21 October 1867, *Istanbul* suggests nothing less than a Conference for the Advancement of Turkish-Language Newspapers to be convened in its printing press (lit. *Türkçe gazetelerin terakkisi içün matbaa-i âcizanemde bir konferans*). *Tuna*, the provincial gazette, is invited to take the chair. Its (cautious) reply can be found in no. 162 of *Istanbul*, dated 2 November 1867. As far as I can see, this 'conference' never materialized. Instead, a controversial and increasingly polemical exchange ensued between metropolitan *Istanbul* on the one hand and the provincial gazettes *Envar-i Şarkiye*, *Bosna* and - indirectly - *Fırat* on the other. It is this 'debate' of sorts which will serve me here to outline some of the issues, modes and motivations specific to such inter-journalistic squabbles during the infancy years of the Ottoman press as an empire-wide phenomenon. There can be not doubt that while - even under the constraints of the Ottoman Press Regulations of 1864 and, more particularly, the so-called *Âli Kararname* of 10 Zilkade 1283/16 March 1867,[1] were drawn into discussions about matters of public interest, debates of this kind (which, as we will see, were often rather personal in tone) must have contributed towards the emergence of some (rather fragile) form of journalistic 'Öffentlichkeit' in the Ottoman Empire long before the Young Turk revolution of 1908, not only in the capital, but — in some cases at least — in the provinces as well.

The debate started after *Envar-i Şarkiye* from Erzurum[2] had published (to use the expression of *Istanbul*) 'an enigmatic something' (*luşazagûne bir şey*) in the form of a *varaka* or Letter to the Editor. *Istanbul*, beginning with its issue no. 190 of 10 Şaban 1284/6 December 1867, re-published the Letter in extracts, scrutinizing one paragraph after another by adding its own

---

[1] The conditions under which Ottoman newspapers, and in particular Ottoman provincial newspapers, had to operate during the late 1860s are outlined by Muammer Yaşar in his *Anadolu'da İlk Türk Gazetesi (Envar-i Şarkiyye)*. Ankara 1971. The text of the Ali Kararname can be found on p. 26, that of the Ottoman Press regulations of 1864 on pp. 18-23.

[2] *Envar-i Şarkiye* is the first Ottoman provincial newspaper to have seen a monographic treatment: Muammar Yaşar, *Anadolu'da İlk Türk Gazetesi (Envar-i Şarkiyye)*. Ankara 1971.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0107

comments to each section, which gives the whole exercise the appearance of some kind of a dialogue. The first part of the 'discussion' fills more than three columns of the issue in question, and progressively assumes the character of a robust and quick exchange with ever shorter parts. The reason why *Istanbul* felt obliged to comment in detail, and with considerable vehemence, may be found in the fact that the *varaka* in *Envar-i Şarkiye* had referred back to the anonymous Letter to the Editor (if this is what it is) in *Istanbul* of 2 October 1867 mentioned above, in which *Envar-i Şarkiye* had come out rather badly — probably reflecting the opinion of *Istanbul*'s editor-in-chief, Mehmed Arif. At any rate, *Istanbul* now considered itself called upon to refute, or at least to ridicule, the statements made in the second *varaka* which the newspaper was not slow to question as to its true nature, calling it 'this enigmatic something which *Envar-i Şarkiye* published claiming it was a letter sent in by someone'[1]. Responding to the opinion expressed in the *varaka* that it would be premature to try defining the chief duties of a newspaper editor ahead of further elucidations of the matter, *Istanbul* finds even sharper words about the document and the newspaper which accepted its publication: 'Only if some employee of a newspaper, in other words its editor, does not know his duties, can he adopt such incongruous, silly for publication'[2]. As can already be gleaned from this one passage, the exchange which ensues is not so much one between *Istanbul* and the *varaka* itself, but one between *Istanbul* and the editor of *Envar-i Şarkiye*, the paper which lent its voice to the statements made in the Letter.

In the subsequent pages of this serialized exchange, various issues dealing with the publication of newspapers in general, and of provincial gazettes in particular, are taken up for 'discussion' by *Istanbul*. The issues raised incorporate most of the points put forward by the plethora of critics of the Ottoman *vilayet gazetesi* referred to above, including the (provocative) question whether provincial gazettes are needed at all or whether they should rather be abolished in order to put the necessary expenses to some better use. In this 'debate' it is as if *Istanbul* was seeking for itself the rôle of arbitrator in matters journalistic. Worse still: The way in which *Istanbul* interprets (and intentionally misinterprets) some of the statements of its fellow newspapers suggests that it came to act as a self-appointed metropolitan 'journalistic conscience' vis-à-vis alleged widespread ignorance and inaptitude in the field of provincial journalism. This shall be substantiated below in a number of examples.

---

1 *'Bir zat tarafından vürud eden varakadır diyerek luğazgûne bir şey neşir etmişdir'.*

2 *'Meğerki gazete memurlarından biri yani muharriri vazifesini bilmeyübde böyle saçma sapan şeyleri kabul ile derc etsün'.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0108

The claim for metropolitan superiority is expressed in unmistakable clarity. *Istanbul* is of the opinion (which it does not fail to impress on some of the *vilayet gazeteleri*) that provincial gazettes, as opposed to metropolitan newspapers such as *Takvim-i Vekayi* and *Ceride-i Havadis*, are of a different, inferior and more restricted category (except *Tuna*, the model *vilayet gazetesi* in *Istanbul*'s view, which surpasses some of the *payıtaht gazeteleri*). They have to remain within the limits of their respective *vilayet* or at least confine themselves to issues concerning provincial matters; they are certainly not supposed (such is the general view held by the newspapers in the capital) to meddle in the wider (political and otherwise) discourse with foreign newspapers from beyond the Ottoman Empire. On the other hand, according to *Istanbul*, the provincial gazettes should take advantage of their geographical position near the borders with other countries to seek additional information (a task in which *Envar-i Şarkiye* fails badly, if *Istanbul* was to be believed). Like newspapers in general, official gazettes have the responsibility of publishing the truth, based on established knowledge. But for an editor to show off the extent of his knowledge without considering its 'usefulness' to their readers would be wrong, like in the case of *Fırat* from Aleppo whose 'administrator' (*nazır*) had written extensively on the river system of the Euphrates. *Istanbul*: 'This is simply not reason enough to publish a newspaper. It would have been first rate had he printed a booklet. Yet to put everything he knows, important as it may be, into elegant words is not a virtue, but a disgrace'.[1]

Between *Istanbul*'s issues no. 192 and no. 211[2] there is a gap of about four weeks' time ('because of some troubles affecting our printing press')[3] during which the 'dialogue' was discontinued. By 12 Ramazan 1284/ 7 January 1868, however, the problems had been overcome 'through the kindness of the Lord', and *Istanbul* was quick to re-open the discussion. Since the provincial newspaper *Bosna* from Sarajevo had in the meantime published an article which, in the opinion of *Istanbul*, required responding to, the metropolitan newspaper announced that it would continue its response to *Envar-i Şarkiye* and would soon commence its refutation of *Bosna*: In addition, *Istanbul* expressed its thanks to *Tuna* for its 'interceding support' (*müdafaat-i şefaatkarane*) during the trials caused by 'objections' (*itirazat*) which *Istanbul* had just gone through — no doubt at the whip of government censorship.

Having thus been highly praised, provincial *Tuna* moved up-stage in the next issue of *Istanbul* (no. 212). The *varaka* had argued that with respect to 'rendering null and void the false rumours of the ill-intentioned' *Tuna* had proved to be the *ikinci derecede Ceride-i Havadis nüshası*, i.e. a second *Ceride-i*

---

1 *Istanbul* no. 192, dated 12 Şaban 1284/ 8 December 1867.
2 Dated 12 Ramazan 1284/ 7 January 1868.
3 *'matbaamızca zühur eden bazı gavail münasebetiyle'*: *Istanbul* no. 211.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0109

Havadis, one of the most important metropolitan papers of the time.[1] To this *Istanbul* responds: 'Please excuse me! At present *Tuna* is the first paper in our country, if it is necessary to publish such a paper in Erzurum, then the location of Erzurum too had to justify the reason for such a newspaper to be of first rank. Since this is not the case, we repeat, let [*Envar-i Şarkiye*] be half [as valuable] as *Tuna*, or a third [as valuable]!'[2]

The *varaka* goes on: Erzurum (i.e. the provincial government) obtains information from the Iranian dailies but is unable to see the significance of a report from such a source. *Istanbul*: 'We regret that the importance of an announcement is not recognized. If, like the author of the Letter is saying, the importance of obtaining information is alien to the government of Erzurum, then all we can say is pity over pity!'[3] A few lines on, the *varaka* is quoted as stating that provincial gazettes have a duty to write (primarily) about the produce of the land, its industries and manufactures as well as about some (local) curiosities. *Istanbul*: 'These things are important too. But they [the *vilayet gazeteleri*] should not simply note down the prices of the textiles and other products like in a *defter*. If there is something dubious with these textiles or products, they must bring it out. For example, if in the process of manufacturing there was some manufacturing of tricks, they must write about it. As to curiosities, here at least they are not at fault'.[4]

This last issue had tempted the *varaka* into suggesting that in order to avoid expenses to the treasury, letters about trivial topics such as four-eyed sheep, heavy winter rains and attacks on caravans would not need to fill the pages of provincial gazettes, but could go straight to *Takvim-i Vekayi* in Istanbul for publication.[5] Such an arrangement would make it unnecessary to interfere with (provincial) newspaper officials who fail in their duties.

---

[1] This was the first privately funded and run newspaper in the Ottoman Empire, established by a former correspondent of the Morning Herald, William Churchill, in 1840. It was later edited by his son, Alfred Churchill, under a new name (*Ruzname-i Ceride-i Havadis*) and format, to appear until its 2457th issue on 13 Rebiyülevvel 1291/ 4 May 1874.

[2] *'Erzurumda böyle bir gazete çıkarılmak lazim gelse Erzurum mevkii dahi o gazetenin birinci derecelerde bulunmamasına sebeb olabilür idi. Haydi olmasun da Tuna'nın nısfı olsun sülsü olsun katlarız': Istanbul* no. 212.

[3] *'İlanın ehemmiyeti bilinmediğine teessüf eder isekde eğer istihbarın ehemmiyeti Erzurum hükumetine sahihen sahib-i varakanın dediği gibi meçhul ise buna bütün bütün eyvah deriz': Istanbul* no. 212.

[4] *'Zehi hatıra anlarda lazim fakat malifutra defteri gibi mensucat ve mamulatın sade fiatını yazmasun o mensucat veya mahsulatda dönen fırıldak var ise meydana çıkarsun ve mesela sanayi sırasında sanayi-i hile var ise anları yazsun. Hele garibece zaten kusur edilmiyor...': Istanbul* no. 212.

[5] About the Ottoman 'Staatsanzeiger' see Orhan Koloğlu, *Takvim-i Vekayi. Türk Basınında 150 Yıl 1831-1981*. Ankara n.d. (1981) and Nesimi Yazıcı, *Takvim-i Vekayi "Belgeler"*. Ankara 1983.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0110

What this boils down to is, of course, a suggestion to abolish failing provincial gazettes altogether, with the advantage of saving money as well as unnecessary embarrassment. Naturally, *Istanbul* has a view on this and is not shy to express it vehemently: 'To those government officials who intend to completely suspend a newspaper because of such lack of ability [on the editors' part] we now say officially: [These people] either publish their paper in a proper way, or they resign from their duties. To humiliate them [if they don't] with their names spelt out is an obligation we owe to our patriotism'.[1] So much for *Istanbul* vis-à-vis its provincial 'fellow' newspapers and their editors.

On balance, therefore, *Istanbul* is arguing in favour of retaining provincial newspapers, as long as they are competently edited. When the *varaka* reminds its readers that it was only after some reflection that the government had introduced the (provincial) printing press in the first place, *Istanbul* concedes: 'No doubt. And yet, its advantage has become more and more obvious in *Tuna*. But in Erzurum the so-called newspaper officials do not even know what a newspaper is. What can be understood from the introduction of *Envar-i Şarkiye* is that the newspaper is believed to be [nothing but] a *defter*. This is why the author of the *varaka* keeps talking about textiles and manufactures'.[2]

Istanbul's exchange with *Bosna*[3] is of a more immediate nature than the 'discussion' we have been following so far. Unlike the argument between *Envar-i Şarkiye* and *Istanbul* which was centred on an alleged letter to the editor of *Envar-i Şarkiye*, the dispute between *Istanbul* and *Bosna*, as it appears in the columns of the metropolitan paper, brings the opposing newspapers face to face with each other. Or so it seems. In fact, *Istanbul* was again in the advantageous position of being able to draw on a written statement published by its adversary. Responding to the anonymous Letter of October 1867 in *Istanbul*, *Bosna* had printed a refutation of the accusations made there concerning itself and other provincial gazettes. *Istanbul* merely needed to take this apart again paragraph by paragraph. So it did, beginning with its issue no. 214. The following is an attempt to follow the 'dispute' between metropolitan *Istanbul* and provincial *Bosna* through its main arguments, stage by stage, till its completion in no. 216. The following is a paraphrase of the exchange.[4]

---

1 '*...böyle fıkdan-i bizaasından-naşi gazetenin umumen tatilini isteyen memurlara şimdi resmen söyleriz ki ya adamca gazete çıkarsunlar veya memuriyetlerinden istifa eylesünler veyahud isimlerinin tasrihiyle terzilleri kerden hamiyetimize deyn olur*': *Istanbul* no. 213.

2 '*Sübhe yok. Hem o faidi Tuna'da kat görüldü. Fakat Erzurumda anlaşılan gazete memurları daha gazete ne demek olduğu bilmiyor hatta Envar-i Şarkiye'nin mukaddimesinden dahı anlaşıldığı üzere orada gazete defter zann olunmuşdur. Bu sebeble varaka sahibi dahı mensucat mamulat deyüb duruyor*': *Istanbul* no.213.

3 Literature on *Bosna* include Todor Krušvac, *Bosansko-Hercegovački listovi zu XIX veku*. Sarajevo 1978, 27-40; Hamid Dizdar, 'Bellješke o razvitku štampe u Bosni i Hercegovini'. In: Život 12-13 (1958), 146-152; 263-269; İsmail Eren, 'Yugoslavya'da Türk Basını. In: *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi* 23 (1969), 20-29; especially 26f.

4 No attempt is made at a literal translation. A word-by-word rendering of the entire 'dialogue' would have been cumbersome and gone beyond the scope of the present article.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0111

Bosna: The article in *Istanbul* no. 121 made it clear that all (provincial) newspapers are disliked. It could find praise only for the newspaper *Tuna* of the Danube Province.

Istanbul: We published the article exposing the wheelings and dealings of *Bosna* for the sake of the editors whose newspapers we have the intention of improving.

Bosna: The criticism expressed in the article was general in nature. Finding ourselves in good company we were not too much hurt for not having been dealt with separately from other *vilayet*s.

Istanbul: We have seen nothing in *Bosna* that would justify a privileged treatment. It was impossible to treat *Bosna* as an exception and this will continue to be the case until it feels hurt.

Bosna: It is generally acknowledged that the Province of the Danube is the model for all *vilayet*s to be emulated universally.

Istanbul: *Bosna* should be ashamed for not having emulated *Tuna* far enough. Has *Bosna* even got as far as the advertisement sheet in *Tuna*?

Bosna: *Bosna* has been accused of containing nothing but a set of useless articles; to be ill-structured to the degree that nobody will read it.

Istanbul: Had *Bosna* been suitable for scrutinizing, we would have recommended it to the public. So far we cannot even call it a newspaper. It entirely consists of vain words.

Bosna: It is always easy to criticize from a distance.

Istanbul: It is impossible to understand what is meant by 'it is easy to criticize from a distance', as *Bosna* says. If it wants to say that what is really needed is local knowledge, then we must show *Bosna* the model *Tuna* again. Does the quality of the news depend on the place form which a report is made, or rather on the editor's quick understanding, his mental ability and his familiarity with the matter?

Bosna: In this our day and age, it has become fashionable to criticize.

Istanbul: Since we are not used to have our way of expression put into chains by such formulations, we cannot recognize the intention of its author behind these expressions, unless he wants to conceal his evil intention towards the Danube *vilayet* and its newspaper, *Tuna*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0112

Bosna: There can be no doubt that these allusions are the invention of one of the chief-critics of them all.

Istanbul: Not at all, we are no inventors!

Bosna: *Bosna* can claim to have, from its inception, always followed the instructions sent from Istanbul.

Istanbul: Have the newspapers, even though metropolitan and provincial ones are considered to be the same professionally, each got instructions of their own? If *Bosna* has been sent instructions of its own, then about the concatenation of nouns and adjectives by means of the *ezafet*-construction.

Bosna: We receive newspapers from abroad due to the province's proximity to other countries.

Istanbul: If newspapers can be obtained as the result of closeness, why are articles not translated and reprinted?

Bosna: Because all the articles contained in them are not sympathetic with the nature and the conditions of the locality.

Istanbul: Are they all directed against the province of Bosnia, capable of inciting the population? Are there really no other news? Is there nothing written on education in the newspapers of the Europeans who have reached the pinnacle of public instruction? An editor must strive to be to able to use Western terminology, teach the science of journalism and make the populace appreciate their newspapers.

Bosna: To say 'I will make everybody love his newspaper' goes against the physician-like (*hekimâne*) and judicious conduct of affairs which the Imperial government is required to pursue in such a place for political reasons. This will not be in agreement with the rules of good manners and logic.

Istanbul: What is government policy in this place? In what way does our government act like a physician? In order to silence the reporting from that place, or to allow ignorance and the lack of duty to be tolerated?

Bosna: Among the well-wishers, there will be no lack of reminders and advice to the people in relation to local events and daily procedures.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0113

Istanbul: There are more obligations which journalism has to fulfil. But if we look at these alone, where has *Bosna* accomplished them completely? In the outdated reports void of any substance taken from other papers? Or in releases like the long story about the wolf and the bear under the heading 'internal event'? What have its 'daily procedures' been other than announcements of appointments of officials promoted or demoted by the provincial government?

Bosna: Because of the marvellous duty we performed we are in no need to act.

Istanbul: Had it been properly understood what genuine duty was, they could have grasped that a change in direction was needed.

Bosna: In fact, error and mistake stem from the conditions which man has created. Anybody who would claim that he is free of errors and mistakes is at fault. Yet he keeps finding deficits in the format of this paper, and mistakes in that issue.

Istanbul: We do not scrutinize any newspaper's errors and mistakes. However, we advise the gazettes of other *vilayet*s to restrict themselves to the example of *Tuna*, because they haven't understood the specific obligations of journalism, and sincerely remind them to concentrate on things from which the public will benefit, rather than spilling ink on useless issues.

Bosna: This warning is not at all friendly and sincere.

Istanbul: We don't know friendship and sincerity in the way *Bosna* understands it. Perhaps there is another meaning to it? We have performed the holy duty without friendship and sincerity. Had he been honest himself, he would have been required to do what we told him to.

Bosna: It is our wish that not only we, but all of us will always benefit from sincere and well-wishing advise based on being employed in the same profession.

Istanbul: To look for a permission to close down *Bosna* under these circumstances would mean not to pursue the interests of the Imperial sultanate.

Having concluded the dialogue with *Bosna*, *Istanbul*, in its issue no. 217 of 20 Ramazan 1248/ 15 January 1868, published another *varaka* by the anonymous author. This Letter to the Editor, organized in six paragraphs, is meant to be a response to the gazettes' statements following the author's first *varaka*. It is specifically directed towards *Fırat* from Aleppo. Not much new is revealed in this, except that this time, thinly disguised in a couplet, Halet Efendi is referred to by name, the editor-in-chief of *Fırat*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0114

In the meantime, *Fırat* had continued to refute the anonymous letter-writer, causing the latter to take to the pen for a third time in order to restrain this 'arrogant editor' (*muharrir-i mütekebbir*) 'like he deserves'. The result is a lengthy and highly contentious letter which *Istanbul* published in nos. 221-223. In terms of substance, the letter is weak; as an example of Pottian polemics, Ottoman style, of the late 1860s it is quite revealing. It closes with a personal attack on Halet Efendi:

'If the editor of *Fırat* really tried to understand the extent of education which is required to become a newspaper editor, he needed to spend his time exclusively with books for five or six years. If this was not to be, he should quickly accept that his intention to become a newspaper editor [results form] ignorant boldness (*cesaret-i cahilane*)'[1]

On concluding, let us take a brief review of the main issues raised in the discussions, published in the metropolitan *Istanbul*, with three provincial gazettes — one from Anatolia, one from the Balkans, and one from the Arab speaking lands which had only been established during the same or in the course of the preceding year (*Envar-i Şarkiye*: 1867; *Bosna*: 1866; *Fırat*: 1867). Although certain topics like the multi-lingual quality (or rather the lack of it) of some *vilayet gazeteleri* such as *Fırat* (allegedly with one part in Arabic and the other in 'garbled Arabic', *mahlut arabca)*[2] appear to concern only one of the provincial papers in question, most issues are raised with respect to all three: the chief duties of their editors; the advantages/disadvantages of their location; the question of whether disadvantages can be compensated by good administration; the specific nature of provincial gazettes as generally more restricted than, and by implication subservient to, metropolitan newspapers which alone should be allowed to enter into a discourse with foreign papers, albeit under some supervision; the relationship between (provincial) government and (provincial) newspaper; the information basis and information quality of *vilayet gazeteleri*, particularly those near the borders with neighbouring states; the need for reporting on local issues with a view at disclosure; the significance of stories for increasing the entertainment value and, consequently, circulation of a paper; the language and style of a gazette, its outlay and format as a journal or a mere 'register' of events; the practise of re-printing cut-out articles from other newspapers (*iktibas*); the question of how far a gazette was allowed to 'please' and, last not least, the threat of government censorship. But the central question appears to have been the personal and/or professional quality of the editor-in-chief.

---

[1] *Istanbul* no. 223: 'Fırat *muharriri hakikaten gazete muharriri olmak içün iktiza eden terbiyeyi anlamağa kalkışsa daha beş altı sene yalnız kitablar ile imrar-i evkat etmek icab edeceğini ve bu olmadikça gazete muharrirliğine kalkışmak cesaret-i cahilane oldığını çabuk derk eder---idi*'.

[2] *Istanbul* no 222/2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0115

Apart from the topical dimension of the discourse, a closer look at the 'exchanges' between metropolitan and provincial boardrooms reveals some of the ways and methods employed in such journalistic deliberations during the late 1860s. Several observations can safely be made even on the basis of the limited material presented above. Contrary to the conventions at later periods, it was quite customary during the 1860s for newspapers to publish Letters to the Editor anonymously; in addition, enough of them appear to have been fictitious so as to justify *Istanbul*'s suspicion about the *luğazgûne şey* in *Envar-i Şarkiye*. Evidently, this was an established, if not generally accepted, way of enhancing the drama of the case. Other means of adding to the exuberance of the deliberation lay in the pitched rhetoric and personal language of the side occupying the moral high ground. Even crude insult was not lacking. This reflects the general attitude of the metropolitan newspaper-man vis-à-vis his 'colleague' in the provinces: The former more often than not saw his rôle in 'improving' the latter by a number of means, some of which he openly spelt out while others were darkly hinted at: for instance by means of keeping a close guard over the *vilayet gazeteleri* until he either performed competently or resigned. If more drastic measures were needed, help might come from the censorship bureau (see the allusion to the Ottoman *sansür* system at the end of *Istanbul*'s dialogue with *Bosna*).

The motivation behind such attitudes may well have included the best intentions at raising the standards of Ottoman journalism in general, and in particular at its most recent and most fragile end, that of Ottoman provincial journalism. The project of a Conference for the Advancement of Turkish-Language Newspapers, suggested by *Istanbul* in October 1867 to take place under the chairmanship of *Tuna*, the official gazette of the Danube Province which Midhat Paşa had turned into the Empire's most advanced *vilayet*, probably reflects this intention (even though not enough is known about the circumstances which led to such a proposal in order to reach any firm conclusion on this issue). But there are likely to have been other motivations as well. Apart from purely personal designs of individual figures, the esprit de corps of the metropolitan journalists may have led at least some of them to an attitude of denigrating their provincial kind in order to appear the more worthy in front of the (censorship) authorities. After all, criticism as a 'way of life' was widely perceived as a virtue of the time if we believe the editor of *Bosna* who laments a 'fashion for complaint' to have established itself at his day and age (*itiraz etmek moda hükminde olmuş*) — albeit to the detriment of Ottoman journalism.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0116

AN AZERBAIJANI POET'S DUEL OVER IRANIAN CONSTITUTIONALISM

Evan SIEGEL

The Conflict's Setting

The Iranian struggle for a constitution, which began in December 1905, stirred tremendous hopes that Iran would shake itself out of its centuries-long "sleep of negligence" and join "the fortunate civilized peoples." This ferment extended into the Muslim Caucasus, where the heavily Shi'ite population identified closely with Iran. This was reflected in the Caucasian Muslim press. This paper examines how two of these journals, *Molla Nasr od-Din* and *Taze Hayat*, came to different understandings of this movement and some of the polemics which resulted.

Molla Nasr od-Din

In discussing *Molla Nasr od-Din*, we must recall here that after conquering the Caucasus, the Tsars recruited a layer of administrators, educators, and military officers from among their Muslim subjects and these assimilated various currents of Russian thought with greater or lesser intensity. This led to a struggle for the hearts and minds of their brothers in faith, who tended to gravitate to the two Islamic powers across the border. Since Iran was a source of traditional Shi'ism, it came to be identified by many Muslim liberals with much of what they were fighting against. This led some of these more assimilated Muslims to take a condescending view of the Iranian constitutionalist revolution, which was led by powerful elements of the old social classes and took the outward appearance of a mobilization of Islamic zeal. Among these were the circle around the famous Tbilisi satirical weekly, *Molla Nasr od-Din*, edited by Mirza Jalil Mohammadqolizade, which sought to inculcate sturdy bourgeois Western values into Caucasian Muslims society by satirizing traditional Islamic norms.[1]

---

[1] The author has addressed the issue of *Molla Nasr od-Din* and Iranian constitutionalist politics in a series of talks presented, in particular, at the Middle East Studies Association. He is preparing them for publication and so does not discuss the matter further here.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0117

Taze Hayat

At the opposite end of the spectrum of Muslim modernist thought was *Taze Hayat*, edited by Hashem bey Vazirov and bankrolled by the Baku oil millionaire and philanthropist Zain ol-Abedin Taqiev. Hashem bey posed as a defender of Islamic tradition against the modern Muslims (*yani mosalmanlar*). As a colleague recalls, *Taze Hayat*:

> … adopted an attitude of exaggerated traditionalism due on the one hand to the mentality of its publisher and those associated with him, and on the other, to his desire for vengeance on *Irshad*, which had assumed leadership of the liberal and progressive Azeri youth movement.
>
> … [A] newspaper which, instead of encouraging its readers in the search of new social aspirations, ridiculed the rush towards liberalism, drawing a line between the "old" and "young" Muhammadans, could not fail to call down the thunder of the latter on the head of its editor, Hashem bey, who was accused not only of defending retrograde and pedantic ideas, but of attempting to divide the Azeri people against itself and cause dissension among the élite.[1]

Thus, one of *Taze Hayat*'s writers insisted that the Ottoman Sultan must be addressed with full respect because

> 400 million Muslims of different nations mention His Highness the Sultan with honor in the *khotba* preached on Friday in their mosques. It is an obligation of prayer that one pray for Islam's sultans during the *khotba*. Moreover, exalted God has required, according to the noble Koranic verse, "Obey God and obey the Prophet and those who rule over you,"[2] that we nowhere speak of kings insultingly and disrespectfully, especially the emperor of Islam.[3]

The editor fully endorsed this view in a comment printed under the article.

In the first article of a series, "Islam, Progress, and Civilization," Hashem bey raised the banner of belief in Islamic verities and declared that "aside from Islam and Islamism, there is no salvation, no hope, and all other faiths…, despite the respect we have for them, we consider all false and erroneous and hold that only Islam is the True Faith."[4] He loudly bemoaned the fact that his enemies seized on such declarations to ridicule *Taze Hayat* as "reactionary" and "religious fanatical" and "charlatan."

---

[1] Jeyhoun bey Hajibeyli, "Origins of the National Press in Azerbaijan," *Asiatic Review*, 27:90 (April 1931), p. 355.
[2] Koran iv:59.
[3] Jabbar Jiqayof, "*Ershade Javab*," *Taze Hayat*, April 11 [24], 1907, I:9.
[4] Hashem bey, "*Islamiyat ila Taraqi va Tamaddondan*," *Taze Hayat* , May 10 [23], 1907, I:28.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0118

Much of this, however, was bluster and served to cover the editor's own modernist beliefs. This is revealed in the very next article of the series, in which Hashem bey declared that

> Islam holds that everyone must be his own *mojtahid* and a Muslim must not follow anyone. Nor can the Koran's commands and the Prophets' and Imams' traditions suffice for him; he must govern by his own reason, his own sense of fairness and conscience...[1]

He then described the Koranic laws as received as needing adjustment to the times, taking the laws of slavery as an example. This Islamic Protestantism, in which everyone must make his own interpretation of the Holy Writ, is surely closer to the thinking of Mirza Fath Ali Akhundzada, the mid-nineteenth century free-thinker and pioneer of Westernization among the Caucasian Muslims, than traditional Islam! Indeed, *Taze Hayat* prominently featured his ideas in its pages.

Moreover, when the Iranian Court manipulated a faction of the clergy against the Constitution, *Taze Hayat* 's correspondents in Iran had no trouble throwing their full support to the constitutionalist cause, rejecting the counterposed slogan of rule in accordance with the shariat. In the words of one of these correspondents, the latter was "an excuse of Iran's reactionaries and absolutists to ruin the foundations of freedom."[2] This view was typical of the line taken by almost all of *Taze Hayat* 's Iran coverage; indeed, such deviations from this line as occurred were to the *left*, as the journal gave prominence to various leftist and secular forces.[3]

---

[1] May 11 [24], 1907, I:29.

[2] Mir Mohammad Shirazi, "*Iran Ishlari*," *Taze Hayat* June 10 [23], 1907, I:50.

[3] To cite three striking examples: *Taze Hayat* announced the formation of a Constitutionalist Party [*Mashruta Ferqasi*] which proclaimed 1) the sovereignty of the Majlis, 2) universal male suffrage, 3) lands belonging to landlords were to be bought from the them by local branches of a National Bank at the value they had twenty years before and sold to the peasants, who would reimburse the bank which would then reimburse the landlord, 4) public lands were to be sold to the peasants at the value they had twenty years ago and the proceeds would be used to found schools for the peasants; 5) a 10\% income tax; 6) free and compulsory education for boys and girls from the age of eight; 7) two years of compulsory military training for all able-bodied men age twenty; 8) freedom of the press and assembly.
(Anonymous, "*Mashrute Ferqasi*," *Taze Hayat*, May 30 [June 12], 1907, I:42.)
Ten issues later, *Taze Hayat* reported that a "land struggle" [*topraq ightishashi*] had broken out in which the peasants demanded that the landlords' land be given over the peasants and the government and the people elect their own village governors and officials. (Anonymous, "*Iran*" in the Foreign News column, *Taze Hayat*, June 13 [26], 1907, I:52.) Not surprisingly, perhaps, this sensational news item disappeared as suddenly as it surfaced.
As a final example, *Taze Hayat* published a manifesto of the Iranian Social Democrats in its issue of December 27, 1907 [January 9, 1908], I:206.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0119

As opposed to *Molla Nasr od-Din*'s radical skepticism about Iran, *Taze Hayat* was, beneath its veneer of pan-Islamism, passionately pro-Iran (although it had no apparent Shi'ite tendencies). When the pro-Ottoman *Foyuzat* published an attack on ancient Iranian civilization, it inspired a number of furious responses in the pages of *Taze Hayat*. The controversy was set off by an editorial in *Foyuzat* by Ahmad Kamal attacking *Haqayeq*, a Persian magazine published in the Caucasus with close ties with the Iranian consulate in Baku,[1] and the responses began in *Taze Hayat*.[2] Hashem bey himself had close ties with the Iranian consuls in the Caucasus. He considered Iran's consul in Baku, Mirza Ali Mohammad Khan "a close acquaintance" through whom, *inter alia*, he had developed a high regard for Iran's consul in Tbilisi, Mahmud Mofakhkham os-Soltan.[3] *Taze Hayat* regularly published articles which flattered the Iranian consuls as philanthropists deeply concerned for their people.

This relationship persisted. Thus Hashem bey was said to have cooperated with the Iranian consulate's projects in order to extract financial gain in 1910.[4] In this connection, it should be mentioned that although *Taze Hayat* was sufficiently inclusive to include Panturkists as frequent contributors, they were the exception.[5]

Taze Hayat 's *Duma Politics and* Molla Nasr od-Din's *Anti-Politics*

Another issue on which the two journals parted ways is on the relevance of political activity in general and the Russian Duma in particular. On the one hand, *Taze Hayat* spent a great deal of energy on reporting the political struggles unfolding in the wake of the 1905 revolution and the political debates in the Duma. Its Duma politics were studiously centrist; its newspaper of choice for coverage of Russian politics in general and the Duma

---

1 See *Foyuzat* #23. We have not had the opportunity to examine the article.

2 In its issue of July 17 [30], 1907, I:76.

3 See his editorial postscript to Anonymous, "Tbilisi Jeneral Qonsolonon Kaghazi" (June 20 [July 3], 1907, I:57).

4 Alabbas Muznib, "*Saberdan Bir Khatera*," (Abbas Zamanov (ed.), *Saber Khaterelarda* (Ganjlik, Baki, 1982) (hereafter, *Saber*), p. 69. Mirza Jalil had a thing or two to say about Iran's consuls. ("*Iran Konsullari*," *Molla Nasr od-Din*, July 14 [27], 1906, I:15.) He had not written about them, he said, "because we didn't want to make the consuls made at us. We never considered it proper to mock the influential.... To tell the truth, we were scared." He then reported a number of abuses suffered by Iranian immigrants at the hands of the Iranian consulates in the Caucasus. Thus, an Iranian laborer reported that he had been shaken down by one of the Baku consul's retainers for a contribution to the Iranian Benevolent Association. Mirza Jalil closed with a quote from the Iranian liberal classic, *Sayahatnameye Ebrahim Beg*, which had been written only a few years before, and which had plenty more to say about these consuls in Baku and Tbilisi than even Mirza Jalil allowed, likening them to unscrupulous vultures. (Zain ol-Abedin Maraghe'i, *Siyahatnameye Ebrahim Beg* (Afshar, Tehran, 1364 [1985]), pp. 170-171.)

5 Ali Jalilof, "*Pan Turanism*," June 10 [23], 1907, I:50. It might be significant that, although the author talks of panturanism as sweeping from Hungary to Japan, he has nothing to say about Iranian Azerbaijan.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0120

in particular was *Rech*, the voice of the Constitutional Democrats. Following the moderate parties, Hashem bey lumped the Right and Left together as foes of the Duma and pledged himself to defend it against both sides,[1] although it (like the Constitutional Democrats) focused almost all its attacks on the Russian chauvinist parties.

On the other hand, Mirza Jalil and his comrades felt that political struggle was a diversion from a diversion from the task of educating and morally reviving the Caucasian Muslims, since they were at present too backward to understand politics. In particular, in the Muslim participation in the Duma, Mirza Jalil saw reproduced on a political plane the moral vices infesting Caucasian Islam. Thus, in the second issue of *Molla Nasr od-Din*, the Muslim response to the elections to the First Duma is satirized as follows:[2]

> Warsaw--April 13. The Poles are "boycotting" the State Duma, i.e., they are not participating in the elections....[3]
>
> Tbilisi--April 4. The Muslims are boycotting the State Duma like the Poles.... They have torn the ballot boxes from the walls saying, "Why are those fools making the people's walls impure?"[4]

As the weeks went by, the Duma was not covered for its own sake, but to satirize the vices he sees plaguing Muslim society.[5] Finally, when the First

---

[1] See, e.g., *Taze Hayat* May 9 [22], 1907, I:27.

[2] Unsigned, "*Molla Nasr od-Dinin Telegramlari (Dawlat Dumasina Baykot)*," April 14 [27], 1906, I:2.

[3] The campaigning around the elections (or, as the case may be, their boycott of them), was by now in full swing. Much of the liberal and leftist opposition was in favor of a boycott. "In Warsaw, virtually all workers stayed away from the polls." Abraham Ascher, *The Revolution of 1905* (Stanford University Press, Stanford, 1992), II:49.

[4] A reference to the Shi`ite belief that contact with the moisture of an infidel and, by extension, anything which comes in contact with an infidel, renders a believer impure. The reference to a Muslim boycott is probably a satirical fiction; although Mohammad Amin Rasulzade called for a boycott in the pages of *Irshad*, the chief Muslim political leaders had decided to ally with the Constitutional Democrats by mid-January 1906, and six Caucasian Muslims were elected. Tadeusz Swietochowski, *Russian Azerbaijan, 1905-1920* (New York City: Cambridge University Press, 1985), pp. 49-50.

[5] Thus, he takes a swipe at the Islamic clergy's perceived reactionary attitude towards liberalism when he says the Islamic judge of Jamad presented "a very important epistle" in which he "expressed the hope that since freedom and the electoral principle are impermissible according to the Muslim shariat, they not allow themselves to look at the lying press and grant the Muslims freedom." ("Telegramlari", April 21 [May 4], 1906, I:3) or when he has the Muslim clergy praying for the defeat of the Duma just as they prayed for the defeat of "pagan" Japan during the Russo-Japanese war (Zalibeyov, "E`lamname", June 23 [July 6], 1906, I:12. Similarly, under "Qafqaz Khabarlari", June 14 [27], 1906, I:15 on the occasion of the Duma's dissolution.) Again, he uses the Duma elections to satirize what he sees as Muslim apathy, misogyny, pederasty, etc. (Laghlaghi, "Dawlat Dumasina Vakil Sechgisi", May 12 [25], 1906, I:6) or obscurantism ("Dawri-Jadid", May 19 [June 1], 1906, I:7) or deference to authority ("Nasihat", June 16 [29], 1906, I:11).
The most political this journal gets is to satirize the worthlessness of the Duma deputies (see the two articles on Tiblisi's Ali Mardan bey Tupchibashi in June 9 [22], 1906.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0121

Duma was dispersed, it provoked a yawn and a chuckle from Mirza Jalil. In an editorial on this occasion, he wrote,[1]

> So much for the Duma.
>
> Now what is to be done?
>
> The Duma was a way of keeping occupied [*mashghuliyat*]. We would read one of our deputies' speeches in a telegram and so pass the day.
>
> And now what has happened, happened.

After assembling his staff, he began deliberations in a mock-Duma of his own:

> ...Then there was Hophop. His idea was that the people go to Mozaffar od-Din Shah and petition the Shahenshah to intervene in the Duma affair and protect his people. I replied, "My dear Hophop, I am afraid that if Iran's Shah were to intervene in this matter, he would, like the kings of Germany and Austria and take the Tsar's side and not the people's." Hophop thought a bit and said, "You're right, Mullah Nasr od-Din. I didn't think of that."

One writer suggested that the people go back to sleep. Another responded by relating a traditional childrens' story of no relevance to the issue. Another declined to answer because he had not yet seen his horoscope. Another was participating in a drunken orgy and simply sent his best wishes. Mirza Jalil, for his part, declaimed,

> We need to fight!
>
> But whom?
>
> Never mind the other peoples of Russia. I am talking about the Caucasus. I think it best that one day, all the Armenians of the Caucasus rise up and massacre all the Muslims. Then the Muslims should rise up and massacre the Armenians.
>
> Only in this way will the Duma open. There's no other solution.
>
> If the Georgians want to join in the fighting, fine. If they join in, let them; so much the better. If not, they don't have to, to hell with them.

---

[1] "*Na Ilamak*?," July 21 [August 3], 1906, I:16. The Tsar dispersed the First Duma on July 8 [21], 1906.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0122

Only this: There has to be fighting.

Mirza Jalil closed by relating an anecdote about a Russian who grew morose when Mirza Jalil denied that there would be a new outbreak of communal violence in the Caucasus. Seeing that his friend was downcast, he sought to cheer him up by relating a story of how the scantiness of Muslim and Armenian brains had been demonstrated in a French medical academy. This story cheered his Russian friend up immediately....

The point Mirza Jalil was making was that the political struggles in the far-off Duma were of no relevance; the real issues were the moral questions, in this case, the relationship between Muslims and Armenians, which had to be resolved to keep the Russians from manipulating them.

The elections to the Second Duma led to the following mock address to the Muslims by *Molla Nasr od-Din*'s Mozalan (a pen name adopted by a number of the weekly's writers):[1]

> Muslim brothers, I tell you that it is now time for elections, that is, all nationalities are struggling to have their men elected and sent to the [Second] Royal Duma, and we Muslims, too, must enter the struggle....
>
> Muslim brothers,... you will say "Why should we elect deputies?"
>
> I reply that we must elect deputies from among us so that they might speak for us in the Royal Duma.
>
> Muslim brothers,... you will say, "Why is it necessary for those deputies to speak for us in the Duma?"
>
> I reply that it is necessary for the deputies to speak for us so that it be known... that there are a few Muslims in Russia.
>
> Muslim brothers,... you will say, "Why is it necessary that they know that... there are Muslims here? So what if they don't?"
>
> I reply, "What if they don't? Nothing, to the frogs and snakes with it."

---

[1] "*Sechgi*," November 10 [23], 1906, I:32.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0123

This apolitical attitude earned *Molla Nasr od-Din* a revealing rebuke in the pages of *Taze Hayat*. There, "A Mullah" argued:[1]

> An editor who was a friend of the people would discuss how a people of thirty million is deprived of its rights every day and would get that people to win its rights.... While all of Russia has been turned into a battlefield in which different forces clash over political rights, you fill the columns of your magazine with meaningless articles and sow dissension among the people.
>
> Dear editor, in June [July], the Second Duma was closed and in November, it was announced that the Third Duma was to be convened. But in the new electoral regulations, it was announced that the non-Russian nationalities [line partially illegible] would have their voting rights restricted. For this reason, the wise of each nationality and each party and the leaders of each nationality gathered to discuss the Third Duma and decide what to do about it and then call on that nationality or party to act as decided. But you wrote absolutely nothing about this and, thanks to friends of the people like yourselves, we Muslims know nothing and look on in bewilderment and do not know what to do about the Third Duma.

Molla Nasr od-Din *and* Taze Hayat

Although, as we have seen, Hashem bey allowed his writers considerable latitude, his *Taze Hayat* and Mirza Jalil's *Molla Nasr od-Din* were clearly on a collision course. As soon as *Taze Hayat* was launched, *Molla Nasr od-Din* attacked it for raising to the level of policy an avoidance of offending anyone.[2] By way of response, *Taze Hayat*'s humor columnist, who styled himself Birisi (Someone), wrote in his humor column,

---

[1] Bir Molla, "*Molla Nasr od-Din* Majmu`asindan 23mji nomrasinde Yazilan Hejablarasindaki Sozlara Javab," July 14 [27], 1907, I:74. This article was a polemic against *Molla Nasr od-Din*'s advanced views on women's rights, this being what the author had termed divisive. Written after the Second Duma was dissolved and the Tsar proposed the convocation of a Third Duma from which non-Russians would be largely excluded and Russian chauvinists given a built-in advantage, the author was stressing the need to rally a united Muslim force to respond effectively. And so the issue of a conflict between the struggle against a native patriarchy versus a struggle against foreign, imperialist patriarchy was posed. It would not be the last time....

[2] Zali, "*Maslak*," April 14 [27], 1907, II:15. See also Har Dam Khiyal, "*Mellat Atalari*," April 28 [May 11], 1907, II:17.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0124

> Indeed, this Mullah Nasr od-Din is very mischievous. He makes fun of us one after the other. Why does he make fun of someone? Because he must.... It isn't his idea, his guide [*morshed*] orders him to!.... He tells him to make fun of the Sultan, of the Shah, of Zain ol-Abedin,[1] of the Sheikh ol-Eslam, of the Mufti, of whomever, and he does.... Some say that it's not a good thing to be a tool in others' hands. So what?.... So you make fun of Haj Zain ol-Abedin and he becomes scared of you and gives your guide some old broadcloth and your guide rewards you with a jacket, your guide tells you to make fun of the Shah [or] make the mullahs scowl and he will send you a Lion and Sun emblem. But don't make fun of *Taze Hayat*![2]

Birisi continued that *Taze Hayat* had never promised to offend no one; rather, it had promised to unmask before the people their enemies who pose as their friends.[3] "You're not, thank God, such a person," he added, dripping irony. "You're a guy who draws pictures and makes the people happy and gets them to laugh."

Mirza Jalil responded in kind; having been accused by *Taze Hayat* of taking money from the rich by threatening to insult them in public, he accused *Taze Hayat* of trying to achieve the same result by flattering them in public.[4]

Birisi crossed pens with *Molla Nasr od-Din* at other times. For example, he authored an article poking fun at prejudices against Muslims who sported *papaqs*,[5] the tall lambskin hats traditionally worn by Caucasian men. In the course of this article, he lamented that Russian girls were more alarmed

---

[1] Taqiyev, the famous Muslim philanthropist. He was regularly satirized in *Molla Nasr od-Din* as a pillar of the old social order, e.g. for his ostentatious piety, in, for example, using his wealth to repair mosques (cartoon, *Molla Nasr od-Din*, June 23 [July 6], 1906, I:12); and building traditional schools while feeding traditionalist hysteria against modern Russian schools (anon. in *idem*., June 30 [July 13], 1906, I:13). In another instance, he founds a *waqf* with the stipulations that 1) the shariat be taught by a reputed member of Baku society and 2) it be administered "by those same heads of ... Muslim society who hid the relief funds for disaster-stricken Muslims so well that it will not be discovered until Esrafil's trumpet sounds." (anon., "Qafqaz Mosalmanlarina Mozhde" in *idem*., October 13 [26], 1906, I:28) He is also attacked as a heartless, hypocritical capitalist; a cartoon (*idem*., July 7 [20], 1906, I:14) about police attacking a protest by workers idled by a lock-out and a poem on this theme (anon., "Baki Fahlalarina" in *loc. cit.*) is apparently a reference to Taqiev's treatment of his employees. ("Telegraf Khabarlari" in *idem*., July 14 [27], 1906, I:15 confirms that Taqiev was indeed being referred to.) Finally, Taqiyev is made out to be a stooge of the Tsarist government for declaring on behalf of the Muslims that they will do all in their power to defend it, while this same government was carrying out atrocities against them. (cartoon, *Molla Nasr od-Din*, March 31 [April 13], 1907, II:13)

[2] "*Keyfim Galanda*," April 18 [May 1], 1907, I:14.

[3] I am unable to confirm this because my collection of *Taze Hayat* begins with the fourth issue.

[4] Editors, "Okhujularimiza," April 28 [May 11], 1907, II:12.

[5] "*Gani Papaq Moqassar Imish*," June 22 [July 5], 1907, I:59.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0125

than charmed by the men who wore them. *Molla Nasr od-Din* editor Mirza Jalil answered,[1]

> ... Russian girls do not want to go out with *papaq* Muslims because the poor girls are certain that if a *papaq* Muslim were to keep telling the girl in a garden party, "Upon my life, let me kiss your face," and the girl refused, the *papaq* Muslim would draw his dagger and slit her belly open.
>
> And so Russian girls flee the *papaq* Muslim.

To this, Birisi replied in his column[2] that when a gang of hooligans dishonored a Jewish girl, they were not wearing *papaq*s and that if they were wearing *papaq*s and had not brandished a pistol, she would not have allowed herself to be dishonored. He reminded his readers that a spokesmen for the right-wing Russian chauvinists in the Duma had declared that he could not bear the sight of a *papaq* in the Duma.

Birisi wielded a sharp pen in defense of Hashem bey, and continued to do so even after *Taze Hayat* folded.[3] However, many of *Taze Hayat*'s exchanges with *Molla Nasr od-Din* were in a lighter vein. Thus, a piece by one Dardmand (a pen name used by one of *Molla Nasr od-Din*'s own writers) wrote an "open letter" to *Molla Nasr od-Din* reporting that the local post office had abandoned the Muslims and taken refuge with the Armenians because the Muslims never wrote letters, but now the Muslims want it back because they were getting so many journals.[4]

Before proceeding to the duel of the poets, it is important to mention the most voluminous portion of *Taze Hayat*'s polemics with *Molla Nasr od-Din*, namely the attacks the latter published against a series of articles on veiling and on the Islamic prohibition of a man directly remarrying the wife after divorcing her. A striking feature of these polemics is that they generally avoided taking a threatening tone.[5]

---

1 "*Papaq*," July 15 [28], 1907, II:26.

2 July 24 [August 4], 1907, I:81.

3 When Hashem bey was disappointed in his expectations of benefiting from a school backed by the Iranian consulate in Baku, Birisi penned an attack on the school "criticizing it in impolite and humiliating terms" and "disgracing the students." *Seda*, September 2 [15], 1910, cited by Alabbas Muznib, "*Saberdan Bir Khatere*," *Saber*, p. 69. *Molla Nasr od-Din*'s star poet Saber (discussed below) counterattacked in two different journals. *Saber*, p 70.

4 Dardmand, "*Molla Nasr od-Dina Achiq Maktub*," May 6 [19], 1907, I:25.

5 This is discussed in a paper given by the author at the 1999 Middle East Studies Association conference.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0126

Ali Akbar Tahirzada Saber

The poet's duel pitted Ali Akbar Tahirzada Saber on *Molla Nasr od-Din*'s side against a number of poets for *Taze Hayat*. Saber was the member of *Molla Nasr od-Din*'s circle of writers who was the most precariously caught between the classical Iranianized Islamic tradition and modernism. Having been exposed to the passions which divided Caucasian Islam (his father had converted to Shi'ism in a bitter break with his own father), he was then educated by a pioneer of Caucasian Islamic enlightenment, Haji Sayyid Azim Shirvani. A classmate of his from those days remembers Saber as an assiduous composer of *marsiye*s, or traditional Shi'ite passion-poems for the martyrs of Karbala, an enthusiasm which his classmates could not understand, given his Sunni lineage.[1] Through the 1890's, he became a renown *marsiyekhan*, i.e., reciter of *marsiye*s, and it was there that he picked up his pen-name Saber, the Patient One.[2] This aspect of his being he maintained even after being driven from his native Shamakhi by the "ignorant common people" whom he had satirized.[3] As *Molla Nasr od-Din* editor Mirza Jalil commented,[4]

> Saber was a pious poet's pen name, the name of someone who should bear the world's wrongs and humanity's sins, awaiting a better world, which will be the portion of the faithful believers.

Saber in Taze Hayat

Along these lines, it is interesting to note that Saber contributed several poems to *Taze Hayat* during its first year.[5] The religious nature of this material seem to have given the Stalinist censors problems; none of Saber's religious poetry has seen print in what is a major field of Soviet Azerbaijani scholarship, Saber Studies.

---

1 Sultanmajid Ghanizada, "Saber Haqqinda Kichik Bir Khatere," *Saber*, p. 27.

2 Salman Momtaz, "Saber Haqqinda Khaterelar," *Saber*, p. 46.

3 Abdulla Sha'iq, " *Iki Dust*," *Saber*, pp. 102-103.

4 "Saber Baresinda Khateratim," *Saber Ketabkhanesinin On Illiyi* (Baku: Azarnashr, 1929), reprinted in *J. Mammadquluzada Asarlari*, vol. 6, p. 90.

5 These poems are signed Ali Taherzada Saber Shirvani, raising two problems: First, Saber was from Shamakhi, and second, his proper name was Ali Akbar. However, Saber was styling himself Shirvani during this period (see Soltanmajid Ghanizada, "*Saber Haqqında Kichik Bir Khatere*," *Saber*, pp. 33, 35.) As for the abbreviated personal name, we have in *Taze Hayat* the same "double" in Mohammad Sa`id Ordubadi and Sa`id Ordubadi, both clearly referring to a single contributor to *Taze Hayat*. These have been censored from Stalinist scholarship; thus, they are not included in, for instance, the 1962 edition of collected works of Saber published in Baku. Mir Jalil, a. Mirahmadov, K. Talibzada (ed.), M. A. Saber, *Hophopname* (Azarbayjan SSR Elmlar Akademiyası Nashriyyati, Baki, 1962).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0127

The first poem published in *Taze Hayat* celebrated the birth of the Prophet Mohammad, a particularly important occasion for this self-consciously pan-Islamic journal.[1] It was written along purely traditional lines and had no political or satiric content which I have been able to discern. His next effort was a satire of dishonest and mercenary poets, a light, straightforward work.[2] Following this, he wrote a defense against those who cast doubts on him, no doubt referring to those who questioned the purity of his religious beliefs which, his friends recall, were constantly under suspicion.[3] It is a poem in the style of Hafez, full of classical Persian/Islamic and *kharabati* allusions:

> The inebriation of the true and pure makes the people of the heart drunk.
> The pure goblet is shattered by the rock of suspicion.

This is turned by the poet into a meditation on the ills afflicting his people:

> The hand of the heartbreaker is bold, the foot of zeal has been made to flee.
> The false have been made to rule, the truth-discerning eye is red with drink.
> Fate is bleak, friends are fools, the stars intrigue against us.
> 'Tis the age of unmanliness, the people are ignorant, rule is difficult, learning despised.
> The arrow of suspicion is aimed at the righteous.
> The flowering buds are stained by the liver's blood.

The poem closed as it opened, with an invocation of the name of the Prophet Mohammad. Here, the poet asks him to look down on the Muslims and see how their "glory has faded, their splendor has gone, and misery fills them."

Another poem by Saber appeared a few weeks later, modeled on a poem of Khaqani Shirvani[4]. Its theme is summed up in the lines

> However much the waves of ridicule close in around me,
> Let me be a tall mountain in the sea.

---

1 "*Eid-e Mawlud-e Nabi (alayhu Salam), Fozulidan Tazmin*," April 13 [26], 1907, I:11.
2 "*Teraneye sha`erane*," June 6 [19], 1907, I:47.
3 Untitled, August 4 [17], 1907, I:89.
4 "*Shakiba'i*" (Patience), August 16 [29], 1907, I:98.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0128

> Like Khaqani, he pledged to stand like the alephs in o*ta'na* (the Arabic plural of mocker), tall and straight and surrounding the *ta'n* (mockery).[1]

Saber in Molla Nasr od-Din

In the meantime, Saber had become an admirer of *Molla Nasr od-Din*. His initial contacts with the magazine were furtive. Its editor, Mirza Jalil, recalled that Saber sent his first poems anonymously via a messenger, and he had to send one of his colleagues to tail this messenger to discover the poet's identity. "Out of concern for... poor Saber's environment, he wanted to keep changing his pseudonyms."[2] Saber the believer was not ready to make the clean break with the believers that an open identification with *Molla Nasr od-Din* would have required. But he would have trouble maintaining his position in the camp of the pious anyway. As he remarked to a friend of his a few months after he began collaborating with *Molla Nasr od-Din*, "However I sign my name, they can tell it's me by my choice of words, my subject matter, or my style."[3]

The Poet's Duel
Opening Shots

The opening shot in the duel of the poets was fired by Ibrahim Taher Musayof of Shush. A frequent contributor to *Taze Hayat*, he was an Iranian with close ties with the Iranian consulate in Baku and an ardent Iranian nationalist and foe of Panturkism. Thus, in the controversy with *Foyuzat* mentioned above, he wrote:[4]

> It was thanks to [Iran's] hero-nurturing powers that... after a short while, half the Seven Climes were conquered [by the Turks]. On the other hand, the Turks of these times, who are made up of a bunch of treacherous *arrivistes* dressed in absurd Frank-style clothes, ignorant of statecraft, would have cast all the gains of those mojahed raiders [*ghaziyan*] to the winds.... I do not call myself Iranian out of fairness, but out of passion [*ta'assob*].

---

[1] One of Saber's friends recalled him using this verse in reference to Ahmad Kamal, the ill-tempered, *raqi*-drinking panturkist writer mentioned above who was now the principal in the school in which he was teaching; but since Saber did not begin his teaching career until 1908, he could not have written the poem specifically against this particular antagonist. Soltanmajid Qanizada, "*Saber Haqqinda Kichik Bir Khatere*," *Saber*, p. 36.)

[2] "Saber Barasinda Khateratim," *Saber Ketabkhanesinin On Illiyi* (Baku: Azarnashr, 1929), reprinted in *J. Mammadquluzada Asarlari*, vol. 6, p. 89-90.

[3] Alisgandar Jafarzada, "*Saber Haqqinda Khaterelarda*," *Saber*, p. 81.

[4] In Persian. August 5 [18], 1907, I:90. For another attack by him on *Foyuzat*, see his poem (in Azeri Turkish) in the issue of July 31 [August 12], 1907, I:86.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0129

Musayof's answer to *Molla Nasr od-Din*'s satirizing of Iranians was of another order:[1]

See how the rose garden is woven through with hyacinths, oh Mullah.
Look how nightingales flutter from rose to rose, oh Mullah.
Such a reviving season is the Spring.
Look at the birds, how they're eloquent as people, oh Mullah.

Doff your turban, don a *papaq*,
Poke your head in the garden for a moment, oh Mullah.
How can you sit in your house like a coo-coo at such a time?
Arise, it's a spring day, go outside, oh Mullah.

The merry mystic must promenade in the Season of Roses;
Come, talk with your fellows, Mullah.
You talk too much about the people;
Don't spread such talk pointlessly, Mullah.

You might as well be talking to a corpse.
What can a puff of air do against all this ignorance, Mullah?
Don't pointlessly mock such a Muslim people.
A single man's strength can never outdo an elephant, Mullah.

You're a wise old man, be still, sir!
Why do you mock so much, Mullah?
In the end, mischievous things will be written about you.
Before your time you will come on bad days, Mullah.

The prejudiced look at the cartoons in your magazine
And compare you to the Angel of Death, Mullah.
Do not travel these waters, you will sink in the end.
Heed my words, cast your anchor on the shore, Mullah.

You stirred up with a word a people that has been slumbering a thousand years.
What a terrible uproar you've cast Iran into, Mullah.
What need does this people have for a constitution?
Who has any patience there for freedom, Mullah?

The traitors will not learn a thing by sage counsel, by God,
Even if Loqman[2] be invited to come to Iran, Mullah.
Let the khan gorge himself on his land's produce
And let the poor stay vagrant in the wilderness, Mullah.

---

[1] "*Molla Nasr od-Din*a," May 1 [14], 1907, I:22.

[2] A man to whom God had given wisdom, according to the Koran (Sura 31), and hence a byword for wisdom in the Islamic world.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0130

Is there a hope that they can stay for a moment in their huts?
They must stay outside, in the wilderness, Mullah.
In Iran, it is the boss and the well-connected who get ahead;
This is what the people must learn, Mullah.
A vanishing, disappearing ancient regime.
Will surely awaken the negligent, come and see, Mullah!

To build any bridge over the Aji Chai,[1]
One builds the bridge over the river, not the river over the bridge, Mullah.
Do your task a stage at a time.
Is it necessary to go the whole route by train, Mullah?

The clergy has come out against liberty.
The sons of the homeland are now throwing them out, Mullah.[2]
It was nice that they were fed for free, fattened for free.
Did they begrudge the beggar a *dinar*, Mullah?
For the clergyman, there are a hundred villages filled with barley.[3]
His men work like slaves, Mullah.

In this country, there is neither medicine nor doctor.
A hundred laborers go without medicine, Mullah.
On every street corner, sir, you see a hundred blind men.
Iran has, so to say, been left to the blind and crippled, Mullah.

On the clay alleys there are no cobblestones.
One must bring a ladder by one's side, Mullah.
In every alley is a broken single shoe.
[Unreadable], Mullah.

I don't know when there will be progress in this land.
The rulers of this realm are sleeping, Mullah.
Under these circumstances live the poor subjects.
Who will make this people well, Mullah?

The people have no place to plant or harvest,
The khans have seized whatever land there is, Mullah.
In Iran, the Muslims suffer oppression. Weep
For all the problems they face, Mullah.

Taher, too, complains about his country
And will weep into a glass tears of blood over it, Mullah.

---

[1] A river running between Tabriz to Urmia.

[2] The previous month, the Mojtahed of Tabriz, Mirza Hasan Aqa, was driven out of Tabriz by the constitutionalists after a brief power struggle. The city's Friday Imam had been driven out the previous year.

[3] The clerics who had been driven out of Tabriz owned many village, and had reputations as hoarders.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0131

This poem sets the tone for the poet's duel: the poet agreed with Mullah Nasr od-Din on the basics, i.e., that Iran's condition was hopeless, that the constitutionalist movement was superficial and touched nothing fundamental—Iran's social and cultural bases had been left intact. A bunch of worthless khans and notables had been catapulted into power and the people remained miserable. In the only bright spot — when the poet refers to the expulsion of the grain-hoarding clerics of Tabriz — the poet does not press his point, and the poem returns to its melancholy tone. The poet only objected to *Molla Nasr od-Din*'s mocking of the Iranians, a mocking made all the more painful by its pointlessness. He seeks relief from it and recommends that the stern mullah lighten up.

A similar poem appeared two days later.[1]

Friend, will you see the people awaken?
Which of those who are negligent will become alert?
Will those who betrayed them ever be laid low?
Will God ever help us?
Let Fate change from course to course, Mullah.
Let it go well for us, Mullah.

If there come not a leader, how will the people fare?
How will the present condition be alleviated?
How will the worthless party be made cooperative?
If not, how will this people be united?
We need a custom of cooperation, Mullah.
All the disorder must be made orderly, Mullah.

In this world, a man's honor is in learning and culture.
Wherever the learned be, he is held in esteem.
Whoever is renown, it is because of perfect learning.
What ignoramus do you see held highly?
It's unlikely that the ignorant will win fame, Mullah.
Doubtless if he does, it will come very late, Mullah.

The truth must leave its mark on Islam.
May talk come to concord in council.
May our eyes not see confirmed what some people say.
That on the Resurrection, the turban on my head will testify against me.

---

[1] "Molla Mohammad Qarabaghi, " *Molla Nasr od-Din Amuya*," May 3 [16], 1907, I:23.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0132

God forbid that evil whispers should bring me under suspicion, Mullah.
How is it possible that what is apparent remain hidden, Mullah?

You're reveling, we're sleeping, the world is in tumult.
The heart of the wise is aflame with grief.
See how the world is in misery, there is so much discord.
You're enjoying yourself with a moon-faced beauty by each side.
Let one sashay over to your home every day, Mullah.
Go and take her in your arms, Mullah.

Take a soul-satisfying kiss from that tulip-faced girl.
Let your eyes find light of her radiant stare.
Enjoy exchanging sweet words with her.
Let your pampered heart have its way with the Georgian girls of Tbilisi.
Draw to your chest their white breasts, Mullah.
Take another to your private quarters every moment, Mullah.

Is it possible for any nobody, O Nasr od-Din,
To take a houri-like sweet lover to his side.
Sashaying as she flounces the pleats of her skirt,
That the hoary heart could find balm for its passion.
Strong as an ox and fair of form, Mullah.
... her lips until your mouth turns sweet as honey, Mullah.

Each flirtation gives the soul new life.
She speaks with words which would win over a corpse.
As one watches, she performs those lovely motions.
Well, she is exonerated from any fault and is pure!!
Every perfection is achieved through congress, white-haired Mullah.
Who would not buy goods like these locks, Mullah?

Pay no mind no matter how much I, too, poke fun at you.
It seems pointless that any comer would hold it against you.
A man loves a silver-bodied beauty wherever she is.
It is a bird who faints to the ground with love.
But a man is he who is a lover of a hundred ladies, Mullah.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0133

Let no living soul refrain from this, Mullah.

Do you recall, sir, San'an and Tarsa?
Farhad and Shirin, a certain Vamak and one Azra?
How Majnun wasted his life on Leili?
How Zolaiqa's love tore Yusuf's shirt?[1]
God has driven out many such, Mullah.
There is no room to mention the rest, Mullah.

Let the people remain in the clutches of whomever.
Let them remember you a moment in the future.
May they learn from others and benefit from this.
From birth to grave a man should trumpet a tune:
Be a counselor, play the tune of counsel, Mullah.
Fill these heads of ours with a passion for affection, Mullah.

Again, the poet begins by agreeing with Mullah Nasr od-Din about the condition of the Muslims in general, ridiculing the ascendancy of ignorance over wisdom. He sheepishly defends himself against (or ruefully accepts) Mullah Nasr od-Din's broad-brush attacks on the clergy, and then launches an extended offense against Mullah Nasr od-Din, depicting him, in an incredibly sensual and bold fashion, as someone who is enjoying the good life in Tbilisi while the objects of his ridicule suffer, only for the poet to back off, saying, in effect, boys will be boys.[2] He closes by advising "Uncle Mullah" to provide the people with useful counsel (instead of laughing at them) and strive for friendship (instead of sowing division), promising that then he will be remembered when the people awaken.

A week and a half later, Saber published a poem in *Molla Nasr od-Din*[3] satirizing *Taze Hayat* without naming it. The occasion was the arrival of Mirza Ali Asghar Khan Amin os-Soltan Atabak in Iran. Associated with the most tyrannical excesses under Naser od-Din Shah, Atabak was declared an infidel by leading members of the clergy and invited to taken an extended pilgrimage to Mecca by Naser od-Din's milder successor, Mozaffar od-Din Shah. His invitation back to Iran by Mozaffar od-Din's more dictatorial successor, Mohammad Ali Shah, struck many constitutionalists as an ill omen.

---

[1] The references are to famous lovers in Iranian epic poetry and to Zulaifa's passion for Yusuf in the Koranic version of Potapher's wife and Joseph.

[2] It should be noted that it was around this time that Mirza Jalil was to propose to his future wife, Hamide Khanum. Hamida Mammadquluzada, *Mirza Jalil Haqqinda Khaterelarim* (Ganjlik, 1981).)

[3] "*Adabiyyat*", May 12 [25], 1907, II:19.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0134

Say, my lad, let's see what has come of your presumption?!
Your cries have shaken the whole world to its foundation!
Perhaps now you'll see your faults and do what should be done.
And so, my friend, here's what I say:
Was it as I said or not?

Said you not, "I'm not ill, my body's fit and whole?"
Said I not, "Ambition and greed afflict your soul?"
Said you not to me, "Over me spite has no hold?"
'Till was put to the test one day!
Was it as I said or not?

Said you not, brave fellow, that none in the Anjoman[1]
Would e'er consent that Atabak would come to our homeland?!
What is it that made hollow the fighting Anjoman?
Same old hinges, same gateway.
Was it as I said or not?

Did you not the Duma the font of our hopes proclaim?
Did I not this Duma as the source of illusion blame?
Did the Baku deputy to the call for justice lend his name?[2]
You're still a kid, be on your way!
Was it as I said or not?

Did you not say that in the Duma, we'd be attended to?
Did I not say don't buy that, it will be the end of you?
The black clouds now gather, what are we then to do?
They have enveloped your Duma.[3]
What it as I said or not?

---

[1] The Tabriz Anjoman, or constitutionalist club, was composed of the pillars of Tabriz society — leading clerics, wealthy merchants — and constitutionalist politicians. The is no mention in its organ, *Anjoman*, of any promise to keep Atabak out of Iran. As for *Taze Hayat*, Atabak returned to Iran soon after it began publication; in any case, there is no mention there of any vow to keep him out of Iran. Once he was in Iran, occasional articles appeared denouncing him stridently, but more often his name was mentioned only in passing and with no particular rancor.

[2] Esma'il Taqiyef, the son of *Taze Hayat*'s sponsor, was the Duma deputy from Baku. His performance was reported in the pages of *Taze Hayat*. It also earned him some ridicule in the pages of *Molla Nasr od-Din*:

> Gentlemen, you know how much the people of Baku have spent to send me here to bring their weal and woe to your attention and do something for them. Now… [To be continued]

(Anon., "*Dawlat Dumasinda: Qafqaz Vakillarinin Netqi*," April 28 [May 11], 1907, II:17.) On the Muslims and the Duma, see Tadeusz Swietochowski, *Russian Azerbaijan, 1905-1920* (Cambridge University, Cambridge, 1985.)

[3] The Tsarist government's tolerance for the Second Duma, always slight, had crumbled after a Social Democratic deputy launched into a provocative tirade against the army in late April (new style). By mid-May, the government was actively organizing the institution's dissolution. By May 18, the government was arresting a number of Duma deputies, despite their supposed immunity, after it had become clear that they were cooperating with socialist soldiers who were organizing against a military coup — charges whose criminality crumbled on further investigation. Alfred Levin, *The Second Duma* (Archon Books, Hamden, Connecticut, 1966), chapters XIII and XIV.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0135

Was it not you who said that we are united?
I for one recall that I had denied it.
Our zealous toil has by fractious spite been requited.
The veil has been snatched away.
Was it as I said or not?

Taze Hayat's *Responses*

Less then two weeks after Atabak was assassinated on August 31, 1907, *Taze Hayat*'s Mohammad Mohammadzade took the opportunity to respond to *Molla Nasr od-Din*:[1]

Hey, my lad, don't give the foreigners what is in your hand,
You talk day and night about the fighting Anjoman.
Now how do you see each member of the Anjoman?
So what do you think, was it as I said or not?

Where is that tongue of yours? Not a word comes from it.
Was the killing of one Atabak enough for it?[2]
Unlike you, they haven't stopped talking about it.
Too bad for you, was it as I said or not?

Nor is this a single deed: There is no end to it.
For the mojahed is yet a child.
He who is sound will see what sort of unity this is.
Hold on, watch and wait; was it as I said or not?

Now, rival, take a look at us, are we not united?
Or are there among us any conflicting ideas?
Whoever sees what we have done, come and tell the world about us.
This was the first test, was it as I said or not?

What you said was not so, the color has changed.
The gate[3] has opened up a bit, it has become beautiful.
The khans' and beys, my lad, are in a fix.
It's a new time, these times, was it as I said or not?

---

1 "*Molla Nasr od-Dinin On Dokuzunju Nomresina Javab*," August 29 [September 11], 1907, I:107.
One Mashhadi Mohammad Ali Mashhadi Mohammadzada of Daghestan appears in *Taze Hayat* in another polemic with Mullah Nasr od-Din, this time over the veil. ("*Petrovsk Daghestanski*," *Taze Hayat*, I:45 (June 4 (?) [17], 1907)) He takes the position that the veil is commanded by the Koran to prevent men and women from sinning when they meet, but that "[i]t can never be an excuse for Muslim women to remain ignorant. It is possible for them to learn at any time under these conditions…. [I]t is very necessary for women to learn, indeed, it is obligatory." See the author's "A Debate on Women's Rights in the Muslim Caucasus, 1907" presented at the Middle East Studies Association 1999 conference.

2 None of the histories of the period indicate that the Tabriz Anjoman had anything to do with the assassination of Atabak.

3 Reading *qapi* for *qap* = wine jug.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0136

A second reply appeared a week later, "After Mohammad Mohammadzade,[1]" by an anonymous poet:

See, Uncle Mullah, how all we claimed has taken place!
See how God answered our prayers in every case!
He answered all our pleas with complete and perfect grace.
Now how was it, Uncle Mullah, as I said or not?

The Anjoman's members wanted zeal is what you said.
"Set aside your reckoning, Heaven's reckoned in your stead!"[2]
Said I not, "A scheme is hatching in Atabak's head?"
Now how was it, Uncle Mullah, as I said or not?

Just when the cry, "Woe, Homeland!" had set my soul to shaking,
A dandelion tuft lit 'pon my ear, the glad tidings breaking:[3]
Ah such wonderful news, such food for my soul making!
Now how was it, Uncle Mullah, as I said or not?

With Atabak rid of and gone it is now seen where
We are all united, our enemy does disappear.
The schemes of a few from the roots we tear.
Now how was it, Uncle Mullah, as I said or not?

Said I not the Majlis was the shelter of our nation?
The world was filled by smoke and sparks of our sigh's generation.
Nor is there a drop of error in my proclamation.
Now how was it, Uncle Mullah, as I said or not?

That there's not a shred of zeal in the Anjoman was your claim.
Yet with such vigor it acted all the same!
Such a mojahed it was who beat the drum of fame!
Now how was it, Uncle Mullah, as I said or not?

Saber's Rejoinder

These answers brought a rejoinder from Saber two weeks later:[4]

---

1 "*Mohammad Mohammadzadaye Nazera*," September 6 [19], 1907, I:113.
2 A common Azerbaijani folk-saying.
3 An airborne dandelion shoot is considered a bearer of good news according to a folk believe in Iran and the Caucasus.
4 "*İki Javablari Bir Javab*," October 2 [15], 1907, II:37.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0137

You're boasting. Ah, he didn't see! Stop jumping up and down so!
Don't giggle pointlessly like a childish clown so!
You haven't pricked up your ears. Don't show yourself around so!
Hush, don't talk back, sleep, my boy!
Your claim has not yet been met.

Are you prospering even before you've set up shop?
Is it time for lunch before the sun is up?
Does a single rose blossom bring winter to a stop?
Hush, don't talk back, sleep, my boy!
Your claim has not yet been met.

You've killed Atabak, indeed, I don't contend it.
But haven't you a thousand more, or have I misapprehended?
I don't think the old gateway has been so quickly mended.
Hush, don't talk back, sleep, my boy!
Your claim has not yet been met.

Atabak 's dead, but where's your cannon, muskets? More,
In combat's deep ocean where is your ship of war?
Same old bath, same old washbowl, where's their new color?
Hush, don't talk back, sleep, my boy!
Your claim has not yet been met.

Say, is your Finance Ministry set up safe and sound?
Have you made your wide sleeves short, your tall hats short and round?[1]
In your entire country is one railway to be found?
Hush, don't talk back, sleep, my boy!
Your claim has not yet been met.

Take a trip to the hospital located in Tehran.
See what kind of medicine practices Mirza Abol-Hasan.[2]
His medicine is plain poison and has killed most of Iran.
Hush, don't talk back, sleep, my boy!
Your claim has not yet been met.

---

[1] It is an interesting commentary on Saber's ambiguous position that he himself wore the traditional *papaq* himself.

[2] Abol-Hasan was a pioneer of modern Iranian medicine, a graduate of the Dar ol-Fonun under Naser od-Din Shah. See, e.g., Mirza Mohammad Ali Khan Tarbiyat and E. G. Browne, *The Press and Poetry in Persia* (Kalimát Press, Los Angeles, 1983), p. 157.

The Angel of Death was asked, "What city have you not visited." He answered, "I have never set foot in Tabriz, since the doctors there have relieved me of my toil." *Hekmat* (*Azarbayjan*, Safar 8, 1325 [March 23, 1907], # 5). The good doctor was a Tabrizi and was in charge of the government hospital during Naser od-Din Shah's last and Mozaffar od-Din Shah's early years in power. (*Khaterat-e Abdollah Bahrami*) (Elmi, Tehran, 1363 [1984]), p. 18.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0138

If I were to consider the realms of Iran one-by-one,
The reader would be bored, our discourse long would run.
I limit my self to this statement for precisely this reason.
Hush, don't talk back, sleep, my boy!
Your claim has not yet been met.
The water hasn't returned to the stream.[1]
Your old office is as it was.
Its paint's not even faded.

Taze Hayat *Sues for Peace*

This reply brought the following responses, which closed the subject.

The first one, by Mohammad Mohammadzada, appeared a little over a week after Saber's piece was published:[2]

O bearer of fortune, spread your sorrow and woe's misery.
Imagine the uncouth kid to be better than he is.
What would be wrong if we, too, sampled some of your generosity?
May what I said might be come true,
May what you called impossible not be so.

Though we saw that we had not even begun many of these tasks,
We waxed proud and spun ourselves dizzy. It was did not become us.
One flower doesn't make it spring under Aries.
Let them make merry!
May what you called impossible not be so.

There was a plan for a new building; a wall was erected around it.
Its citadel's tower was in it and there was a gate to pass through.
The wayfarers must pass through the gate, by the thousand by the million, although
Once more the gate has been shut.
May what you called impossible not be so.

We let these words suffice: For all the people of the world,
Without patience, it is impossible to begin to fill the void with order.
One step at a time do the castle-dwellers climb the stairs.
It is not a ditch which can be jumped over.
May what you called impossible not be so.

---

[1] A reference to the constitutionalist slogan, "The water which has flowed from the stream has returned," a reference to the restoration of Iranian national grandeur which would follow the establishment of the constitution. This slogan was used a number of times in the pages of *Taze Hayat*.

[2] "*Ash'ar*," October 12 [15], 1907, I:144.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0139

What sort of sarcastic banner is it you raise so before the throne?
You array an army only to disperse it with abuse.
Don't throw the world into an uproar, but do something yourself.
The time for this sort of thing has passed.
May what you called impossible not be so.

I have taken your trip to your Tehran hospital.
I have paid your visit to your Mirza Abol-Hasan Khan.
He will not be satisfied until a plague spreads.
Stop going on about him.
May what you called impossible not be so.

There is no need to enumerate the realms of Iran one by one.
If you enumerate them, go ahead, it will cure none of our ills.
In the dark of night, there remains neither candle nor lantern,
Nor is there in your hand a cane.
May what you called impossible not be so.

It only remains to remark again how the poet accepts Saber's basic understanding of Iranian politics, which is quite a severe one. All he pleads is that one must be patient with these benighted Iranians and pitch in and help instead of standing on the sidelines and ridiculing.

Finally, an anonymous poem appeared a few weeks later:[1]

Oh, remove your incense from a thousand of our censers.
Come, cut the voice of counsel from our deaf ears.
Don't make us aware of what is good and bad for us.
Fear the wound which will be inflicted by our knife's blade.
To make a long story short, leave us alone.

You are making the people enraged, do not make them scowl.
If a dervish plays a trick, do not laugh at the rooster.
When you see the groom, do not look at the bride.
Don't present the cartoons you draw to Turk and Russian.
Enough! Won't you stop reaching out to foreigners?

Don't mock the masters of deceit who won't take advice.
Those who seek darkness will not desire light.
Let those who believe in the fortuneteller believe in the bibliomancer's prayer.
May your head not be troubled over the world's disasters.
Remove your voice of ridicule from our pulpit.

---

[1] "*Molla Nasr od-Dina*," October 29 [November 11], 1907, I:157.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0140

Your having related the good deeds of the nations,
Of course serves no purpose now.
This is how things have been for our people since untold eternity.
Don't waste your voice, it's like making noise with one hand.
We won't stop, even if the world calls us trouble-makers.

You praise others' guns and cannons
And place importance on the laws of warfare.
Why do you insult your own people's instruments of war?
In battle, one can break the foe's jaw with slingshots!
Let the world be in fear of our maces!

If the world be spanned by railroads,
It is no secret, rather the matter is quite plain.
Don't waste our money.
Is it permissible for Muslim and heathen to be alike?
Would you abandon our horse and camel and mule?

Let our people show Turk and Frank when they come
The instruments of war prepared for the battle.
See our maces and stout clubs!
Isn't among our army's legions opium and hashish?
Alas, you know nothing about our army officers!

This country has been ours for six millennia
And the realm has not been cleaned of its filth.
Why do you prattle pointlessly about automobiles?
Rather, speak of horses, camels, and even elephants.
We will repeat the same thing by rote.

If the world gets together and 'till the Resurrection
Makes our people all targets[1] of scorn's arrows,
What tree of ignorance will bear repentance?
Let the enemy loot each and every one of us.
God forbid that the armor of ignorance be removed from our bodies!

If there be fear, make it not the standard for your comparison.
There are a few articles in the Constitution.
If one has no clothes on, what does their color matter?
Not a bit of what you fear has come to pass.
How is it that khan and bey do not molest our sons!

[1] The author wrote the wrong "h" letter.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0141

Don't waste your time with pointless words.
The foreigner is packed with industry.
Who will sell industry in Iran?
If you had sense, you would spread the word abroad:
That in Iran, the wool-spinner is our copper smith!

Don't talk a lot to the rich about the poor's plight.
Whatever you seen in the world is but God's will.
Perhaps the True God Himself wanted to pass such a judgement on them.
One cannot know a departed soul's portion.
But one can be sure about money, our silver and gold!

If you have sense, my dear friend, do not believe these words,
That there is a people who is our people's equal,
Heroes of wisdom, skill, and industry, in every field.
Who can we say is like us in this whole world?
Both young and old know the same amount!

Don't be as sharp as vinegar, my dear friend, don't boil over.
Take this advice and don't forget it:
Take opium, smoke hashish, until you pass out.
If you can, delight in a bowl of pure wine.
Drink yourself to sleep, don't learn about our affairs.

You insult the people to your[1] fullest capacity.
God forbid there be among us someone with a bit of piety.
He would make us each true and trusty.
The traitors to the country would not commit treason.
There will be nothing but shame in the pages of our ledger.

Our nature is like that of a scorpion.[2]
For no cause we sting each person with the sting of vexation.
It is our way, dear friend, don't think this is foolishness.
The point is, where ever we settle down,
We will surely wound the wolf with our stinger!

A hundred thanks, the Russians overcame us in battle
And cut off from us ties to the Caspian Sea.[3]

---

[1] Reading NZ for MZ = our, in which we would read "We" for "You;" this is also a possible reading.
[2] As the Persian saying goes, "The scorpion doesn't sting out of malice; it is his nature."
[3] Of course, Iran retained the southern shores of the Caspian Sea.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0142

There is not a single boat left us in our exile,
For the means of drowning are banned in the shariat.
God did not allow us to be ashamed before our Prophet.[1]

Our people are such nobodies and nothings
That any fraud who stands up is considered learned.
People like Azar[2] have entered among the poets.
This illness is burning us, even if you come with the cure:
The flames shoot forth from our coals each moment.

Postscript: *Azarbayjan's Intervention from the Sidelines*

Finally, we comment that the Tabriz-based weekly *Azarbayjan* participated in this debate.[3] A collaboration between enlightened merchants and men of the pen common in Iranian constitutionalist journalism, it was conceived of as a partner of *Molla Nasr od-Din*: the front cover of its first issue featured the incarnation of *Azarbayjan* shaking hands with Mullah Nasr od-Din himself. It borrowed certain features of *Molla Nasr od-Din* (a cartoon on the cover and center spread, satirical telegrams, an incarnation of the magazine, certain pen-names.[4] In particular, it borrowed wholesale from *Molla Nasr od-Din*'s poems.[5] On the other hand, *Azarbayjan* lacked *Molla Nasr od-Din*'s sparkle and *élan*. Its articles alternated between earnest preaching and cries of despair. This is especially true of its cartoons. Even *Molla Nasr od-Din*'s most horrifying cartoons are the work of Westerners artfully depicting the Muslim world's afflictions. *Azarbayjan*'s cartoons, however, are simple, direct, wrenching cries of pain. Finally, *Azarbayjan* was passionately Iranian nationalist and took Iran's struggle for a constitution dead seriously. It should also be said that there is no indication in the pages of *Molla Nasr od-Din* that its writers were aware of *Azarbayjan*'s existence.

---

[1] A simpler translation would be: God did not allow us to be ashamed of our Prophet, but this seems unlikely for other reasons.

[2] Father of the Prophet Ebrahim, a crude and phillistine character.

[3] For further information on *Azarbayjan*, the reader is referred to Raoul Motika, *Die politische Öffentlichkeit Iranisch-Aserbaidschans während der Konstitutionellen Revolution im Spiegel der Täbriser Zeitung "Azarbayjan"* (Frankfurt a.M., 2001). I am indebted to Dr. Motika for a number of the observations which follow.

[4] Compare *Azarbayjan*'s Bi Khiyal and Bi Keyf with *Molla Nasr od-Din*'s Har Dam Khiyal and Keyfsiz, etc.

[5] Compare "*agar raft Iran be man chi, be man chi*?" (*Azarbayjan* 15 Rabi' I, 1325) [April 29, 1907], \# 10) with "*Mellat neje taraj olur olsun, ne ishim var*?!" (*Molla Nasr od-Din* April 28 [May 11], 1906, I:4).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0143

Azarbayjan's first intervention was to publish a slightly altered version of one of *Taze Hayat*'s answers to *Molla Nasr od-Din*. It is not credited to anyone.[1]

Hey, see how everything we said has taken place!
See how God answered our prayers in every case!
He answered all our pleas with complete and perfect grace
Now how was it, Uncle Mullah, as I said or not?

The Anjoman's members wanted in zeal is what you said.
"Set aside your reckoning, Heaven's reckoned in your stead."[2]
Said I not, "A scheme is hatching in Atabak 's head?"
Now how was it, Uncle Mullah, as I said or not?

Just when the cry, "Woe homeland!" had set my soul to shaking,
A dandelion tuft lit 'pon my ear, the glad tidings breaking:
"They've shot Atabak , an end to his mischief making."
Now how was it, Uncle Mullah, as I said or not?

Now among us, Uncle Mullah, is not a particle of spite.
We stand united and are not afflicted worth a mite.
Recall you not I said that this illness can be made right?
Now how was it, Uncle Mullah, as I said or not?

With Atabak rid of and gone it is now seen where
Once more the people's opinions all as one cohere.
We are all united, our enemy does disappear.
Now how was it, Uncle Mullah, as I said or not?

That there's not a shred of zeal in the Anjoman was your claim.
Yet with such vigor it acted all the same.
Such a mojahed it was who beat the drum of fame!
Now how was it, Uncle Mullah, as I said or not?

We see we've done our duty in its proper sense.
Yet you would in mourning have our country dress.
Thank God for being granted such fitting recompense!
Now how was it, Uncle Mullah, as I said or not?

The reader will, I believe, find no significant difference between this poem and the version published in *Taze Hayat*.

---

1 "*Molla Nasr od-Dina Javab*," Sha`ban 22, 1325 [September 30, 1907], # 16.
2 An Azerbaijani folk-saying.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0144

On the other hand, *Azarbayjan*'s final reply to *Molla Nasr od-Din* was completely original. It was relatively more assertive, although it ultimately shared with *Taze Hayat* a concession that yes, Uncle Mullah was right after all, but he should be less severe with his nephew, the inexperienced and naïve Iranian constitutionalist:[1]

My merry man, were I to set off for the realm of Rey,
In just one step might one suppose I'd make it all the way?
The Turks, they say "*yavash yavash*," the Arabs, "*showay showay*."
You who are in such a rush!
Hush, don't speak, be patient.

You say that winter's day must be called springtide.
I say that we in winter cannot safely abide.
Let the heart be spared, leave deceptive words aside.
You who are in such a rush!
Hush, don't speak, be patient.

Many look at us from afar and giggle as they speak.
Like an old gate's hinges, they creak the same old creak.
They spin themselves dizzy, and don't the long term seek.
You who are in such a rush!
Hush, don't speak, be patient.

The weight of the enemy's rebukes give my heart such pain.
Our friend is far away, to whom should I complain?
For on one side you pull, on the other pulls my chain.
You who are in such a rush!
Hush, don't speak, be patient.

Of scolding our precious we haven't got a thought.
A suckling babe needs to be brought up and taught.
I am amazed that you've become so overwrought.
You who are in such a rush!
Hush, don't speak, be patient.

A sleeping people for musket or cannon have no use.
The pure of heart have no need for guile and ruse.
Go, hit the road, no need to linger, you silly goose!
You who are in such a rush!
Hush, don't speak, be patient.

---

[1] *Azarbayjan*, Shawwal 6, 1325 [November 12, 1907], # 20.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0145

It used to be the camel wheat to our land would bear.
We now have equality, Shah, beggar, and amir.
Indeed, we wake the sleeping with the royal trumpet's blare.
You who are in such a rush!
Hush, don't speak, be patient.

Do not think that no one made our affairs all fit.
The wise know a saying, and here's the point of it.
This railroad, truth to tell is useful not a bit.
You who are in such a rush!
Hush, don't speak, be patient.

We don't guide the foe down the faithful's lane but kick him out.
If an ass dozes in the creek, we'll take up the load, no doubt.
Any sleeping ass in a snap we'll get up and about.
You who are in such a rush!
Hush, don't speak, be patient.

Concluding Observations

In his history of the Iranian constitutionalist revolution, Ahmad Kasravi understood the poets' duel as being between *Azarbayjan* and *Molla Nasr od-Din*.[1] Kasravi correctly perceived the exchange as a "humorous duel." This humorous quality is peculiar, given the radically different world outlooks of the editors of *Taze Hayat* and *Molla Nasr od-Din*, and it requires comment. After all, as mentioned above, *Taze Hayat* was involved in an all-out war with the outspokenly modernist *Irshad*, a war in which *Taze Hayat* effectively excommunicated *Irshad* and in which *Irshad* called on its readers to boycott *Taze Hayat*---a boycott which eventually caused *Taze Hayat* to fold.

Part of the explanation may be in the fact that, as we have seen, Hashem bey did not exercise tight control over his writers; Russian-educated writers in his time would have gravitated to positions to his left in any case.

We can also understand the soft line taken by *Taze Hayat*'s poets as a measure of *Molla Nasr od-Din*'s prestige among educated and assimilated Caucasian Muslims. After all, the magazine was widely read and appreciated, a fact which can be gleaned from the pages of *Taze Hayat* itself. Moreover, *Molla Nasr od-Din* didn't take Caucasian Muslim politics seriously enough to launch a sustained attack against its journalistic competitors. In the war between *Taze Hayat* and *Irshad*, *Molla Nasr od-Din* took indiscriminate potshots at both sides, but these zingers never lost their jocular quality.

---

[1] *Tarikh-e Mashruteye Iran* (Amir Kabir, Tehran, 1354 [1976]), pp.271-272. This is why, for instance, in his reprinting of it, Kasravi deleted the sections in Saber's poems which refered to the Duma, since they made no sense in the context of the duel as he misunderstood it.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0146

But on a deeper level, *Molla Nasr od-Din*'s coverage of Iran expressed a melancholy shared by many Iranian liberals of that generation---that, in the words of the poet, "*Dard-e Iran be davast*,"[1] that Iran was a hopeless case. This sensibility would be re-enforced by the experience of living in the borders of the mighty Russian Empire and having direct experience with life in a more or less Westernized society. An Iranian in the Caucasus could only look over his shoulders and sadly shake his head and say, with Haj Zein ol-Abedin Maraghe'i, in whose footsteps they were treading, "Alive and yet dead, dead and yet alive."

[1] Sayyed Ashraf od-Din Gilani.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0147

GREEDY KARAGÖZ! WAR AND PUBLIC OPINION AS SEEN BY AN OTTOMAN SATIRICAL GAZETTE, 1912-1914

Tobias HEINZELMANN

On May 28th, 1913 the editors of the satirical gazette *Karagöz* were able to look back on five years of publication.[1] *Karagöz* thus became the only Ottoman periodical of its kind that had been published regularly and without interruption since the Young Turk Revolution in 1908. An editorial notice served to draw the readers' attention to this fact:

> With this issue our gazette is completing its fifth year and with the following issue we will begin our sixth year.
>
> Among thousands of satirical gazettes appearing and perishing, *Karagöz*, which was founded in order to promote enlightenment and to work for the progress of our country by means of satire, is the only one which has survived without any interruption.
>
> Because of the good management of our staff we have not got the slightest reprimand from the government so far, just as we have not been forced to stop our activity due to a lack of purchasers, but the great demand of our readers has caused a steady increase in turnover. Our path is satire, and we are therefore not connected with any political party. We praise those who work for the progress of our country just as we criticize those who do not. In addition we defend the civil rights of us all with great patriotism. For those who say that there is no need for satire in our country our gazette is the best counter evidence.[2]

This passage illustrates how the editors of *Karagöz* saw their responsibility in society. For them satire is a very political matter. The main ideals represented by the periodical — enlightenment and progress — are not untypical of the Ottoman Empire since the time of the *Tanzimat* reforms. I have therefore not given too much room to them in the present study. What seems much more important to me is the fact that *Karagöz* claims not to be

---

[1] *Karagöz* was published twice a week. Its annual subscription contained 104 issues. Still, in Ramazan the gazette appeared three or four times a week. Therefore the subscription ended actually after somewhat less than one year. The anniversary of *Karagöz*'s first issue would have been on 10 August 1913; for some basic information about *Karagöz* cf. *Çeviker, Turgut: Gelişim Sürecinde Türk Karikatürü*. Vol. 2: Meşrutiyet Dönemi (1908-1918). Istanbul 1988, pp. 136-138.

[2] *Karagöz* 520, 15 Mayıs 1329, p. 2: "*Beşinci senemizin hitamı*".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0149

committed to any political party. Still, some of the gazette's articles and cartoons, which I am going to deal with later on, will serve to illustrate its attitude towards the parties of the second constitutional period.

In the following I will focus your attention on a different aspect. The passage quoted above shows that the editors seemed to be well aware of the fact that publishing a satirical gazette is just like walking a tightrope which means to be always in danger: either of annoying the government or of boring the readers. But how did *Karagöz* master this task or, more concisely, how is the public debate reflected by the periodical? I will try to find answers to these questions by having a closer look at *Karagöz*'s texts and drawings on the Balkan Wars 1912-1913 and on the eruption of the First World War.

First of all I would like to point out that the conclusions of my present paper are not valid for the time before the year 1912. Political conditions changed to a considerable extent over the years and so did the periodical's members of staff. Consequently *Karagöz*'s way of discussing current issues changed as well.

The putsch of the *Halâskâr Zâbitân* (the so-called "saviour officers") in July 1912 brought about, though only for a short time, a change in the field of Ottoman home affairs. On 17 July 1912 the previous government under Said Paşa including some members of the Committee of Union and Progress (CUP) was forced to resign. The new government under Ahmed Muhtar Paşa tended more or less openly towards the liberal opposition party *Hürriyet ve İ'tilâf*. When at the beginning of August 1912 the sultan, put under pressure by the *Halâskâr Zâbitân*, was forced to dissolve parliament, the CUP had lost nearly all its power.

Up to July 1912 *Karagöz* had tended to play down domestic problems, as e.g. the conflict between the central government and ethnic minorities struggling for independence. This can, to some extent at least, be ascribed to the CUP's restrictive policy towards the different national groups. The situation became different as the government changed: The gazette started to discuss these issues very frankly.

Of great significance seems to me that in July 1912 there was also a change in *Karagöz*'s chief-editorship. Up to that time there was first a certain Mahmud Nedim who was editor-in-chief, later followed by a certain Ali Haydar. Hardly anything is known about both of them. In July 1912, however, a man who was by no means an unknown quantity became head of the periodical's editorship: Baha Tevfik, one of the founders of the Ottoman

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0150

Socialist Party (*Osmanlı Sosyalist Fırkası*).[1] From 1910 to 1914 he published a couple of gazettes as well as philosophical books in which he supported a materialist world view ("Weltanschauung"). Since neither he nor other writers have ever signed their contributions to *Karagöz*, it is rather difficult today to assess the impact of the change in *Karagöz*'s chief-editorship definitely. It is very likely, however, that the new critical stile of the gazette can be attributed to Baha Tevfik's political commitment.

A few words must be said concerning the lay-out and the presentation of *Karagöz*. The gazette's format is 28 cm x 41 cm. It consists of four pages. On the first and the last page a caricature is printed on which the two protagonists of the traditional Ottoman shadow theatre appear. The first is Karagöz, funny and often enough rather boorish in his behaviour and the second is the polite and well-educated Hacivad. Both of them appear as acting or commenting characters. The two are very close but, on account of their different characters, they often have arguments. The texts of *Karagöz* also pick up elements of the traditional shadow play. This can be seen most clearly in the gazette's column *Muhavere* ("conversation") which, just like in the shadow play, consists of a dialogue between Karagöz and Hacivad.

Now I would like to proceed to the interpretation of some texts and caricatures concerning the Balkan wars. Between March and September 1912 Greece, Serbia, Bulgaria and Montenegro entered a number of defence alliances that later became known as the 'Balkan Alliance'. A caricature published in the issue of June 29th of that same year shows, that Karagöz reviewed the Balkan Alliance as yet another step in the direction of war (Fig. 1).[2] Standing besides a plough that is drawn by two oxen *Karagöz* complains about the clouds and flashes of lightning that can be seen on the horizon:

> Oh Hacivad! I can see black clouds gathering in the distance again. If this rainy weather is to continue, so inconvenient now, at the height of our working season, then we won't be able to farm our land properly.

The Ottoman reader will certainly not have had any difficulty in interpreting the steady rain and the thunder that keeps Karagöz from farming his land, as signifying a war. The war against Italy in the North-African province of Tripoli was still going on when the situation in the Balkans was worsening. Karagöz who in the present drawing represents the Ottoman people points out explicitly that he considers the bad weather as disastrous. According to him it is the all-important work of farming their land, a precondition

---

[1] *Tunaya, Tarık Zafer: Türkiye'de Siyasal Partiler.* Vol 1: İkinci Meşrutiyet Dönemi. Istanbul 1984, p. 247. For further information on Baha Tevfik cf. *Baha Tevfik: Birey Felsefesi.* (Felsefe-i Ferd.) [Translated and introduced by Burhan Şaylı.] Istanbul 1992.

[2] *Karagöz* 422, 16 Haziran 1328, p. 1: "*Aman Hacivad, yine uzaktan siyah bulut belirdi.* [...]".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0151

absolutely necessary to the progress of the country and the well-being of its inhabitants that the Ottomans are kept from doing. Karagöz wants peace, so that he and his fellow countrymen will again be able to carry out those of their tasks which guarantee their survival or even a modest form of prosperity. He does not have much hope, however, since it is obvious that it does not lie within his power to avert a natural phenomenon like the imminent thunderstorm.

Typical for *Karagöz*'s attitude towards politics on the eve of the Balkan war is an article titled "Decentralization" ("*Adem-i merkeziyet*") that was printed on August 24th, 1912 in the column *Hasb-ı Hal*.[1] The gazette reproaches the CUP for pursuing a "national chauvinistic policy" ("*milliyetperverlik-şovenizm politikası*"), which unintentionally brought about a kind of decentralization. According to *Karagöz* the repressive measures taken by the CUP-government resulted in the fact that certain national groups were seeking to become independent from the Ottoman Empire by using violent means, just in order to escape the CUP's policy. In the article this is compared to a family where the father suppresses his children until they finally run away from him. Real decentralization on the contrary means that a father gives to his sons, as they grow up, more and more freedom. Each of them should get his own room so that there is no reason for them to run away. *Karagöz* pleads for administrative autonomy to be granted to the different nationalities within the Empire.

But *Karagöz*'s thoughts had long been surpassed — at least concerning the Balkans. The countries belonging to the Balkan Alliance were no longer willing to accept an autonomous status of Albania and especially Macedonia. They intended to split up these territories among themselves. War for both sides seemed unavoidable. On September 30th the Balkan Alliance mobilized their troops as did on the following day the Ottoman Empire.

In the first week of October 1912 there were demonstrations in Istanbul where the government was asked to declare war on the Balkan Alliance. It was probably the CUP which stage-managed these demonstrations because they had hoped by this means to be able to weaken Ahmed Muhtar Paşa's cabinet.[2]

It seems as if *Karagöz* has been infected by the general war-enthusiasm. On October 5th, 1912 the gazette presented itself in a martial outfit. On the front page we can see Karagöz dressed as an Ottoman soldier (Fig. 3).[3]

---

[1] *Karagöz* 439, 11 Ağustos 1328, pp. 2-3: "*Hasb-ı Hal. Adem-i merkeziyet*".
[2] *Artuç, İbrahim: Balkan Savaşı*. Istanbul 1988, pp. 78-79, and *Balkan Harbi 1912-1913*. Vol. 1. Harbin Sebepleri, Askerî Hazırlıklar ve Osmanlı Devletinin Harbe Girişi. (T.C. Genelkurmay Harp Tarihi Başkanlığı Resmî Yayınları 4.) Ankara 1970, pp. 77-79.
[3] *Karagöz* 453, 22 Eylûl 1328, p. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0152

Knapsack on his back, his gun in his hand he is ready to march. The poem printed next to the drawing strikes a rather patriotic note:

Ey çocuklar! Gün bugündür; gayr-ı handan olmalı.
Toplanıp bir noktada serhadda mihman olmalı.
Ben bile taktım silâhı arkama bir pir iken.
Gençsiniz! Hiç durmayın! Düşman perişan olmalı!
Bak asıl annen vatandır; el uzandıkça ona
her kılın bir süngü, her uzvun da kalkan olmalı. [Verse 1-3]

Hey boys, now is the right time! Joking apart!
Let's assemble at one point and go to the frontier.
Even I have slung on my weapon, though I am old.
You are young! Do not hesitate! The enemy must be destroyed!
Look, your true mother is your native country. As long as somebody wants to lay hand on her
each hair of yours shall be a bayonet, each limb shall be a shield.

The *Muhavere*, striking the same patriotic note, is headed by the motto "Long live the battle!"[1] Karagöz wants to go to war as a voluntary and is just saying good bye to Hacivad. The latter is to tell Karagöz's family not to wait for him, but to pray, first for their country and then for Karagöz himself. Furthermore Karagöz's wife has to buy a little uniform for his son in order to give him a delight in military service. Even before Karagöz departs his wife comes up to him crying. She explains that she is not crying because her husband is going to war but that her children are still too young to follow him. Then she for her part would be able to help at the Red Crescent. In addition she reprimands Karagöz that he must not come back before it is not ensured that all enemies are dead. Karagöz answers her as follows:

Karagöz — Is there a single doubt? Didn't I tell you, day after day, that I have been waiting for an honourable day like this. Well, I am off now. My place will be in the front line. Ready to give everything I will fight to shed the blood of our unfaithful enemies.

His wife — The letters you write to me will be written with their blood, won't they?

Karagöz — Yes, of course, if I don't shed blood, then don't expect any letters from me. Because that will mean that there is no ink. Because the soldiers ink is blood. Blood, blood, blood, you see? I want blood. ... The humble eyes of Karagöz see everything

[1] Ibidem, p. 2: "*Muhavere: Yaşasın muharebe*".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0153

around them in a shining red colour, just as all Ottomans' eyes do. On our heads we are not wearing our fez but the symbol of war. Look at this solemnity, this shining red sight. Long live the Ottomans, long live our battle...

His wife — (kissing her husband) Off you go! God bless you! ... Do not forget to embrace your children.[1]

Nothing is mentioned of the dangers of war for the Ottoman Empire. The *Muhavere* depicts Karagöz and his wife as shining examples of patriotism. They are willing to sacrifice everything even their lives for their native country. Some passages, however, may disturb us with their aggressive patriotism. Karagöz's wife asking her husband to write his letters with the blood of their enemies and Karagöz subsequently working himself up into a real frenzy, since he cannot wait to see blood, this e.g. could not have been expressed more drastically. One feels tempted to consider this to be ironical. Yet, nothing hints at a critical analysis of the Ottomans' war-enthusiasm. Rather the contrary is proven by the other articles of the said issue.

In the *Muhavere* of October 9th, 1912 Karagöz and Hacivad seem to have regained, to some extent at least, their former calmness despite the fact that on the previous day Montenegro had declared war on the Ottoman Empire. The text carries the title "Reforms, what is that?" and discusses the European powers' as well as the Balkan states' calls for reform in Macedonia.[2] At the beginning Karagöz says that the news he had read in the papers has left him confused. He had no idea, what this reform-business was all about. For this reason he asks Hacivad who knew a lot about politics to explain the matter to him. Hacivad then starts to point out in a rather awkward way that the European states are all very interested in Macedonia. Since Karagöz is still not able to understand the connection between European interests and the reforms, Hacivad is now trying to express himself a bit more clearly:

Hacivad — What more connections do you want? Can countries really remain tacit and quiet with regard to a territory they are so much interested in? From the time of Abdülhamid on they have been crying for «reforms» because the Macedonians never remained silent. At that time there was something which they called a «reform»; but nothing at all was achieved by it; and when freedom was declared one day, the European Countries for their part went silent since they said to themselves that now reforms would be put through automatically and they withdrew their inspectors from there. But the actual situation was very different:

---

[1] Ibidem, p. 2.
[2] *Karagöz* 454, 26 Eylûl 1328, p. 2: "*Muhavere. Islahat nedir?*"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0154

the government that had been ruling for four years then did not make an effort to bring freedom to all territories and any person of the country. Their intention was on the contrary to limit and restrict [freedom]. And again Macedonia entered a state that is still being characterized as «Everything remained the same!» («*eski hammam eski tas*»). Again the time would come when the bombs exploded, when villages were suppressed, people assassinated and goods looted. Everywhere in the country voices full of hostility and aggression could be heard.

Karagöz - My Hacivad, I'm getting all excited.

Hacivad - Not just you, the whole nation is getting excited. Although we know that war is so damaging to this country we have been crying out for it like crazy. But, to tell you the truth: making reforms is easier than making war. Is it not sad to hear our enemies calling out for the reforms all our territories are so desperately in need of?

And a bad and oppressive administration making things even worse, not listening to what is called out for and forcing people into the worst and most oppressive of wars ... no doubt this is the saddest thing. But once our patriotic enthusiasm has flared up our eyes become blind and we know neither reforms nor peace-promises. Then, all we need is fire and gunpowder, bullets and dynamite. Then violence and destruction rule us. What the wish of peace has missed to fulfil is to be fulfilled by bloodshed. Blood! Do you get that, my dear?

Karagöz - God shall destroy the enemies of our beloved country.

Hacivad - Now let us think over this war matter again. In case we fight now will we carry out reforms afterwards? ... There is no doubt, we will.

Karagöz - Yes, we will.

Hacivad - In this case fighting will be of use ... I want us to fight. I don't want the foreign countries' tyranny. But the foreign countries have to face Ottoman bravery like a cat that has spilled its milk — quiet and intimidated. Once we have ensured this reforms will be the second, necessary step to take. And thereby I mean reforms that change the country once and for all: rebels in Rumelia have to be reprimanded according to the law and a just and constitutional administration has to be installed in all parts of the Ottoman Empire.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0155

In this passage Hacivad examines the mistakes and failings committed by the Ottoman side in a self-critical way. He says that reforms had been promised even during the reign of Abdülhamid, but that they never had been carried through. It was even worse that nothing had changed in Macedonia after the Young Turk Revolution. The new government had, on the contrary, done everything to prevent the establishment of a more liberal administration in the provinces. The policies pursued by the different cabinets since 1908 are seen in a totally simplistic and undifferentiated way by Hacivad.

Hacivad's criticism, however, is not restricted to the Ottoman government. He also reproaches the population for not realizing the dangers of war and for not searching seriously for a way to get out of the present situation. In their enthusiasm about war they were all blinded, he says. This means that Hacivad is at this point condemning a certain attitude that was shown by Karagöz in the *Muhavere* four days earlier. The only answer Karagöz can think of consists of the phrase "God shall destroy the enemies of our beloved country." Has he not realized what Hacivad is trying to say?

Towards its end the conversation takes another direction and Hacivad is regaining a more patriotic line. He makes it clear that he, too, was in favour of war, since the enemies had to be put in their place before any reform was possible.

It is striking that the conversations of October 5th and October 9th, 1912 show very different tendencies. In the *Muhavere* of October 5th Karagöz behaves in a way that shows in my opinion very clearly his unbroken enthusiasm about war. On October 9th it is exactly this behaviour that is sharply criticized by Hacivad. What is very characteristic about it is the fact that in the first conversation the active part is taken by Karagöz, whereas in the second one it is Hacivad who takes it. By giving different views to the characters Karagöz and Hacivad the gazette has the possibility of leading a controversial discussion.

I want to point to the fact, that in most cases it is Hacivad who holds a more critical angle. We can therefore assume that the character of Hacivad is being used to express the editors' point of view. Karagöz subsequently holds a view which is not shared by the editors, but which may be very common among the people. By making Karagöz represent such a popular position the reproaches expressed by Hacivad are easier to accept for a reader, who possibly shares Karagöz's standpoint. Karagöz's view may be criticized, but still it is not an insult to one's honour to take Karagöz's side, since he, despite all his failings and weaknesses is a character who is very popular and much liked. Here it is also important to point out that, towards the end of the conversation, Hacivad readily tones down his criticism and admits that despite all objections that were raised, in the concrete situation a war could probably not be avoided.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0156

In the following two years quite a number of controversial discussions were led by the gazette *Karagöz* in a similar way. Yet in the whole only a minority of the texts and caricatures show Karagöz and Hacivad holding opposite views. A week later e.g. nothing more was said concerning the objections to a war in the Balkans. The Ottoman failings on the eve of war have stopped to be an issue for the gazette. In the *Muhavere* of October 12th, 1912 Hacivad considers the calls for reforms in Macedonia to be a mere pretext on the side of the Balkan Alliance.[1] The truth is, according to Hacivad, that Bulgaria, Serbia, Greece and Montenegro had been interested from the start in taking advantage of the Ottoman Empire's momentary weakness, and that they intended to split the Balkan provinces among themselves. For this reason there was only one important thing: The Balkan Alliance had to be crushed like vermin.

In the following issues of *Karagöz* extreme nationalist stereotypes can be found more and more often. At one point Karagöz justifies his hate against the Bulgarians by means of a Bulgarian milkman who once sold him milk, that had already gone off; and just Hacivad, who is otherwise very critical in his opinions, concludes that all Bulgarians are alike.[2]

It is difficult to explain *Karagöz*'s sudden change regarding the discussion of the events in the Balkans. Did the texts flow from different authors' pens or had the editors themselves not decided yet, what was really to be thought of this development?

In the last week of October 1912 the Ottoman Empire suffered the first serious defeats in the war. *Karagöz* condemned the news published on the war-events in other papers as being rumours, maliciously spread among the people in order to weaken Ottoman fighting spirits.[3] But on November 9th, 1912 the gazette finally admits that the Ottomans were beaten back on all front lines.[4] This defeat, in my opinion, is most probably responsible for the fact that in the months to follow *Karagöz* is trying to create the ideal of a glorious Ottoman past in the times of Sultan Selim Yavuz and Sultan Süleyman Kanuni.[5] The paper thus juxtaposes the idealized Ottoman past to the image it has created of the Balkan peoples' cruelty and barbarity. On May 28th, 1913 e.g. a caricature depicts a scene where a Bulgarian officer forces with his pistol

---

[1] *Karagöz* 455, 29 Eylûl 1328, p. 2: "*Muhavere. Hal ve mevki*".

[2] *Karagöz* 456, 3 Teşrin I 1328, pp. 2-3: "*Karagöz gönüllü*".

[3] *Karagöz* 460, 17 Teşrin I 1328, p. 2: "*Karagöz'ün tavsiyesi*", and *Karagöz* 462, 24 Teşrin I 1328, p. 2: "*Karagöz'ün nasihatı*".

[4] *Karagöz* 463, 27 Teşrin I 1328, p. 2: "*Vazife-i milliye*".

[5] Cf. e.g. *Karagöz* 682, 23 Teşrin I 1330, p. 1: "*Hazret-i Yavuz " Vay!! İstanbul Efendinin boğazına sarılmak isteyen küstahlar kim imiş bakayım!?* [...]" and *Karagöz* 683, 25 Teşrin I 1330, p. 1: "*Hazret-i Yavuz — Karagöz ağa! Savurarak fırlat ki kımıldayamadan dibi boylasınlar.* [...]".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0157

Moslem women and children to become Christians (Fig. 2).[1] Karagöz comments this with the following sentence:

> Oh false Civilization! Not even 600 years ago did we do a thing like this. But our Bulgarian neighbours are doing it in the 20th century!

Karagöz's attitude at the beginning of First World War was very similar to the one they had adopted on the eve of the Balkan wars. A very good example for that is a caricature published on August 19th, 1914, three weeks after the eruption of the First World War, but still before the Ottomans entered it. Karagöz meets Franz Joseph, Emperor of Austria-Hungary, who is walking along with his hunting dog and a gun slung over his shoulder. In Franz Joseph's bag we can clearly make out his prey: King Peter of Serbia and King Nikola of Montenegro (Fig. 4).[2] This is what Karagöz says to Franz Joseph:

> Karagöz — Hey, great huntsman! May it be plentiful (good hunting, *bereketli olsun*)! Thus I have never seen you hunting sparrows like this.
>
> Huntsman — I was bored a little bit, so I decided to walk around for a moment. Nevertheless, we're arranging a proper battue today. I've invited a lot of friends, they will all come. Won't you come, too?
>
> Karagöz — By God, I don't know. Actually I don't have the intention. Now then I'll see. You just startle the game, if I have time, I'll come, too. I'm nearby anyway.

Karagöz's reserved reply to Franz Joseph's invitation can be called typical. He points out explicitly that he has no intention of taking part in the hunt, meaning the war. Yet he asks Franz Joseph to begin with it. He himself will then, possibly, join in as he is going to be nearby anyway. This can only mean that Karagöz is sceptical whether he will be able to remain neutral, since he, being an Ottoman, is already too deeply involved in the clashes between Austria and Russia in the Balkans. Basically he just does not want to get involved into another war.

To conclude I would like to discuss a caricature that was published on November 1st, 1914, three days after the Ottoman Empire had entered the First World War (Fig. 5).[3] This caricature allows for interesting conclusions as far as the public opinion held by the inhabitants of Istanbul is concerned. We can see Karagöz, who is gnawing at a corn cob, his eyes wide open as if he was obsessed with it. Hacivad reproaches him saying:

---

[1] *Karagöz* 520, 15 Mayıs 1329, p. 4: "*Bulgar zabiti* " *Ya Hıristiyan olursan yahud öldürürüm.* [...]". Cf. also *Karagöz* 548, 10 Ağustos 1329, p. 3: "*Hasb-ı Hal. Sütçülerimiz?...*".

[2] *Karagöz* 650, 6 Ağustos 1330, p. 4: "*Karagöz — Vay koca avcı!* [...]".

[3] *Karagöz* 680, 19 Teşrin I 1330, p.1: "*Hacivad — Çok açgözlüsün Karagöz!* [...]".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0158

Hacivad — You are very greedy Karagöz! Recently you got an upset stomach and had to stay three days ill in bed. And now you can't cease eating corn ('*mısır*') again.

Karagöz — What shall I do, Hacivad? I know that very well. But I like this darned corn so much. Even if I became ill or if I died, I would eat it again, and that's that.

Hacivad reproaches Karagöz of being greedy. Published in the first issue after the Ottomans had entered the war, what does this reproach mean? Does it mean that Karagöz has only recently upset his stomach because of the Balkan wars, and that he now is about to make the same mistake once again by his trying to 'incorporate' Egypt which is called in Turkish '*mısır*', too? The fact that in the autumn of 1914 Karagöz's corn was really taken to be an allusion to Egypt can be proved by a caricature published at the beginning of September. At that time Karagöz for his part reproaches an Englishman of being greedy, also telling him that he will upset his stomach since he is eating both corn and coconut at the same time.[1] This exotic mixture of corn ('*mısır*') and coconut ('*Hindistan cevizi*') can only be a hint at the British claims regarding India and Egypt.

But now *Karagöz* has to put up with the reproach of gorging himself on corn. Hacivad is annoyed about Karagöz's voracious appetite and urges him to restrain himself. Yet Karagöz ignores the dangers which, according to Hacivad, could be the consequences of his gluttony.

Again we get the case of Karagöz and Hacivad both representing very different points of view. Hacivad tries to convince by giving reasonable arguments, whereas Karagöz lets himself be guided by his physical urges. What does the caricaturist want to tell us? I would propose to maintain what I had suggested before. The artist tries to criticize through Hacivad an opinion that is held by large parts of the population and which is here represented by the character of Karagöz. However, this criticism is hidden behind a scene of 'daily life' and much room is left for interpretation. The reproach of being defeatist can therefore be averted from the start. Hacivad is concerned about the Ottomans entering the war, but on the surface nothing is mentioned about that.

The gazette Karagöz — or should I rather say the character Hacivad — forgot all objections very quickly. The front page of the following issue, published on November 3rd, 1914, shows Karagöz, Hacivad, and Karagöz's son Afacan sitting in a rowing boat in front of the burning city of

[1] *Karagöz* 658, 25 Ağustos 1330, p. 1: "*Karagöz — Senin gibi açgözlü görmedim Mister Con Kikiriki!* [...]".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0159

Sevastopol.[1] The three of them begin singing the traditional Ottoman song "*Sıvastopol önüne*" ("Towards Sevastopol") — Hacivad singing with them at the top of his voice. The Ottoman attack on Sevastopol, by which the Ottoman Empire entered the war, is celebrated as a heroic feat. It seems that the gazette *Karagöz* is changing its view for the second time, a development we had already noticed at the beginning of the first Balkan war.

[1] *Karagöz* 681, 21 Teşrin I 1330, S. 1: "«*Sıvastopol*» *önüne varan gemiler* [...]".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0160

— امان حاجیواد ینه اوزاقدن سیاه بر بلوط بلیردی. تاماینی زمانی بویله وقتی وقتسز یاغمورلر تمادی ایدرسه طوغریسی
ای زراعت ایدهمیه جکز !..

Fig. 1: *Karagöz* 422, June 29th, 1912, p. 1.

بلغار ضابطی — یاخرستیان اولورسك یاخود ڤولیریم.
قره‌کوز — دهکدی مدنیت‌ده ... بزبوحرکتی التیوز سنه اول بیله یاپامشدق. بلغار قومشولریز بیرمجی عصرده‌یاپیورلر..

Fig. 2: *Karagöz* 520, May 28th, 1913, p. 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0161

قره كوز ته ديور :

ای هو جقلر ! كوده بوكوشه ! غيرى ضبط ايده اولمى .
طويمدنبو يه نقطه ده سوسمه مزايده اولمى .
بن بيله طاقدم سلوى آرقه سنه ، بيبير ايكن .
كچسكز ! قميچ دوسه ايلك : دشمن يه نشانه اولمى !
بابه اصلى آنلرك وطنده ؛ ال اوزه تهديد اولا
هر قيلك بر سونكو ، هر عضوك ده قانفانه اولمى !
آنلركه قصد ايلين هر هانكى بر ملعونه ايسه
ملكى نحو ايتملى ، بنيادى ويرانه اولمى !
قهرمانلر ! عزم ايدك ، اطراقز دشمن دوغرو !
قهرمانجه طويمدنلك ! عالمده حيرانه اولمى !
قهرمانلر ! قهرمانلى ايسترسه آنلرك بوكوده
آنلرنلك قهر امريله مطاوع شتابانه اولمى !
سير ايلمك مطلوب ايسه آنلر كزدكه بيخه سين . .
مطمئن دبلركه : بو . . . اوردى ايمدوده اولمى :
حفظ ملك اوغرنده قانلك آقسه ، محو اولسه بيله
دوكه يكلك قانلر سكا نامم اولمى ، شانه اولمى !
ثيلكن فريادمده ايتمز مرد اولانلر اعتبار ،
بر هدف آنجق سنده صوقيلمه ، بالقانه اولمى !
ضربهٔ ماضيى بجاره نسيانه ايلمه
كيم او ضربه ؟ شايلا بلكمجى يونانه اولمى !
صوك سوزم ای جانلرم ! ای مبارك عسكرلر !
قورتلى بالقانه مونكوكز آلنده آل قانه اولمى !

Fig. 3: *Karagöz* 453, October 5th, 1912, p. 1.

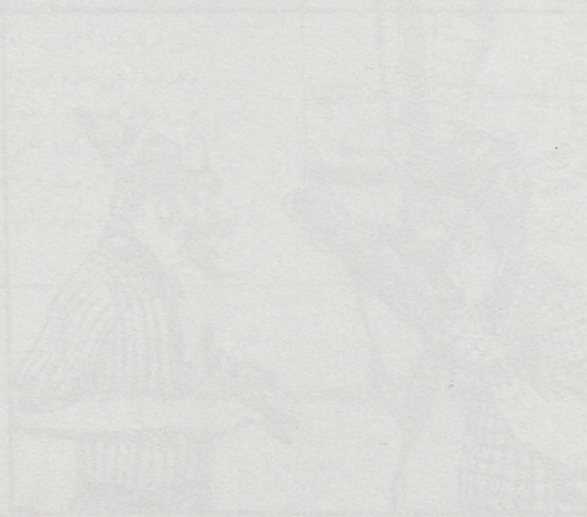
قره کوز — وای ، قوجه آوجی ! راست کله ! برکتلی اولسون ! سن بویله سرچه آوندہ هیچ کورمه‌مشدم .
آوجی — براز حاتم صیقلمشدی‌ده شویله بر دولاشایم دیدم ، مع هذا بوکون ایی برسورمك آوی بلیورز . خیلی آرقدانی
دعوت ایتدم ، هیچی کله‌جکلر . سن‌ده کلزمیسك ؟
قره کوز — واللهی بیلدم ، یکده نیتم یوق . هله سز بر اورکونك‌ده کوردیم ، وقتم اولورسه بن‌ده کلیرم ، ذاتاً شوراده‌یم
یرم بك یاقین . .

Fig. 4: *Karagöz* 650, August 19th, 1914, p. 4.

حاجیواد — جوق آچ کوزلیسك قره کوز ! دها کچن کون معده‌کی یوزوب اوچ کون خسته یاتدك . حالا مصر بتکدن واز کچیورسك .
قره کوز — نه یاپیم حاجیواد ؟ بن‌ده بیلیورم آما ، مبارك چوق سویه‌رم . خسته‌لانسه‌معده ، آولسه‌معده بنه بیه‌حکم والسلام .

Fig. 5: *Karagöz* 680, November 1st, 1914, p. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0163



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0164

DAS 'ERWACHEN' IN KURDISCHEN ZEITUNGEN ZU BEGINN DES 20. JAHRHUNDERTS*

Martin STROHMEIER

Das 'Erwachen' als Entstehung eines ethnischen Selbstbewußtseins ist ein häufiges Motiv im romantischen Nationalismus und eine nicht unumstrittene Kategorie in der Nationalismusforschung. Miroslav Hroch hat in seiner bahnbrechenden Studie *Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern Europas*[1] den Begriff affirmativ verwendet, ohne seinen ideologisch-programmatischen Charakter zu erläutern[2]. In seinem Drei-Phasen-Modell, das ein Erklärungsmuster für den Verlauf nationaler Bewegungen bietet, übernimmt er das Konzept des 'Erwachens' und setzt es gleich mit der zweiten Phase nationaler Bewußtseinswerdung, in der eine patriotische Gruppe den Nationalgedanken verbreitet: das "...nationale(s) Erwachen im eigentlichen Sinn des Wortes..."[3].

Das 'Erwachen' als programmatischer Entwurf und Appell geht von einer kleinen Schicht aus, die sich über ihr Wissen und ihre Bildung definiert und daraus einen Führungsanspruch ableitet. Sie richtet ihren Appell an eine Zielgruppe (das Volk), die, weil nicht im Besitz dieses Wissens, in Unglück

---

*Dieser Aufsatz ist Teil einer umfassenderen Studie, die demnächst unter dem Titel *Heroes, Patriots, Traitors, Foes. Crucial Images in the Articulation and Presentation of Kurdish National Identity* erscheinen soll. Daher ist an dieser Stelle der Apparat reduziert worden. Insbesondere ist auf Angaben zu Personen, z.B. den Mitgliedern der kurdischen Bewegung, verzichtet worden.

[1]Untertitel: *Eine vergleichende Analyse zur gesellschaftlichen Schichtung der patriotischen Gruppen*. Praha 1968. Eine Zusammenfassung findet sich in: "Das Erwachen kleiner Nationen als Problem der komparativen Forschung", in: *Nationalismus*, ed. Heinrich August Winkler. Königstein/Ts. 1978. S. 155-172. Englische Übersetzung (eine erweiterte Fassung der Monographie in deutscher Sprache): *Social Preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*. Cambridge u.ö. 1985.

[2]Hans Mommsen und A. Martiny: "Nationalismus, Nationalitätenfrage", *Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopädie* 4 (1971), S. 623-695, hier: 647, verweisen darauf, daß Hroch 'Erwachen' als "teleologisches Verlaufsmodell" begreift.

[3]*Vorkämpfer*, S. 25. - Das Hrochsche Modell erweist sich als problematisch bei der Übertragung auf die kurdische Nationalbewegung. Es ließe sich argumentieren, daß damit die protonationalistischen Aufstände der Kurden im 19. Jahrhundert nicht erfaßt werden. Wie aus den folgenden Ausführungen klar werden sollte, kann man in der Entwicklung des kurdischen Nationalismus nicht eindeutig zwischen der Phase A, in der eine kleine Gruppe von Intellektuellen sich mit Geschichte, Sprache und Kultur ihres Volkes beschäftigt, und Phase B unterscheiden; vielmehr scheinen beide Phasen in einer starken Verkürzung zusammengefallen zu sein. Außer-dem müßten wir, um das Modell zu operationalisieren, über umfassende Daten zu den Protagonisten der kurdischen Bewegung verfügen, was momentan nicht der Fall ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0165

bzw. in Gefahr gesehen wird. Der Zustand des Nichtwissens wird häufig mit den Metaphern 'Schlaf' und 'Dunkelheit' bezeichnet. Der Appell verspricht eine Verbesserung der Lebensumstände, wenn nur das Volk aus dem Schlaf erwacht, seine wahre Lage erkennt, sich gewissermaßen mit den Augen seiner prospektiven Führer/Retter betrachtet und deren Einsichten Folge leistet.

Das 'Erwachen' setzt nicht nur eine neue Weltsicht voraus, sondern auch eine Revision herkömmlicher Wahrnehmungs- und Denkmuster sowie eine neue Identitätssetzung. Der Hauptinhalt dieser Identität ist die Hinwendung zur eigenen Sprache und Kultur, die als Basis neuen Selbstwerts dienen sollen. Eine veränderte Selbstsicht bedeutet auch, daß man sich vom 'Anderen' absetzt. Das 'Erwachen' kommt also nicht ohne ein Gegenüber bzw. ein Feindbild aus. Der Feind wird dafür verantwortlich gemacht, daß man trotz einzigartiger Sprache, wertvoller Kultur und vergangener Größe nicht gedeiht. Daraus erwächst sowohl die Sendung des Volkes als auch die Führungsrolle der Vorkämpfer.

Am Ende des 19. Jahrhunderts bot sich nach dem Muster etlicher erfolgreicher Nationswerdungen die Presse als wichtigstes Medium zur Verwirklichung des 'Erwachens' an. Wie sonst hätten die zum Schreiben, Lehren und Führen Ausgebildeteten ihre Vision und die Mission des Volkes verbreiten können? Wo sonst hätten sie die Ergebnisse ihrer Arbeit darlegen, ihre Qualifikationen unter Beweis stellen und ihren Führungsanspruch geltend machen können? Die Presse war für die Wortführer unter den Kurden zunächst weniger ein Forum als vielmehr eine Art Visitenkarte, ein Ausweis ihrer Existenz als politisch signifikanter Größe.

Im folgenden möchte ich einige kurdische Zeitungen[1] vorstellen, die im Hinblick auf Bemühungen um die Herstellung einer kurdischen Öffentlichkeit und Identität eine wichtige Rolle spielen. Die Publikationen umspannen die Ära der gemeinsamen Opposition von Türken und Kurden gegen ʻAbdülḥamīd am Ende des 19. Jahrhunderts, die in der Revolution von 1908 kulminierte, und die Nachkriegsjahre, in denen das einigende Band des Osmanismus schwächer wurde und die Identifikation mit dessen Zielsetzungen einer Abgrenzung von den Türken und einer stärkeren Konzentration auf kurdische Belange wich.

---

[1]Das Attribut "kurdisch" verwende ich, weil der Hauptzweck dieser Zeitungen die Agitation unter und für Kurden war. Sie dienten nicht primär der Übermittlung allgemeiner Nachrichten aus Politik und Wirtschaft. Sprachlich gesehen überwiegt das Osmanische, wenn auch die Zahl kurdischer Artikel nicht viel geringer ist. Ich habe nur die osmanisch-sprachigen Artikel berücksichtigt und in einigen Fällen kurdische Passagen herangezogen, für die eine Übersetzung vorlag.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0166

Kürdistān

Nach dem vereitelten Putsch gegen ʻAbdülḥamīd im Jahr 1896 verließen viele Oppositionelle das Reich, darunter auch prominente Kurden wie die Bedirḫāns und 'Abdülḳādir, der Sohn von Scheich ʻUbaidullāh. Diese Abkömmlinge einst mächtiger Kurdenfürsten waren nach den Aufständen ihrer Väter ab der Mitte des 19. Jahrhunderts gezwungen, im Exil zu leben, sei es außerhalb Kurdistans oder außerhalb des Osmanischen Reiches. Sie sollten in den folgenden Jahrzehnten eine wichtige Rolle in der Entwicklung des kurdischen Nationalismus spielen. Miḳdād Midḥat Bedirḫān gründete die erste kurdische Zeitung namens *Kürdistān* 1898 in Kairo. Der Untertitel lautete: "Zeitung in kurdischer Sprache... zur **Erweckung** (Hervorhebung MS) der Kurden und zur Förderung des Studiums der Künste"[1]. *Kürdistān* stellt insofern einen Meilenstein dar, als hier zum ersten Mal Prosa-Texte in kurdischer Sprache gedruckt wurden. Die ersten drei Nummern erschienen ausschließlich auf Kurdisch und zwar im Kurmancī-Dialekt von Bōtān/Cizre, der Sprechern anderer kurdischer Subdialekte nicht ohne weiteres verständlich war.[2] Ab Nummer 4 gab es auch Artikel in türkischer Sprache, obwohl einige Nummern (z.B. Nr. 9) ohne solche auskamen. Gemäß dem Impressum betrug die Auflage der Zeitung 2.000 Exemplare und wurde in Kurdistan gratis abgegeben. Ab Nr. 6 wurde die Zeitung in Genf gedruckt, wo ihr Herausgeber ʻAbdurraḥmān Bedirḫān[3] als Mitglied der jungtürkischen Opposition lebte. Er war auch Mitarbeiter der Zeitschrift *ʻOṯmānlı*, die unter der Ägide ʻAbdullāh Cevdets und Sükūtīs ebenfalls in Genf erschien.[4]

---

[1]Nr. 1 (30 Ḏūlḳaʻde 1315/9 Nisān 1314/22. April 1898) "Kürdleri īḳāẓ ve taḥṣīl-i ṣanā'īʻe teşvīḳ için şimdilik on beş günde bir neşr olunur Kürdçe ġazetedir". Ab Nr. 3 (28 Ḏūlḥicce 1315/7 Mayıs 1314/20. Mai 1898) lautete der Untertitel: "Kürdleri taḥṣīl-i ʻulūm ve fünūna teşvīḳ eder naṣā'iḥ ve edebiyāt-i Kürdiyeyī ḥāvī on beş günde bir neşr olunur Kürdçe ġazetedir". Obwohl schon in den voraufgehenden Nummern Artikel in türkischer Sprache erschienen waren, wurde dem erst in Nr. 25 (6 Cumādelāḫire 1318/18 Eylül 1316/1. Oktober 1900) mit dem Zusatz "...ve Türkçe ġazetedir" Rechnung getragen. *Kürdistān* wurde in Kairo, Genf, London, Folkstone und wieder in Genf gedruckt. Ich benutze den von Kamāl Fu'ād herausgegebenen Nachdruck: *Kūrdistān. Yeke mīn ruẍnāma-i kūrdī 1898-1902*. Baġdād 1972. Darin fehlen die Nummern 10,12,17,18 und 19.

[2]So wird von einem gebildeten Kurmancī-Sprecher aus Diyarbakır berichtet, der *Kürdistān* nur mit Mühe lesen konnte. S. Hugo Makas: *Kurdische Texte und Kurdische Studien*. 2 Bde. in 1 (Repr. der Ausgaben St. Petersburg/Leningrad 1897-1926 und Heidelberg 1900). Amsterdam 1979. S. 1-3.

[3]Eine *vita* aus der Feder ʻAbdürraḥmāns findet sich in *Kürdistān* Nr. 26 (22 Ramażān 1318/1 Kānūn-i evvel 1316/13. Januar 1901), S. 1 f.

[4]Über die Zusammenarbeit der Herausgeber beider Zeitungen: Naci Kutlay: *İttihat Terakki ve Kürtler*. 3., erw. Aufl. Ankara 1992. S. 51 ff. Şükrü Hanioğlu: *The Young Turks in Opposition*. New York-Oxford 1995. S. 169 nebst Anmerkungen auf S. 336, erwähnt einen Beitrag Cevdets in *Kürdistan* Nr. 17 (in der Edition von Kamāl Fu'ād nicht vorhanden) vom 27. August 1899 mit dem Titel: "Pāris'e muvāṣalat", S. 2 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0167

Ausgesprochen anti-türkische Tendenzen sind in den türkischsprachigen Artikeln kaum zu finden.[1] Das Feindbild in *Kürdistān* sind nicht die Osmanen schlechthin, sondern Sultan ʿAbdülḥamīd, der die Verantwortung trage für den Mangel an Entwicklung in den kurdischen Provinzen. Er wird auch beschuldigt, Zwietracht unter den Kurden gesät zu haben. ʿAbdülḥamīd hätte die *Ḥamīdiye*-Regimenter als Instrument benutzt, um die Kurden zu korrumpieren und gegen die Armenier aufzuhetzen. Durch die Unterdrückung der Armenier seien die Kurden nämlich in Europa in den Ruf von Barbaren geraten. Daher werden sie aufgerufen, gemeinsam mit den Armeniern gegen den "wahren Feind" (*düşman-i ṣaḥīḥ*)[2] ʿAbdülḥamīd zu kämpfen. Dies war natürlich im Sinne des Kongresses des Komitees für Einheit und Fortschritt im Februar 1902 in Paris, an dem ʿAbdürraḥmān teilnahm.

Der Sultan wird in einer Petition aufgefordert, das Einfuhrverbot der Zeitung aufzuheben[3]. Das Fehlen einer kurdischen Zeitung wird als Grund für die Rückständigkeit und ausländische Interventionen in den kurdischen Regionen angegeben.[4] Eine weitere Ursache für die Zurückgebliebenheit der Kurden sahen die Autoren *Kürdistāns* in der fehlenden Bildung[5]. Bildung wird als das Mittel gepriesen, sich vom Despotismus zu befreien und einen kurdischen Patriotismus zu initiieren. Denn "unwissende Völker laufen wie eine Schafsherde hinter dem Hirten her"[6], eine Anspielung auf das Verhältnis ʿAbdülḥamīds zu den Kurden.

Kürdistān beschäftigt sich mit kurdischer Geschichte und enthält Biographien kurdischer Herrscher, überwiegend aus der Bedirḫān-Dynastie, die als Vorbilder gelten sollen. Auch Sultan Saladin wird erwähnt, besitzt aber noch nicht die Prominenz als Symbolfigur kurdischer Größe, die ihm in späteren kurdischen Presseerzeugnissen zuerkannt wird. Wichtiger ist, daß das Epos *Mam ū Zīn*, das mit der Zeit als einer der wichtigsten Bausteine

---

[1] Die schärfsten Angriffe auf die "Türken" enthielt ein Artikel in kurdischer Sprache in *Kürdistān* Nr. 27 (22 Ḏūlḳaʿde 1318/28 Şubāṭ 1316/13. März 1901), wiedergegeben bei Ferhad Ibrahim: *Die kurdische Nationalbewegung im Irak. Eine Fallstudie zur Problematik ethnischer Konflikte in der Dritten Welt*. Berlin 1983 (Islamkundliche Untersuchungen, 88). S. 179, A.3.

[2] "Kürdlere", *Kürdistān* Nr. 27, S. 3.

[3] "Şevketlü ʿāẓīmetlü sulṭān ʿAbdülḥamīd-i ṯānī ḥażretlerine ʿarżu ḥāl-i ʿabidānemdir", Nr. 4 (12 Ḏūlḥicce ʿ1316/21 Mayıs 1314/23. April 1899), S. 1 f.; Nr. 5 (27 Muḥarrem 1316[sic]/4 Ḥazīrān 1314/17. Juni 1898 [umgerechnet auf der Basis der offenbar irrtümlichen Zählung im Original]), S. 1 f. Vgl. Martin Hartmann: "Zur kurdischen Literatur", *WZKM* 12 (1898), S. 102-112, hier S. 112: "Es (sc. *Kürdistān*) ist in der Türkei verboten, und jeder Kurde, in dessen Händen es angetroffen wird, wird schwer bestraft".

[4] Nr. 4, S. 2.

[5] Vgl. *Kürdistān* Nr. 1 bei Ibrahim, *Nationalbewegung*, S. 178 f.

[6] Kürdistānıŋ vażʿiyet-i ḥażıra ve müstaḳbelesi", *Kürdistān* Nr. 29 (2 Raǧab 1319/1 Teşrīn-i evvel 1317/15. Oktober 1901), S. 3: "Ğāhil ḳavimler ḳoyun sürüsü gibi çoban arḳasından yürürler".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0168

kurdischer nationaler Mythenbildung Berühmtheit erlangte, ab Nr. 2 in Fortsetzung abgedruckt wird. Mit den Worten des Dichters Aḥmad-i Ḫānī führte Bedirḫān seinen Landsleuten die Kurden als tapferes Volk vor. Wenn die Kurden frei und nicht unter fremder Herrschaft lebten, wären sie zu großartigen Leistungen imstande. *Mam ū Zīn* dient als Beweis, daß die Kurden ein Volk mit alter Kultur sind. Sein Verfasser, der das kurdische Dilemma (Uneinigkeit, Zerrissenheit) benannt hatte, avancierte vor allem durch folgende Worte - später als Vorwort (*dibāca*) mit dem Titel "Derd-e mā" apostrophiert - zum nationalen Propheten: "Wenn es nur Eintracht gäbe unter uns, wenn wir nur einem zugehorchen hätten, würde er zu Knechten machen Russen, Osmanen, Araber und Perser, wir würden unsere Religion und unseren Staat vollenden und Wissenschaft und Weisheit erlangen"[1].

Die Zeitung sprach ihre Leser als "...das tapferste und klügste (sc. Volk) unter den orientalischen Völkern..." an[2]. Religion spielt eine untergeordnete Rolle in den Überlegungen der Autoren[3]. Dies zeigt, wie wenig ihr Ansinnen mit den Kurden in Kurdistan zu tun hatte, und wie groß die Kluft zwischen denjenigen war, die in *Kürdistān* schrieben, und der breiten Masse, die in Kurdistan lebte. Deren wichtigste Bezugspunkte waren Stamm und Religion, und nicht die in der Zeitung propagierten Vorstellungen. Die kleine Schicht, die sich in dieser Phase um das Kurdentum bemühte, war weit von separatistischen oder nationalistischen Anliegen entfernt. *Kürdistān* war im wesentlichen ein Unternehmen der Familie Bedirḫān. Als Teil der jungtürkischen Opposition galt ihr Augenmerk hauptsächlich der Beseitigung der Autokratie und dem Verhältnis von Kurden und Armeniern. Darüber hinaus waren ihre Bemühungen darauf gerichtet, den Kurden den Wert ihrer Kultur vor Augen zu führen, sie zu einem Selbststolz zu befähigen und nicht zuletzt die eigenen Führungsansprüche deutlich zu machen.

---

[1] *Kürdistān* Nr. 8 (5 Raǧab 1316/18 Teşrīn-i ṯānī 1314/20. November 1898), S. 4. Ich übernehme hier weitgehend die Übersetzung bei Martin van Bruinessen: *Agha, Scheich und Staat. Politik und Gesellschaft Kurdistans*. Berlin 1989. S. 383 und S. 502, A. 2. Der Unterschied zwischen dem Wortlaut in der kritischen Edition von M.B. Rudenko (Aḥmad-i Ḫānī: *Mam ū Zīn*. Moskau 1962. S. 34, Vers 232) und dem in *Kürdistān* besteht darin, daß in letzterem ein *Rūs* hinzugefügt ist - mit Sicherheit eine moderne 'Ergänzung', die zeigt, wie flexibel, um nicht zu sagen manipulativ, mit solchen Texten umgegangen wurde. Vgl. auch die vollständige Fassung dieses Vorwortes in türkischer Sprache ("Derdimiz") bei Garo Sasuni: *Kürt Ulusal Hareketleri ve Ermeni-Kürt İlişkileri (15. yy'dan Günümüze)*. Stockholm 1986. S. 48-50.

[2] Nr. 27, S. 2.

[3] Ibrahim, S. 180, verweist auf "...Appelle an die kurdischen Stammes- und religiösen Führer mit Zitaten aus dem Koran und Hadith..." in Nr. 9 in kurdischer Sprache.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0169

Kürd Te'āvün ve Teraḳḳī Ġazetesi

Nach der Jungtürkischen Revolution kehrten die Exilanten zurück. Darunter waren kurdische Führer wie die Mitglieder des Bedirḫān-Clan und Sayyid 'Abdülḳādir, der die letzten zehn Jahre in Mekka gelebt hatte. Die Heimkehrer gründeten 1908 *Kürd Te'āvün ve Teraḳḳī Cem'īyeti* ("Kurdische Gesellschaft für gegenseitige Hilfe und Fortschritt") mit einer gleichnamigen Zeitung, die in kurdischer und türkischer Sprache erschien. Die Gesellschaft, die vor allem durch das "elitär-paternalistische Politikverständnis"[1] ihrer miteinander konkurrierenden Mitglieder zusammengehalten wurde, zählte die führenden Familien Kurdistans, namentlich die Bedirḫān und Bābān, zu ihren Gründern. Mitglieder, die nicht der traditionellen Führungsschicht entstammten, dürften wohl die Ausnahme gewesen sein[2]. 'Abdülḳādir wurde zum ersten Vorsitzenden gewählt. *Kürd Te'āvün ve Teraḳḳī Cem'īyeti* definierte sich als eine "wohltätige Gesellschaft" (*cem'īyet-i ḫairīye*), die unter Beachtung der Prinzipien des Islams und der Verfassung ihre Loyalität zu Osmanentum, Kalifat und Sultanat bekannte, ein gutes Verhältnis insbesondere mit den Armeniern und Nestorianern anstrebte, Differenzen unter den kurdischen Stämmen beseitigen und Bildung, Gewerbe, Handel und Landwirtschaft fördern wollte[3]. Die Basis für die Aktivitäten der Gesellschaft war İstanbul mit seiner großen kurdischen Gemeinde, es wurden aber auch Büros in Kurdistan eröffnet.

Kürd Te'āvün ve Teraḳḳī Ġazetesi war das Sprachrohr der Gesellschaft[4]. Im Editorial wird implizit an das düstere Bild angeknüpft, das in

---

[1]Günter Behrendt: *Nationalismus in Kurdistan. Vorgeschichte, Entstehungsbedingungen und erste Manifestationen bis 1925*. Hamburg 1993 (Politik, Wirtschaft und Gesellschaft des Vorderen Orients). S. 272. Zu dieser Arbeit, die Pflichtlektüre für alle mit kurdischer Geschichte Befaßten ist, vgl. jetzt die Rezension von Ludwig Paul in *ZDMG* 146/2 (1996), S. 659-662.

[2]Z. B. Şükrü Meḥmed Sekbān, ein Arzt und kurdischer Aktivist der ersten Stunde, der in den dreißiger Jahren wegen seiner seiner Distanzierung vom kurdischen Nationalismus Berühmtheit erlangte, s. Chukru Mehmed Sekban: *La Question Kurde. Des Problèmes des Minorités*. Paris 1933. S. 21. Türkische Übersetzung: Şükrü Mehmet Sekban: *Kürt Sorunu*. O.O. 1970.

[3]*Kürd Te'āvün ve Teraḳḳī Cem'īyeti Niẓāmnāmesi*, zitiert nach Tarık Zafer Tunaya: *Türkiye'de Siyasal Partiler*. Cilt I: *İkinci Meşrutiyet Dönemi*. 2., erw. Aufl. İstanbul 1984. S. 409, 413. Knappe Einschätzungen der Gesellschaft bieten Behrendt, S. 268-272, und van Bruinessen, S. 395-397. Vgl. auch Kadri Cemil Paşa (Zinar Silopī): *Doza Kurdistan* (*Kürdistān Davası*). *Kürt Milletinin 60 Yıllık Esaretten Kurtuluş Savaşı Hatıraları*. Ed. Mehmet Bayrak. 2. Aufl. Ankara 1991. S. 28 f.

[4]Untertitel: "Instrument zur Verbreitung der Gedanken der Gesellschaft": "Cem'īyetiŋ vāsıṭa-i neşr efkārıdır. Şimdilik haftada bir def'â naşri olunacaḳ dinī, 'ilmī, siyāsī, edebī, içtimā'ī ġazetedir". Laut Impressum war Süleymāniyelī Tevfīḳ Verleger, Direktor und Redakteur, während Diyārbekirlī Aḥmed Cemīl als Chefredakteur verantwortlich zeichnete. Die erste Nummer erschien am 11 Ḏūlḳa'de 1326/22 Teşrīn-i ṯānī 1324/5. Dezember 1908. Weder in İstanbul noch in Ankara gibt es einen kompletten Satz der Zeitung. Von den - geschätzt - 10 Nummern der Zeitung sind Nr. 1 in der *Millî Kütüphane* und Nr. 8 in der *Atatürk Kitaplığı* verzeichnet: *Eski Harfli Türkçe Süreli Yayınlar Toplu Kataloğu*. Cilt 1. Ankara 1987. S. 147. Mir liegt nur die erste Nummer vor; die Nummern 2 und 3 müssen auf dem Umweg über die Sekundärliteratur zitiert werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0170

Kürdistān von den Kurden gemalt worden war. Die Kurden, so Verleger Tevfīḳ, hätten viele Jahre mit "geschlossenen Augen" (*göz ḳapalılıḳ*), "gelähmten Zungen" (*dilleri bağlı ḳalmış*), "halb geschlachtet" (*nīm-bismil*) ihr Dasein gefristet, wohingegen früher Kurdistan brillante Gelehrte hervorgebracht habe. Das Ziel der Gesellschaft sei es, die unter den Kurden verbreitete "furchtbare Dunkelheit" (*müdhiş ḳaranlıḳ*) und "unglückliche Stummheit" (*acıḳlı ebkemiyet*) zu beseitigen und die Kurden zu einem "wertvollen Element des Osmanentums" (*'Oṭmānlığıʀ [sic] bir 'aẓv-i ḳıymetdār*) zu machen. Die Geschichte der Kurden müsse man beweinen, aber ihrer Zukunft könne man hoffnungsvoll entgegensehen[1]. Im Chor der Völker des Reiches wollten die Kurden ihre Stimme zu Gehör bringen, sich im Wettstreit mit den anderen Ethnien behaupten. Dabei dürfe es keine Privilegien für ein Volk geben. Spezifische Verwaltungsmodelle, eine "Erweiterung der Kompetenzen" (*tevsī'-i meḏūniyet*) für die kurdischen Provinzen, d.h. Schritte in Richtung auf eine Dezentralisierung, wurden nur angesprochen, aber nicht substantiiert[2].

Die Bestimmung kurdischer Identität und das Verhältnis zu den anderen Völkern im Osmanischen Reich waren wichtige Themen der Zeitung. İsmā'īl Ḥaḳḳı Bābān formulierte eine Hierarchie konstitutiver Identitäten: die Kurden seien in erster Linie Muslime, dann Osmanen und erst an dritter Steller Kurden[3]. Damit gab er der Überzeugung vieler Kurden Ausdruck, daß ihre kurdische Loyalität nicht ihre Bindung an Kalifat und Sultanat in Frage stellen dürfe. Kurdentum und Osmanentum sind untrennbar miteinander verbunden und aufeinander angewiesen: "Das Osmanentum hat das Kurdentum und das Kurdentum umgekehrt das Osmanentum zusammengebracht. Wenn, was Gott verhüten möge, das Osmanentum zugrundegeht, wird das Kurdentum ohne Spur bleiben. Wenn, was Gott verhüten möge, das Kurdentum vernichtet und sein Name vergessen wird, wird das Osmanentum schwach und zerstört werden"[4]. Die Rückständigkeit der Kurden, so lautet die stereotype

---

[1]Süleymānīyelī M. Tevfīḳ, "Muḳaddime", *Kürd Te'āvün ve Teraḳḳī Ġazetesi* Nr.1, S. 1: "...maẕīmiz için ağlaya ağlaya ve faḳaṭ istiḳbālimiz için güle güle...".

[2]"Cem'īyetiŋ beyānnāmesi", Nr. 1, S. 1. Ähnlich erinnerte Sekbān aus zeitlicher Distanz die Haltung der Gesellschaft: "J'affirme qu'aucun d'eux (der Mitglieder der Gesellschaft, MS) ne pensait à un moindre privilège pour les Kurdes. Mais on était unaniment d'accord sur une réforme dans les six provinces Orientales. Voici la réforme qu'ils demandaient: nommer des gouverneurs capables et probes, construire certaines routes principales et réformer les tribunaux afin d'y appliquer une bonne justice" (*La Question Kurde*, S. 21).

[3]Das entsprach ganz der Identitäten-Hierarchie unter den türkischen Intellektuellen: "By religion (*diyānet*) we are Muslims, by social order (*heyet-i içtimā'īye*) we are Ottomans, by nationality (*ḳavmiyet*) we are Turks", s. David Kushner: *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908*. London 1977. S. 25 (das Zitat stammt aus dem Jahr 1896).

[4]"Kürdler ve *Kürdistān"*, Nr. 1, S. 3: "'Osmānlılıḳ Kürdlük ve Kürdlük de bilmuḳābele 'Osmānlılığı cem' etmiṭ bu iki kelimeniŋ medlūlü birbirine bir ḥulūl-i muṭlaḳ ile ḥulūl etmişṭir. 'Oṭmānlıḳ (sic) ma'āḏallāh maḥv olursa Kürdlük bī nişān ḳalır. Kürdlük ḫüdānekerde muẓmaḥil ve gümnām olursa 'Osmānlılıḳ żā'if ve perīşān olur".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0171

Feststellung, kann allein durch Bildung bekämpft werden[1]. Dabei kommt der Sprache eine besondere Bedeutung zu: "Die Grundlage der Befreiung (im Sinne einer Befreiung von Ignoranz, MS) ist Bildung. Der Schlüssel zur Bildung ist die Sprache. Das Tor zur Zivilisation wird mit diesem Schlüssel aufgeschlossen"[2]. Vielleicht kann dies dahingehend interpretiert werden, daß die kurdische Sprache (noch) nicht als Symbol kurdischer "nationaler" Kultur, sondern vielmehr als ein Instrument der Bildung wahrgenommen wurde. Eine solche Sehweise hätte jedenfalls mögliche jungtürkische Besorgnis zerstreuen können, daß durch die Sprache ein Anspruch auf eine eigene Nationalität erhoben würde. Während Bābān darauf drängt, eine Geschichte der Kurden zu schreiben, versteht Bedī'üzzamān Mollā Sa'īd-i Kürdī, der unter den Kontributoren der Zeitung vielleicht am besten über die Verhältnisse in Kurdistan informiert war, unter Bildung vor allem religiöses Wissen und technisch-gewerbliche Bildung[3].

Ein gewisser Stolz wird daran geknüpft, daß in Kurdistan die "erste Unterrichtsstätte der Weisheit" (*ilk dersḫāne-i ḥikmet*) stand. Aḥmed Cemīls Abriß der Geschichte der Region erwähnt zwar Sassaniden, Abbasiden und die Eroberung durch Sultan Selīm, "vergißt" aber die Nennung der Ayyubiden und Saladins[4], d.h. eine "nationale" Tradition wird nicht entfaltet. Aḥmed Cemīl suchte einen anderen Zugang zur Hebung des soziokulturellen Niveaus als Bābān oder Sa'īd-i Kürdī. Wirtschaftlichen und sozialen Wandel erwartete er sich von einem Bruch mit den traditionellen Sozialstrukturen und Wertsystemen (*'aṣabiyet*, Blutsverwandtschaft; *müşāreket-i intiḳām*: Blutrache) und der Seßhaftmachung der in Kurdistan lebenden Stämme (*'aşā'ir*), deren Lebensweise nicht mit den Gesetzen des Staates zusammenpasse. Zudem verursachten Streitigkeiten unter den Stämmen Schäden in der Landwirtschaft. Aḥmed Cemīl pries Kurdistan als das "osmanische Amerika" (*'Oṭmānlı Āmrīḳāsı*), also ein Land, das durch seinen potentiellen Reichtum und seine Unerschlossenheit charakterisiert ist[5]. Ein solcher Optimismus war jedoch unangebracht, denn die Hoffnungen auf wirtschaftlichen und kulturellen Fortschritt erfüllten sich nicht. Kurdische Parlaßmentsabgeordnete kritisierten, daß sich in der Periode des

---

[1] "Kürdler ve *Kürdistān*", S. 3 f.

[2] "Kürdçe'ye dā'ir", *Kürd Te'āvün ve Teraḳḳī Ġazetesi* Nr. 3, zitiert nach Sasuni, S. 143.

[3] *Kürd Te'āvün ve Teraḳḳī Ġazetesi* Nr. 2, zit. nach Sasuni, S. 143.

[4] "'Oṭmānlı Āmrīḳāsı ve se'ādet-i müstaḳbele-i 'aşā'ir", Nr. 1, S. 4 f.

[5] Ibid. Eine Ansiedlung von Stämmen forderte auch der Abgeordnete von Diyarbakır, Feyżī [Pirinççioğlu]: *Meclis-i Meb'ūṯān Żabıṭ Cerīdesi* (abgekürzt *MMŻC*) devre 1, içtimā' senesi 2, cild 3, 53. in'iḳād (27.2.1325), S. 85; *MMŻC*, devre 1, içtimā' senesi 3, cild 7, 114. in'iḳād (21.5.1327/1911), S. 510 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0172

Konstitutionalismus nichts an der "erbärmlichen Lage" der kurdischen Provinzen geändert habe. Gerade im Erziehungssektor, auf dessen Ausbau man gesetzt hatte, mangelte es an Schulen und Lehrern: "...Wenn die Kurden sich bilden, wird die Regierung sie gewinnen. Dann werden sie große Dienste leisten... Uns geht es nicht um Arabisch, Türkisch oder Kurdisch. Es kommt darauf an, daß man sie unterrichtet und die Unwissenheit beseitigt"[1]. Kurdistan wurde jetzt nicht mehr als "osmanisches Amerika", sondern als "Sibirien" bezeichnet[2].

Trotz der Aufforderung zum Kurdisch-Lernen wurde die Identifizierung mit kurdischer Geschichte zugunsten einer Betonung der Zugehörigkeit zur osmanischen Völkerfamilie zurückgestellt. Umso größer war die Enttäuschung, als 1909 *Kürd Teʿāvün ve Teraḳḳī Cemʿīyeti* ihre Pforten schließen und die Zeitung ihr Erscheinen einstellen mußte[3].

Rūj-i Kürd

Im Juli 1912 gründeten kurdische Studenten einen Verein namens *Hīvī* ("Hoffnung"), der eine Art Durchlauferhitzer der kurdischen Nationalbewegung wurde[4]. *Hīvī* hatte eine andere Qualität als *Kürd Teʿāvün ve Teraḳḳī Cemʿīyeti*. Während diese aus Notabeln bestand, die eng verflochten waren mit den türkischen Führungskreisen, bestand jene weitgehend aus unabhängigen und idealistischen jungen Leuten, auch wenn sie der Herkunft nach zum Teil derselben Schicht der kurdischen Gesellschaft entstammten. Im Gegensatz zu *Kürd Teʿāvün ve Teraḳḳī Gazetesi*, wo Bekundungen zum Kurdentum eine untergeordnete Rolle spielen, tritt uns in *Rūj-i Kürd*, der von *Hīvī* herausgegebenen Zeitung, ein ausgeprägteres Bekenntnis zur eigenen ethnischen Identität entgegen. Auch das Gewicht der Artikel in kurdischer Sprache ist größer.

Rūj-i Kürd beschreibt im Editorial der ersten Nummer die Aufgaben der Zeitung. Die Zeitung selbst ebenso wie *Hīvī* sind "Beweis für ein Erwachen" (*bir intibāha delīl*), ja sie sind "zwei Monumente des Erwachens" (*iki ābide-i intibāh*)[5]. Die Vokabeln "Vernachlässigung" und "Mißachtung" ziehen sich wie ein roter Faden durch die kurdische Presse; sie dienen wohl dem Zweck,

---

[1] *MMŻC* devre 3, içtimāʿ senesi 1, cild 2, 34. inʿiḳād (2.7.1330/1914), S. 270.

[2] *MMŻC* devre 2, içtimāʿ senesi 1, cild 2, 41. inʿiḳād (14.7.1328/1912), S. 463. Tunaya, S. 407, hat einen anderen Fundort.

[3] Tunaya, S. 406. Behrendt, S. 276.

[4] Kadri Cemil Paşa, S. 34.

[5] "Ġāye, meslek", Nr. 1 (14 Rağab 1331/6 Ḥazīrān 1329/19. Juni 1913), S. 2 f. Vgl. Kadri Cemil Paşa, S. 40: "Hevi verfolgte das Ziel, im kurdischen Volk ein Nationalgefühl und ein kurdisches Denken zu erwecken sowie sich um die kurdische Kultur zu bemühen".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0173

eine Art Opferrolle zu erzeugen. Ṣāliḥ Bedirḫān, ein Enkel des Emir Bedirḫān, erinnert daran, daß die kurdische Jugend geschworen habe, gegen die allenthalben geäußerten Beleidigungen der Kurden vorzugehen. Um den Mißständen ein Ende zu bereiten und die Funktion der Kurden als "Spielball von Intrigen" zu beenden, müßten sie aus ihrem Schlaf erweckt werden ("...Kürdlüğü rūḥ-i nā'imini uyandırmaḳ zamānı çoḳtan beri ḥulūl etmiştir"). Andernfalls hätten sie ihr "Lebensrecht" (*ḥaḳḳ-i ḥayāt*) verwirkt. Führungspersönlichkeiten sind sowohl Beleg für historische Größe[1] als auch Voraussetzung für die Überwindung von Krisen: "Ein Volk nämlich, das nicht anerkennt (?), kann keine großen Persönlichkeiten hervorbringen; Völker, die keine großen Führer haben und erschaffen, sind überhaupt nicht lebensfähig"[2].

Am entwickeltsten ist die Rhetorik der Erweckung in dem Artikel, ursprünglich eine Ansprache, eines gewissen Bulġāristānlı Ṭoġan, also Nichtkurden. Dort heißt es, daß die "Wiedererweckung" ihres Volkes allein der kurdischen Jugend zufalle: "Heute ist es notwendig, daß euer Volk, so wie die meisten muslimischen Völker im Orient, neu geboren wird...Seid versichert, auf diese Weise werdet ihr das kurdische Volk nicht nur neu zum Leben erwecken, sondern eine kurdische Nation aus dem Nichts 'erschaffen'"[3]. Seine Wortwahl weist eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit der Terminologie heutiger Nationalismusforscher auf, die von der Erfindung der Tradition und Identität einer Nation sprechen[4]. Gleichzeitig ermahnt er die Leser von *Rūj-i Kürd,* sich kein Beispiel an der türkischen Jugend zu nehmen, weil diese dem Volk entrückt sei[5].

Die Definition kurdischer Identität und Abgrenzung von den Türken wird insbesondere von 'Abdullāh Cevdet weitergeführt. Cevdet hat sich vom Osmanisten zum Föderalisten entwickelt und in den Jahren nach dem Weltkrieg einige Ansichten geäußert, die ihn in die Nähe eines kurdischen Separatisten rücken, ehe die Realität der Republik solche Haltungen obsolet machte[6]. In einer Rede vor kurdischen Jugendlichen führte er aus:

---

[1]Als Beispiel wird Saladin angeführt.

[2]"Ḥülyā ḥakīḳat oluyor", *Rūj-i Kürd* Nr. 2 (14 Ṣa'bān 1331/ 6 Temmūz 1329/19. Juli 1913), S. 10 f.: "Çünkü taḳdīrkār olmayan bir ḳavim e'āẓım yetiştiremez; e'āẓımı olmayan ve yetişemeyen milletler ise hiç bir veçhiyle yaşayamaz".

[3]"Milletiŋize ḳarşı vaẓīfeŋiz", *Rūj-i Kürd* Nr. 2, S. 2-5, hier: S. 2 f.: "Bu gün milletiŋiz, ekṯer-i aḳvām-i şarḳīye-i islāmīye gibi, yeŋiden dünyāya getirilmeğe muḥtācdır... Emīn oluŋuz, bu ṣūretle Kürd milletini yeŋiden ḥayāta getirmek değil, hiç yoḳtan bir Kürd milleti 'i'māl' etmiş olursaŋız".

[4]Benedict Anderson: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts.* 2. Aufl. Frankfurt a.M., New York 1993 (Englisches Original: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London 1983). Eric Hobsbawm und T. Ranger (edd.): *The Invention of Tradition.* Cambridge 1983. Ernest Gellner: *Nations and Nationalism.* 3. Aufl. Ithaca, New York 1991.

[5]Loc. cit., S. 3.

[6]Şükrü Hanioğlu: *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi.* İstanbul 1981. S. 315-321.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0174

"Wir leben in einer Epoche, in der die Völker eine klare Gestalt annehmen. So wie ein Individuum ohne bestimmte Persönlichkeit keinen sozialen Wert besitzt, so genießt auch ein Volk ohne Persönlichkeit kein Ansehen. Es ist nichts anderes als eine große Menge von Lebewesen. Was die Fähigkeit zum Erinnern bei Individuen, das ist die Geschichte für die Völker...Wenn ein Volk keine aufgeschriebene und vollständige Geschichte besitzt, dann ist das so, als hätte es überhaupt nicht gelebt. Haben die Kurden eine Geschichte? Allein mit einem *Şerefname*[1] kann ein Volk über seine historische Ehre oder ehrenvolle Historie nicht verfügen und sie auch nicht schützen. Das Jahrhundert, in dem wir jetzt leben, ist kein Scherz, es ist das 20. Jahrhundert. Ein Volk, das nicht die Geschichte seiner Vergangenheit und die Geschichte seiner Zukunft besitzt, ist nicht Herr über sich selbst. Völker und Individuen, die nicht Herr über sich selbst sind, werden zum Besitz anderer"[2].

Cevdet weist auf die Notwendigkeit einer revidierten Selbstsicht hin, wenn er provozierend fragt: "Was wollen die Kurden sein oder was wollen sie nicht sein? Ein Bevölkerungselement im Osmanischen Reich? Gewiß, aber was für eins? Ein faulendes und verfaultes Element? Oder ein erneuertes und erneuerndes, ein lebendes und belebendes Element?"[3]. Für Cevdet ist es schmerzhaft, wenn ein türkischer Freund *Rūj-i Kürd* als separatistisch einstuft, weil die Zeitung kurdische Artikel enthält. Demgegenüber plädiert er für eine Koexistenz von Türken und Kurden, in der die Individualität nicht verlorengeht. Das Verhältnis der beiden Völker definiert er über die Begriffe "Einheit" (*tevḥīd*) und "individuelle Entwicklung" (*tefrīd*) und stützt sich dabei auf den Koran, wo es heißt, Gott habe die Menschen, um sie eins werden zu lassen, verschieden gemacht: "Ich spreche nicht als Türke oder Kurde, sondern als ein freier und freiheitlich denkender Bürger der Türkei. Der beste Weg zur Einheit ist die Entwicklung des Einzelnen...Gott hat die Menschen, um sie eins werden zu lassen, verschieden gemacht und im Koran heißt es:

---

[1]Gemeint ist das *Šarafnāma* des Šaraf ad-Dīn Bidlīsī aus dem 16. Jahrhundert..

[2]"Bir ḥiṭāb", *Rūj-i Kürd* Nr. 1, S. 3 f.: "Milletleriŋ ta'ayyün ve taşaḫḫuṣ etdiği devirdeyiz. Mu'ayyin ve mütemeyyiz bir şaḫṣiyete mālik olmayan bir ferd hiç bir ḳıymet-i içtimā'īyeyi ḥā'iz olmadığı gibi şaḫṣiyetine mālik olmayan bir millet de 'esāmīsi oḳunmaz'. Ḥayvān-i nāṭıḳ sürüsünden başḳa bir şey olmaz. Meleke-i ḥāfıẓa ferdlerde ne ise tārīḫ milletler için odur... Bir milletiŋ ki mazbūṭ ve mükemmel olaraḳ bir tārīḫi yoḳdur, o millet hiç yaşamamış gibidir. Kürdleriŋ tārīḫi var mı? Bir (Şerefnāme) ile bir millet şeref-i tārīḫīsini veyāḫūd tārīḫ-i şerefini taṣarruf ve muḥāfaẓa edemez. Yaşadığımız 'aṣır, şaḳa değil, yirminci 'aşırdır. Māżīsiniŋ tārīḫine, müstaḳbelini tārīḫine mālik olmayan millet kendisine mālik değildir. Kendi kendisine mālik olmayan milletler ve ferdler memlūk olur, başḳalarının mālı olur".

[3]"Bir ḥiṭāb", a.a.O., S. 4: "Ne olmaḳ istiyorlar? Yāḫūd ne olmamaḳ istiyorlar? 'Oṭmānlı İmparatorluğunda bir 'unṣur mu? 'Unṣur faḳaṭ naṣıl 'unṣur, çürüyen ve çürüten bir 'unṣur mu yoḳsa müteceddid ve müceddid, ḥayy ve muḥyī bir 'unṣur mu?".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0175

'Wir haben sie als Völker und Zweige geschaffen, auf daß sie einander kennenlernen'. Daraus geht klar hervor, daß jedes Bevölkerungselement für seine natürlichen und ethnischen Neigungen ein freies Entwicklungs- und Betätigungsfeld finden muß, um zwischen allen Elementen Bekanntschaft und gegenseitiges Vertrauen zu schaffen. Die Meinung, daß in Vielvölkerstaaten der Weg zur Einheit aus der Anwendung einer einzigen Sprache, eines einzigen Gesetzeswerkes und aus einheitlicher Behandlung bestehe, ist töricht und irreführend... Die Einheit der Völker besteht aus der Einheit ihrer Interessen...Unser Jahrhundert ist die Epoche der Nationalitäten. Selbst die entschlossensten und widerstandsfähigsten Regierungen und Staaten sind nicht in der Lage gewesen und werden es auch nicht sein, diese Entwicklung zu verhindern... Wir wollen die Einheit der Völker (sc. im Osmanischen Reich). Dann müssen wir auch die Entwicklung der einzelnen Völker wollen..."[1]. Hiermit ist ein Dualismus zur Sprache gebracht, mit dem die Kurden sich jahrzehntelang schwer tun: Kurden wollen sie sein, aber auch loyale Osmanen. Für sich wollen sie sein, aber mit den Türken auch. Cevdet deutet in der weiteren Argumentation seine Option an, nämlich eine föderale Lösung durch eine Kantonisierung nach Schweizer Vorbild.

Breiten Raum nimmt die Diskussion der Sprachfrage ein, wobei mehrheitlich der Vorzug der arabischen vor der lateinischen Schrift gegeben wird. İsmā'īl Ḥaḳḳı Bābān vertrat die Auffassung, daß eine kurdische Schriftsprache (*lisān-i taḥrīr*) geschaffen werden müsse, und zwar in einem reformierten arabischen Alphabet, weil "... die Kurden nicht von der orientalischen (Völker) familie getrennt werden dürfen". Eine Latinisierung sei ein "Verbrechen"[2]. Engagement für die kurdische Sprache bedeute aber weder Distanzierung von Türken und Arabern noch Propagierung einer eigenen Nationalität (*ḳavmiyet*)[3] . Cevdet befürwortet die Aufgabe des bisher verwandten Alphabets, wobei unklar ist, ob er ein modifiziertes arabisches oder das lateinische Alphabet bevorzugt. Eine Steigerung der Lese- und

---

[1] "İttiḥād yolu", Nr. 2, S. 8 f.: "Ben Türk, Kürd nām ü ṣıfatıyla değil Türkiyānıŋ ḥür ve ḥürendiş 'bir vaṭandāş'ı olmaḳ ṣıfatıyla söylüyorum. Tevḥīdiŋ en mü'eṭṭir çāresi tefrīddir... Allāh insānları tevḥīd etmek için tefrīd etmişdir, ve Ḳur'ānında 'onları ḳabīleler ve şu'beler ḥālinde ḫalḳ etdik, tā ki yekdigerlerini ṭanıyalar' demişdir. Bundan da ṣarīḥan aŋlaşılır ki 'unṣurlarıŋ arasında mu'ārefe ve müvālātıŋ te'essüs etmesi içiŋ her 'unṣur kendi temāyülāt-i ṭabi'īye ve 'ırḳīyesine serbest bir sāḥa-i cereyān ve taṭbīḳ bulmalıdır. Muḫtelif 'unṣurlardan müteşekkil imparatorluḳlarda bu 'unṣurlarıŋ ittiḥādı yolu münferid bir lisānıŋ, münferid ḳānūnuŋ münferid ṭarz-i mu'āmeleniŋ isti'māl ve taṭbīḳi olduğu ḍehābı, ḍehāb-i bāṭıldır... Tevḥīd-i 'anāṣır tevḥīd-i menāfi'den 'ibāretdir... 'Aṣrımız milliyetler 'aṣrıdır ve eŋ ḍī şekīme, eŋ şedīd ḥükümet ve devletler daḫi bu cereyānıŋ öŋüne geçmeye muḳtedir olmamış ve olmayacaḳdır ... Tevḥīd-i 'anāṣırı istiyoruz. Tefrīd-i 'anāṣırı isteyebilmeliyiz".

[2] "Kürdleriŋ te'ālīsi", Nr. 3 (11 Ramażān 1331/1 Ağustos 1329/14.8.1913), S. 2-4, hier: S. 3 f.: "...Kürd şarḳ 'ā'ilesinden ayrılamaz... Ārnāvūd lātīncilerini taḳlīd etmek cināyetdir".

[3] "Müsülmānlıḳ ve Kürdlük", Nr. 2 , S. 5-7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0176

Schreibkundigen-Quote auf mindestens 40% müsse angestrebt werden[1]. Nach drei Nummern wurde *Rūj-i Kürd* durch einen "Willkürakt" der Regierung geschlossen, obwohl *Hīvī* selbst noch einige Zeit weiter arbeiten konnte[2].

Hetāv-i Kürd *("Kurdische Sonne")*

Zwei Monate später erschien eine Nachfolgerin mit Namen *Hetāv-i Kürd,* die unter der Leitung von ʻAbdülʻazīz Bābān stand[3]. Eine Erklärung von *Hīvī* beleuchtet das Selbstverständnis der Gruppe und beinhaltet die Komponenten des 'Erwachens': ein einstmals großes Volk, das im Vergleich zu anderen Völkern zurückgeblieben ist und daher "Verleumdungen" erfährt. Die Individuen eines solchen Volkes können diesen Zustand nur durch Zusammenarbeit überwinden: "Alle Völker, die begannen zu erwachen, taten dies, indem sie Vereinigungen gründeten...". *Hīvī* möchte Kommunikation und Solidarität unter den Studenten fördern, die "in Vergessenheit geratene" kurdische Sprache und Literatur weiterentwickeln, Zwietracht unter den Führern der Kurden verhindern bzw. beseitigen sowie für "Glück" und "Wohlstand" der Kurden arbeiten, wobei der Religion (*müslümānlıḳ*) Bedeutung beigemessen wird[4].

Die Beiträge in *Hetāv-i Kürd* sind überwiegend der Verbesserung der Bildung und der kurdischen Sprache und Geschichte gewidmet, wobei Probleme der praktischen Umsetzung in den Vordergrund treten. ʻAbdullāh Cevdet stellt einen Fragenkatalog zur Untersuchung der Kurden (Demographie, Wirtschaft, Grundbesitz unter Kurden im Vergleich zu anderen Völkern im Osmanischen Reich, Auswanderung von Kurden nach Amerika) auf. Vor allem aber muß die kurdische Jugend den Weg nach Kurdistan finden: "Wenn ihr lieber Gründer und Lehrer einer Volksschule in einem kurdischen Dorf als Beamte im Rang von *ḳaymaḳām*s und *müdīr*s an irgendeinem Ort sein wollt, nur dann, kurdische Jugend, habt ihr euch auf den Weg gemacht, der beschritten werden muß"[5].

---

[1] Nr. 1, S. 4. Nach Hanioğlu: *Bir Siyasal Düşünür*, S. 317, strebte Cevdet die Einführung der Lateinschrift an. Cevdet selbst spricht in diesem Zusammenhang nur von "geeigneten Buchstaben" (*müsāʻid olan ḥarfler*).

[2] "Bir tārīḫ-bir tesʻīd", *Jīn* Nr. 24 (3 Eylül 1335/1919), S. 8. Kadri Cemil Paşa, S. 41.

[3] Ob die Zeitung deshalb erscheinen konnte, weil die Schriftleitung wechselte, ist unklar. Kadri Cemil Paşa, 41, hat Müküslü Ḥamza als Herausgeber.

[4] "Kürd ṭalebe Hīvī Cemʻīyetiniŋ beyānnāmesidir", Nr. 4-5 (27 Cemāḏiyilāḫir 1332/10 Mayıs 1330/23. Mai 1914), S. 1-4.

[5] "Kürd ġazetesi muḥarrirlerine", Nr. 1 (23 Ḏīlḳaʻde 1331/11 Teşrīn-i evvel 1329/24. Oktober 1913), S. 2: "Bir Kürd köyünde bir mekteb-i ibtidāʼī müessis ve muʻallimi olmayı lāʻalātta'yīn bir yerde ḳaymaḳām ve müdīr olmağa tercīḥ edeceğiŋiz zamān, ey Kürd gençleri, ve ancaḳ o zamān düşülmesi lāzım gelen yola düşmüş olacaḳsanız".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0177

Der Aufruf von Cevdet verfehlte nicht seine Wirkung. In den zehn Ausgaben der Zeitung wird der sozialen Realität der Kurden mehr Bedeutung geschenkt. Themen sind u.a. hygienische Bedingungen, die Stämme, agrarische Verhältnisse, das unterentwickelte Wegenetz, die Anzahl von Kurdisch-Sprechern in einer bestimmten Region, Traditionen (das Titelbild von *Hetāv-i Kürd* Nr. 2 zeigt eine kurdische Familie mit dem Untertitel: "Eine kurdische Familie in Damaskus, die ihre Nationalität (*milliyet*) bewahrt hat"), und die Situation der kurdischen Lastenträger (*ḥamāl*) in İstanbul. Der Abdruck von Leserbriefen und "Korrespondentenberichten" (*Kürdistān mektūbları*) sorgte für eine Kommunikation, welche die Bande unter den Lesern verstärkte und ein stärkeres Zusammengehörigkeitsgefühl erzeugte.

Außer der studentischen Jugend will man jetzt auch eine andere Gruppe für die Bewegung gewinnen, die traditionell großen Einfluß auf die einfachen Leute besitzt: die Religionsgelehrten (*'ulemā'*). Necmeddīn Kerküklü wirft kurdischen Gelehrten vor, sich nicht in den Dienst der kurdischen Sache gestellt zu haben: "... Kurdische Gelehrte!... Ich frage euch als Kurde: Habt ihr Koranverse und *Ḥadīṯe* rezitiert und ausgelegt, die uns nutzen und uns als soziale Gruppe erwecken? Ich kann nur sagen: Durchaus nicht!..." Er fordert die Gelehrten auf, die "Epoche von Glück und Wohlstand" zu initiieren, indem sie dem Volk die "legitime Nationalität" (*milliyet-i meşrū'e*) darlegen. Das angestrebte "Gefühl nationaler Brüderlichkeit" darf aber nicht auf Kosten des Osmanentums gehen[1].

Mevlānzāde Rıf'at sieht als Aufgabe der Zeitung, das kurdische Volk zu erwecken (*iḥyā*): "An erster Stelle ist die Sprache notwendig, um die Kurden zu erwecken, sie ihre Existenz und das Recht auf Leben zu lehren und sie auf den Weg des Fortschritts zu setzen"[2]. Im Gegensatz zu Cevdet plädiert er für eine behutsame Annäherung an Kurdistan, denn auch die Armenier hätten im Rahmen ihrer "nationalen und sozialen Revolution" nicht sofort junge Leute in die Dörfer und nach Anatolien geschickt, sondern man habe erst in Europa

---

[1] Nr. 1, S. 10-13: "Ey 'ulemā-i Ekrād!... Sizden bir Kürd ṣıfatıyla ṣoruyorum. Bize yarayacaḳ ve bizi hey'et-i içtimā'īye ḥālinde yaşatdıracaḳ bir āyet-i ilāhīyeyi ve bir ḥadīṯ-i nebevīyi tilāvet buyurub tefsīr etdiŋiz mi? Ḥāşā! .. diyebilirim..." Nr. 2 (4 Muḥarrem 1332/21 Teşrīn-i ṯānī 1329/ 3. Dezember 1913), S. 10-13, hier S. 11 f.: "Ḫoca efendiler evvelā kendiŋiz Kürdsüŋüz. Ṯāniyen taḥṣīliŋiz Kürdistān da olmuşdur. Ḫidmetiŋiz Kürdlere, Kürdistāna, Kürd lisānına olmuş mudur? Su'ālına ḳarşı, ḥayır! demekliğiŋizden başḳa çāreŋiz yoḳdur". ("Ihr Herren Hocas! Erstens seid ihr Kurden. Zweitens ist euer Studium in Kurdistan gewesen. Ist euer Dienst den Kurden, Kurdistan oder der kurdischen Sprache gewidmet gewesen? Auf diese Frage könnt ihr gar nicht anders als mit Nein antworten").

[2] Daß der Autor "Erweckung" in Anführungszeichen setzt, scheint auf den Import des Begriffes hinzuweisen: "Evvelā Kürdleri uyandırmaḳ onlara varlıḳlarını, ḥaḳḳ-ı ḥayātlarını ṭanıtdırmaḳ, teraḳḳī yoluna ḳoymaḳ için lisān lazımdır": "Muḥterem Hetāv-i Kürd Ġazetesi mü'essislerine", Nr. 2 , S. 2 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0178

Gelehrte versammelt und sich beraten. Diesem Beispiel sollten die Kurden folgen: "... Laßt uns zunächst unsere Ziele festlegen und solide Vorbereitungen treffen und dann erst nach Kurdistan aufbrechen..."[1]. Andere Autoren stimmen eher mit Cevdet überein. So schreibt Aḥmed Rıf'at Bābānzāde: "Wenn wir den Fortschritt unseres Volkes wollen, dann laßt uns darauf verzichten, weiter auf den gepflasterten Straßen İstanbuls zu promenieren. Laßt uns vielmehr in die entlegensten Ecken Kurdistans gehen und dort Druckereien gründen"[2].

Die dritte Nummer von *Hetāv-i Kürd* ist dem Andenken des jung verstorbenen İsmā'īl Ḥaḳḳı Bābān (1876-1913) gewidmet. In einem poetisch gefärbten Nachruf wird die Opferrolle der Kurden betont[3]. Bābāns Tod wird als herber Verlust für das Kurdentum beklagt und seine tiefe Religiosität hervorgehoben[4]. Vor dem Hintergrund zunehmender Betonung der Kurdizität nimmt sich der Wiederabdruck von Bābāns oben erwähntem Artikel in *Kürd Te'āvün ve Teraḳḳī Ġazetesi* etwas anachronistisch aus, hatte sich doch inzwischen - mindestens in den Augen der radikaleren Kräfte unter den Kurden wie etwa *Hīvī*-Mitgliedern - die Hierarchie der Identitäten verschoben.

Zweifellos hatte sich die Basis der kurdischen Bewegung bis zum Beginn des Weltkrieges etwas verbreitert. Es bleibt aber festzuhalten, daß selbst unter den gebildeten Schichten für eine "nationale", d.h. auf kurdische Interessen konzentrierte Politik wenig Aufnahmebereitschaft bestand. Mit Enttäuschung wird verzeichnet, wie im Ersten Weltkrieg eine "nationalistische" Agitation unter kurdischen Offizieren der Stammesregimenter (*Ḥamidīye alayları*) kein Gehör fand. Ihre Loyalität gehörte dem Kalifen und ihrem Stamm und nicht abstrakten Idealen wie Patriotismus und Nation[5].

Jīn *und* Kürdistān

In eine neue Phase, die wir als vorläufigen Höhepunkt nationaler Bewutseinsbildung bezeichnen können, trat die kurdische Bewegung nach dem Weltkrieg. Für die Kurden schien sich die bislang aussichtsreichste Gelegenheit für einen eigenen Staat zu bieten. Der "Vierzehn Punkte-Plan für

---

[1] Ibid.: "Evvelā ġāyelerimizi ṭoplataraḳ metīn bir ṣūretde iḥżār edelim edelim de soŋra Kürdistāna gidelim".

[2] "Kürd gençlerine", Nr. 3, S. 18 f.: "Biz eğer milletimiziŋ teraḳḳīsini ister isek, İstanbul ḳaldırımlarını çiğnemeden väz geçelim Kürdistān, Kürdistānıŋ en hücrā köşelerine gidib maṭba'alar te'sīs edelim".

[3] "Zavallı Kürdlük ve bir ufūl", S. 2 f.

[4] Kerküklü Necmeddīn, "Bedbaḫt Kürdler", Nr. 3, S. 7-9.

[5] Kadri Cemil Paşa, S. 44 f. Bruinessen, S. 387.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0179

den Weltfrieden" des amerikanischen Präsidenten Woodrow Wilson konzedierte den nichttürkischen Minderheiten des Osmanischen Reiches eine "autonome Entwicklung". Im Friedensvertrag von Sèvres waren ein armenischer und ein kurdischer Staat im Osten Anatoliens unter bestimmten Bedingungen vorgesehen. In der wirren innenpolitischen Situation entstand ein Freiraum, in dem die Kurden İstanbuls Vereinigungen gründeten, Veranstaltungen abhielten und Zeitungen herausgaben. Die im Dezember 1918 gegründete "Gesellschaft für den Aufstieg Kurdistans" (*Kürdistān Te'ālī 'Cem'īyeti*) scheint einen höheren Grad an Inklusion erreicht zu haben als frühere Vereinigungen. Aber die Übereinstimmung unter den Mitgliedern, zu denen Aristokraten, Offiziere, Akademiker und religiöse Würdenträger gehörten, war eher gering[1]. 1920 spaltete sich die Gesellschaft über die Frage: Autonomie oder Unabhängigkeit.

Zwischen diesen beiden Polen bewegen sich die Positionen in *Jīn*[2]. Neben den üblichen Formeln wie "Loyalität und Bindung an den immerwährenden osmanischen Staat", die von hochgestellten 'osmanistischen' Politikern wie Sayyid 'Abdülḳādir wohl ernst gemeint waren, finden wir aber auch Anzeichen für eine Radikalisierung. Das 'nationale Erwachen' - mindestens unter einigen intellektuellen Kurden - scheint vollzogen. 'Abdullāh Cevdet zeichnet seinen Artikel "Die Kurden schlafen nicht" mit dem Pseudonym "Ein Kurde"[3]. Er preist das 14-Punkte-Programm Wilsons (8.1.1918) und fährt dann fort: "Kurden, ist es möglich, in einer solch tumultuösen Epoche zu schlafen? Ich halte es nicht für nötig zu rufen: He Kurde, erwache! Wenn die Kurden nämlich noch immer schlafen, dann bedeutet das, daß sie schon längst gestorben sind. Die Kurden sind wach und sie werden auch die Herren[4], die sie seit Jahrhunderten in den Schlaf versetzt haben, erwecken. Sie (sc. die Kurden) werden aber Schlechtes mit Gutem vergelten. 'Wir leben in einer Epoche, in der eine Stunde zu schlafen für ein Volk den Tod bedeutet'"[5].

---

[1] Behrendt S. 313 f.

[2] Untertitel: "Dīn, edebiyāt, içtimā'īyāt ve iḳtiṣādīyāt'dan baḥṯ eder Türkçe Kürdçe mecmū'adır. Ṣāḥib-i imtiyāz ve müdür-i mes'ūl: Memdūḥ [Selīm]. İstanbul. Nr. 1: 7 Teşrīn-i ṯānī 1334/1918, Nr. 25 (letzteNummer): 2 Teşrīn-i evvel 1335/1919. *Jīn* erschien also einen Monat vor Gründung der *Kürdistān Te'ālī Cem'īyeti.* Im Februar 1919 übernahm die "Kurdische Gesellschaft zur Verbreitung von Bildung" (*Kürd Ta'mīm-i Ma'ārif Cem'īyeti*), ein Ableger der *Kürdistān Te'ālī Cem'īyeti,* die Herausgeberschaft von *Jīn*: vgl. *Jīn* Nr. 10 (2 Şubāṭ 1335/1919), S. 14. Zur "Gesellschaft für den Aufstieg Kurdistans" s. die Studie von İsmail Göldaş: *Kürdistan Teâlî Cemiyeti.* İstanbul 1991.

[3] Vgl. Hanioğlu, S. 319. Göldaş, S. 137.

[4] Laut Hanioğlu: *Bir Siyasal Düşünür,* S. 319, sind damit die Türken gemeint.

[5] "Kürdler uyḳuda değil", Nr.1 (7 Teşrīn-i ṯānī 1334/1918), S. 5 f.: "Kürdler, böyle bir 'aṣrıŋ böyle bir ḳıyāmetinde uyumaḳ mümkün müdür? Ey Kürd uyan! diye baġırmaya ben lüzūm görmem. Zīrā eger Kürdler uyḳuda, ḥālā uyḳuda iseler çoḳdan, pek çoḳdan ölmüşler demekdir. Kürd uyanıḳdır ve kendisini 'aṣırlardan beri uyḳuya da'vet etmiş ve uyḳuya ṭalmış olan ḫüdāvendleri de uyandıracaḳlardır. O kendisine sü'i ḳaṣd etmiş olanlara ḫüsn-ü ḳaṣd ile muḳābele edecekdir. Biz 'bir 'aṣırda yaşıyoruz ki bir sā'at uyumaḳ, bir millet için ölmekdir'". Ähnliche Töne schlägt ein Siverekli Ḥilmī an: "Kürd gençlerine", Nr. 8, S. 7 f.: "...Schlaft nicht..." und "...Endlich können wir uns selbst befreien...".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0180

Anläßlich der Wiederbelebung von *Hîvî* im Jahr 1919 wurde kaum verhüllte Kritik an den etablierten kurdischen Führern geübt. Vor sieben Jahren, so heißt es in einer Rückschau, als *Hîvî*-Mitglieder unter Gefahr für Leib und Leben die "Fackel der Hoffnung" getragen hätten, "dösten sie in ihren Ecken vor sich hin..." und "...sagten zu allem nur ja und amen...". Ganz anders *Hîvî*, die sich von "orientalischer Mentalität" befreit habe[1].

In einem "Offenen Brief an die gegenwärtige Regierung" äußerte sich Ḫayrānīzāde Kemāl Fevzī verbittert darüber, daß Kurdistan seit vierhundert Jahren mit "seltsamen Namen" wie Ostanatolien, Ostprovinzen oder sogar Armenien bezeichnet werde[2]. Die Einstellung gegenüber den Armeniern war widersprüchlich. Die vor dem Krieg abgelegten Bekenntnisse zu Solidarität und gemeinsamer Abstammung wichen infolge der Bemühungen um ein unabhängiges Armenien, das Teile Kurdistans einschließen würde, zunehmend einer negativen Bewertung des Nachbarvolkes. Die Armenier hätten schon immer verächtlich auf die Kurden herabgeschaut und sich als "Schäfer einer Ochsenherde" (gemeint sind die Kurden, MS) aufgeführt[3]. Die Ansprüche auf Kurdistan werden nicht zuletzt damit begründet, daß die Kurden einen höheren Anteil an der Bevölkerung stellten[4]. Voller Sorge wird immer wieder die Problematik der kurdischen Flüchtlinge erörtert, die während des Krieges in großer Zahl aus ihrer Heimat geflohen oder vertrieben worden waren, denn der dadurch ausgelöste Bevölkerungsschwund schwächte natürlich kurdische Anrechte auf Ostanatolien[5]. Die Beschäftigung mit dieser Frage trug zu einer größeren Ausschließlichkeit kurdischer Ansprüche bei[6]. In diesem Sinn

---

[1]Memdūḥ Selīm Begi: "İki eṭer-i mebrūr (Kürd Ḳadınları Teʻālī Cemʻīyeti, Hīvī Ṭalebe Cemʻīyeti)", *Jîn* Nr. 20 (4 Ḥazīrān 1335/1919), S. 8-10.

[2]*Jîn* Nr. 13 (10 Mārt 1335/1919), S. 1-3.

[3]İbnürreşīd: "Vażʻīyet-i ʻumūmīye-i Ekrāda bir naẓar", *Kürdistān* Nr. 8 (28 Şaʻbān 1337/29 Mayıs 1335/29. Mai 1919, S. 92-97, hier: 93 f. Der Untertitel von *Kürdistān* lautet: "Siyāsī, edebī, ʻilmī, usbūʻī ve müstaḳıll ül-fikr mecmūʻadır. Ṣāḥib-i imtiyāz ve müdür-i mesʼūl: Meḥmed Mihrī; sermuḥarriri: Arvāsīzāde Meḥmed Şefīḳ". İstanbul. Von wenigstens 13 erschienenen Nummern lagen mir Nummer 8 und 9 vor.

[4]Kāmurān ʻĀlī Bedirḫān: "Kürdistān ve Kürdler", *Jîn* Nr. 9 (16 Kānūn-i ṯānī 1335/1919), S. 6-9.

[5]Ḥakkārīlī ʻAbdürraḥīm Raḥmī: "Kürd mühācirleri ne ḥālde?", *Jîn* Nr. 8 (9 Kānūn-i ṯānī 1335/1919), S. 4. "Kürd mühācirlerinden ne ḳalmış", *Jîn* Nr. 11 (15 Şubāṭ 1335/1919), S. 7 f. "Altı yüz biŋ Kürdüŋ memleketlerine iʻādesi", *Kürdistān* Nr. 8, S. 1.

[6]ʻAbdürraḥīm Raḥmī: "...Man nennt unsere Gegend Kurdistan. Aber dort gibt es keinen einzigen Türken außer den zwei oder drei, die als Beamte gekommen sind. Wenn es keine Türken gibt, was ist dann mit Armeniern und anderen? Die Armenier stellen nur 5% der Bevölkerung, andere nur 2%. Wenn dem so ist, dann gibt es in Kurdistan kein anderes Volk als die Kurden. Demzufolge gehört Kurdistan den Kurden. Außer den Kurden hat niemand anders einen Anspruch darauf". *Jîn* Nr. 6 (25 Kānūn-i evvel 1334/1918), S. 14 f. Im Original Kurdisch, übersetzt nach der türkischen Version bei Göldaş (falsche Nummern- und Seitenangabe), S. 137 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0181

argumentierte auch der kurdische Delegierte bei der Friedenskonferenz, Şerîf Pascha, in seinem Memorandum[1].

Generell werden in Jîn und *Kürdistān* trennende Elemente in der kurdischen Gesellschaft mehr zur Sprache gebracht als in den früheren Zeitungen. So beklagt ein Leserbriefschreiber, daß kurdische Stadtbewohner indifferent gegenüber ihrer kurdischen Identität seien. Urbane Kurden zögerten, Kurdisch zu sprechen, um "Beleidigungen" zu vermeiden, an die sich Dorfbewohner schon längst gewohnt hätten. Dies habe zu einer "Disparität" zwischen Stadt- und Dorfleuten geführt, die zugunsten einer "Vereinigung beider Persönlichkeiten" abgebaut werden müßte[2]. Die Behauptung einer Distanz zwischen urbanen und ruralen Kurden wird allerdings von anderer Seite bestritten[3]. Der Diskussion liegt wohl die implizite Annahme zugrunde, daß die "einfachen" Dörfler "kurdischer" seien als Städter. In einer für den Nationalismus typischen Manier wird die Kultur des einfachen Volkes als Ideal propagiert. Die Sprache der ungebildeten Masse, insbesondere der "alten Frauen", wird als "rein" angesehen. Entsprechend lautet die Forderung, diese Sprache zum Ausgangspunkt für eine Kodifizierung zu machen[4]. Die Behauptung, daß die Existenz mehrerer (untereinander z.T. nur schwer verständlicher, MS) Dialekte ein Hindernis für Einheitsbestrebungen sei, wird als "oberflächlich" zurückgewiesen. Ganz im Gegenteil seien Dialekte ein Segen (*ni'met*), weil sie einen "Wortschatz" (*ḫazîne-i luġāt*) darstellten[5]. Trennender als die Dialekte wurde der Umstand empfunden, daß es unter den Kurden zahlreiche Türkisch-Sprecher gab. Deren Sprachpräferenz wurde auf eine repressive Sprachpolitik der Regierung in den letzten Jahrzehnten zurückgeführt, so daß nicht jeder, der Türkisch sprach, ein Türke sei; vielmehr wurde die geringe Zahl von Türken speziell in der Provinz Bitlis herausgestellt[6]. Aus diesen Artikeln geht auch die zunehmende Vertrautheit mit historischen und linguistischen Besonderheiten der Kurden hervor, die man europäischen Werken entnahm[7].

---

[1] *Kürdistān* Nr. 9 (11 Ḥazîrān 1335/12 Ramażān 1337/11. Juni 1919), S. 109 ff.

[2] Bir Kürd genci: "*Jîn* ġazetesine", *Jîn* Nr. 11 (15 Şubāṭ 1335/1919), S. 15 f.

[3] Sivereklî Ḥilmî: "Şehirlîler ve köylüler", *Jîn* Nr. 13 (10 Mārt 1335/1919), S. 13-15.

[4] Kürdî-i Bitlîsî: "Kürdçeye dā'ir", *Jîn* Nr. 15 (30 Mart 1335/1919), S. 11-16, hier: S. 14. Bei dem Autor handelt es sich um Ḫalîl Ḫayyālî, s. Malmîsanij: *Said-i Nursi ve Kürt Sorunu*. İstanbul 1991. S. 111.

[5] Kürdî-i Bitlîsî: "Kürdçeye dā'ir", *Jîn* Nr. 14 (21 Mārt 1335/1919), S. 10-14, hier: S. 13 f.

[6] Kürdî-i Bitlîsî: "Kürdistāndaki şehirler sekenesi Türk müdür?", Jîn Nr. 6 (25 Kānūn-i evvel 1334/1918), S. 1-9.

[7] *Jîn* Nr. 10 (2 Şubāṭ 1335/1919), S. 6-9 (Übersetzung des Artikels "Kurdistan" aus der Encyclopaedia Britannica mit Zusätzen und Modifikationen); Kürdî-i Bitlîsî: "Kürdlere dā'ir", *Jîn* Nr. 13 (10 Mārt 1335/1919), S. 10-13 (Übersetzung eines die Kurden betreffenden Abschnittes aus dem Buch von Henri Mathieu (?): *La Turquie et ses differents peuples*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0182

In den ersten zwei Dekaden dieses Jahrhunderts entwickelten sich die hier vorgestellten Zeitungen zu Foren für die Artikulierung kurdischer Belange. Die Wegbereiter des kurdischen Nationalismus hatten den Wunsch nach einer Kultur, die den Vergleich mit anderen Nationen nicht zu scheuen brauchte. Für die langsam expandierende Gruppe von Gebildeten, Geistlichen, Stammesführern und Militärs, die sich zum Kurdentum bekannten, bedeutete die Teilhabe an den Zeitungen, sei es als Leser oder als Autor, einen Zugewinn an Selbstachtung und Rückhalt. Angesichts drohender Umwälzungen, wie sie Cevdet vor Augen führte, erschien kurdische Identität zunehmend als Quelle von Einfluß und Sicherheit.

Unter Rückgriff auf Karl Deutschs Auffassungen zu Nationalismus und sozialer Kommunikation hat Gellner bemerkt, daß Sprache und Stil wichtiger seien als das, was die Medien inhaltlich vermittelten. Die wesentliche Mitteilung (*core message*) sei, "...that only he who can understand them, or can acquire such comprehension, is included in a moral and economic community, and that he who does not and cannot, is excluded"[1]. Dies unterstreicht ein Dilemma der Zeitungen: Einerseits war die breite Mehrheit der Kurden ausgeschlossen, weil sie - als Analphabeten - die Zeitungen nicht lesen konnten. Andererseits war die Sprache, in der sich die Gemeinschaft von Lesern und Autoren verständigte, mindestens genauso häufig Türkisch wie Kurdisch. Dadurch war ein wichtiges Kriterium, vielleicht sogar das wichtigste, der Zugehörigkeit zur kurdischen Ethnie relativiert.

[1] *Nations and Nationalism*, S. 127.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0183

LA PRESSE ALBANAISE EN EGYPTE AU DEBUT DU XXe SIECLE : DE LA CONTESTATION PUBLIQUE AUX QUERELLES PRIVEES

Nathalie CLAYER

La presse a joué un rôle particulièrement important dans l'éveil national albanais à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. Contrairement à d'autres groupes ethniques — comme les Grecs, les Bulgares ou les Serbes —, les Albanais ne disposaient alors ni d'un véritable réseau d'écoles, ni d'une église[1], qui auraient pu constituer les canaux d'une propagande nationale. En outre les livres, au demeurant encore peu nombreux, étaient des supports moins souples pour cette propagande officiellement interdite (jusqu'en 1908) dans les territoires ottomans. C'est donc par la diffusion de journaux et de revues que quelques individus ont essayé de convaincre leurs compatriotes — mais aussi les autorités ottomanes et européennes — de l'existence d'une nation et d'une langue albanaises. Les revendications, les contestations, les polémiques ou les querelles privées formaient une partie non négligeable du contenu de ces périodiques. Leur forme et leur teneur ont cependant varié, en fonction des lieux d'édition, des éditeurs et de leurs commanditaires, du contexte politique, et de bien d'autres facteurs.

En étudiant dans les pages qui suivent le cas de la presse albanaise éditée au début du XXe siècle en Egypte, mon but est d'analyser plus précisément par qui, comment et en quoi ce type de média a été utilisé pour l'expression d'une contestation publique ou, le cas échéant, de querelles privées. Auparavant, je présenterai la colonie albanaise d'Egypte à cette époque, ainsi que les acteurs et les circonstances du développement des périodiques en question.

---

[1] Il faut rappeler qu'à cette époque les Albanais de l'Empire ottoman étaient déjà en majorité musulmans (environ aux deux tiers), mais que les chrétiens formaient un groupe important, les deux tiers d'entre eux étant orthodoxes (rattachés au Patriarcat de Constantinople) et le tiers restant étant catholique.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0185

La colonie albanaise d'Egypte

En 1900, lorsque parut le premier périodique albanais sur le sol égyptien, la colonie albanaise d'Egypte était assez difficile à définir[1]. On ne pouvait y inclure les éléments d'origine albanaise venus autrefois comme soldats, hommes de garde ou travailleurs dans les grands travaux d'édification de canaux et de digues, qui s'étaient fondus dans la société turco-égyptienne, de même que ceux qui, dans les dernières années du règne de Muhammad Ali (r. 1805-1849) — lui même d'origine albanaise —, avaient accédé à de hauts postes dans l'administration locale, et dont les descendants avaient eux aussi pratiquement tous oublié au début du XXe siècle leur langue et leurs coutumes originelles[2]. En outre, il était malaisé de dénombrer les éléments d'origine albanaise les plus récemment arrivés, qui formaient véritablement cette colonie : des émigrés (*kurbetçi*), attirés par les possibilités d'enrichissement et par les trajets par bateau faciles et bon marché, ou des opposants au régime hamidien réfugiés. De fait, dans les recensements, tous ces gens apparaissaient comme sujets ottomans, égyptiens (dans le cas des musulmans assimilés) ou grecs (dans le cas d'un certain nombre d'orthodoxes, car ceux-ci avaient alors la possibilité de prendre des passeports grecs, ce qu'ils étaient amenés à faire par communauté de culture et de religion, mais aussi pour bénéficier de l'appui des consulats helléniques et des avantages des capitulations)[3].

La seule estimation que l'on ait est celle du représentant autrichien au Caire, qui pensait qu'il y avait, en 1901, environ 2 500 Albanais dans la capitale égyptienne et dans ses proches environs, tout en précisant que ce chiffre était plutôt en augmentation. Cette estimation n'a bien entendu qu'une valeur indicative, et l'on ne saurait lui accorder trop d'importance[4]. Retenons simplement qu'au début du siècle, le nombre d'émigrants (et dans une moindre mesure de réfugiés politiques) albanais en Egypte allait en augmentant, mais

---

[1] J'utilise ici les informations fournies par un rapport consulaire autrichien (Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Vienne [dorénavant HHStA], PA XIV/16, Liasse XII/7, Velics à Goluchowski, Le Caire, 15 mars 1901), ainsi que par l'article de J.P. Vruho (sous le pseudonyme de Kul'e Firaunit), "Shqipëtaret n'Egjypte", *Kalendari Kombiar* (Sofia), 1908, p. 49-58.

[2] Velics citait quelques unes des grandes familles égyptiennes d'origine albanaise : celles de Mohammed Sherif, d'Arnauti Pasha, d'Izzet et d'Abderrahim Sabri (cf. référence en note 2).

[3] Velics précisait que peu avant 1901, les autorités égyptiennes avaient exigé des autorités grecques qu'elles fussent plus strictes pour l'obtention de la nationalité grecque par les émigrés albanais. Un accord entre Athènes et Le Caire établit alors que les émigrés devaient fournir des documents prouvant qu'ils étaient Grecs et fils de sujets grecs (voir référence en note 2). Sur cette question qui fit l'objet d'une contestation publique dans la revue *Toska* en 1902, cf. *infra.*

[4] Ce chiffre est d'ailleurs peut-être trop élevé, car, d'après le journal *L'Albanie* publié à Lausanne par Sotir Kolea, il y aurait eu en Egypte, avant 1915, moins de 2 000 Albanais (cf. n° 5, p. 33-34, cité par F. de Jong, "The Takîya", p. 247, note 34). Il est vrai qu'à partir de 1905 environ, la préférence des émigrés allait plutôt vers l'Amérique, que vers les colonies traditionnelles, comme celles de Roumanie, de Bulgarie ou d'Egypte. Plus tard, le nombre des Albanais d'Egypte aurait pourtant sensiblement augmenté, si l'on en juge par le chiffre de 10 à 15 000, donné dans un mémorandum albanais pour la création d'une nationalité albano-égyptienne, rédigé en 1934 (cf. F. de Jong, "The Takîya", *ibid.*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0186

qu'un certain nombre d'entre eux avaient tendance à se fondre dans la société turco-égyptienne (parmi les musulmans) et dans la communauté grecque (en ce qui concerne les orthodoxes). En dehors de la capitale égyptienne, des Albanais étaient fixés également à Alexandrie, dans le Delta — notamment à Chebin el-Kom (Shibîn al-Kawm) et Mansourah (al-Mansûrah) —, et dans différentes localités de Haute-Egypte : Wasta (al-Wasitah), Fayoum (al-Fayyûm), Fechn (al-Fashn), Béni-Souef (Banî Suwayf), Maghagha (Maghâghâh), Minièh (al-Minyâ), et jusqu'à Assiout (Asyût)[1].

Ils étaient, semble-t-il, en majeure partie originaires du Sud albanais (de Korçë et de sa région surtout, mais aussi du district de Përmet, et de quelques autres circonscriptions). Plus rares étaient les Albanais du Nord (de Shkodër, Prizren, etc.). Sur le plan confessionnel, les orthodoxes paraissent avoir été, de loin les plus nombreux. Mais on comptait aussi parmi les Albanais d'Egypte quelques catholiques, des musulmans sunnites et des musulmans bektachis[2]. Les émigrés musulmans effectuaient des petits travaux, agricoles ou autres, peu rémunérés, et, à partir du début du XXe siècle, certains d'entre eux préférèrent partir en Amérique pour gagner davantage[3]. Une partie des orthodoxes semblent avoir joui d'une situation plus confortable. Ils étaient commerçants, entrepreneurs, médecins, avocats, etc. Et l'on comptait parmi eux de très riches négociants.

D'un éveil national, il était à peine question avant 1900 au sein de cette colonie. Pourtant, déjà en 1878, un Albanais résidant en Egypte, Thimi Mitko, avait publié un recueil de proverbes, de contes et de chants populaires,

---

[1]Par exemple, en 1904, la revue albanaise *Albania* de Faik Konica, publiée à Londres, avait des abonnés au Caire (3), à Alexandrie (2), à Mansourah (1), à Kouesna (1), à Assiout (1), à Chebin el-Kom (1), à Béni-Souef (1), à Minièh (1) et à Tubhar-Fayoum (1) (HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/1, Kral à Goluchowski, 28/6/1904).

[2]Une liste, comprenant une centaine de noms de donateurs albanais d'Egypte qui devaient soutenir vers 1882 les initiatives des Albanais d'Istanbul, représentait ainsi un groupe d'environ 80% de chrétiens albanais (une moitié étant des orthodoxes de Korçë, et l'autre des orthodoxes des régions de Korçë, Kolonjë, Përmet, Çamëri, et des orthodoxes ou catholiques de Shkodër), et de 20% de musulmans (originaires principalement de la région de Korçë, mais aussi pour quelques uns de Shkodër, Ulcinj et Prizren). Cf. Visar Dodani, "Shoqëria Shqiptare e Misirit", in Pepo, *Kujtime*, p. 210-212. Il est à noter que, dans de nombreux cas, l'émigration était plus ou moins saisonnière, et que les familles (les femmes et les enfants) restaient dans le village ou dans la ville d'origine. A propos des Bektachis, le célèbre *tekke* Qayghusuz Sultan au Caire était dirigé depuis 1886 par des *baba* d'origine albanaise : Haydar Muhammed Baba de Leskovik (m. en 1901) ; Mehmed Lutfi Baba de Dunavat, près de Gjirokastër (abandonnant le poste en 1935 et m. en 1941) et Ahmed Sirri Baba de Glinë, près de Leskovik (m. 1965). Cf. le très riche article de F. de Jong , "The Takîya", ainsi que l'ouvrage de Ahmed Sirri Baba, *al-Risâla al-Ahmadiyya fî ta'rikh al-tarîqa al-'aliyya al-Baktâshiyya bi Misr al-mahrûsa*, Le Caire, 1358/1939.

[3] Kul'e Firaunit, "Shqipetaret", p. 50.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0187

intitulé *Alvaniki melissa/Bleta Shqiptare* (L'abeille albanaise)[1]. Et d'autres émigrés orthodoxes comme Thimi Krei, Spiro Dinë, Thimi Brandi, Anton Çako (Çajupi), Loni Logori, ainsi qu'un catholique originaire de Shkodër, Filip Shiroka, avaient contribué ou contribuaient aussi au développement de la littérature albanaise naissante[2].

Plusieurs essais de créer des sociétés albanaises avait également déjà été faits avant le début du XXe siècle[3]. Mais aucune de ces organisations n'avait été très active. Il en fut de même en 1901 lorsque, sous l'impulsion d'Ismail Kemal Bey Vlora de passage au Caire, une nouvelle association vit le jour sous le nom de *Vëllazëria shqiptare* (La Fraternité albanaise)[4], avec pour

---

[1]Originaire de Korçë, Thimi Mitko (1820-1890) s'installa en Egypte vers 1865, où il devint un riche commerçant au Caire et à Béni-Souef. Il fut en contact étroit avec les Albanais d'Italie, de Grèce, d'Istanbul et de Roumanie, ainsi qu'avec des philologues occidentaux, comme Gustav Meyer et Jan Urban Jarnik. Il eut une correspondance régulière notamment avec l'italo-albanais Jeronim de Rada, dont il s'efforça de diffuser le journal *Fiamuri Arbërit* (1883-87) parmi les Albanais d'Egypte. Outre son recueil folklorique, on lui connaît quelques textes publiés dans la presse, comme dans le *Pandora* d'Athènes, vers 1859, puis dans les périodiques albanais d'A. Kullurioti (*Zëri i Shqipërisë*, Athènes, 1878-79) et de J. de Rada (*Fiamuri Arbërit*). Sur le personnage et ses écrits, cf. le volume édité par Qemal Haxhihasani en 1981, S.E. Mann, *Albanian Literature*, p. 45-47, et R. Elsie, *Dictionary*, p. 98-99.

[2]Sur Thimi Krei (ou Kreji), qui vécut à la fin du XIXe siècle, cf. R. Elsie *Dictionary*, p. 81. Spiro Dinë (1844-1922), originaire de Vithkuq, près de Korçë, aida Th. Mitko à la collecte des chants et des contes. Il publia lui-même un recueil de folklore et de poésies intitulé *Valët e detit* (Les vagues de la mer), Sofia, 1908 (cf. S.E. Mann, *Albanian Literature*, p. 47-48). Sur Thimi Brandi (1817-1882), cf. K.F.-N.Th., "Brandi Efthim", in *Fjalori enciklopedik shqiptar*, Tiranë, 1985, *s.v.* Sur la vie et l'œuvre d'Anton Çako, dit Çajupi (1866-1930), célèbre pour un recueil de poèmes édité au Caire en 1902 sous le titre de *Baba Tomorri*, voir la monographie de Floresha Dado, ainsi que S.E. Mann, *Albanian Literature*, p. 48-50. Sur Loni Logori (1871-1929) qui fut l'auteur de poèmes patriotiques, voir Fullani, "Loni Logori". Quant à Filip Shiroka (1855-1935), qui était dessinateur-ingénieur et qui laissa des articles et poèmes publiés dans la presse albanaise de l'époque sous le pseudonyme de Geg Postrippa, cf. sur lui S.E. Mann, *Albanian Literature*, p. 65-66. Il ne faut pas prendre en considération dans le développement de la littérature albanaise en Egypte, l'ouvrage de Stefan Zurani (ou Curani), un shkodran catholique, publié à Alexandrie en 1898, sous le titre *T'ndollunat e Shqypniis*. Il s'agissait d'une Histoire d'Albanie, qui fut en réalité commanditée, réalisée et éditée à Vienne par les autorités austro-hongroises, St. Zurani n'en étant que le traducteur (à ce sujet, cf. HHStA, PA XIV/20, Liasse XIII/1).

[3]En 1875, la première tentative fut faite par Thimi Mitko, Thimi Krei, Ilo Avramushi et Spiro Dinë, mais sans succès. En 1882, sous les auspices de Jani Vreto venu de la capitale ottomane, on avait tenté de fonder à Alexandrie une branche de l'Association pour les écrits albanais d'Istanbul. Enfin, en 1894, une association appelée *Vëllazëria e shqipëtareve* (La Fraternité des Albanais) avait vu le jour, que présidait Nikolla Duçi, un grand négociant (cf. Dado, *Çajupi*, p. 16 ; Jani Vreto, "Lëvizja" ; et HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2, F. Konica, "Mémoire sur le mouvement national albanais", Bruxelles, janvier 1899, p. 59 et 69).

[4]Dado, *Çajupi*, p. 17. Sur la visite d'Ismail Kemal Bey en Egypte, cf. Sommerville Story (éd.), *The Memoirs of Ismail Kemal Bey*, London, 1920, p. 304 ; Kristaq Prifti, *Dervish Hima (1872-1928)*, Tiranë, 8 Nëntori, 1987, p. 91 ; et M. Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, Istanbul, İletişim Yay., 1985, p. 360. À propos de la nouvelle société, Milo Duçi écrivit plus tard qu'elle ne put fonctionner car "les cœurs étaient enthousiastes, mais les esprits n'étaient pas mûrs" (*Pellasgu*, n° 1, 1er mars 1907, p. 1-2).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0188

président le docteur Adhamidhi[1]. C'est ce dernier personnage, souvent attaqué comme grécophile — on le verra — qui était à la tête de l'association albanaise de bienfaisance ("Mirëbërëse") qui exista dans les années suivantes[2]. En 1911, c'est sous le nom de *Bashkimi* (L'Union) que la société des Albanais d'Egypte se signalait, avec notamment une branche à Alexandrie[3].

Dans son ensemble, l'activité littéraire et communautaire des Albanais d'Egypte à la fin du XIXe et au début du XXe siècle ne fut cependant le fruit que de quelques individus, plutôt isolés au sein de la colonie locale, mais en contact relativement étroit avec d'autres patriotes albanais d'Istanbul, d'Italie, de Roumanie, de Bulgarie, de Belgique ou d'ailleurs. Il en fut de même de l'activité journalistique.

Le développement de la presse albanaise en Egypte au début du XXe siècle

Les revues et journaux qui ont vu le jour sur le sol égyptien, à la faveur d'une liberté d'expression qui permit par ailleurs le développement d'une presse anti-hamidienne puis anti-jeune turque[4], ne sont pas parmi les plus importants

---

[1]Originaire de Korçë, le docteur Gaqi Adhamidhi exerçait la médecine au Caire. Il avait épousé une riche femme qui lui avait laissé un patrimoine estimé à 25 000 £, dans la province de Béni-Souef, en Haute-Egypte (HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/7, Maryanski à Velics, Le Caire, 21/6/1901 ; Archivio Storico, Ministero degli Affari Esteri [ASMAE], Rome, Serie P. Politica (1891-1916), Albania Pacco 669, Le Caire, 21/11/1910, et Pacco 671, Le Caire, 16/5/1911). On le présentait comme un intriguant, pensant avant tout à son intérêt personnel, et très favorable à l'union de l'Albanie à la Grèce (cf. *infra*). En fait, ce personnage était certainement le prototype du patriote albanais persuadé de la nécessité de faire cause commune avec la Grèce. En 1901, un autre rapport austro-hongrois le présentait comme un patriote albanais influent, auquel le Ministère des Affaires Étrangères grec faisaient des avances. Il aurait été invité plusieurs fois à Athènes à ce moment là, et, au cours des discussions il aurait été question de l'introduction de la langue albanaise dans les écoles grecques ainsi que de l'ouverture d'une école albanaise à Corfou (HHStA, PA XXXVIII/391, Monastir, 26/8/1901). Sur la politique de la Grèce qui, à cette époque, venait de changer vis à vis de l'éveil national chez les Albanais tosques, cherchant dorénavant à contrôler une partie du mouvement littéraire, cf. le rapport du consul Kral (HHStA, PA XXXVIII/391, Monastir, 5/3/1901).

[2]D'après le rapport italien cité dans la note précédente et rapportant les propos du Prince Fuad (qui se vantait souvent lui-même d'être albanais), en 1910, le docteur Adhamidhi était toujours à la tête de la société des Albanais d'Egypte, avec le docteur Naum, un occuliste. À quelques exceptions près, les membres du Comité étaient peu fortunés. Presque tous étaient chrétiens. Aucun des Albanais résidants en Egypte jouissant d'une certaine réputation n'en faisait partie. L'activité du Comité était en fait liée aux intérêts personnels de ses membres, ou à ceux d'anciens espions et de louches partisans d'Abdulhamid ayant fui la Turquie après sa déposition, qui se servaient du Comité pour fomenter des insurrections en Albanie (cf. *infra*, à propos du journal *Shkreptima*).

[3]À cette époque, certains membres de la colonie albanaise tentèrent de se défaire de l'emprise du Dr Adhamidhi et d'autres éléments qu'ils jugeaient peu sincères sur le plan patriotique, cf. Dado, *Çajupi*, p. 37-38 ; et *Shoqëritë patriotike shqiptare jashtë atdheut për arsimin e kulturën kombëtare. 1879-1912* (Teuta Hoxha *et alii*, éd.), Tiranë, 8 Nëntori, 1987 (cf. à l'index).

[4]Cette liberté était relative, puisque le gouvernement ottoman intervenait parfois auprès des autorités égyptiennes afin qu'elles interdissent la parution de périodiques jugés gênants.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0189

des périodiques albanais parus à cette époque. Il s'agit de 10 titres[1], pratiquement tous de courte durée, puisqu'on note une moyenne de 8 numéros environ. Leur diffusion fut aussi relativement limitée, bien qu'elle dépassât largement le cadre de la colonie albanaise d'Egypte. Il faut distinguer parmi eux deux groupes assez distincts : celui des périodiques édités à l'instigation de membres "permanents" de la colonie — des émigrés chrétiens ; et celui des journaux publiés sous l'impulsion de personnages de passage en Egypte, en l'occurrence des réfugiés politiques musulmans.

Le premier des Albanais orthodoxes à entreprendre l'édition d'un périodique en automne 1900 fut un certain Milo Duçi (Mihal N. Duçi), fils d'un riche négociant en coton originaire de Korçë, Nikolla Duçi, établi à Béni-Souef, et président de la première "Fraternité albanaise"[2]. Né en Egypte, M. Duçi était un autodidacte, maîtrisant plusieurs langues (français, grec, italien, langues orientales). En 1901, il travaillait pour son oncle, Loni Logori, entrepreneur de travaux de digues et de canalisations à Minièh, comme secrétaire et surveillant des travaux de construction. Il était alors déjà depuis plusieurs années en contact avec des nationalistes albanais de Sofia, de Bucarest, d'Istanbul, d'Italie et de Bruxelles[3].

C'est lui qui est généralement présenté comme étant à l'origine de la publication de quatre périodiques albanais parus en Egypte : la revue *Besa-Besë* (La parole d'honneur), éditée en albanais à partir de septembre ou octobre 1900,

---

[1]Il y en eut peut-être 11, avec le journal *Bashkimi* (L'Union) qui, d'après F. Dado (*Çajupi*, p. 37) aurait été publié, en 1911, par la Fraternité albanaise d'Egypte à la suite du journal *Shkreptima*. Mais je n'ai pu trouver d'informations complémentaires au sujet de ce périodique. Avant 1900, il y eut plusieurs projets d'édition de journaux albanais qui n'aboutirent pas. Déjà en 1877, Thimi Mitko avait pensé installer une imprimerie et éditer un périodique (cf. Haxhihasani, *Thimi Mitko*, p. 619). D'après Faik Konica, beaucoup plus tard, en 1899, l'oncle du Khédive, Ahmed Fuad Pacha aurait encouragé les Albanais d'Egypte à publier un journal (cf. HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2, F. Konica à Zwiedinek, Bruxelles, 5/5/1899). Quelques mois plus tard, F. Konica précisait qu'un périodique en albanais et en turc devait être fondé par Baba Ahmed, le *baba* bektachi de Prishta (près de Tepelen), qui venait de passer quelques temps en exil en Tripolitaine, et ceci sous l'inspiration d'un membre de la famille khédiviale (probablement Ahmed Fuad Pacha) (cf. HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2, F. Konica à Zwiedinek, Bruxelles, 6/12/1899). Un tel périodique ne vit jamais le jour, et Baba Ahmed mourut peu de temps après, en 1902, après avoir été exilé à Sinop (cf. N. Clayer, *L'Albanie, pays des derviches*, Berlin-Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1990, p. 380).

[2]Sur Nikolla Duçi, cf. HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2, F. Konica, "Mémoire sur le mouvement national albanais, Bruxelles, janvier 1899, p. 69 et HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/7, Maryanski à Velics, Le Caire, 21/6/1901. C'est bien Nikolla Duçi et non son fils, Milo Duçi, qui était président de cette association, contrairement à ce qu'écrit Dh. Fullani ("Milo Duçi", p. 98).

[3]Dh. Fullani, "Milo Duçi", et HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/7, Velics à Goluchowski, Le Caire, 18/12/1901. Avant de se lancer lui même dans l'édition de périodiques, Milo Duçi écrivait des poèmes qui étaient publiés notamment dans l'*Albania* de Faik Konica et contribuait à diffuser cette revue albanaise en Egypte (cf. HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2, F. Konica, "Mémoire sur le mouvement national albanais", Bruxelles, janvier 1899, p.69).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0190

et dont il n'y eut que quelques numéros[1] ; la revue mensuelle *Toska* (en albanais tosque et en français), dont il parut au moins sept numéros à partir d'octobre 1901 (jusqu'au début de l'année 1903), édités à Minièh, mais imprimés d'abord à Bruxelles, puis au Caire[2] ; la revue mensuelle *Besa* (La foi, le serment), publiée au Caire à partir de septembre 1904 jusqu'en janvier-février 1905[3] ; et enfin le journal *Shqipëria* (L'Albanie) dont les trois premiers numéros virent le jour au Caire, entre le 21 octobre 1906 et le 15 février 1907,

---

[1]On sait peu de choses sur ce périodique. C'est d'abord Faik Konica qui informait les autorités autrichiennes, dans une lettre datée du 2 octobre 1901 (HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2), que cette revue venait de commencer à paraître au Caire, qu'elle était éditée dans le même alphabet que sa propre revue, à savoir l'alphabet Bashkimi de Monseigneur Doçi, l'abbé mitré des Mirdites, et qu'il "n'avait pas de tendance". Puis, le consul autrichien Th. Ippen (HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/7, Scutari, 2 janvier 1901) précisait que le Comité albanais d'Istanbul essayait de convaincre Milo Duçi de changer d'alphabet (pour celui d'Istanbul), et que Geg Postrippa (Filip Shiroka) participait à la rédaction de la revue. En outre, il proposait à son administration de soutenir financièrement Milo Duçi en faisant prendre par l'abbé Doçi 50 abonnements. Cependant, le représentant diplomatique au Caire, L. von Velics, répondait le 23 février 1901 que la revue avait cessé de paraître (HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/7, Le Caire, 23/2/1901). Faik Konica écrivait dans un courrier plus tardif (HHStA, PA XIV/19, Liasse XII/2) que Milo Duçi avait été mécontent de l'impression de *Besa-Besë*. On peut penser que c'est pour cette raison qu'elle cessa de paraître. Enfin, d'après le journal italo-albanais *La Nazione albanese*, la devise de la revue était "Bes'e Schyptarit eshte Schyptaria" (La foi de l'Albanie est l'albanisme). Cf. P. Daka, "Bibliografi", I, p. 157.

[2]Dès le 30/9/1901, Faik Konica avait signalé aux autorités autrichiennes la sortie de cette nouvelle revue, dont l'esprit était bon, d'après lui, et que Milo Duçi lui avait demandé d'imprimer puisqu'il n'avait pas été content du travail d'impression fait en Egypte (cf. la note précédente). Mais, quelques mois plus tard, le même Faik Konica expliquait que deux numéros seulement avaient paru, et que bien qu'il possédât les manuscrits des numéros 3 et 4, il avait prié Milo Duçi de les faire imprimer ailleurs, parce que ce dernier était en contact avec les Albanais de Bucarest, de Sofia et d'Istanbul (avec lesquels Faik Konica était en froid). M. Duçi fut donc contraint de faire imprimer sa revue, qui comportait 8 pages de format 16x22,5 cm (cf. Daka, "Bibliografi", I, p. 168), dans l'imprimerie italienne du Caire (l'imprimerie "Costagliola"). D'après M. Duçi, 300 exemplaires de la *Toska* était lus, ce qui, selon F. Konica, voulait dire qu'il n'y en avait qu'environ 200, soit à peu près 2000 lecteurs, chaque exemplaire étant lu par plusieurs personnes (cf. HHStA, PA XIV/19, Liasse XII/2, Faik Konica à Zwiedinek, 20/3/1902 ; *idem*, 31/5/1902). Pourtant à ses débuts, la revue ne semble pas avoir eu beaucoup de succès parmi les Albanais d'Egypte (cf. HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/7, Velics, Le Caire, 18/12/1901). Les autorités austro-hongroises décidèrent néanmoins de soutenir cette entreprise en prenant 20 abonnements (pour 120 francs), ce qui fut chose faite au début de l'été 1902. Les exemplaires furent alors envoyés à Vienne et aux sept consulats se trouvant dans les confins albanais de l'Empire (Scutari, Durazzo, Valona, Yanina, Salonique, Prizren et Monastir) (cf. HHStA, PA XIV/16, Velics, Le Caire, 25/5/1902 ; et von Szilassy, Le Caire, 8/7/1902). Dans un dernier rapport daté du 29 mai 1903, on apprend cependant que la *Toska* avait cessé de paraître à la fin de l'année 1902, puis avait reparu pour s'arrêter à nouveau, et que Milo Duçi avait demandé aux Autrichiens de reprendre des abonnements pour 1903, c'est-à-dire de le subventionner. Le ministère viennois refusera, sous prétexte que la condition de régularité de la parution n'était pas respectée (cf. HHStA, PA XIV/16, Freiherr von Braun, Le Caire, 29/5/1903 ; Instruction adressée à Braun, Vienne, 6/6/1903). La revue cessa donc de paraître faute de moyens financiers (mais il y eut peut-être plus de numéros que les sept connus conservés à la Bibliothèque Nationale de Tirana, puisque le n° 7 est daté de juillet 1902).

[3]Cette revue comportait 24 pages, de format 15,5x22 cm. Elle était rédigée en albanais tosque, en français, et plus rarement en grec. Elle était imprimée dans l'imprimerie El Tewfik du Caire. On en connaît 4 numéros, conservés à la Bibliothèque Nationale de Tirana (cf. Daka, "Bibliografi", I, p. 162). Le dernier était un numéro double (n° 4-5 de janvier-février 1905), à la fin duquel on annonçait que le numéro suivant serait également double, à cause de certaines difficultés. On peut penser qu'il s'agissait de problèmes d'ordre financier. On sait qu'une subvention avait été demandée à la légation autrichienne, mais qu'elle n'avait pas été obtenue, car les autorités de la Double Monarchie voulaient auparavant éprouver la viabilité de l'entreprise (cf. Daka, "Bibliografi", I, p. 162 ; HHStA, PA XIV/28, Liasse XX/3, "Mémoire über Albanien (Ende 1901 bis Anfang 1905)", p. 15).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0191

puis les deux suivants à Maghagha, en Haute-Egypte, le 5 mai et le 15 juin 1907[1].

En réalité, Milo Duçi édita la plupart de ces périodiques en étroite collaboration avec d'autres Albanais qui n'avaient pas toujours exactement les mêmes buts que lui ; d'où certaines variations dans le profil de ces revues et journaux. C'est ainsi que, pour la rédaction de la revue *Toska*, il aurait été en contact étroit avec le publiciste italo-albanais Anselmo Lorecchio (éditeur du journal *La Nazione albanese* à Catanzaro)[2]. Pour ce qui est de la revue *Besa*, elle eut en fait pour rédacteur en chef Thoma Avrami, un jeune orthodoxe albanais arrivé depuis peu sur le sol égyptien, après avoir essayé de lancer un journal à Sofia, puis un autre à Bucarest[3]. Milo Duçi, qui en était le rédacteur, se retira dès le second numéro, officiellement parce que des travaux particuliers le retenaient hors du Caire, mais peut-être surtout parce que d'autres personnages proches des milieux grécophiles participèrent aussi à l'entreprise[4]. Quant au *Shqipëria*, il n'est pas certain que Milo Duçi en ait été la principale cheville ouvrière, sauf pour les deux derniers numéros parus à Maghagha où il résidait à l'époque. Les trois premiers numéros publiés au Caire semblent avoir été plutôt inspirés par Thanas Tashko dont on trouve des articles signés sous le pseudonyme de Dora. En outre, le programme du *Shqipëria* ("louer ceux qui le méritent et blâmer ceux qui doivent être blâmés") était le même que celui du journal *Shkopi* qui commença à paraître le 10 mars 1907 (au moment où le *Shqipëria* connut une coupure), sous la direction de ce même personnage[5].

---

[1]Ce journal comportait quatre pages de format 27x40 cm, puis 26x37,5 cm. Il était rédigé en albanais tosque et en grec (cf. Daka, "Bibliografi", I, p. 165). Mais à la fin du second numéro, il était indiqué que la partie en grec serait à l'avenir remplacée par une partie en français, tous les typographes grecs ayant refusé de l'imprimer.

[2]Cf. HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/7, Velics, Le Caire, 23/5/1902. Cette collaboration pourrait expliquer la publicité faite dans la revue pour le prétendant au trône d'Albanie Don Aladro Kastriota (cf. *infra*), ainsi que la brouille avec Faik Konica qui avait imprimé les deux premiers numéros de la *Toska* à Bruxelles, et qui ne voulut plus continuer par la suite (cf. *supra*, note 21). Sur Anselmo Lorecchio et Aladro qui, peut-être a subventionné la revue *Toska*, cf. Skendi, *The Albanian National Awakening* (à l'index).

[3]Les deux journaux éphémères de Thoma Avrami (ou Abrami) furent le *Vetëtima* (L'éclair, 1 n°, Sofia, 21/3/1903) et le *Përlindja shqiptare/La renaissance albanaise*, 4 n° de mai à juillet 1903 (cf. Daka, "Bibliografi", I, p. 160 et 161). Le second périodique avait été édité probablement grâce à une subvention offerte par Aladro à la société culturelle Shpresa, des jeunes Albanais de Bucarest dont il était l'organe (HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/2, Pallavicini à Goluchowski, Bucarest, 8/1/1904). Sur Thoma Avrami, qui était originaire de Korçë, cf. R. Elsie, *Dictionary*, p. 8. Ce serait grâce aux efforts d'un membre de la colonie albanaise d'Egypte, également originaire de Korçë, Fokion Turtulli, que *Besa* aurait vu le jour. Le prince Ghika, un autre prétendant au trône d'Albanie, aurait financé quelque peu la revue, dont les éditeurs avaient parallèlement demandé aux autorités austro-hongroises une subvention qui fut refusée (cf. HHStA, PA XIV/28, Liasse XX/3, "Mémoire über Albanien (Ende 1901 bis Anfang 1905)", p. 15).

[4]Cf. *Besa*, n° 2, novembre 1904, p. 40. Sur la tendance plutôt grécophile de la revue, avec la publication de certains textes du docteur Adhamidhi notamment, cf. *infra*.

[5]D'après le consul français, le *Shqipëria* était édité par Milo Duçi et Gaspar Jakova Merturi, un prêtre défroqué venu d'Italie où il éditait quelques temps auparavant l'*Araldo d'Albania*, organe du Prince Ghika (AMAE, NS Turquie vol. 15, Consul de France à Scutari, Scutari, 25/2/1907).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0192

Après Milo Duçi, c'est précisément Thanas Tashko[1], en étroite collaboration avec Jani P. Vruho[2], qui reprit le flambeau de l'activité d'édition au sein de la colonie albanaise d'Egypte. Ces deux personnages furent à l'origine de la parution de trois nouveaux titres : le *Shkopi* (Le bâton [de Moïse)]), journal satirique en albanais tosque et en grec, dont quatre numéros seulement virent le jour de façon très irrégulière, entre le 10 mars 1907 et le 15 novembre 1908[3] ; le *Rruféja* (La foudre) qui prit la suite du précédent à partir de janvier 1909, sous la direction de J. P. Vruho, et dont il y eut 14 numéros[4] ; enfin le *Sepata* (La hache), qui ne différait du précédent que par son titre, et dont il parut quatre numéros seulement, à partir d'avril 1910, avec une périodicité irrégulière[5].

Dans la seconde catégorie — celle des journaux publiés sous l'impulsion de réfugiés politiques musulmans —, il y eut tout d'abord le journal *Bashkim'i-Shqipetarevét* (l'Union des Albanais) d'un certain Ismail Hakki, qui commença à paraître en mai 1900, donc avant même le *Besa-besë* de Milo Duçi. Il s'agit en réalité d'une entreprise au caractère hétéroclite, qui varia avec le temps. D'origine pratiquement inconnue[6], Ismail Hakki était arrivé en Egypte, après un bref séjour à Paris. C'est avec des subsides qu'il aurait obtenus dans la capitale française, qu'il se lança dans l'édition du

---

[1]Thanas Tashko (1863-1915) était originaire de Korçë d'où il avait émigré en Egypte, à Fayoum, pour des raisons économiques (cf. "Tashko, Athanas", *Fjalori enciklopedik shqiptar*, Tiranë, 1985, *s.v.*).

[2]Jani P. Vruho (1863 [ou vers 1871?]-1931) naquit à Vertop (dans la région de Berat), où il fit des études primaires. Il émigra lui aussi en Egypte. Outre son activité de publiciste, il collabora à la collecte de chants et de récits populaires albanais, et édita des poèmes dans divers périodiques de l'époque (S.E. Mann, *Albanian Literature*, p. 48, et "Vruho, Jani", *Fjalori enciklopedik shqiptar*, Tiranë, 1985, *s.v.*).

[3]Le *Shkopi* comportait de 4 à 6 pages de format 29x36 cm, dont une à deux pages de supplément en grec. Il était édité au Caire, mais imprimé à Sofia, dans l'imprimerie albanaise "Mbrothësia". L'impression posait des difficultés, notamment pour la partie en grec pour laquelle il fallait faire jusqu'à quatre corrections d'épreuves. Le journal, dirigé par Thanas Tashko et rédigé en grande partie par J.P. Vruho, était diffusé depuis Sofia, en 900 à 950 exemplaires, tant en Egypte que dans les autres colonies albanaises et dans les territoires ottomans peuplés d'Albanais (Daka, "Bibliografi", I, p. 167 ; L. Zelka, "Rreth Shtypit satirik", p. 20).

[4]Le *Rruféja* comportait quatre pages de format 28,5x38,8 cm, rédigées en albanais tosque. Il était édité à Tubhar (dans la région du Fayoum), mais imprimé au Caire, dans l'imprimerie italienne Costagliola. Sa périodicité était mensuelle, et il parut jusqu'en février 1910, lorsque, le gouvernement ottoman ayant interdit son introduction dans l'Empire, il fut remplacé par le *Sepata* (cf. Daka, "Bibliografi", II, p. 189-190 ; L. Zelka, "Rreth Shtypit satirik", p. 20 ; *Sepata*, n° 1, avril 1910, p. 1).

[5]Les quatre numéros sont conservés à la Bibliothèque Nationale de Tirana, de même que les 14 numéros du *Shkopi* (cf. Daka, "Bibliografi", II, p. 195-196 ; L. Zelka, "Rreth Shtypit satirik", p. 20). *Shkopi* et *Sepata* furent distribués dans les différentes colonies albanaises (y compris en Amérique), et dans les territoires ottomans. On ignore leur tirage.

[6]Les milieux des patriotes albanais, de même que les autorités autrichiennes qui surveillaient ses agissements, découvrirent petit à petit qui était ce personnage : pour les uns, un ancien membre de la police secrète du sultan, originaire de la région de Dibra ; pour les autres, le fils d'un chrétien converti, du village de Banishta (situé à une heure au nord de Dibra/Debar), qui aurait été employé dans une entreprise de fournisseurs de l'armée, dont il se serait enfui avec la caisse (cf. HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2, F. Konica à Zwiedinek, Bruxelles, 18/11/1900 ; PA XIV/16, Liasse XII/7, Kral à Goluchowski, Monastir, 30/11/1900).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0193

Bashkim'i-shqiptarevét, un bimensuel, pour moitié en turc et pour moitié en albanais et en français[1]. Les articles ou supports financiers provenaient de différents collaborateurs d'horizons très divers : d'un côté des patriotes albanais, grécophiles ou non (Nikolla Duçi, Dr Adhamidhi, Dhimitër Mitko, Filip Shiroka, J.P. Vruho)[2], et de l'autre des opposants au régime hamidien (en premier lieu Mohammed Kadri, dit Hodja Kadri, connu pour avoir publié au Caire plusieurs périodiques jeunes turcs de couleur islamiste, comme le *Kanun-i esasi*[3]). Il en résulta une divergence assez nette entre les deux parties de la feuille — en turc, le titre était même différent (il s'agissait de *Mürşid*, Le guide spirituel). Puis survint une rupture entre Ismail Hakki et certains de ses collaborateurs albanais, qui, ne sachant pas lire le turc, s'étaient laissés abusés. C'est alors que le journal changea de profil à partir de l'automne 1900 : il devint violemment opposé à la Porte et prôna une fraternité et une alliance gréco-albanaise[4]. Il prit d'ailleurs un titre particulier pour la partie en albanais, en français et en grec : "*L'Union Albanais et Grecs* [sic!] / *Alvano-Elliniki Enosis*". Par conséquent, il fait peu de doute qu'Ismail Hakki cherchait avant tout un moyen de subsistance à travers l'édition d'une feuille subversive, dont le contenu devait varier en fonction des bailleurs de fonds[5].

---

[1]Cf. HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/7, Velics à Goluchowski, Le Caire, 31/7/1900 (mais on ignore qui, à Paris, lui avait fourni les subsides en question). Le journal bimensuel d'Ismail Hakki parut à partir du 28 mai 1900. Il comportait quatre pages, dont deux étaient rédigées en turc, et deux autres en albanais, en français et en grec. Il y en eut au moins 14 numéros. Les n° 1 et 14 (du 25/2/1901) sont conservés dans les archives de Vienne (HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/7). Le tirage était d'environ 8 à 900 exemplaires, qui étaient en grande partie passés en contrebande dans les territoires ottomans, par Yanina et Salonique (HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/7, Velics à Goluchowski, Le Caire, 15/3/1901).

[2]Cf. HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/7, Velics à Goluchowski, Le Caire, 15/3/1901 ; et Maryanski à Velics, Le Caire, 21/6/1901. Dans ce dernier rapport, il est précisé que Dhimitër Mitko (qui est d'ailleurs confondu avec son père Thimi Mitko, m. en 1890), avait publié en 1900 une grammaire albanaise avec l'aide de Constantin Zulka. Le but de cet ouvrage publié au Caire, dans l'imprimerie Foscolo, était de simplifier l'écriture albanaise. Il s'agit peut-être de l'abécédaire publié par le journal, sous le titre *To Alvanikon alfabiton. Abécédar Shqip* (dont un exemplaire est conservé aux archives de Vienne). Léonidas Embiricos, que je remercie chaleureusement ici, me signale que ce même Konstantinos Tsioulkas, d'origine macédonienne, directeur et professeur au lycée grec de Monastir, édita également en 1907 un livre dans lequel il comparait le macédonien au grec. Dans les deux cas, le rapprochement avec la langue grecque était sous-jacent (sur l'importance de la théorie pélasgique qui sous-tendait ce rapprochement, cf. *infra*). Toujours d'après le rapport du consul Maryanski, d'autres non-Albanais collaborèrent également à l'entreprise d'Ismail Hakki (probablement durant sa seconde période philhellène), comme le Dr. L.D. Kristović (un "Bulgare de Macédoine") qui s'occupa de la diffusion du journal ou le Dr Voilas (un "[a]roumain de Macédoine").

[3]Cf. HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/7, Velics à Goluchowski, Le Caire, 15/3/1901. Velics écrivait même que Hodja Kadri était l'âme de la rédaction de la feuille. Sur ce personnage, qui était un *muhadjir* de Bosnie ayant passé quelques années à Istanbul, avant de venir en Egypte, cf. M. Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı İttihad ve Terakki* (voir à l'index). Le fait que la partie en turc était rédigée par ce personnage est confirmée par un article de Filip Shiroka (Geg Postrippa) paru dans l'*Albania* de Faik Konica (n° IV/9, p. 25).

[4]Cf. HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/7, Velics à Goluchowski, Le Caire, 23/3/1901.

[5]En août 1900, Ismail Hakki s'était rendu à l'ambassade austro-hongroise du Caire afin de demander une subvention (HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/7, Velics à Goluchowski, Le Caire, 17/8/1900). Celle-ci lui fut refusée. Il est possible que, par la suite, il reçut de l'argent de la Grèce ou d'un comité grec en Egypte ; ce qui pourrait expliquer sa propagande pour une union albano-grecque. On sait d'ailleurs qu'en été 1901, Ismail Hakki se trouvait à Athènes où il essayait d'intéresser le gouvernement grec à ses projets (cf. rapport Kral, Monastir, 26/8/1901, HHStA, PA XXXVIII/391).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0194

Il est difficile de dire si le journal *Pellasgu* (Le Pélasge), publié quelques années plus tard par un certain Sami Kulla de Prizren, fut également une entreprise de chantage. Mais cette hypothèse est fort possible[1]. On ne sait rien de précis sur son éditeur. Quatre numéros seulement virent le jour, en mars-avril 1907, rédigés en albanais (guègue et tosque), en turc et partiellement en français[2]. Là aussi, il y eut néanmoins une certaine collaboration avec des nationalistes albanais d'Egypte, comme Milo Duçi et J. P. Vruho (sous le pseudonyme de Q.'e S.), dont on trouve quelques lettres et articles dans la partie en albanais.

Le cas de l'hebdomadaire *Shkreptima* (L'éclair) paraissant au Caire à partir du 12 septembre 1910, sous la direction de Fazil Pacha Toptani, est encore assez complexe. Condamné par le tribunal militaire d'Istanbul après la contre révolution d'avril 1909, ce personnage — un général de réserve, sorti de l'Ecole militaire d'Istanbul, issu de la célèbre famille des beys de Tirana — avait fui les territoires ottomans et commencé à conspirer contre le gouvernement jeune turc en s'appuyant notamment sur les Albanais d'Italie, de Grèce et d'Egypte. Au Caire, il se serait lié aux docteurs Naoum et Adhamidhi (qui se trouvaient à la tête du groupe des Albanais d'Egypte désirant l'annexion de l'Albanie à la Grèce), tout en se faisant également le porte-parole d'anciens partisans du sultan Abdulhamid[3]. En outre, l'hebdomadaire *Shkreptima* était

---

[1]Dans un rapport daté du 23 septembre 1909, le consul austro-hongrois en poste à Salonique citait Sami Kulla, comme l'un de ces agitateurs nationalistes que le gouvernement ottoman avait réussi à gagner en leur offrant des postes dans l'administration (HHStA, PA XIV/15, Liasse XI/6, Rappaport à Aehrenthal, Salonique, 23/9/1909).

[2]Dans un rapport français (Archives du Ministère des Affaires Etrangères [AMAE], Paris, NS Turquie, vol. VI, Ferté, Consul de France à Scutari, Scutari, 1er mai 1907), ainsi que dans la presse albanaise de l'époque, la parution d'un journal appelé *Zghimi* (Le réveil) publié par le même Sami Kulla avait été annoncée. En réalité, l'éditeur décida au dernier moment d'appeler sa feuille *Pellasgu*, plutôt que *Zghimi*, car des patriotes lui avaient fait remarquer que les Albanais n'étaient pas endormis, comme il le précisait lui même dans le premier numéro du *Pellasgu*. Sur ce journal, qui comportait 4 pages de format 28x40 cm, cf. Daka, "Bibliografi", I, p. 167 (les quatre numéros sont conservés à la Bibliothèque Nationale de Tirana ; d'après le microfilm que j'ai pu consulter, il aurait paru encore un numéro, le 1er novembre 1907, qui, par erreur, portait à nouveau le n° 4). On trouve dans Haskaj, *Mendimi*, la reproduction de quelques articles (cf. à la table des matières).

[3]Cf. le rapport du représentant diplomatique italien, ASMAE, Serie P. Politica (1891-1916), Pacco 669, Le Caire, 21/11/1910. D'après ce même rapport, Fazil Pacha Toptani aurait été espion à l'époque d'Abdulhamid. En 1909, il aurait réussi à faire envoyer à Preveza des fusils pour alimenter l'insurrection dans cette province. Avant de se rendre au Caire, il aurait passé quelques temps à Naples où il se serait lié avec le professeur Schirò de l'Institut oriental. En novembre 1910, il était déjà reparti pour l'Albanie ou le Monténégro. L'agent italien ajoutait que le journal *Shkreptima* aurait été financé par Izzet Pacha (chef des espions d'Abdulhamid), Faik Bey, ex-chambellan, Munir Pacha, ex-ambassadeur de Turquie à Paris, Fuad Bey, ex-vali de Kastamonu, et Mevlanzade Rifaat bey, ex-directeur du journal *Serbesti*. D'après Ekrem Bey Vlora (*Lebenserinnerungen*, I, München, 1968, p. 187), Fazil Pacha Toptani avait été professeur de littérature et vice-directeur de l'Ecole militaire (Harbiye). En 1908, il avait été candidat-député de Tirana, mais il avait été battu par son cousin, Essad Pacha Toptani.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0195

rédigé par Aleksandër Xhuvani[1] qui venait d'Elbasan où il avait enseigné à l'Ecole normale albanaise fermée peu de temps auparavant par les autorités ottomanes. Vingt et un numéros seraient ainsi parus. Cependant, il est possible qu'il y ait eu, vers la fin, des changements dans l'équipe de rédaction, puisqu'à partir du n°18, le gérant ne fut plus un certain C. Popoviz, mais J. P. Vruho[2].

Le contenu de ces différents périodiques fut naturellement extrêmement lié aux circonstances qui viennent d'être décrites. Si certains eurent une ligne plus prononcée et d'autres exprimèrent des positions variables — voire même parfois contradictoires —, tous furent utilisés à des fins de propagande, que celle-ci ait été littéraire, patriotique ou politique, qu'elle ait été sincère ou instrument de chantage. La contestation ou l'expression de revendications y tenaient une place importante. Elles étaient accompagnées d'inévitables polémiques et querelles privées avec les adversaires d'une telle propagande. Au reste, aucun de ces journaux et revues ne se voulait un organe d'information. Leurs sous-titres et devises étaient tous plus ou moins programmatoires : "Organe national", "L'Albanie aux Albanais", "Défend les droits de la nation albanaise", "Revue nationale albanaise", etc.

De la contestation publique aux querelles privées

Sur le plan de la forme, on peut classer les textes exprimant la contestation et les revendications selon trois catégories. Tout d'abord, il y avait les appels, les mémorandums, ou plus généralement les protestations à caractère purement politique. Ils étaient adressés aux autorités ottomanes, aux chancelleries européennes, au Comité Union et Progrès ou au gouvernement grec. Il y avait les polémiques avec d'autres périodiques (grecs, albanais, ou autres), et enfin les attaques personnelles, qui touchaient généralement des Albanais. Sur le fond, ce sont trois principaux thèmes qui étaient sans cesse débattus : l'existence d'une nation albanaise et le danger qu'elle encourait ; la question de la langue, des écoles et de l'alphabet ; et l'organisation politique souhaitée (autonomie ou autre).

---

[1]Fils d'un pope orthodoxe et né à Elbasan, Aleksandër Xhuvani (1880-1961) avait étudié dans un lycée grec, puis pendant trois ans à l'Université d'Athènes. Il avait enseigné l'albanais au Collège San Adriano (à San Demetrio Corone, en Calabre). Il avait aussi écrit dans l'*Albania* de Faik Konica, sous le pseudonyme de Dok Sula. En 1909, ce même Faik Konica avait demandé aux autorités autrichiennes de le subventionner, afin qu'il pût achever des études de philologie classique à l'Université de Vienne (cf. HHStA, PA XIV/19 Liasse XII/2, Faik Konica, "Mémoire", Vienne, 27/8/1909).

[2]Le *Shkreptima* comportait 8 pages de format 24,5x32,5 cm, rédigées en albanais guègue, et partiellement en français, en turc et en grec. Tous les numéros sont conservés à la Bibliothèque Nationale de Tirana (cf. Daka, "Bibliografi", II, p. 196). On en trouve également quelques uns dans les archives de Rome et de Paris. Le gérant, Costo Popoviz, était un monténégrin, protégé russe (d'après le rapport italien cité en note 41). Le *Shkreptima* était distribué en grand nombre, notamment dans la région de Durrës (cf. HHStA, PA XXXVIII/381, Gerent von Rudnay, Durazzo, 28/11/1910). Le journal eut peut-être une suite dans un périodique intitulé *Bashkimi*, qui aurait été l'organe de la société albanaise d'Egypte (cf. *supra*, note 17).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0196

L'idée centrale dont se faisait l'écho la presse en question était bien entendu celle de l'existence d'une nation albanaise, de sa reconnaissance et de sa défense vis à vis de ceux qui la niaient ou qui la mettaient en péril. Les deux principaux "ennemis" déclarés étaient d'un côté la Grèce, le Patriarcat et les "Grécomans" — ces Albanais pro-grecs —, et de l'autre les Turcs rejetant la nation albanaise et les "Turcomans" — ces Albanais pro-turcs. Il est à noter que la "menace slave" était beaucoup moins stigmatisée, même si elle était mentionnée à quelques reprises. Cela s'explique par le fait que les Albanais d'Egypte étaient en majorité originaires des régions méridionales des territoires albanais, où l'influence grecque se faisait beaucoup plus sentir que les influences serbes ou bulgares. Pour eux le "problème grec" était, de loin, le plus aigu.

Dans l'un des premiers périodiques, le *Toska*, c'est un aspect tout à fait concret, lié à la situation de la colonie albanaise locale qui était mis en avant : celui des passeports grecs. De fait, la revue dénonçait les efforts des consulats grecs, d'attirer à eux le plus grand nombre d'Albanais. Selon l'auteur de l'article (probablement Milo Duçi), en leur offrant des passeports, on cherchait à les faire taire au sujet de la Grèce et à faire disparaître la nationalité (ou plutôt la nation) albanaise[1]. Dans le même périodique, Asdren (Aleksandër S. Drenova) attirait l'attention des lecteurs albanais sur les calculs de la politique grecque à propos de la nationalité albanaise, dans le but de gréciser non seulement les Albanais de Grèce, mais aussi tous les Albanais tosques d'Albanie[2]. La revue *Besa*, quant à elle, dénonçait les activités des bandes grecques en Macédoine, qui attaquaient des villages albanais. Dans les périodiques ultérieurs, les agissements de la Grèce et du Patriarcat continuèrent à être violemment critiqués dans le *Shqipëria*, dans le journal satirique *Shkopi* (1907-1908), notamment à la suite de l'assassinat de Spiro Kosturi à Salonique, et même après la révolution jeune turque, dans le *Rruféja*[3].

Les polémiques avec les journaux grecs étaient également assez fréquentes dans les périodiques étudiés. La revue *Toska* de Milo Duçi répondait ainsi au journal *Agon* (Le combat) d'Athènes :

---

[1]Bib Toska, "Pashaportat Gréké" (Les passeports grecs), *Toska*, n° 7 (juillet 1902), p. 1.

[2]Asdren, "Një Shtetësi e çuditëshme" (Une nationalité curieuse), *Toska*, n° 4, avril 1902. Aleksandër Drenova résidait alors en Roumanie.

[3]Cf. Par exemple l'article de la rédaction, "Miqësia greke" (L'amitié grecque), *Shqipëria*, n° 3, 15 février 1907 ; ou celui de Thanas Tashko (Qaf'e Sinjës), "Shkopi ka dalë nga xheneti" (Le bâton est sorti du paradis), *Shkopi*, n° 1, 10 mars 1907, p. 1 ; ou encore l'article "Gréqia" (La Grèce), *Rruféja*, n° 14, février 1910, p. 2. Sur l'assassinat de S. Kosturi, qui faisait suite à l'assassinat par une bande albanaise du métropolite de Korçë, cf. Skendi, *The Albanian National Awakening*, p. 210.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0197

"Avec des paroles mielleuses et des articles plein d'Hellénismes [sic !], notre confrère d'Athènes n'a pas cessé depuis près d'une année de tromper nos compatriotes ; nous l'avons laissé libre de faire sa propagande, mais dans son n°133 (du 5/18 octobre 1901), p. 3, colonne III, sous la rubrique "Pour l'union de l'Albanie et de la Grèce" M. l'avocat Limbritis, avec l'éloquence bien connue de son métier, après s'être plaint que les Albanais n'aient rien fait pour l'union, ajoute : combien de ceux-ci ont passé par l'Université Nationale d'Athènes ! Combien n'ont-ils pas fini leurs études dans les Gymnases Grecs et notamment dans celui de Janina ? Qu'ont-ils fait pour leur propre patrie en Grèce ? Qu'ont-ils publié pour que les Hellènes connaissent l'Albanie inconnue par eux ? [...]

C'est à rire, car que peut-on publier dans un sol où encore le sang du regretté Anastas Kulurioti crie vengeance ? Qu'a-t-il fait ce patriote pour être si lâchement et honteusement empoisonné ? C'est bien simple : il a publié un journal "I foni tis Alvanias" (La voix de l'Albanie) qui ne plaisait pas à M. le Ministre du temps. L'*Agon* pose aussi la question "qu'ont fait les Albanais pour leur propre patrie en Grèce ?". Mais pour l'amour de Dieu, que peut-on faire dans un pays de traîtres ? A-t-on oublié le pauvre héros national, le promoteur de l'Union Albano-Grecque, l'inspirateur de l'insurrection de 1878, nous voulons dire Abdyl Bey Frashëri, qui fut saisi et déporté par le gouvernement du sultan, auquel l'a traîtreusement livré le consul S.M. Hellénique à Janina...?"[1].

Cette réponse fut suivie d'un rectificatif de Lumo Skendo (Midhat Frashëri, le fils d'Abdyl Frashëri), puis d'une lettre ouverte à Thoma Hadzhi, directeur du journal *Astir-Yll* (L'étoile) d'Athènes[2], qui, dans son n°34, avait répondu à son tour à Lumo Skendo[3]. Ce genre de "joutes" continua à travers les périodiques suivants. Dans son programme, la revue *Besa* indiquait qu'elle utiliserait la langue grecque, entre autres, "pour répondre aux publicistes albanophobes grecs et pour les persuader, si possible, qu'en persécutant systématiquement tout effort National Albanais, ils deviennent les alliés inconscients, les plus précieux, des panslavistes, nos ennemis communs"[4]. Le *Shqipëria* commença lui aussi dès son premier numéro à commenter la presse grecque. De même, les rédacteurs de *Shkopi* réagissaient à des articles parus

---

[1] Bib Toska, "Réponse au journal *Agon* d'Athènes, *Toska*, n° 2, nov. 1901, p. 16 (en français).

[2] Sur ce périodique gréco-albanais, subventionné par le gouvernement grec, cf. HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/6, Ippen à Goluchowski, Scutari, 22/03/1902.

[3] *Toska*, n° 3, mars 1902, p. 24 ; et n° 4, avril 1902, p. 26. Lumo Skendo précisait que son père n'avait jamais voulu l'union avec la Grèce, même s'il avait eu des pourparlers avec les Grecs qui désiraient l'annexion de l'Épire. Il ajoutait qu'Abdyl Frashëri n'avait été trahi par aucun consul grec.

[4] "Programme", *Besa*, n° 1, p. 1-2 (en français). En réalité, la revue ne publia pratiquement pas de polémiques, et sa tendance était plutôt pro-grecque (à ce sujet, cf. *infra*). En outre, si la menace slave y était stigmatisée, cela était dû probablement à Thoma Avrami qui venait d'autres colonies albanaises (cf. *supra*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0198

dans des périodiques hellènes (d'Egypte, comme le *Tilegraphos* d'Alexandrie ; ou de Grèce, comme le *Patris* d'Athènes), notamment dans la partie en grec où cet aspect polémique était encore plus développé[1].

Dans la plupart de ces journaux, on aimait aussi à dénoncer nommément les "Grécomans"[2]. Le premier à avoir été montré du doigt ne fut autre qu'Ismail Hakki, l'éditeur du *Bashkim'i-Shqipetarevét* (rebaptisé *L'union des Grecs et des Albanais*). Dans la revue *Toska*, on dénonçait le fait que ce personnage se serait ensuite rendu en Albanie, à l'instigation de certains Grecs du Caire, afin de recueillir 2000 noms en Guèguerie (Albanie septentrionale), d'individus affirmant qu'ils désiraient l'union de l'Albanie avec la Grèce. Et on ajoutait qu'il n'y parviendrait pas, car "ni en Guèguerie, ni en Laberie on n'aime les Grecs"[3]. À la fin de l'année 1906, le *Shqipëria* qui avait pour objectif de "louer ceux qui le méritent parmi les patriotes et de blâmer ceux qui doivent être blâmés à propos de la nationalité", lança, dès son premier numéro, des attaques contre les "Grécomans". Il fustigeait en particulier ceux qui de Korçë venaient en Egypte pour faire de la propagande en faveur de l'hellénisme, comme le Dr Ballauri (un valaque de Voskopoje), et critiquait les "Grécomans" de Korçë et d'Egypte, en leur adressant parfois des lettres ouvertes, comme à "Mr Leonidha Çike à Chebin el-Kom"[4].

L'un des personnages les plus ouvertement critiqués à partir de l'année 1907 était le docteur Adhamidhi. *Shkopi* dénonçait son opposition à la parution du journal, sous prétexte que les pachas d'Egypte allaient refuser d'adhérer à l'association de bienfaisance albanaise. Il lui reprochait encore de façon très sarcastique son intelligence avec le "jeune turque Ismail Kemal", mettait en question la valeur de la société albanaise d'Egypte qui était dirigée par lui, ou encore lui reprochait d'avoir dit, après le rétablissement de la Constitution, que les musulmans albanais allaient s'unir aux Turcs et que, par conséquent, les chrétiens [orthodoxes] albanais devaient s'unir à la Grèce. On faisait aussi allusion à ses passages fréquents par Athènes, où il lui arrivait de

---

[1] Rappelons que le journal *Shqipëria* n'avait pu continuer à imprimer des articles en grec, tous les typographes grec du Caire ayant refusé de les imprimer (cf. *supra*, note 23). Dans le *Pellasgu* (n° 1, 1er mars 1907, p. 2), Milo Duçi expliquait que les articles contre les Albanais publiés dans le journal *Kairos* en 1904 avaient provoqué une réaction au sein de la colonie albanaise d'Egypte.

[2] Ils étaient aussi parfois dénoncés de façon anonyme (cf. par exemple "Këng'e *Shkopit* për grekomanet", Le chant du *Shkopi* pour les grécomans, *Shkopi*, n° 1, 10 mars 1907, p. 1 ; ou encore "Grékomane ne Bérat", Les Grécomans de Berat — où l'on dénonçait leur refus de s'unir aux musulmans, *Rruféja*, n° 14, février 1910, p. 2).

[3] *Toska*, n° 1, 1er octobre 1901, p. 5, en albanais, et p. 8, en français (un an auparavant, Filip Shiroka (alias Geg Postrippa), qui était l'un de ses anciens collaborateurs, avait déjà dénoncé Ismail Hakki dans la revue *Albania* de Bruxelles (cf. *supra*, note 36)). En 1908, le journal *Shkopi* stigmatisa à nouveau les agissements d'Ismail Hakki bey pour les mêmes motifs (n° 3, 28 avril 1908, p. 5).

[4] Cf. *Shqipëria*, n° 1, 11 novembre 1906.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0199

rencontrer Ismail Kemal Bey[1]. Ce dernier (le futur "père de la nation albanaise") était d'ailleurs lui aussi l'objet d'attaques du *Shkopi*. Il était traité de "grand traître" (*tradhetor i madh*), de "commerçant politique" (*tyxhar politik*) essayant de s'enrichir à travers la politique. On l'accusait violemment d'avoir voulu donner l'Albanie à la Grèce et d'avoir été en faveur de l'alphabet grec[2].

Cependant, tous les périodiques albanais d'Egypte ne se firent pas les pourfendeurs des Grecs et des "Grécomans". Certains, au contraire, penchaient du côté d'une communauté d'origine et d'intérêt avec les Hellènes. Ce fut naturellement le cas du *Bashkim'i-Shqipetarevét* dans sa seconde phase durant laquelle il prôna clairement l'union des Albanais et des Grecs. La revue *Besa* dirigée par Thoma Avrami insistait sur la nécessité pour les Albanais et les Grecs se s'allier face aux Slaves : "l'Albanie libre dans un cas de danger par la force des choses, doit s'unir et concourir avec sa voisine non slave la Grèce, contre l'ennemi commun le slave"[3]. Elle reproduisait aussi le texte d'une conférence prononcée à l'Institut égyptien par le Dr Adhamidhi intitulée "Aperçu général sur l'origine des Albanais et de leur langue", texte dans lequel on pouvait lire que "les Grecs et les Albanais sont les deux grands peuples autochtones qui ont pu sauvegarder leur nationalité et leur langue après le cataclysme des barbares"[4]. La théorie pélasgique, d'une origine commune des langues et donc des peuples albanais et des grecs, y était sous-jacente[5]. Enfin,

---

[1]Le n° 3 du *Shkopi*, du 28 avril 1908, contenait ainsi au moins quatre articles contre le docteur Adhamidhi, et dans le n° 4, du 15 novembre 1908 (p. 6) on trouvait encore des attaques contre lui. Un autre médecin albanais du Caire, le Dr. M. Turtulli, qui exerçait auprès du Prince Hüseyin de la famille khédiviale était lui aussi dénoncé comme "grécoman" (cf. *Shkopi*, n° 4, nov. 1908, p. 4).

[2]Cf. *Shkopi*, n° 4, nov. 1908, p. 4 et p. 5. Compte tenu de la place d'Ismail Kemal Bey Vlora dans le panthéon national albanais, ce genre de critique a toujours été passé sous silence dans les études qui ont été effectuées jusqu'à présent. Pourtant, il semble qu'elles aient été en partie fondées (à ce sujet, voir Skendi, *The National Albanian Awakening*, p. 331-332, ainsi que la correspondance de F. Konica avec les autorités autrichiennes, HHStA, PA XIV/18 et 19). Rappelons également qu'Ismail Kemal fut à l'origine de la publication d'un périodique en albanais et en turc, puis en grec et en albanais, intitulé *Sotiria/Alvania*, en 1901-02, et qu'en 1907, il fut à l'origine avec Neoklis Kazazis d'une Ligue gréco-albanaise (cf. Thanos Anagnostopoulos-Paleologos, *Ellas ke Alvania stis arhes tou ikostou eona*, Thessaloniki, 1995). Dans ses mémoires, on peut d'ailleurs lire le passage suivant : "The campaign on which I had engaged in my organ at Brussels, besides its general character, had also a special side to it. Apart from the common cause of the Oriental peoples, I was naturally particularly anxious to defend the interests of my own country's people, which in certain respects seemed to me to be identical with those of the Greek people. A wave of mutual sympathy was reflected in the Greek press as well as in my organ, in which I admitted the expression of opinions favourable to common action in defense of the interests of the two peoples against Slavism, the tendencies of which at the time seemed to be dangerous to both" (Sommervile Story [éd.], *The Memoirs of Ismail Kemal Bey*, London, 1920, p. 305). Une véritable monographie reste cependant à faire sur ce personnage.

[3]*Besa*, n° 1, septembre 1904, p. 1-2.

[4]*Besa*, n° 1, septembre 1904, p. 21-22 (en français) ; et suite dans le n° 2, novembre 1904, p. 33-34.

[5]Bien que réfutée par des linguistes de la seconde moitié du XIXe siècle, cette ancienne théorie était toujours en vogue dans les milieux favorables à un avenir commun des Albanais et des Grecs (à ce sujet, cf. Skendi, *The National Albanian Awakening*, p. 113-115). Déjà dans le premier numéro du *Bashkim'i-Shqipetarevét* avait été publié un article en français sur l'origine pélasge des Albanais, signé par "Pelasgue", qui pourrait être de la plume du même Adhamidhi.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0200

dans le *Shkreptima* on pouvait lire : "l'emploi du grec est aussi propre à rapprocher, à mettre en communion d'idées les Albanais de Turquie, d'une part, et de l'autre, les Albanais de Grèce et les Grecs eux-mêmes, tous enfants d'une même race pélasgique. Les deux peuples devront oublier leurs griefs réciproques et travailler à un commun avenir, au moyen d'une action, non pas politique, mais morale et avant tout pacifique"[1]. Il y eut d'ailleurs une polémique entre le *Shkreptima* et le journal *Dielli e flamuri* publié aux Etats-Unis, qui traitait le périodique albanais d'Egypte de philhellène[2].

À côté de la Grèce et de son gouvernement, les autorités ottomanes furent aussi la cible d'attaques de la part de certains journaux albanais parus sur le sol égyptien. Ismail Hakki avait ainsi laissé l'opposant jeune turc Hodja Kadri s'épancher en critiques, dans la partie en turc de son journal[3]. Le *Pellasgu*, qui était peut-être lui aussi une entreprise de chantage, publia plusieurs articles qui déploraient la politique du gouvernement turc vis-à-vis des Albanais. Il y était fait référence surtout à l'injustice, au sous développement économique, à la volonté de tuer la langue albanaise, au triste sort des Albanais envoyés combattre au Yémen, au délabrement de l'armée et des finances de l'Empire, etc.[4]. À la veille de la révolution jeune turque, le *Shkopi* de A. Thashko et J.P. Vruho employait déjà des mots très durs contre les Turcs en général. Ses rédacteurs écrivaient que les Turcs étaient des gens déloyaux, et qu'ils étaient divisés en deux partis : les Turcs grossiers, dont faisaient partie le sultan et ses amis, et les Turcs fins, à savoir les Jeunes Turcs. En outre, les Albanais qui faisait le jeu du gouvernement turc étaient fustigés au même titre que les "Grécomans" : "Les Albanais turcomans et grécomans ne sont pas des hommes ; ce sont des chameaux. Ils ont mal acquis le pain qu'ils mangent ; ils devraient manger des chardons"[5].

Les attaques contre le gouvernement ottoman et les Jeunes Turcs s'intensifièrent nettement après le rétablissement de la Constitution. Dans le n°4 du *Shkopi* (de novembre 1908), la politique d'ottomanisation menée par les Jeunes Turcs était violemment dénoncée, notamment à travers un article adressé au "Premier Ministre des Jeunes" (*Destur'i Myqerem'-i Xhonërvet*). On

---

[1]D'après une traduction d'un extrait d'un article en grec, intitulé "Un devoir qui s'impose", publié dans le n° 5 (cf. AMAE [Paris], NS Turquie Vol. 17, Roux à Pichon, Le Caire, 2/11/1910).

[2]Cette polémique s'étala sur plusieurs numéros. L'un des points reprochés au *Shkreptima* était la publication d'un article d'Aleksandër Xhuvani (dans le n° 12), où celui-ci avait écrit que l'utilisation du grec dans les églises convenait mieux au mystère du sacrement (comme le latin dans les églises catholiques). Cf. *Shkreptima*, n°18, février 1911, p. 8.

[3]Cf. *supra*.

[4]Cf. Qaf'e Sinjës [J.P. Vruho], "Guverna tyrqe dhe shqipëtarëtë" (Le gouvernement turc et les Albanais), *Pellasgu*, n° 3, 1er avril 1907 ; et "Cila është pozita jonë e sotme dhe cila është rruga e shpëtimit të shqiptarëve ?" (Quelle est notre position actuelle et quelle est la voie du salut des Albanais ? ; en turc), *Pellasgu*, n° 4, 15 avril 1907 (on trouve chez Haskaj, *Mendimi*, p. 72-73 et 205-206, la reproduction de ces articles).

[5]"Gamilet e Anadolit" (Les chameaux d'Anatolie), *Shkopi*, n° 3, 28 avril 1908, p. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0201

y expliquait que la Jeune Turquie était encore plus nuisible que l'ancienne, car elle combattait encore davantage la nationalité albanaise. Un autre article intitulé "Tyrqit e rinj" (À la Jeune Turquie) accusait les Jeunes Turcs de ne pas avoir de programme, d'avoir toujours été divisés et d'avoir passé leur temps à manger et à boire, à Paris ou en Egypte. Au cours des années 1909 et 1910, les périodiques *Rruféja* et *Sepata* qui avaient pour but "d'observer attentivement les torts [causés] par les étrangers [les non Albanais aux Albanais]" continuèrent à attaquer sévèrement le Comité Union et Progrès. Par exemple, en janvier 1909, une lettre ouverte au CUP demandait la libération de Dervish Hima qui avait été arrêté à Shkodër, la liberté d'expression et de pensée, et la libre expression du nationalisme albanais. Les Jeunes Turcs, appelés "Xhon" (Jeunes) étaient qualifiés "d'Anadollak" (Anatoliens) de même que le gouvernement, tandis que l'on précisait "nous les Albanais, nous ne sommes pas asiatiques". On dénonçait les intrigues, les emprisonnements menés par le CUP. On évoquait le non respect de la Constitution ; on déplorait le fait qu'elle n'avait pas apportée ce que l'on espérait.

Le *Shkreptima* de Fazil Pacha Toptani publia quant à lui beaucoup d'articles adressés au gouvernement ottoman, mais sur un ton plus doux, au moins au départ. On voulait faire comprendre aux dirigeants ottomans qu'ils avaient fait une erreur en fermant les écoles, les clubs et les journaux albanais, et en menant la répression dans le Nord albanais. Par la suite, le ton se raffermit, comme dans le n°4, où le CUP était accusé de mener une politique de turquisation, de centralisation, etc.[1]. Ce type de contestation était caractéristique des hommes politiques ottomans opposés aux CUP, comme l'était Fazil Pacha Toptani.

Parallèlement à ces critiques, les Albanais favorables aux Jeunes Turcs firent l'objet de polémiques. C'est le Club albanais de Salonique et son président, Midhat Frashëri, qui furent en particulier visés dans le courant de l'année 1909. Anton Zako (alias Çajupi) qui était l'initiateur de cette polémique, expliquait dans un article que lorsqu'il s'était rendu à Salonique, il avait constaté que le club comptait 40 membres, tous musulmans, parlant le turc et lisant des journaux en turc ; qu'il n'y avait dans le local pas un seul livre, ni journal en albanais. Il rapportait ensuite ce qui lui aurait été dit par un bey, *mütessarif* de Serrès, cousin du président du Club, qui était pour que la Turquie vécût et fleurît, etc., sans rien dire au sujet de l'Albanie. Çajupi concluait en incitant ses compatriotes (musulmans) à ne pas travailler pour la Turquie, mais pour l'Albanie, à laisser tomber le "fanatisme des Turcs", pour adopter la civilisation européenne qui éclaire le monde, sans pour autant changer de religion, mais en modifiant leur état d'esprit. "En tant qu'européen,

---

[1]Cf. par exemple "L'Albanie et le gouvernement constitutionnel ottoman", *Shkreptima*, n° 4, octobre 1910, p. 3-4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0202

il vous faut vivre en Europe, c'est-à-dire au sein du christianisme ..." écrivait-il. Par la suite, la polémique se développa entre le *Rruféja* et le journal *Lirija* (La liberté) de Midhat Frashëri[1]. De la même façon, des critiques furent lancées contre le journal albanais *Korça*, dont les éditeurs étaient accusés d'être pro-ottomans[2].

*

Liée au thème de l'existence d'une nation, la question de la langue et des écoles a retenu une attention particulière de la part des publicistes albanais d'Egypte. La revue *Toska* de Milo Duçi annonça d'emblée qu'elle voulait œuvrer pour l'épanouissement de la langue albanaise. Elle lança d'ailleurs un concours, où il fallait, entre autres, donner la liste des livres albanais publiés jusque là. Néanmoins, avant la révolution jeune turque, ce furent les périodiques publiés par des réfugiés politiques musulmans qui soulevèrent la question, plus politique, des écoles.

Dès le premier numéro du *Bashkim'i-Shqipetarevét* d'Ismail Hakki, un article rédigé sous forme de supplique adressée au sultan soulignait la nécessité d'ouvrir des écoles albanaises, face à la menace de la Bulgarie, du Monténégro, de la Grèce et de la Serbie qui, voulant démembrer les territoires albanais, faisaient de la propagande à travers leurs écoles, où ils "emprisonnaient" les enfants albanais. L'auteur espérait que le sultan aiderait à ouvrir des écoles albanaises, puisque l'Empire avait besoin des Albanais et que ceux-ci étaient ses fidèles serviteurs. Il ajoutait enfin que la langue était l'esprit de la nation. De même dans le *Pellasgu* de Sami Kulla Prizreni, plusieurs articles incitaient les Albanais "à s'armer contre les ennemis" avec les armes de l'époque, à savoir avec la lecture et l'écriture de sa propre langue, et à demander des écoles en albanais[3].

Le choix de l'alphabet à utiliser fut aussi l'une des questions débattues par cette presse. Tous les périodiques albanais d'Egypte — à l'exception du *Shkopi* qui fut imprimé à Sofia — furent rédigés dans des alphabets créés sur une base totalement latine, car ils ne possédaient pas les quelques caractères spéciaux de l'alphabet dit d'Istanbul, qu'utilisaient les Albanais de Roumanie et de Bulgarie[4]. Cela déclencha en 1902 une polémique avec certains Albanais de Roumanie qui ne voulaient pas lire la revue *Toska* parce qu'elle n'utilisait pas

---

[1]Cf. "Klub'i Sélénikut", *Rruféja*, n° 8, août 1909, p. 1-2 ; et L. Zelka, "Rreth shtypit satirik", p. 26-27.
[2]Cf. L. Zelka, "Rreth shtypit satirik", p. 27-28.
[3]"Pun'e Dibrës" (L'affaire de Dibra), *Pellasgu*, n° 2, 15 mars 1907 ; "Shqipëtaret dhe të huajtë" (Les Albanais et les étrangers), *Pellasgu*, n° 3, 1er avril 1907 (cf. Haskaj, *Mendimi*, p. 295 et 428-29).
[4]Cf. Kondo, "Shtypi", p. 97-98.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0203

l'alphabet d'Istanbul[1]. Le débat fut relancé de façon plus sereine en 1907 par le journal *Shqipëria*, qui posait à ses lecteurs deux questions : "quel est l'alphabet qui vous plaît ? pourquoi vous plaît-il ?". Il s'agissait de choisir entre l'alphabet d'Istanbul et l'un des alphabets de Shkodër, le Bashkimi, formé sur une base totalement latine[2].

Après la révolution jeune turque et la possibilité d'utiliser ouvertement l'albanais dans l'Empire ottoman, les querelles et débats entre patriotes albanais furent effacés devant la nécessité de résister aux assauts de la politique jeune turque en faveur de l'alphabet arabe et de certains milieux grécisants en faveur de l'alphabet grec. On peut en juger par l'attaque décapante du *Shkopi* :

> "Aux 120 souliers usés de Salonique.
>
> Par les journaux grecs, nous apprenons que 120 Albanais orthodoxes grécomans de Korçë, Kostur (Kastoria) et Gjirokastër sont venus à Salonique.
>
> Ces lécheurs d'écuelle des Grecs, ces gens sans vergogne, malhonnêtes, infâmes, ignobles, vendus pour un bout de pain que leur donnent ces charlatans, despotes et proxénètes grecs lorsqu'ils les utilisent pour une affaire, ils sont venus à Salonique et une réunion a été tenue par ces lécheurs d'écuelle, durant laquelle ils ont demandé que l'alphabet de la langue albanaise, et a fortiori celui qui est utilisé dans nos églises, soit les *gremeta*, c'est-à-dire les caractères grecs, et non ceux des journaux *Shkopi*, *Drita*, *Kombi*, *Albania*, *Shpnesa*, etc., qui sont latins"[3].

À partir de l'année 1909, la question de l'alphabet devint l'un des thèmes les plus fréquents dans les colonnes des périodiques albanais. Les journaux *Rruféja* et *Sepata* ne firent pas exception. On y dénonçait non seulement la politique du gouvernement ottoman[4], mais aussi, de façon cinglante, les

---

[1] *Ibid.*, p. 99-100.

[2] Cf. "Dy fjalë për abenë" (Deux mots à propos de l'alphabet), *Shqipëria*, n° 3, 15 février 1907 ; "Dy fjalë për abenë", *Shqipëria*, n° 4, 5 mai 1907 ; et Dok Sula (Aleksandër Xhuvani), "Dy fjalë për abenë", *Shqipëria*, n° 5, 15 juin 1907, où l'auteur s'exprimait en faveur de l'alphabet Bashkimi. (cf. Haskaj, *Mendimi*, p. 296-303). Ce débat eut des échos également dans d'autres périodiques albanais de l'époque, comme le *Kombi* de Boston ou le *Shpnesa e Shqipënisë* de Raguse (cf. Haskaj, *Mendimi*, p. 293-303).

[3] Cf. *Shkopi*, n° 4,15 novembre 1908, p. 2. Le *Rruféja* continua dans le même sens, en dénonçant par exemple l'essai de publier à Salonique un journal en albanais et en caractères grecs.

[4] Dans le n° 14 du *Rruféja* par exemple, les Jeunes Turcs étaient accusés d'être contre l'alphabet albanais parce qu'ils étaient favorables au panslavisme et au "din-kardeshlik" (fraternité de religion), et non pas à l'union des musulmans et des chrétiens (cf. Is-is-is é shko-shko-shko", p. 3-4 ; et "Shqipetaret dhé Qévéria Ottomané" [Les Albanais et le gouvernement ottoman], p. 4). Dans le *Shkreptima*, les agissements du gouvernement ottoman contre l'alphabet latin étaient aussi dénoncés, comme lorsqu'il avait été envoyé un *tabor-katibi* déguisé en bektachi pour faire de la propagande en faveur de l'alphabet arabe ("Ndjéka é gjuhes préj Qévéries" [La poursuite de la langue par le gouvernement], *Shkreptima*, n° 5, p. 3-4).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0204

Albanais qui se faisaient les promoteurs de l'alphabet arabe ou de l'alphabet grec. Arif Hikmet, qui lança à Istanbul, un journal en albanais en caractères arabes[1] étaient l'un de ces "traîtres". On le présentait comme le "*ustabashi* (contremaître) de l'abécédaire albanais en caractères *alldupé*[2]". On l'accusait d'avoir pris de l'argent aux étoiles du pan-islamisme, et d'avoir mangé le *paça* et le *muhalebi* [des Turcs], pour éditer son organe avec des caractères "*çifut-arabo-dudumé*[3]" (judéo-arabo-balourds)[4]. Même les députés albanais qui avaient donné leur signature contre les caractères latins étaient sévèrement critiqués. Leurs noms étaient cités et on expliquait que ces gens ne pouvaient être que des "Shqaho-bosnjake te tyrkosur, muhaxhire te fanatikte" (c'est-à-dire des Slavo-bosniaques turquifiés, des *muhadjir* fanatiques)[5].

*

Si la contestation purement politique était moins présente dans les pages des périodiques albanais d'Egypte, elle n'en était toutefois pas absente. Par exemple, plusieurs mémorandums y furent publiés. Le premier fut celui, un peu particulier il est vrai, que présenta Ismail Hakki en 1901, dans le *Bashkim'i-Shqipetarevet*, sous forme de programme (en français) :

> "1. Conservation des nationalités albanaise et grecque ; 2. Intégrité des territoires desdites nationalités ; 3. Réunion des vilayets (Yanina, Monastir, Kossovo, Scutari) en un seul dont l'administration générale sera confiée à un vali assisté par un conseil composé d'éléments albanais et grecs ; 4. Formation d'une milice nationale composée exclusivement d'Albanais et de Grecs ; 5. Ouverture d'écoles nationales pour l'enseignement de l'albanais et du grec ; 6. Les compatriotes orthodoxes seront sous l'autorité spirituelle du patriarcat de Cons[tantino]ple ; 7. On fera tout pour rendre solide le lien d'amitié qui existe déjà entre les deux peuples sœurs [sic !] ; 8. On fondera des fraternités albano-grecques, partout où l'on parle ces deux langues ; 9. Tâcher d'être digne de la protection des peuples civilisés d'Europe qui se sympathise avec les droits incontestables des nations opprimées [sic !] ; 10. La presse doit être libre et doit encore éclairer l'opinion publique en Albanie"[6].

---

[1] Ce périodique s'intitulait *Doğru söz/Fjala drejt* (La juste parole).
[2] *Alldup* était un synonyme méprisant de *turc*. Cf. *Rruféja*, n° 6, juin 1909, p. 3.
[3] Dans le langage des éditeurs du *Rruféja*, *dudumé* (balourd) était également synonyme de *turc*.
[4] Cf. *Rruféja*, n° 14, février 1910, p. 1. Dans le *Shkreptima*, on trouve aussi des attaques contre Arif Hikmet (n° 15, 26/8 janvier 1911, p. 8).
[5] *Ibid.*
[6] N° 14, 25 février 1901. Sur cette promotion d'une union albano-grecque, cf. *supra*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0205

En 1902, la revue *Toska* de Milo Duçi reproduisit un appel signé par le prétendant au trône d'Albanie, Don Ghini Aladro Kastriota (peut-être l'un des commanditaires de la revue). Ce dernier demandait aux autorités ottomanes, au nom du peuple albanais : une administration à part pour les vilayets de Scutari, Kossovo, Monastir, Salonique et Yanina ; des écoles en albanais ; ainsi que la libération des prisonniers et exilés de toutes confessions[1].

Plus tard, à l'époque jeune turque, le journal *Rruféja* de J. P. Vruho reproduisait une liste de cinq revendications qu'avait publiée une autre feuille albanaise, le *Dielli* de Boston. Les rédacteurs précisaient qu'ils étaient tout à fait d'accord avec ces demandes, qui peuvent se résumer à une large autonomie administrative de l'Albanie au sein de l'Empire ottoman :

> "1. Reconnaissance de la nation albanaise par le gouvernement turc, nation comprenant tous ceux qui parlent l'albanais, sans distinction de religion ; 2. reconnaissance de la langue albanaise comme langue officielle en Albanie (dans les tribunaux, par les dirigeants religieux et politiques) ; 3. enseignement en albanais ; 4. développement économique (construction de routes pour relier les villes d'Albanie et les ports ; création d'écoles d'agriculture) ; 5. décentralisation (c'est-à-dire unification des vilayets de Shkodër, Kosova, Yanina et d'une partie du vilayet de Monastir ; création d'un parlement albanais avec des ministres albanais sous un représentant du sultan qui prendrait le titre de gouverneur d'Albanie ; seuls l'armée, et les ministères de la guerre et des affaires étrangères seraient en commun avec la Turquie)"[2].

S'adressant aux gouvernements européens cette fois, le *Shkreptima* publia en novembre 1910 une protestation des Albanais résidant en Egypte, où étaient demandés :

> "I. Amnistie complète pour tous ceux qui, à la suite des derniers événements de l'Albanie, ont été emprisonnés, condamnés et exilés ; II. Réouverture des écoles albanaises fermées par ordre du gouvernement, ainsi que de l'Ecole Normale d'Elbassane ; III. Tolérance absolue en ce qui concerne la langue albanaise et l'emploi de l'alphabet latin ; IV. Aider au rapatriement de tous ceux qui ont été obligés de se réfugier à l'étranger ; indemniser les orphelins et les veuves des victimes des massacres ; V. Donner une satisfaction morale aux Albanais en punissant conformément aux prescriptions des lois tous ceux qui ont été coupables de persécutions".

---

[1] *Toska*, n° 7, juillet 1902 (en albanais et en français). En fait les deux versions n'étaient pas identiques : dans la version française, le vilayet de Yanina avait été oublié (par erreur ?) ; en outre, il y était précisé que les Albanais voulaient Aladro pour chef. Il est à noter également que le n° 7 de la revue n'est pas le seul où l'on trouve des articles ou annonces concernant ce prétendant.

[2] *Rruféja*, n° 9, septembre 1909.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0206

En réalité, il s'agissait d'un appel qui avait été établi le 8 novembre 1910, au siège du journal, sous la présidence de Fazil Pacha, puis adressé à toutes les agences diplomatiques et publié dans tous les journaux[1].

*

La presse albanaise d'Egypte fut donc bien un outil de contestation publique et de revendication, vis à vis du gouvernement grec, des autorités ottomanes ou des chancelleries européennes. Elle fut aussi un instrument de formation de l'opinion publique albanaise et non albanaise. Même les attaques personnalisées semblent avoir eu pour but principal de condamner des tendances pro-grecques, pro-turques ou autres. On dénonçait les Adhamidhi, les Ismail Kemal ou les Arif Hikmet parce qu'ils représentaient des archétypes "condamnables sur le plan de l'éveil national".

Cependant, l'analyse montre qu'on ne peut considérer "en bloc" tous ces périodiques, si peu nombreux soient-ils, ni les assimiler aux journaux albanais parus en Roumanie, en Bulgarie, en Serbie ou ailleurs. Le contexte de la colonie albanaise d'Egypte et de la région d'origine des émigrés (en l'occurrence surtout la région de Korçë) ont joué un rôle important dans le profil des différents périodiques. Les problèmes majeurs rencontrés étaient ceux des Albanais orthodoxes, chez lesquels coexistaient deux tendances : une tendance, très certainement minoritaire, mais d'autant plus virulente — représentée par les journaux *Toska*, *Shqipëria*, *Shkopi*, *Rruféja* et *Sëpata* —, qui, réagissant à la poussée assimilatrice, luttait pour l'émancipation des Albanais vis à vis de la tutelle de plus en plus étouffante de leurs coreligionnaires grecs[2] ; et de l'autre côté, une tendance grécophile — qui s'exprima dans le *Bashkim-i Shqipetarevet*, dans la revue *Besa* et plus légèrement dans le *Shkreptima*. Cette tendance, dont les leaders étaient les "docteurs" (Adhamidhi, Turtulli), était vraisemblablement importante, au moins au sein de la couche des commerçants aisés qui étaient liés à la communauté grecque pour leurs intérêts économiques. Ce groupe était moins prêt à s'exprimer dans des journaux albanais, que dans la presse grecque[3]. Toutefois, il collabora plus facilement

[1] Cf. *Shkreptima*, n° 7, p. 2-3. et AMAE (Paris), NS Turquie Vol. 17, Roux à Pichon, Le Caire, 12/11/1910.

[2] Il faut signaler ici que plusieurs périodiques albanais d'Egypte (le *Shqipëria*, et le *Shkopi*) étaient contre l'idée que les orthodoxes se rallient à l'autorité du Pape, afin d'échapper à cette tutelle du Patriarcat et de la Grèce.

[3] Le caractère assez éphémère de tous les périodiques albanais d'Egypte montre aussi que les riches commerçants albanais n'ont pas soutenu ces entreprises qui auraient pu les compromettre auprès de la communauté grecque. Ajoutons, que les membres de la famille khédiviale, notamment les princes Fuad et Hüseyin, ne soutinrent pas non plus cette activité de façon régulière. Le premier aurait été lui même très endetté. Quant au second, plus riche, c'est peut-être lui qui, d'après Faik Konica, donna à Ismail Kemal Bey Vlora 250 000 francs pour la propagande albanaise, sans que ce dernier n'en fasse quoi que ce soit (HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/7, Velics à Goluchowski, le Caire, 21/6/1901 ; et PA XIV/19, Liasse XII/2, Konica à Zwiedinek, Bruxelles, 15/6/1902).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0207

avec les réfugiés politiques albanais musulmans qui voulurent lancer des périodiques contestataires en Egypte, prônant sinon une union, au moins une collaboration avec la Grèce contre le "danger slave" — à des fins de chantage ou non.

Ainsi, on comprend que la contestation la plus forte ait concerné la Grèce, les journaux grecs, et les Albanais qui faisaient leur jeu. La révolution jeune turque changea un peu les choses, car après 1908 la contestation vis à vis des autorités ottomanes, du Comité Union et Progrès et de leurs partisans parmi les Albanais prit aussi une place importante. En outre, les revendications étaient au début avant tout culturelles, même si la collaboration avec quelques réfugiés politiques ou des membres d'autres colonies albanaises à l'étranger entraînèrent l'introduction de quelques appels ou mémorandums. Ce n'est, encore une fois, qu'avec les bouleversements de 1908 que des demandes autonomistes virent le jour, comme dans le *Rruféja* de J.P. Vruho.

Dans quelle mesure ces journaux et revues contribuèrent effectivement à former une large opinion publique ? Il est difficile de répondre à cette question de façon précise, car on ne connaît pas toujours leurs tirages (qui devaient se situer entre 300 et 1000 exemplaires environ), ni leur diffusion exacte tant en Egypte, que dans les territoires ottomans et dans les autres colonies albanaises. Cependant, un caractère original — à savoir, un langage extrêmement acerbe et satirique — a certainement contribué à donner à trois de ces journaux (le *Shkopi*, le *Rruféja* et le *Sepata*) un impact important dans les esprits de l'époque.

Abréviations et bibliographie

DAKA, "Bibliografi" : DAKA (Palok) : "Bibliografi retrospektive e shtypit periodik shqiptar e mbi Shqipërinë e viteve 1848-1944", *Studime Historike*, I, 1971/n°3, p. 139-170 ; II, 1971/n°4, p. 189-226.

DADO, *Çajupi* : DADO (Floresha), *A.Z. Çajupi. Jeta dhe vepra*, Tiranë, 1983.

DE JONG, "The Takîya" : De Jong (F.), "The *Takîya* of 'Abd Allâh al-Maghâwirî (Qayghusuz Sultân) in Cairo", *Turcica*, XIII, 1981, p. 242-260.

ELSIE, *Dictionary* : Elsie (Robert), *Dictionary of Albanian Literature*, New York-Westport-London, Greenwood Press, 1986.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0208

FULLANI, "Loni Logori" : Fullani (Dhimitër), "Patrioti poet Loni Logori (1871-1929), *Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës*, Seria Shkencat Shoqërore, 1961/3, p. 100-116.

FULLANI, "Milo Duçi", : Fullani (Dhimitër), "Milo Duçi - si patriot dhe si shkrimtar", *Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës*, Seria Shkencat Shoqërore, 1963/4, p. 98-115.

HASKAJ, *Mendimi* : Haskaj (Zihni) (éd.), *Mendimi Politik e shoqëror i Rilindjes kombetare shqiptare (Përmbledhje artikujsh nga shtypi)*, vëllimi I (1879-1908), Tiranë, 1971.

HAXHIHASANI, *Thimi Mitko* : Haxhihasani (Qemal) (éd.), *Thimi Mitko. Vepra*, Tiranë, 1981.

HANİOĞLU, *Osmanlı İttihad ve Terakki* : Hanioğlu (M. Şükrü), *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, Istanbul İletişim Yay., 1985.

KONDO, "Shtypi" : Kondo (Ahmet), "Shtypi i shqiptarëve të Misirit për alfabetin dhe gjuhën shqipe", *Arësimi populor*, XXIII, 1968/6, Nëndor-Dhjetor, p. 96-106.

KUL' E FIRAUNIT, "Shqipetaret" : Kul'e firaunit (J.P. Vruho), "Shqipetaret n'Egjypte", *Kalendari kombiar*, 1908, p. 49-58.

MANN, *Albanian Literature* : Mann (Stuart E.), *Albanian Literature. An Outline of Prose, Poetry, and Drama*, London, Bernard Quaritch, 1955.

PEPO, *Kujtime :* Pepo, (Petraq) (éd.), *Kujtime nga lëvizja për çlirimin kombëtar (1878-1912)*, Tiranë, 1962.

SKENDI, *The Albanian National Awakening* : Skendi (Stavro), *The Albanian National Awakening*, Princeton, Princeton University Press, 1967.

ZELKA, "Rreth shtypit satirik" : Zelka (Luan), "Rreth shtypit satirik në pragun e pavarësisë", *Studime filologjike*, 1987/4, p. 19-36.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0209

THE JEWISH PRESS IN SALONICA

Rena MOLHO

Out of the 73 newspapers published in Salonica between 1865 and 1925, 8 were Greek[1], 25 were Turkish[2] and the remaining 40 were Jewish[3]. This ratio reflects approximately the population ratio of the ethnic communities living in the city. Until the first two decades of the last century Salonica was an exceptional case because its high number of Jewish inhabitants exceeded 50% of the total population, whilst that of the Muslims, the Doenme and the Christians, composed the other half[4]. The difference in those two groups consisted in that most Muslims and Christians had an existing state as point of reference, as opposed to the Jews that did not. These states supported the respective community activities with emphasis in publishing since they recognised its role in shaping public opinion on account of ethnic priorities or aspirations[5]. On the other side, the Jews received no such support from a comparable source. The only organisation that assisted the Jews both morally and financially was the *Alliance israélite universelle*. Its contribution, however, was limited to the field of education. Aiming at the cultural renewal and the professional emancipation of the Jews of the East, this organisation concentrated its efforts in establishing modern educational and vocational institutions[6].

---

[1]Dinos CHRISTIANOPOULOS, *Ellinikes efimerides tis Thessalonikis epi Tourkokratias, 1806-1912* (Greek Newspapers of Thessaloniki During the Turkish Occupation, 1806-1912), Thessaloniki 1992, (45 p.); Georgiou ANASTASSIADI, "Efimerides tis Thessalonikis: Stoihia gia tin politiki istoria kai tin taftotita tou Typou tis polis" (The Newspapers of Thessaloniki: Data on the political history and the identity of the Press in Thessaloniki, *Kathimerini: Epta imeres*, Athens, 26. February 1996, pp. 4-7.

[2]Aggela FOTOPOULOU, "Tourkikes efimerides"(Turkish newspapers), *Kathimerini...*, *op. cit.* p.15.

[3]Abraham GALANTE, *La presse judéo-espagnole mondiale,* Istanbul, 1935, pp. 10-13; Solomon- Reuben MORDEHAI, "O evraikos tipos sti Thessaloniki ke genikotera stin Ellada"(The Jewish Press in Thessaloniki and generally in Greece), *Chronika*, no. 1, June 1978, pp. 1-20; Moche David GAON, *A Bibliography of the Judeo-Spanish (Ladino) Press,* Tel Aviv 1965, pp. 11, 13, 15,16-20, 23, 25, 27, 33, 34-35, 37-38, 40-42, 46-49, 56-60, 62, 65-66, 74-77, 79-80, 82-85, 88, 90-91, 93, 96-97, 100-103, 105-107, 109-110, 114-116, 118-120, 126-127.

[4]Kemal KARPAT, *Ottoman Population, 1830-1914, Demographic and Social Characteristics,* Wisconsin, Madison, 1985, (242 p.).

[5]Esther BENBASSA, "Presse d'Istanbul et de Salonique au service du Sionisme, (1908-1914). Les motifs d'une allégeance", *Revue Historique*, 276/2(560), oct.-dec., 1986, pp. 337-365.

[6]Aron RODRIGUE, *De l'instruction à l'émancipation*, Paris, 1989, (236 p.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0211

The impressive number of Salonica's Jewish newspapers reflects the success of the Alliance in modernising and emancipating this community. In fact since the beginning of the century the number of newspapers increased and the Jews of Salonica appear to be educated enough to be reading them and at the same time capable of composing them. Given that almost all Jewish newspapers, and especially those published in Salonica, were based on private investment, they could not keep up being published unless they were being financed by their readers[1]. It is true, as can be seen in table 1, that many of these newspapers were relatively ephemeral. This could be attributed to many reasons, one of which could be a discerning public. In fact, even though the Salonica Jewish community developed somewhat later than the other important Ottoman Jewish communities, such as the ones in Istanbul or Izmir, by the beginning of the century it had surpassed them in many fields. This can be more easily seen in the pluralism depicted in the press that reflects upon a Jewish community distinguished by a dynamic political identity. The Jews of Salonica were not only subdued patriots, Zionist or anti-Zionist, as were the other Jews of the Empire. They were in fact the only ones among the Ottoman Jews that had participated actively in the Young Turk movement, while it is by now known that they had played a decisive part in the establishment of the most important socialist party both in the Empire and in Greece[2].

Similarly, the Jewish press of Salonica represented all the political tendencies of the times, and in spite of the difficulties involved in reading the *rashi*[3] script that Judeo-Spanish was then printed in, it is an important source for the history of both the community and the city, during the same period.

---

[1]Sam LEVY, "Mes Mémoires", *Tesoro de los judios sefardies*, vol. VIII/1965, pp. XLV-LXI. According to the calculations of Sam LEVY in the decade 1890 the reading public numbered 1.600 heads of families who were in position of buying newspapers.

[2]Charles ISSAWI, The *Economic History of Turkey 1800-1914*, Chicago, 1980, pp. 103-108; Paul DUMONT, "The Social Structure of the Jewish Community of Thessaloniki at the End of the Nineteenth Century", *South-eastern Europe/L'Europe du Sud-Est*, 5Pt, 2(1979), pp. 33-72; Idem., "Une organisation socialiste ottomane: la federation ouvrière de Salonique (1908-1912), *Etudes Balkaniques*, 11, no. 1, 1975, pp. 76-80; Idem., "A propos de la 'classe ouvrière' ottomane à la veille de la révolution Jeune-Turque", *Turcica*, 9, no. 1, 1977, pp. 229-251; Idem., La Fédération Socialiste Ouvrière de Salonique a l'époque des guerres balkaniques", *East European Quarterly*, 14, no. 4, 1980, pp. 383-410; Spyros MARKETOS, "I 'Federation ke i edreossi tou ellinikou socialismou"(The 'Federation' and the consolidation of Greek socialism), in Actes du 1er colloque d'histoire de l'Association pour l'Etude des Juifs de Grèce, *Les Juifs en Grèce: Questions d'histoire a la longue durée*, Editions Gavrilides, Athènes, 1995, pp. 151-172; M. Şükrü HANIOGLU, "Jews in the Young Turk Movement to the 1908 Revolution", in Avigdor LEVY(ed.), *The Jews in the Ottoman Empire*, Washington D.C., 1994, pp. 519-526.

[3]The *rashi* script is a Hebrew script that is different from the classical one in 6 characters. Originally it was used by an Italian printer for the publication of the Bible commentaries in the Talmud. This script first appeared in the publication of the commentaries by the famous talmudist rabbi Solomon ben Isaac otherwise known as Rashi (Troyes c. 1040-1105). Later on the same script was also used for the publication of Ladino, as well as non religious texts in Judeo-Spanish and Yiddish.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0212

On the one hand the composition of newspapers' themes depicts the history of the intellectual development and emancipation of the Jews of Salonica in the period between 1865 and 1908. On the other hand, the selective study of some of the most popular Judeo-Spanish (but mostly French) Jewish political newspapers from 1909-1927, reflects some representative examples of the ideological pluralism that distinguished the local community.

The first publishing attempt that took place in Salonica by Jews had an enlightening character and was associated with the need of renewal of the community. It was by no means a coincidence that in the publication of *El Lunar*, the first monthly newspaper or periodical to appear in Salonica as of 1865, sponsors were the same progressive individuals that had played a leading part in the establishment of modern Jewish schools by the Alliance. In the same year the industrialist Dr. M. Allatini, the publisher Bezalel Saadia Halevy or Levy - in whose printing house the newspaper was being printed - and the known progressive Rabbi Judah Nehama (1829-1899), the editor of *El Lunar*, founded in agreement with the Alliance, the local and the district Committee of the organisation in Salonica aiming at modernizing their Community's educational system. *El Lunar* was an effort of preparing and enlightening the people: it spoke its public's mother-tongue and translated instructive and moralizing articles or stories from Western or Eastern European magazines. However, *El Lunar* was proven to be an early and thereby a short-lived paper.

The next, regular newspaper *La Epoca* was issued by Saadia Levy and his family as of 1st of November 1875, and was maintained till September 1911. During the previous decade, just before the publication of *El Lunar* a few private schools were already created. Not only that, but also jointly with the Alliance, the first two communal institutions were established, the Boy's school in 1873 and the Girl's school in 1874 . The mores were beginning to change whilst the Communal government had by then passed into the hands of the progressive section of the laity, so that the publisher was no longer in danger of being excommunicated for his progressive ideas, as it had happened in the past[1]. But despite the fact that *La Epoca* was a news reporting paper with diversified contents, the aim of the publishers remained the same: their main objective was the renewal of the educational system that was thought to be indispensable for the progress of the community. From that point of view the weekly *La Epoca* tried to arouse the interest of the public towards some professional fields that were considered necessary for the social and economic advancement of the Jewish people. With the aim to stimulate the desired motivation, the paper made known to the public the Allatini prizes awarded in

[1]Sam LEVY, "Mes Mémoires", *Tesoro...* , *op. cit.*, vol. IV/ 1962, p.v-XXVII.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0213

the Italian schools[1] as well as the names of the Salonica Jews holding high positions and having distinguished themselves for their contribution to the state in important offices of the Ottoman bureaucracy and army[2] The paper took up a campaign in favour of the teaching of the Turkish language, considered necessary for the advancement of minorities in public office. To make this possible it suggested state subsidization of the schools that would include the teaching of Turkish in their curriculum[3]. In addition it published translations of the works of romantic Turkish authors such as *The Despair* by Mustafa Reshid Bey or *Leyla Hanoum* by Osman Adil Bey[4].At the same time it reminded its readers of the value of the Judeo-Spanish language that was in danger of decay because of the use of Italian and French as languages of instruction in the new schools[5]. Also *La Epoca* published medical reports and medical advice as well as readers' letters, with the intention of increasing the social sensitivity and democratic awareness of the people[6]. To all the above were added news and information concerning international politics and economic life, Stock Exchange price-tables of raw materials and foreign exchange, news and information of the most important Ottoman and European Jewish communities, as was, for example, the case of the Dreyfus affair in 1897 etc. The local news occupied a specific column entitled *La muestra sivda* (Our Town) where except for information on the arrival or the departure of important personalities, it included information about celebrations, festivities, theatrical performances and criticism as well as reports on the necessity of reorganising the communal institutions[7]. In other words, *La Epoca* contained everything that is to be found in a contemporary newspaper, except for political analysis or criticism, that was a dangerous and forbidden subject at the time of Abdul Hamid.

---

[1] On the 5th of April 1899.

[2] In its issue of 26 April 1901, p. 6, it was announced that the famous criminologist *Emmanuel effendi Carasso* had been appointed legal counsellor in the Direction of Post Offices of the Vilayet of Salonica; on 21 June 1901 p.6, it was mentioned that *Vitalis bey Stroumsa* had served as Inspector of Agriculture and as member in the Technical Committee of the Vilayet of Salonica; on 26 July 1901, p. 6, it was revealed that *Avram Benrubi* was appointed President of the commercial court of Samsun; on 8 November 1901, p.6, it was announced that the banker *Yacov Saul Modiano* was decorated Knight; on 28 August 1903, pp. 1-4, that the surgeon *Jacques pacha Nissim,* who had been Commander of Division, had septicaemia, the Ottoman government invited the famous French doctor Camvor to treat him. In the funeral of J. pacha Nissim all the Turkish and Jewish dignitaries attended, and even the Sultan himself.

[3] On 30 November 1900, p. 3, Announcement of the foundation of the society "Allianza Ottomana" established with the aim to enhance the teaching of the Turkish language; on 23 January 1903, p. 4, it was announced that the government of the vilayet had made public its decision to finance the schools in the vilayet on condition that the teaching of the Turkish language was included in their curriculum.

[4] Sam LEVY, "Mes Mémoires", *Tesoro..., op. cit.*, vol. VIII/1965, p. 45-61.

[5] *Ibid.*

[6] On 5 July 1901, p.5; on 16 August 1901, p.6; on 15 December 1901, p. 6; on 20 June 1902, p. 3; on 4 July 1902 p.9;

[7] On 15 December 1901, p.6, D. Florentin, journalist of the same paper, proposed the fusion of the Jewish philanthropic societies; on 4 July 1902, p.9: Proposal of Yac. Carasso to change the statutes of the philanthropic societies of the Community.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0214

The patriotic position of the newspaper was expressed by its emphatic rejection of the Zionist movement when it appeared. This gave the incentive for the creation of the *El Avenir* in 1897, the first local "Zionist" paper, if it could be described so simply because it did not condemn the Jewish national liberation movement and because it promoted the renewal of the teaching of Hebrew and of Jewish History. Otherwise, *El Avenir* did not differ in any way from the *La Epoca*, especially since some of its journalists, such as Rabbi Moshe Aaron Mallah and David Florentin etc., created the new paper once they embraced the movement. In fact the *El Avenir* had even endorsed the campaign for the promotion of the Turkish language as well, probably for different reasons than the *Epoca*[1]. In 1911, the *El Avenir* was stopped by the Young Turks, but it was republished later as *Nuevo El Avenir* until 1917[2].

During the same year, the French-raised new generation of the Saadia Levy family and its friends and classmates, who had studied in France, founded the first French newspaper in the city, the famous *Journal de Salonique*. This paper employed cultured and talented young men, most of whom had had the opportunity to become familiar with French culture in Paris[3]. As a newspaper it was much more alert in collecting and transmitting news, since it was better organised than *La Epoca*. It collaborated with well known correspondents in most of the important cities of the world, and consisted of a group of 30 journalists. Most importantly it managed to acquire an entertaining character[4]. As the French speaking public increased, consisting mostly of well educated bourgeois Jewish youths added to which were the French personnel of big businesses crowding Salonica, the *Journal de Salonique* took advantage of it[5]. It launched literary and joke contests, sensational questionnaires on the preference of blond or dark girls, and entertaining social criticism by the adaptation of texts such as *The Characters* or other novels by La Bruyère[6] read avidly by the Salonican Jews.

---

[1] On 12 February 1902, p.6; on 20 August 1902, p.11; on 12 November 1902, p.1; on 31 December 1902, p.6, it announced the establishment of the society "Tiaamim Lisani Osmanli" for the teaching of the Turkish language; during the same period only 15 Jews attended the Turkish school.

[2] M. GAON, *op. cit.*, p. 13.

[3] S. LEVY, *Tesoro...*, *op. cit.*, vol. VII/1964, pp. 72-76. Vitalis Cohen, alias Sheridan, son of Han Barouch Cohen, founder of the first Masonic lodge in Salonica, had left for Paris in 1875 where he became a collaborator to different vaudeville and avant garde publications. He was a classmate of the eldest son of Saadia Levy, Daout, and on his return to Salonica in 1896/7 he became the first editor in chief of the *Journal de Salonique*. He was a career journalist, a real professional, a writer and a poet, dedicated in his profession. Vitalis Cohen collaborated also with *Le Figaro* and *Le Journal des Débats* where another journalist from Salonica, Jacques Trèves, wrote the column of artistic criticism. Jacques Trèves from Paris, where he stayed from 1897-1898 in order to complete his studies, informed the paper regularly on everything that was going on in France, and in the Jewish communities of the West. In 1898 when V. Cohen returned to Paris, he was replaced by Levi Sciuto and by Sam Levy who was then called to return to Salonica. Levi Sciuto was a talented poet.

[4] *Ibid.* p. 78.

[5] The Alliance had by then completed 25 years of activity in Salonica, and during this time it had established 8 modern schools. In the meantime many athletic and cultural associations had also been created.

[6] *Ibid.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0215

In March 1900 a second French newspaper appeared called *Le Progrès de Salonique*. Similar to the *Journal de Salonique*, it was a bi-weekly political, commercial and literary paper published by the co-owners Albert Matarasso, who was the editor in chief, and Vidal Salaha, its director. The combative nature of the paper and its views on the need for the creation of a Jewish state that helped it win an admirable public led the Young Turks to close the paper down in 1911[1].

These four papers contributed to the creation of an important group of journalists who, from 1908 onwards, played a leading part in the social and political struggles of the city by the publication of numerous new newspapers. They are distinguished in that almost all have a clear political stand. In the effort to capture a wider public the socialist (*Avanti, El Jornal del Lavorador*)[2] and later some of the Zionist ones, were published in addition to Judeo-Spanish, in two or three local languages simultaneously, such as Turkish, Greek and Bulgarian[3]. However, most of them and naturally the satirical ones were issued in Judeo-Spanish, the language of the native Jews. It is very indicative that only three newspapers were published in French even though all three were both important and long-lived. Those were *L'Indépendant* (1909-1940) and *Le Progrès* (1917-1938) that had at first appeared as independent and objective, economically centred papers, and the *Pro Israël* (1917-1925), which was Zionist. The choice of articles appearing in these papers presents a great interest especially in moments of political crisis that threatened or subverted the previously existing political order, and in a wider sense, the economic and social balance.

For instance, in the first day after the conquest of Salonica by the Greeks, on the 10 November 1912, *L'Indépendant* published what appeared to be a harmless informative article focusing on the economic role of Salonica and its interdependency with the Balkan hinterland. Even though the tones were low- keyed and moderate, there is no doubt that in this case the paper shared the views of all the other political parties of the community whereby both Zionists and Socialists rejected the possibility of Greek sovereignty, wishing to impose the internationalisation of the city. That was considered to assure them the preservation of the previously existing economic conditions. The audacity, of what was considered to be an otherwise assimilationist Jewish newspaper, to publish a similar article in that specific moment when the

---

[1] Manolis KANDYLAKIS, "O evraikos typos tis Thessalonikis" (The Jewish press in Thessaloniki), *O Paratiritis*, nos. 25-26/winter 1994, pp. 109-120.

[2] *El Jornal del lavorador* and the *Avanti* were at first published in Judeo-Spanish, Turkish, Greek, and in Bulgarian.

[3] In 1920 the Zionist paper *Action Sionista* published the Bulletin of the *Keren Kayemeth le Israel* in Greek called *Eretz Israel* and in 1925 was published the *Evraikon Vima tis Ellados* (The Jewish Tribune of Greece), also in Greek.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0216

Greek military regime had just imposed censorship, is without doubt a sign of self confidence and political elaboration. It is not of course a coincidence that the paper dared publish this particular two-column article in the same issue that it had published, word for word, the contradictory and warning declaration of Prince Constantine, commander in chief of the army of Thessaly:

"I declare that I guarantee to all, without distinction of race or religion, the safety of life, of dignity and of one's property. However, all those that would attempt to provoke the public order or to contravene the orders and the laws of Greece will be punished in exemplary fashion"(Proclamation of State of siege).

Two and a half years later, when order was in some way re-established, and on the eve of the first parliamentary elections when the Jews were still participating in equal terms as all the other Greek citizens the *Indépendant* went back to its previous "assimilatory" views. During the pre-election campaign it stood up on behalf of the liberal party and its belligerent program led by Venizelos. With typical titles, similar to all the other pro-Venizelist Greek newspapers. It quoted:

"The triumph of Liberalism: The Liberal party has a great ideal and it is capable of fruitful action, this is why it shall win", or:

"Venizelos shall win because this is the wish of the Greeks" or even:

"Luminous program: Venizelos shall win because his party has a program", "Union of races: The Liberal party calls itself liberal because it is liberal" etc.[1] The paper disregarded the outcry raised by the Jewish public opinion that was against Greece's involvement in yet another war. Despite the fact that the Greek government had given in all of their claims, the Jews had not had the time to recover from the consequences of the two Balkan wars that had preceded[2]. Nevertheless the *Indépendant* tried to convince a greater number of intellectual Jews, among whom only a few shared the paper's views. It is interesting that the paper did not give up even after the electoral defeat of Venizelos. The day after the elections it published articles attributing the electoral outcome to the Turkish vote[3] or the "uncultured Jews" on account of whom it wrote:

---

[1]("Le triomphe du Libéralisme: Le parti Libéral a un grand idéal et il est capable d'action féconde, voila pourquoi il vaincra", "Venizelos vaincra-vœu des Grecs" or even "Programme lumineux: El. Venizelos vaincra parce que son parti a un programme", "Union des races : Le parti se dit libéral parce qu'il est liberal") on 11 June 1915.

[2]Rena MOLHO, "The Jewish Community of Salonika and its Incorporation into the Greek State, 1912-1919", *Middle Eastern Studies*, vol. 24, no. 4, Oct. 1988, pp. 391-403.

[3]"Le crime d'hier", on 14 June 1915.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0217

"The intellectuals were for Venizelos while the uneducated population as well as the internationalist Socialists and the Zionists voted for Gounaris' candidates"[1]. At the same time it predicted the return of its favoured party[2].

Finally it did not neglect to openly condemn the Jews for "the ingratitude and the lack of patriotism they had manifested to the political leader who had undoubtedly proven his sympathy for their race"[3]. As obliging as the paper appears to sound, in this case, by propagating these views, one cannot help noticing that its political commitment was unquestionably candid, given that the loss of its Jewish readers would amount to a significant financial loss that would not be replaced by the support of the French speaking Greeks.

Equally impressive is the coverage given by the paper on account of the great fire that broke out on the 18th of August 1917[4]. It expressed sharp criticism on account of the negligence, the carelessness and the lack of readiness of the allies camping in the city. It gave both to them and to the Greek government lucid and explicit organising instructions for the measures that were to be taken in order to relieve the homeless and fire-stricken victims. In a way all of the above proves the secure identity and the social consciousness that qualified the local Jews, since they did not only know but also vindicated their rights. It also reveals that the same paper, that was no more than a private business, set the example by distributing its paper stock to the other newspapers whose reserves had burned down during the fire[5]. It had also introduced a new column dedicated to the missing persons.

The paper also exercised strict criticism on account of Athens' indifference, as is often done in present times. It pointed out that the capital was not yet aware of the significance that the acquisition of Salonica had for Greece[6]. On the other hand it applied self-criticism on the public funds wasted by the municipal council, and on the need of its reorganisation[7].This was hardly all the paper contained. During the war the *Indépendant* was the newspaper with the wider circulation. In addition to the *Opinion*, that was financed by the governmental propaganda addressed to the Jews, and the *Balkan News*, they were the only three newspapers that government censorship

---

[1] *Ibid.*, "Les Israélites et les élections": ("Les intellectuels étaient pour Venizelos et la population inculte pour les candidats gounaristes aussi biens que les socialistes internationalistes et les sionistes...").

[2] "Le retour de Venizelos" on 14 June 1915.

[3] "Le parti libéral et notre attitude", on 16 June 1915.

[4] "La mort d'une ville", on 22 August 1917.

[5] "A nos confrères" et "Informations sur les dispersés", on 22 August 1917.

[6] "Un désastre national", on 27 August 1917.

[7] "Les leçons à tirer de l'incendie", on 28 August 1917. It should be noted that except the Greeks, many of the members of the Municipal council were Muslims and in the main Jews.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0218

permitted to circulate in the allied armies[1]; this is why they were all rich in international news and political appraisals[2]. The *Indépendant* also contained a small number of news of Jewish interest and only when this was necessary . It is, for example, impressive that it only published a very short reference on account of the first anniversary of the Balfour declaration, which especially in Salonica had been celebrated with particular glamour[3].

On the other hand the paper had no problem in taking up the defense of Jewish positions when the need presented itself. This had happened in the case of the Blood libel accusation that took place on the 16 of April 1921. Set aside the detailed account of the case that was reported with exemplary dignity, the paper maintained its level even when it proceeded to a condemning analysis of the known prejudices. As was pointed out all this distorted the positive picture of Greece in view of the ongoing peace negotiations in Paris. In addition the paper unmasked the corrosive work of the Greek papers that had instigated similar acts by publications that distorted the truth, cited in translation, or condemned the provocative passing over the events in silence[4].

A similar coverage was given to the outcry of the Salonican Jews and their mobilisation against the law that had been especially enacted for Thessaloniki in order to apply the obligatory Sunday rest[5]. Despite the fact that these events gave cause to the Zionist papers as was the *Pro Israël*, that dealt with such issues in length[6], the intervention of the otherwise cool and serious *Indépendant*, which was read by many non-Jews as well as the governmental circles, had a much stronger impact.

Another equally important French Jewish paper was *Le Progrès* which appeared in 1917 and was maintained for two decades. It seems to have had an interesting publishing activity as well. Its daring initiative to launch a ten-day dialogue between important personalities of the Jewish and the Christian

---

[1]According to the information provided by Mr. Manolis KANDYLAKIS, specialist of the Greek press during the same period, who refers to the article of Vassilis MESSOLONGITIS, "Eleftheros Makedonikos Typos", Thessaloniki, 3 June 1934.

[2]For example: "La situation politique et militaire", on 30 August 1917; "Bulletin du jour: Les inquiétudes autrichiennes", on 17 July 1918; "Les Serbes à Belgrade", L'effondrement de l'Autriche", 3 November 1918.

[3]"Un anniversaire"(Agathon), on 3 November 1918.

[4]"Les incidents de vendredi: La calomnie du meurtre rituel" (The Friday Incidents: The Blood Libel Accusation), "La presse grecque"(The Greek press), on 17 April 1921; "Le gouvernement et les incidents de vendredi" (The Government and the Friday Incidents), "La calomnie du meurtre rituel à l'assemblée nationale: Belles paroles du président du conseil" (The Blood Libel Accusation in the National Assembly; Confronting Words by the President of the Council), on 20 April 1921.

[5]"Le repos dominical et les israélites", on 18 May 1925.

[6]"La Grèce opprime la minorité juive. Organisons notre défense. Portez ouvertement et directement votre cause devant la Société des Nations. Agissez franchement et courageusement" (Greece Oppresses the Jewish Minority), on 24 May 1925.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0219

world, in its front page and under a special column entitled "Greeks and Jews" ("Grecs et Juifs") on May 1927, dealing on the question of press anti-semitism[1], proved constructive. Launching its campaign against the Greek newspaper "Tahydromos", whose devious and blackmailing request to be financed by the Jewish community once rejected had led its editor to publish violent anti-semitic libels under the pretext of the delay of the assimilation of the Jews, the *Progrès* unveiled the scandal and demystified cliché prejudices[2]. The paper won its struggle since the issue it had raised led to the creation of the "Society for the Solidarity between Christians and Jews"[3].

But the interest of the Jewish press was not limited only to questions of Jewish oppression. Most often the polemics in the newspapers reflect the ideological conflicts that stirred up the community itself. In 1920, for instance, the *Pro Israël* Zionists launched a campaign against the Alliance schools and what they considered to be the anti-Jewish messages that were propagated by its destructive educational system, with fiery articles such as "The Alliance has done its term! Let's get rid of its schools" ("L'Alliance a fait son temps! Débarassons nous de ses écoles")[4], the assimilationist group responded with well founded arguments in the Judeo-Spanish press, enjoying wider popularity, such as was *La Boz del Puevlo*[5]. The arguments of the Zionists were easily rejected since as the paper rightly put it "the *Pro-Israel* journalists would not have been in the position of composing such articles and handling so eloquently the French language if it hadn't been for the Alliance schools that all of them, without exception, had attended". On the other hand, even though the Zionists were extremely active, they still had such small appeal to the community that they had not managed to built one single school regardless of their 15 year efforts.

---

[1]The Greek press undertook a vicious anti-semitic campaign in the period between 1923 and 1927.

[2]"Pour la création d'une ligue gréco-juive", (proposition and article by the lawyer Y. Yacoel), 18 May 1927; Nicos FARDIS (journalist and editor in chief in the *Makedonia* till 1927, and after that in the Makedonika Nea (Macedonian News) (1924-1934). After the liberation from the German occupation he was judged and sentenced as a collaborator); "Les tendances nationalistes du peuple juif" 20 May 1927; Idem., "Ce que nous avons fait pour l'assimilation et ce que les juifs on fait" (What we did and What the Jews did to Promote Assimilation) , on 21 May 1927; Idem., "La collaboration par la confiance réciproque", on 22 May 1927; Konstantinos KOTZIAS, "Les Israélites de Salonique. Intéressantes declarations de Kotzias directeur des *Chronika*, d'Athènes. L'opinion des autorités locales", on 25 May 1927; Jean MAVROGORDATO, (associate of the family of the brothers Zannas in the Society of Insurance and founder of the CHANTH (Y.M.C.A) of Salonica), "Une lettre de M.J. Mavrogordato", on 25 May 1927; Daniel AL LALOUF, "L'antisémitisme de M.P. Orologas. Ou il faut en chercher les causes", on 26 May 1927; "Le point de vue sioniste. Un remarquable editorial de la *Renassencia Djoudia*", on 27 May 1927; Nicos LOUVARIS (secretary general in the Ministry of State Education), "Les Israélites et l'enseignement de la langue grecque. Déclarations de M. Nico LOUVARIS in the *Progrès*", on 29 May 1927.

[3]Tribunal or Court of the first instance in Thessaloniki, file no. 50.

[4] On 2 January 1920.

[5]"La campagna contra las escolas de l'Alliance", on 23 January 1920.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0220

In fact the Jewish press of Salonica is a necessary complement in the research of the social, the intellectual, the economical and the political history both of the Jewish community and the city. Despite the fact that most of the newspapers have survived the destruction of the community in 1943 and despite the fact that most of them are to be found in the Ben Zvi Institute in Jerusalem[1] as well as in other archives and libraries[2], historians, with few exceptions[3], have not discovered the richness of historical data contained in them, which they consider a collection of exotic titles. Subjects included like the theatrical and cultural events, the commercial activity of the port of Salonica, or advertisements and the forming of a public opinion, offer an unlimited range of research material. Every single paper represents a section of a multidimensional, and maybe the most interesting Jewish community of either the Ottoman or the Greek world. There is no doubt that the community's historical development engaged in that of the city's and enriched it. How else can one explain the cultural impoverishment noticed today, especially on what concerns the press of Salonica, a modern city of more than one million people that cannot support more than a couple daily political newspapers.

Table. JEWISH NEWSPAPERS IN SALONICA,1865-1942

Judeo-Spanish Newspapers

NAME	DURATION	FOUNDER & CONTENT
1 El Lunar (Moonlight)	1865-1867	J. Nehama, of Jewish interest.
2 La Epoca (The Times)	1875-1911	S. Levy, local & international news, antizionist.
3 El Avenir (The Future)	1897-1911 commercial	M. Mallah, of zionist and interest.
4 Nuevo El Avenir	1913-1917	D. I. Florentin, zionist.
5 La Libertad (Liberty)	1909-1929	E. Arditti & E. Frances, zionist and liberal.
6 El Impartial (Impartial)	1909-1911	M. Besantchi, of general interest.
7 Jornal del Lavorador	1909-1911	Union of the Workers'Federation.
8 La Nation	1909-1913	M. Cohen, of assimilationist orientation.
9 El Tiempo (Time)	1909-1933	I. D. Florentin, antizionist.
10 Tribuna Libera (Free Trib.)	1910-1914	D. Matalon, O. Schiacky, zionist, organ of the *Nouveau Club*.

[1]All the papers registered in table 1 except for *El Combate*, *El muevo Kirbatch*, *La Trompeta*, *Le Journal de Salonique*, *Le Progrès de Salonique*, *L'Indépendant* and *Le Progrès*.

[2]*Central Zionist Archives in Jerusalem*, the *Archives de l'Alliance israélite universelle* in Paris, The *Bibliothèque National,* in Paris, which owns a series of certain years of the *Journal de Salonique* and the *Benakios library* in the old parliament of Athens where certain volumes of *L'Indépendant* and of *L'Action Sionista* are available.

[3]Alex. DANGAS & Akis APOSTOLIDES, *I socialistiki organossi 'Federation' Thessalonikis, 1900-1918* (The socialist organisation *Federation* of Thessaloniki, 1900-1918), Synchroni Epochi: Athens, 1989, (312 p.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0221

11 Solidaridad Obradera	1911-1915	Ch. Amon, socialist.
12 Avanti	1911-1935	A. Benaroya, socialist,
13 El Liberal (The Liberal)	1912-1918	A. Matarasso, L. Nefussi, of general interest.
14 El Combate (The Combat)	1913-1918	A. Benaroya, socialist
15 Boz del Pueblo propaganda	1915-1920	I. D. Florentin, royalist or assimilationist orientation.
16 El Progresso (The Progress)	1915-1916	D. Matalon & D. Botton, organ of the Bna'i Brit association.
17 La Esperanza (The Hope)	1915-1917	Organ of the Zionist Federation as of 1919.
18 El Pueblo (The People)	1917-1933	E. Arditti, M. Besantchi & E. Veissi, zionist.
19 La Rennassencia Judia	1917-1921	Zionist Federation.
20 El Foburgo (The Suburb)	1917-1919	Organ of the Fire victims.
21 La Verdad (The Truth)	1920-1929	I. Schiacky, socialist.
Satirical		
22 El Kirbatch (The Whip)	1910-1914	M. Levy
23 El Puntchon (The Sting)	1911-1924	I. Florentin
24 Il Martio (The Hammer)	1914-1915	A. Peretz
25 El Tiro (Canon Sound)	1914-1915	A. Barzilai
26 El Chamar (The Slap)	1916-1920	L. Botton
27 La Vara (The Stick)	1918-1924	Ch. L. Carasso
28 El Burlon(The Clown)	1918-1922	B. D. Bejas
29 El Muevo Kirbatch	1918-1923	J. Carasso
30 El Koulebro (The Snake)	1919-1924	I. Matarasso
31 Charlo (The Clown)	1920-1922	À. Peretz
32 La Trompeta	1920-1925	H. Ch. Àlvo, I. Cohen
33 La Gata (The Cat)	1923-1925	I. Mordoch, I. Florentin & M. Matalon
B. Newspapers in French		
34 Le J. de Salonique	1897-1911	V. Cohen (Sheridan) & D. Levy, of general and literary interest.
35 Le Progrès de Salonique zionist.	1900-1911	Alb. Matarasso & V. Salaha,
36 L'Indépendant	1909-1942	A. Matarasso, Laz. Nefussi & M. Besantchi, of general interest.
37 Le Progrès	1917-1938?	D. Levy, general, commercial.
38 Pro Israël	1917-1925	A. Recanati, zionist.
C. Magazines		
39 Guerta d'Istoria (History Garden)	1890-1894	Sh. Eliezer Bensantchi (almanach style).
40 El Maccabeo	1913-1929	Yearly athletic and literary zionist review.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0222

LA PRESSE MUSULMANE DE BOSNIE-HERZEGOVINE DE 1878 À 1918

Alexandre POPOVIC

Introduction

Les différents territoires composant la Bosnie-Herzégovine furent conquis par les troupes ottomanes aux XVe-XVIe siècles, plus précisément entre 1463 et 1592. Ils firent partie de l'Empire ottoman jusqu'en 1878, date à laquelle, selon les clauses du Congrès de Berlin, la Bosnie-Herzégovine fut occupée militairement par l'Autriche-Hongrie qui, profitant de la révolution jeune-turque, l'annexa le 5 octobre 1908. Cette nouvelle occupation dura quarante ans car à la fin de la Première Guerre mondiale, en novembre 1918, la Bosnie-Herzégovine proclama son union avec le nouvel État yougoslave "Le Royaume des Serbes, des Croates et des Slovènes".

Le nombre de musulmans de Bosnie-Herzégovine, au cours des années 1878-1918, a oscillé entre 450.000 et 620.000 âmes, selon le tableau suivant (recensements officiels austro-hongrois de 1879, 1885, 1895 et 1910)[1] :

	1879	1885	1895	1910
popul. totale	1.158.440	1.335.371	1.568.080	1.898.544
musulmans	448.613	492.710	548.632	612.137
orthodoxes	496.761	571.250	673.246	825.918
catholiques	209.391	265.788	334.142	434.061
juifs	3.426	5.085	8.213	11.868

*

La presse musulmane (journaux, périodiques et annuaires) apparut tardivement dans ces régions, à savoir à partir de 1866 seulement, donc pratiquement vers la fin de l'époque ottomane[2]. Il faut signaler à ce sujet que sur l'ensemble des périodiques parus au cours de la domination ottomane (huit

---

1 Cf. A. Popovic, *L'Islam balkanique. Les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane,* Berlin — Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1986, p. 271, et concernant l'ensemble de la situation au cours de cette période, pp. 269-291.

2 Sur les débuts de la presse ottomane dans les Balkans cf. A. Popovic, "À propos de la presse musulmane balkanique des origines à 1918", in : Ch. Herzog, R. Motika, A. Pistor-Hatam (éds.), *Presse und Öffentlichkeit im Nahen Osten,* Heidelberg, Heidelberger Verlag, 1995, pp. 115-120.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0223

en tout), quatre étaient des périodiques musulmans, et quatre autres des périodiques non musulmans, mais cette égalité apparente est totalement trompeuse. En effet, le seul véritable périodique non musulman autorisé à paraître en Bosnie-Herzégovine à l'époque ottomane, fut l'hebdomadaire *Bosanski Vjestnik* de Sarajevo[1], car deux autres titres ont paru "à l'étranger", c'est-à-dire en Croatie (*Bosanski Prijatelj* à Zagreb et à Sisak[2], et *Sršljen — Obad* à Djakovo[3]), alors que le quatrième, intitulé *Bismilah,* "édité" par un prêtre catholique, dans une bourgade située non loin de Sarajevo, était une feuille satirique tout à fait confidentielle, n'ayant (tout comme le titre précédent) pratiquement aucune diffusion[4].

Il en allait naturellement tout-à-fait autrement avec les tirages et la diffusion de la presse musulmane, représentée par les périodiques suivants : *Bosna,* "List za vilajetske poslove, vijesti i javne koristi" ("Journal pour les affaires du vilayet, les nouvelles et l'intérêt public"), Sarajevo, 1866-1878, hebdomadaire, en turc (car. arabes) et en serbe (car. cyr.), journal officiel du vilayet, 636 numéros en tout ; *Gülşen-i Saray — Sarajevski Cvjetnik,* (La Roseraie de Sarajevo), Sarajevo, 1868-1872, hebdomadaire, en turc (car. arabes) et en serbe (car. cyr.), journal semi-officiel, politique et littéraire, 170 numéros en tout ; *Bosna Vilâyet-i Salnâmesi,* Annuaire du vilayet, Sarajevo, 1866-1878, en turc (car. arabes), 13 numéros en tout ; *Neretva,* "Zvanične novine Hercegovačkog vilajeta političko informativnog karaktera" ("Journal officiel du vilayet d'Herzégovine, de caractère politique et informatif"), Mostar, 1876, hebdomadaire, en turc (car. arabes) et en serbe (car. cyr.), 38 numéros en tout. On peut ajouter enfin, à ces quatre périodiques musulmans, un cinquième, intitulé *Lim* (dont on ne connaît pour l'instant que le premier numéro), paru à Plevlja, en 1909, donc au moment où le Sandjak de Novi Pazar fut rétrocédé à l'Empire ottoman par les autorités austro-hongroises.

Les choses changèrent de façon radicale pour les musulmans de Bosnie-Herzégovine à partir de 1878, sur tous les plans, y compris sur celui de la presse. L'accélération dans ce domaine fut fulgurante puisqu'on compta la

---

[1] *Bosanski Vjestnik* (Le Messager de Sarajevo), "List političkog i poučno-zabavnog sadržaja" ("Journal à contenu politique, édifiant et divertissant"), Sarajevo, 1866, hebdomadaire, en serbe (caractères cyrilliques), 25 numéros en tout.

[2] *Bosanski Prijatelj* (L'Ami bosniaque), "Časopis sadržavajući potrebite, koristne i zabavne stvari" ("Périodique contenant des choses nécessaires, utiles et distrayantes"), Zagreb — Sisak, 1850-1870, annuaire, en croate (car. latins), 4 fascicules en tout.

[3] *Sršljen — Obad* (Le Frelon — Le Taon), "Satirički gjački list" ("Journal satirique des étudiants"), Djakovo, 1873-1876, "édité" (en fait écrit à la main) par les séminaristes de l'Abbaye catholique de Djakovo, originaires de Bosnie-Herzégovine, dont il n'a "paru" que quelques numéros.

[4] *Bismilah,* "Satirično—polemičan list" ("Feuille satirique et polémique"), Ponijevo (près de Novi Šeher, non loin de Sarajevo), après 1864 (?), périodique "édité" (en fait écrit à la main) par un prêtre catholique, en croate (car. latins), dont il n'aurait "paru" que quelques numéros.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0224

parution, entre 1878 et 1918, de 29 périodiques musulmans (journaux, revues et annuaires) — qui ne représentaient pourtant qu'environ 14 % de l'ensemble des périodiques parus —, car on assista au cours de ces quarante années à la parution de 172 périodiques non-musulmans ; deux chiffres qui se passent de tout commentaire et expliquent clairement (à ceux qui cherchent à comprendre) comment se présentait la situation sur le terrain à la fin de l'époque ottomane et au lendemain de celle-ci. Il y aurait énormément à dire ici sur les très difficiles transformations qu'exigeait cette soudaine irruption de la "modernité à l'européenne", et les difficultés sans nombre qui se présentaient alors à toutes les couches sociales de la population musulmane de Bosnie-Herzégovine[1]. Pour parler clairement, disons que tout sujet de recherche historique sur cette époque touche nécessairement à la politique et à des problèmes politiques plus ou moins connus, mais falsifiés à outrance depuis, par la propagande officielle des diverses époques, et par des militants de divers bords, la plupart du temps tout à fait incompétents, mais en contrepartie puissants (voire très puissants) sur le plan médiatique, et contre lesquels il est impossible de lutter, si ce n'est dans les milieux scientifiques, donc extrêmement restreints.

Pour commencer, il faut rappeler que, contrairement à ceux qui le répètent *ad nauseam* parce qu'ils l'ont entendu dire, la population de Bosnie-Herzégovine à cette époque ne se présentait nullement comme une société multiethnique, mais comme une région à population multiconfessionnelle, dans laquelle les différents groupes en présence vivaient depuis des siècles en communautés séparées, dont les intérêts et les aspirations ne concordaient pas, bien au contraire. Et ce n'est d'ailleurs qu'à partir de 1878 précisément, que ces communautés religieuses (et/ou nationales, ou "nationalitaires") commencèrent, très timidement, et très lentement, à s'ouvrir les unes sur les autres[2].

Deux problèmes majeurs se posaient alors, qui furent naturellement omniprésents dans les dizaines de milliers de pages de l'ensemble de ces périodiques. Le premier était lié à l'occupation autrichienne et aux efforts de la double Monarchie pour s'implanter de façon "coloniale" dans cette région, en utilisant au mieux de ses moyens les antagonismes existants entre les trois principales populations de Bosnie-Herzégovine[3]. Le second était celui de la

---

1 On trouvera à ce sujet des points de départ, ainsi que quelques analyses plus poussées, dans mon *Islam balkanique,* cité plus haut, et dans mes trois volumes édités par les Éditions Isis d'Istanbul en 1994, à savoir : *Les derviches balkaniques hier et aujourd'hui* ; *Les musulmans des Balkans à l'époque post-ottomane. Histoire et politique* ; et *Cultures musulmanes balkaniques.*

2 Pour comprendre où se trouvait dans ce domaine, il y a encore quelques années à peine, une bonne partie des hauts intellectuels religieux musulmans de Bosnie-Herzégovine, cf. par exemple le témoignage de toute première main d'Alija Nametak, intitulé *Sarajevski nekrologij,* Zürich, Bošnjački Institut, 1994.

3 L'étude fondamentale sur cette question est celle de Tomislav Kraljačić, *Kalajev režim u Bosni i Hercegovini (1882-1903),* Sarajevo, Veselin Masleša, 1987, 1 vol. gr. in-8°, 568 p.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0225

non-existence d'un nom "ethnique" ou "national" pour désigner l'ensemble des musulmans de Bosnie-Herzégovine, dont une partie se déclarait "serbe de confession musulmane", une autre "croate de confession musulmane", alors que la plupart se disaient "musulmans" tout court, et restaient de ce fait "nationalement indéterminés". Ainsi, la lecture de la presse musulmane de Bosnie-Herzégovine ne peut se faire de façon satisfaisante si l'on n'a pas constamment présentes à l'esprit ces deux données de base, ainsi que le fait que la presse musulmane de Sarajevo[1] était en même temps en concurrence avec la diffusion de la presse croate de Croatie et de la presse serbe de Serbie et de Voïvodine. Deux autres phénomènes enfin, très étroitement liés aux précédents, et qui mériteraient de longs développements, doivent être au moins mentionnés ici. Tout d'abord celui du choix de la langue (serbe, croate, turc) et des caractères (cyrilliques, latins, arabes) utilisés par cette presse musulmane de Bosnie-Herzégovine ; ensuite le fait que, d'après les recensements austro-hongrois de 1910, sur 612.137 musulmans de Bosnie-Herzégovine seulement 2.289 connaissaient (parlaient ou lisaient ?) la langue turque, et 448 la langue arabe.

*

On pourrait classer ces 29 périodiques musulmans de Bosnie-Herzégovine parus entre 1878 et 1918[2] de différentes façons, mais je crois que le plus utile pour notre sujet est de les regrouper ici selon les six catégories suivantes (certaines, comme on va le voir, peuvent être subdivisées à leur tour) :

(a) Annuaires. Des sept annuaires (*Kalendar*) parus au cours de ces quarante années, cinq pourraient être qualifiés de "culturels, éducatifs et religieux", mais ayant cependant chacun des spécificités propres : *Bajraktar* (Sarajevo, 1894, plutôt culturel et religieux, de tendance pro-croate) ; *Mearif,* ou *Kalendar Mearif* (Zagreb, 1894-1898, plutôt éducatif et culturel, de tendance pro-croate) ; *Kalendar Gajreta* (Sarajevo, 1907-1908 et 1915, culturel et éducatif, de tendance pro-serbe) ; *Kalendar Hurrijeta* (Sarajevo, 1908, éducatif et culturel, édité par l'association des corporations d'artisans) ; enfin *Kalendar Merhameta* (Sarajevo, 1914, de tendance sociale et religieuse, mettant l'accent sur l'entraide, du fait qu'il était édité par l'association de bienfaisance "Merhamet"). Le sixième, *Kalendar Mekteb* (Sarajevo, 1907/8-1908/9) était en principe une publication éducative, comme son nom l'indique, mais en réalité il s'agissait avant tout d'une publication religieuse, au point qu'elle fut éditée en "aljamiado", c'est-à-dire en langue serbo-croate écrite à l'aide des

[1] Sur les 29 périodiques en question, 24 furent publiés à Sarajevo, 2 à Mostar, 1 à Tešanj, 1 à Žepče et 1 à Zagreb, comme nous le verrons plus loin.
[2] On trouvera la liste complète de ces périodiques à la fin du présent article.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0226

caractères arabes adaptés[1]. Le septième enfin, *Bosna ve Hersek Vilayeti Salnamesi* (Sarajevo, 1882-1892) fut une curiosité, éditée pour des raisons politiques par les autorités austro-hongroises, comme un prolongement de l'annuaire ottoman *Bosna Vilâyeti Salnâmesi,* cité plus haut.

(b) Périodiques "édités" par des élèves. Un seul périodique de ce genre parut au cours de cette période, ce qui est évidemment très symptomatique. Il s'agit de *Sillah* (ou de *Silah* ?), (Žepče, 1907).

(c) Périodiques littéraires. Trois importantes revues littéraires firent leur apparition à cette époque, mais assez tardivement, ce qui est également fort significatif : *Behar* (Sarajevo, 1900-1911, revue très fortement religieuse et souvent à coloration "panislamiste", de tendance pro-croate et anti-serbe prononcée) ; *Gajret* (Sarajevo, 1907-1914, revue pro-serbe, et de ce fait interdite par les autorités austro-hongroises en 1914) ; enfin *Biser* (Mostar, 1912-1914 et 1918, que l'on considère comme un prolongement de la revue *Behar*).

(d) Périodiques religieux. Si l'ensemble de la presse musulmane de Bosnie-Herzégovine à cette époque était évidemment très fortement marquée par la religion, quatre (voire probablement cinq) de ces périodiques peuvent être considérés comme "strictement religieux". Ils représentaient d'ailleurs officiellement les intérêts de la classe des "oulémas", et étaient édités en langue serbo-croate écrite en caractères arabes, donc en "aljamiado", ce qui faisait qu'ils ne pouvaient être lus que par un nombre extrêmement limité de lecteurs. Il s'agit de : *Tarik* (Sarajevo, 1908-1911), de *Muallim* (Sarajevo, 1910-1913), de *Misbah* (Sarajevo, 1912-1914) et de *Jeni Misbah* (Sarajevo, 1914), auxquels on peut ajouter éventuellement le *Tešanjski Dnevnik* (Tešanj, 1905).

(e) Périodiques au service de la classe des beys. Deux journaux de cette époque luttaient farouchement pour les intérêts de "l'aristocratie musulmane" et ses droits, représentée en l'occurrence par les grands propriétaires terriens : *Bosansko-Hercegovački Glasnik* (Sarajevo, 1906-1907) et *Ogledalo* (Sarajevo, 1907).

(f) Journaux politiques. Les journaux politiques étaient tout naturellement les plus nombreux (onze en tout). On peut les diviser en deux catégories : journaux édités par les autorités austro-hongroises (donc totalement pro-autrichiens), et journaux édités par les différents partis politiques musulmans locaux (qui étaient donc de diverses tendances)[2]. À la

---

[1] Sur cette écriture très particulière, cf. Werner Lehfeldt, *Das serbokroatische Aljamiado-Schriftums der bosnisch-hercegovinischen Muslime,* München, R.Trofenik, 1969.

[2] Sur ces derniers, cf. A. Popovic, "La création des premiers partis politiques musulmans...".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0227

première catégorie appartenaient : *Vatan* (Sarajevo, 1884-1897), *Bošnjak* (Sarajevo, 1891-1910), *Rehber* (Sarajevo, 1897-1902), et *Vakat* (Sarajevo, 1914, qui tout en étant financé par les autorités autrichiennes, se présentait sous l'étiquette d'un parti politique local) ; et à la seconde catégorie, les organes officiels des partis politiques musulmans de Bosnie-Herzégovine : *Musavat* (Sarajevo, 1906-1911), *Muslimanska Svijest* (Sarajevo, 1908-1910), *Muslimanska Sloga* (Sarajevo, 1910-1912 et 1914), *Samouprava* (Sarajevo, 1910-1912 et 1914), *Novi Musavat* (Sarajevo, 1911-1912), *Zeman* (Sarajevo, 1911-1914), *Novi Vakat* (Sarajevo, 1913) et *Vakat* (Sarajevo, 1914, dont il a déjà était question plus haut).

Pour comprendre la situation de ces journaux politiques et l'action que ces premiers partis musulmans de Bosnie-Herzégovine pouvaient essayer de mener à cette époque, il faut se rappeler que ces partis débutaient complètement *ex nihilo,* et qu'ils devaient donc non seulement trouver une clientèle, s'organiser et se structurer sur le plan local (selon les diverses couches sociales de la population musulmane et leurs intérêts), mais aussi — et même surtout — chercher à se positionner face aux trois principales forces extra-communautaires, à savoir : tout d'abord face à la politique et au nationalisme des Serbes de Bosnie-Herzégovine (population majoritaire de la région, derrière laquelle se trouvait l'État serbe, avec l'immense potentiel nationaliste de l'ensemble des Serbes éparpillés à travers la future Yougoslavie) ; ensuite face à la politique et au nationalisme des Croates (dont la situation était beaucoup plus délicate du fait de la plus faible importance numérique des Croates en Bosnie-Herzégovine, et de la non existence d'un État croate) ; puis, et avant tout, face à la politique austro-hongroise, conçue et organisée de façon extrêmement méticuleuse, et menée par l'omniprésent Benjamin Kallay (1839-1903)[1] ; sans oublier enfin la position que ces partis politiques et leur presse devaient adopter vis-à-vis de l'Empire ottoman, que certains musulmans locaux continuaient à considérer comme leur seule véritable patrie, et auxquels la révolution jeune turque de 1908 posera des problèmes délicats.

---

[1] Voici à ce sujet un passage intéressant chez Branislav Djurdjev : "De 1882 à 1903, le rôle principal dans la politique austro-hongroise en Bosnie et Herzégovine fut joué par B. Kallay, ministre des Finances de la monarchie bicéphale et, par ailleurs, historien bien connu. Pour maintenir la Bosnie et l'Herzégovine sous forme de *corpus separatum* à l'intérieur de la double monarchie, et pour arrêter l'extension du nationalisme serbe et croate, Kallay essaya de créer une «nation bosniaque», et une «langue bosniaque». Mais cette politique ne réussit pas à rallier un nombre suffisant de partisans parmi la population locale, car les Serbes et les Croates avaient déjà acquis une conscience nationale, et la majorité des musulmans à nationalité «non déclarée» considéraient la Turquie comme leur mère-patrie. En outre, de nombreuses familles musulmanes s'étaient installées en Turquie, et les hommes politiques musulmans avaient toujours rappelé les droits souverains du sultan ottoman sur la Bosnie et l'Herzégovine. Il n'y eut qu'un petit nombre d'intellectuels et de propriétaires musulmans pour adopter la cause du «nationalisme bosniaque»" (article "Bosna", dans *Encyclopédie de l'Islam, Nouvelle édition,* t. I, 1960, p. 1313).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0228

Querelles privées

On comprendra aisément d'après ce qui précède que les "querelles privées" dans la presse musulmane de Bosnie-Herzégovine de cette époque, ne furent pas toujours seulement "privées", loin de là, du fait qu'elles étaient très largement dominées par les querelles entre les différentes tendances, religieuses, nationales, politiques, etc., c'est-à-dire entre les divers groupes qui les représentaient, et à l'intérieur desquels on pouvait observer de nombreux clivages. Ainsi par exemple, sur le plan religieux : les querelles entre une tendance "pure et dure" donc conservatrice (allant jusqu'à chercher à promouvoir l'utilisation des caractères arabes, que pourtant très peu de gens pouvaient lire), face à une tendance moins "sclérosée", donc plus libérale, pour ne pas dire "laïcisante", dont les représentants qualifiaient les conservateurs de "séniles" (en turc *matuh,* dans la prononciation des musulmans de Bosnie-Herzégovine *matuf*, d'où le nom de "matufovica" ou de "matufovača", utilisé pour désigner ce genre d'écriture) ; ou les querelles liées à la dénonciation publique de l'indolence et des incapacités notoires des principaux hauts dignitaires religieux de l'époque, et en premier lieu des *Reis-ul-ulema* [1].

Sur le plan social, on observe surtout la hargne et l'intransigeance des représentants de la classe des beys, à travers leurs journaux, *Bosansko-Hercegovački Glasnik* (1906-7)[2] et *Ogledalo* (1907)[3]. Mais c'est évidemment surtout, d'une part, sur le plan des prétentions et des revendications concernant la "nationalité" des musulmans locaux (c'est-à-dire dans la lutte entre les tendances pro-serbe, pro-croate et pro-musulmane)[4], et, d'autre part, sur le plan des luttes sans fin entre les divers partis politiques musulmans de Bosnie-Herzégovine, que les querelles sont absolument omniprésentes dans cette presse. Elles sont d'ailleurs parfois très difficiles à suivre, et cela même pour un lecteur averti, du fait des méandres de la vie politique locale (que surveillaient de très près et cherchaient naturellement à dominer les autorités austro-hongroises), et des coalitions plus ou moins passagères entre ces partis politiques, suivies par des changements de direction, plus ou moins imprévus ou plus ou moins attendus.

---

[1] Cf. par exemple le *Musavat,* V/68, du 10 août 1910, contre le *Reis-ul-ulema* Mehmed Tevfik Azapagić ; le *Zeman,* II/69, du 30 juillet 1912, contre Sulejman ef. Šarac ; ou le *Musavat,* VI/17, du 15 mars 1911, et VI/42, du 5 juillet 1911, contre l'incurie des oulémas en général ; ou encore le *Novi Vakat,* I/20, du 10 septembre 1913, concernant les malversations qui (selon le journal) venaient d'accompagner l'élection des candidats au poste du nouveau *Reis-ul-ulema*.

[2] Cf. par ex. sur ce sujet, V. Bogićević, "Emigracija muslimana Bosne i Hercegovine u Tursku u doba austro-ugarske vladavine 1878-1918 godine", *Glasnik Vrhovnog Islamskog Starješinstva,* II/7-9, Sarajevo, 1951, pp. 261-275.

[3] Sur *Ogledalo,* cf. surtout Nedim Filipović, "Odžakluk timari u Bosni i Hercegovini", *Prilozi za Orijentalnu Filologiju...,* V, 1954-55, Sarajevo, 1955, pp. 251-274 (cf. pp. 252-253).

[4] C'est ainsi par exemple que la brochure de Šukrija Kurtović, *O nacionalizovanju muslimana,* Sarajevo, 1914 (de tendance pro-serbe), aura naturellement un compte-rendu très favorable dans *Gajret,* VII/3, du 1er mars 1914, p. 49 ; et des attaques très virulentes dans *Biser,* II/15-16, du 1er-15 février 1914, pp. 251-256, et dans le *Misbah,* III/4-6, des 10 avril - 7 mai 1914.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0229

Contestations publiques

Il serait difficile d'imaginer dans cette presse, au cours de l'occupation austro-hongroise, l'existence d'une contestation publique suivie, alors que l'appareil administratif et policier veillait attentivement nuit et jour, et que la presse du régime[1], dirigée par B. Kallay, procédait à un "lavage de cerveau" en règle, cherchant à imposer (grâce au mythe savamment lancé et entretenu, de la prétendue "islamisation immédiate des Bogomiles au moment de la conquête ottomane") son idée de la "nation bosniaque" et de la "langue bosniaque".

Pourtant, quelques cas d'une contestation publique ferme virent tout de même le jour, comme dans *Ogledalo* (pendant sa brève parution qui ne dura que trois mois) ; et surtout, pendant plusieurs années, dans *Musavat* (avant que celui-ci ne soit récupéré en 1910 par les autorités[2]). Car, dans sa lutte pour l'autonomie de la Bosnie-Herzégovine, ce journal prônait ouvertement la nécessité d'une coalition étroite avec les partis politiques des Serbes et des Croates de ces deux régions.

Une autre forme de contestation publique était naturellement la démonstration ostensible de tendances pro-serbes, comme le faisait la revue *Gajret* (qui fut interdite évidemment en 1914), ou encore la condamnation publique après l'attentat de Sarajevo, des pogroms organisés par les autorités autrichiennes contre les Serbes de Bosnie-Herzégovine, comme la firent plusieurs notables musulmans, tels Sakib ef. Korkut[3], ou le Reis-ul-ulema Džemaludin Čaušević, demandant aux musulmans de Bosnie-Herzégovine de ne pas chercher à envenimer leurs bonnes relations avec les concitoyens appartenant à d'autres confessions religieuses[4] ; quand ce n'étaient des attaques démasquant une manœuvre des autorités, notamment au moment où celles-ci lancèrent la parution du journal *Vakat,* en cherchant à le présenter comme un organe indépendant, appartenant à un parti politique local[5].

Mais la meilleure preuve que la contestation publique des autorités austro-hongroises fut très présente dans certains de ces journaux est le nombre de colonnes parues "en blanc", dans un journal comme *Musavat* par exemple, qui correspondent naturellement à autant d'articles supprimés par la censure.

---

1 Dans *Vatan* (642 numéros parus), *Bošnjak* (988 numéros parus), *Rehber* (109 numéros parus) et *Vakat* (158 numéros parus).

2 Ce qui ne l'empêchera pas malgré tout, bien après cette date, de continuer à fustiger les autorités autrichiennes, en les accusant de se conduire "comme une marâtre", avec les *muhadjirs* musulmans de retour de Turquie (cf. par ex. le *Musavat,* VI/15, du 8 mars 1911, p. 2-3).

3 Cf. le *Misbah,* III/14, du 2 juillet, 1914.

4 Cf. le *Misbah,* III/19, du 24 juillet-6 août 1914.

5 Cf. par exemple le *Misbah,* II/16, du 30 janvier - 12 février 1914.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0230

Formation de l'opinion publique

Il va sans dire que l'écho des multiples avatars (d'ordre religieux, "nationalitaires", sociaux et politiques) dont on vient de parler, dans la presse musulmane de Bosnie-Herzégovine à cette époque, a joué un rôle très important dans la formation de l'opinion publique chez les musulmans locaux, confrontés de plein fouet à une réalité extrêmement complexe. On doit souligner aussi que l'action éducative des revues littéraires (celle de *Behar* en premier lieu), ainsi que celle des journaux politiques de diverses tendances, jouèrent un rôle prépondérant dans une sorte de "renaissance", certes tardive, mais propulsant tout de même, au bout de ces quarante années, les populations musulmanes de Bosnie-Herzégovine à un niveau bien plus avancé sur le plan de la "modernité" que celui de la plupart des autres communautés musulmanes des Balkans.

Liste des périodiques musulmans parus en Bosnie-Herzégovine de 1878 à 1918

Bajraktar (Le Porte-drapeau), "Muhamedanski kalendar za godinu 1312" ("Annuaire musulman pour l'année 1312" [de l'hégire]), Sarajevo, 1894, en serbo-croate (car. cyr. et latins), un seul numéro paru.

Behar (Le Printemps, La Floraison), "List za pouku i zabavu" ("Périodique pour l'instruction et le divertissement"), Sarajevo, 1900-1911, bimensuel, en serbo-croate (car. latins), mais parfois (en partie) également en turc (car. arabes), environ 250 numéros en tout.

Biser (La Perle), "List za širenje prosvjete medju muslimanima u Bosni i Hercegovini" ("Périodique pour la diffusion de l'instruction chez les musulmans de Bosnie-Herzégovine"), Mostar, 1912-1914, 1918, bimensuel, en serbo-croate (car. latins), 60 numéros en tout.

Bosansko-Hercegovački Glasnik (Le Messager bosniaco-herzégovinien), "List za politiku, ekonomiju i književnost i za interese muslimana u Bosni i Hercegovini" ("Le journal de politique, d'économie et de littérature, et pour les intérêts des musulmans de Bosnie-Herzégovine"), Sarajevo, 1906-1907, hebdomadaire, en serbo-croate (car. latins), 67 numéros en tout.

Bosna ve Hersek Vilayeti Salnamesi, Sarajevo, 1882-1892, annuaire, en turc (car. arabes), 11 numéros en tout.

Bošnjak, Sarajevo, 1891-1910, hebdomadaire, en serbo-croate (car. latins), 988 numéros en tout.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0231

Gajret (L'Ardeur, Le Dévouement), "Glasilo «Gajreta» društva za potpomaganje djaka muslimana na srednjim školama", puis "List za društvene poslove i za narodno prosvjećivanje" ("Organe de «Gayret», association pour venir en aide aux élèves musulmans des écoles secondaires", puis "Périodique pour les affaires sociales et pour l'instruction populaire"), Sarajevo, 1907-1914, mensuel ou bimensuel (suivant les périodes), en serbo-croate (car. cyr. et latins), environ 90 numéros en tout.

Jeni Misbah (Yeni Misbah/La Nouvelle lumière), "List za prosvjećivanje i kultivisanje muslimana — Organ udruženja bosansko-hercegovačke ilmije" ("Journal pour l'instruction et la culture des musulmans — Organe de l'association des oulémas de Bosnie-Herzégovine"), Sarajevo, 1914, hebdomadaire en serbo-croate (car. arabes, cyr. et latins), suite du journal *Misbah,* 19 numéros en tout.

Kalendar Gajreta (Annuaire de l'Association «Gayret»), Sarajevo, 1906/1907, 1907/1908, 1915, en serbo-croate (car. cyr. et latins) et en turc, 3 numéros en tout.

Kalendar Hurrijeta (Annuaire de l'Association «Hürriyet»/ La Liberté), Sarajevo, 1908, en serbo-croate, un seul numéro (?).

Kalendar Merhameta (Annuaire de l'Association «Merhamet»/La Miséricorde), Sarajevo, 1914 (?), en serbo-croate, un seul numéro (?).

Mearif (Maarif/L'Éducation), "Muhamedanski kalendar" (Annuaire musulman), Zagreb, 1894/1895-1898/1899, en serbo-croate, 5 numéros en tout.

Mekteb (Mekteb/L'École), Annuaire musulman, Sarajevo, 1907/1908-1908/1909, en serbo-croate (car. arabes), 2 numéros en tout.

Misbah — Organ Udruženja bosansko-hercegovačke ilmije (Misbah/La Lumière — Organe de l'Association des oulémas de Bosnie-Herzégovine), "List za narodno prosvjećivanje i za staleške interese muslimanskog sveštenstva" ("Journal pour l'éducation populaire et pour les intérêts professionnels du 'clergé' musulman"), Sarajevo, 1912-1914, hebdomadaire, en turc et en serbo-croate (car. arabes, puis cyr. et latins), 46 numéros en tout (devenu ensuite *Jeni Misbah*).

Muallim (Muallim/ L'Instituteur), "List za pouku i za staleške interese mualima i imama u Bosni i Hercegovini", Glasilo Muslimanskog mualimsko-imamskog društva za Bosnu i Hercegovinu ("Périodique pour l'instruction et pour les intérêts professionnels des instituteurs et des *imam*-s en Bosnie-Herzégovine" ; Organe de l'Association musulmane des instituteurs et des *imam*-s de Bosnie-Herzégovine), Sarajevo, 1910-1913, mensuel, en serbo-croate (avec quelques rares articles en turc), (car. arabes), 36 numéros en tout. (Il a fusionné ensuite avec le journal *Misbah,* devenant ainsi le *Jeni Misbah*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0232

Musavat (Musavat/L'Égalité), "Politički nedjeljni list bosanskih muslimana", Organ Muslimanske Narodne Organizacije ("Journal politique hebdomadaire des musulmans bosniaques" ; Organe du parti politique «Organisation populaire musulmane»), Mostar - Sarajevo, 1906-1911, hebdomadaire puis bihebdomadaire, en serbo-croate (car. cyr. et latins), 333 numéros en tout.

Muslimanska Sloga (L'Union musulmane), "Glasilo bosansko-hercegovačkih muslimana", Organ Muslimanske Samostalne Stranke ("Journal des musulmans de Bosnie-Herzégovine" ; Organe du parti politique «Parti Indépendant Musulman»), Sarajevo, 1910-1912, 1914, bihebdomadaire, en serbo-croate (car. latins), 256 numéros en tout.

Muslimanska Svijest (La Conscience musulmane), "Neodvisni organ Muslimanske Napredne Stranke za Bosnu i Hercegovinu" ("Organe indépendant du parti politique «Parti Progressiste Musulman de Bosnie-Herzégovine»"), Sarajevo, 1908-1910, hebdomadaire, en serbo-croate (car. latins), 74 numéros en tout.

Novi Musavat (Nouvelle égalité), "Organ Muslimanske Narodne Organizacije" ("Organe du parti politique «Organisation Populaire Musulmane»"), Sarajevo, 1911-1912, bihebdomadaire, en serbo-croate (car. cyr. et latins), 60 numéros en tout.

Novi Vakat (Les Temps nouveaux), "List za politiku i narodno gospodarstvo", Glasilo Muslimanske Ujedinjene Organizacije" ("Journal [traitant] de politique et d'économie populaire" ; Organe du parti politique «Organisation Musulmane Unie»), Sarajevo, 1913, bihebdomadaire puis quotidien, en serbo-croate (car. latins), 53 numéros en tout.

Ogledalo/Ibret (Le Miroir [ou "L'Exemple" (?)]), "Organ naprednih muslimana u Bosni i Hercegovini" ("Organe des musulmans progressistes de Bosnie-Herzégovine"), Sarajevo, 1907, hebdomadaire, en serbo-croate (car. latins), 13 numéros en tout.

Rehber (Rehber /Le Guide), "List za politiku i islamsku znanost" ("Journal politique et scientifique musulman"), Sarajevo, 1897-1902, hebdomadaire, en turc (car. arabes), 109 numéros en tout. (Suite du journal *Vatan*).

Samouprava (L'Autogestion), "Organ muslimanske demokratije u Bosni i Hercegovini" ("Organe de la démocratie musulmane en Bosnie-Herzégovine"), Sarajevo, 1910-1912 et 1914, hebdomadaire, en serbo-croate (car. cyr. et latins), 98 numéros en tout.

Sillah (?), "Djački list" ("Journal d'étudiant"), Žepče, 1907.

Tarik (Le Chemin/Le Guide), "List za pouku i zabavu", Muslimanski religiozno-politički list ("Périodique pour l'instruction et le divertissement", Revue religieuse et politique musulmane), Sarajevo, 1908-1911, mensuel, en serbo-croate (car. arabes), (contient quelques articles en turc), une trentaine de numéros en tout.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0233

Tješanjski Dnevnik (Le Journal de Tješanj), Tješanj, 1905, en serbo-croate (car. cyr. et arabes), 5 numéros en tout (édité en polycopie).

Vakat (Le Temps), "List za interese bosansko-hercegovačkih muslimana", Organ Ujedinjene Muslimanske Organizacije ("Journal pour la défense des intérêts des musulmans de Bosnie-Herzégovine", Organe du parti politique «Organisation Musulmane Unie»), Sarajevo, 1914, quotidien, en serbo-croate (car. latins), 158 numéros en tout. (Suite du journal *Zeman*).

Vatan (La Patrie), "Političko informativni list za narodno prosvjećivanje" ("Journal politique d'information au service de l'instruction populaire"), Sarajevo, 1884-1897, hebdomadaire, en turc (car. arabes), 642 numéros en tout. (Devenu ensuite le journal *Rehber*).

Zeman (Le Temps), "Organ Ujedinjene Muslimanske Organizacije" ("Organe du parti politique «Organisation Musulmane Unie»", Sarajevo, 1911-1914 (avec une interruption entre octobre 1912 et avril 1913), trihebdomadaire, en serbo-croate (car. latins), 94 numéros en tout. (Devenu ensuite le journal *Vakat*).

Bibliographie

Donia (Robert J.), *Islam under the Double Eagle : the Muslims of Bosnia and Hercegovina, 1878-1914,* Boulder, Colorado, 1981.

Eren (Ismail), "Turska štampa u Jugoslaviji (1866-1966)", *Prilozi za Orijentalnu Filologiju,* XIV-XV, Sarajevo, 1964-65 [1969], pp. 359-395.

Kruševac (Todor), *Bosansko-hercegovački listovi u 19^{om} veku,* Sarajevo, Veselin Masleša, 1978.

Nurudinović (Bisera), "Bosanske Salname (1866-1878 i 1882-1893)", *Prilozi za Orijentalnu Filologiju,* X-XI, Sarajevo, 1960-61, pp. 253-265.

Pejanović (Djordje), *Bibliografija štampe Bosne i Hercegovine 1850-1941,* Sarajevo, Veselin Masleša, 1961.

Popovic (Alexandre), *L'Islam balkanique. Les musulmans du Sud-Est européen dans la période post-ottomane,* Berlin - Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1986.

Popovic (Alexandre), "La création des premiers partis politiques musulmans dans les Balkans : le cas de la Yougoslavie", in : *Modernisation et nouvelles formes de mobilisation sociale II : Egypte - Turquie,* Le Caire, CEDEJ (=Dossier du CEDEJ), 1992, pp. 185-196.

Popovic (Alexandre), "À propos de la presse musulmane balkanique des origines à 1918", in : Ch. Herzog, R. Motika et A. Pistor-Hatam (éds.), *Presse und Öffentlichkeit im Nahen Osten,* Heidelberg, Heidelberger Verlag, 1995, pp. 115-120.

Rizvić (Muhsin), *Behar. Književnoistorijska monografija,* Sarajevo, Svjetlost, 1971.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0234

LES CHIITES DU LIBAN ET LE MANDAT FRANÇAIS : LA POSITION DE LA REVUE *AL-'IRFĀN*

Silvia NAEF

Lorsqu'il est question des chiites duodécimains du Liban, appelés traditionnellement *matāwila* (ou métoualis), la plupart des historiens considèrent qu'après s'y être opposés au début, ceux-ci finirent par accepter le Mandat français et la création d'un État libanais séparé de la Syrie, contrairement à la communauté sunnite qui y resta hostile jusqu'à l'indépendance. Cela serait dû principalement à l'initiative prise par les autorités françaises en janvier 1926 de donner à l'école juridique des chiites duodécimains (dite dja'farite) un statut officiel[1]. Dans l'Empire ottoman, seules les quatre écoles juridiques sunnites (malékite, chaféite, hanéfite et hanbalite) avaient eu droit d'existence[2]; en tant que musulmans, les chiites ne pouvaient pas bénéficier du statut de *ḏimmī* qui, malgré tous les désavantages qu'il comportait, impliquait néanmoins une reconnaissance légale de la part des autorités[3].

De plus, le système communautaire libanais conférait aux chiites et surtout à leurs chefs traditionnels, les *zu'amā'*, un poids réel. Faut-il donc s'étonner que dans son *Histoire du Liban* (dont la première édition date de 1965), Kamal Salibi affirme: "A la longue, une grande partie des chiites cessa elle aussi (comme les grecs-orthodoxes) de s'opposer à ce nouvel état [sic], car ils réalisèrent progressivement que le statut de grande minorité au Liban était meilleur pour leur communauté que celui de petite minorité dans une Syrie à dominante sunnite[4]". Dans un ouvrage consacré à l'Orient arabe rédigé en

---

[1]Par l'arrêté no. 3503 du 27 janvier 1926. Pierre Rondot, *Les institutions politiques du Liban, Des communautés traditionnelles à l'État moderne*, Paris, 1947, p. 66. Cf. aussi Stephen H. Longrigg, *Syria and Lebanon under French Mandate*, 2ème éd., Beyrouth, p. 162 n. 1; Joseph Olmert, The Shi'is and the Lebanese State, in: Martin Kramer (éd.), *Shi'ism, Resistance and Revolution*, Boulder/Londres, 1987, p. 192.

[2]Les efforts entrepris dans la première moitié du 18ème siècle par le chah d'Iran Nadīr (1736-47) pour faire reconnaître l'école juridique des chiites duodécimains comme cinquième école juridique par les Ottomans n'aboutirent pas.

[3]"Sous l'Empire ottoman, les Chiites ne bénéficient pas d'une organisation communautaire autonome; ils sont jugés par les tribunaux et selon la loi sunnite.", Pierre Rondot, op. cit., p. 65. Sur ce sujet, cf. aussi *La Shī'a nell'Impero ottomano,* Rome, 1993.

[4]Kamal Salibi, *Histoire du Liban du XVIIème siècle à nos jours*, trad. de l'anglais par Sylvie Besse, 2ème éd., Paris, 1992 (1ère éd. 1988), p. 264.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0235

1993, Henry Laurens exprime presque le même concept lorsqu'il dit: "Les chiites (17% de la population en 1921) [...] ne sont pas nécessairement mécontents d'être soustraits à la domination des Sunnites[1]." Même l'historien du chiisme Moojan Momen reprend cette thèse dans son ouvrage *Shi'i Islam* paru en 1987[2]. Les exemples pourraient être multipliés: une sorte de consensus semble s'être établi autour du fait que les chiites libanais, après s'être révoltés en 1920 contre le Mandat, acceptèrent que le Sud-Liban (appelé généralement Ǧabal ʿĀmil par les auteurs arabes[3]) soit détaché de la Syrie pour être inclus dans l'État libanais[4]. Ce point de vue s'apparente à la position officielle des autorités mandataires françaises, telle qu'elle s'exprime dans les rapports adressés à la Commission permanente des Mandats de la Société des Nations: "Il n'apparaît pas que ce groupe [de jeunes pétitionnaires du Ǧabal ʿĀmil réclamant l'union avec la Syrie] représente les aspirations de la population de cette région qui a obtenu sous le régime libanais un statut qu'elle ne peut avoir ailleurs. La communauté chiite a maintenant au Liban son chérieh particulier que la Syrie ne lui a pas accordé. Les Chiites ont d'ailleurs une situation beaucoup plus importante au Liban, où ils sont

---

[1]Op. cit., p. 249.

[2]"The Christians' assumption proved correct and the Shi'a gave their backing to an independent state." Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam, The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven/Londres, 1985, p. 265. Dans un article paru en 1955, le géographe Etienne de Vaumas allait jusqu'à faire des Français les sauveurs de la communauté chiite qui, étant faible et sans protection, aurait autrement été destinée à disparaître,: "Vigoureux et dynamiques jusqu'au début du XIXe siècle, les Métoualis n'ont cessé depuis de s'étioler et il a fallu le Mandat français pour empêcher leur communauté de péricliter complètement. Jusqu'en 1926 en effet, celle-ci n'avait même pas de statut propre et dépendait de la communauté sunnite. Seuls témoins du chiisme en Syrie et Palestine, le Métoualis n'étaient protégés par personne, [...]. Leur communauté du Liban est donc une relique. S'ils n'avaient habité à proximité de la Méditerranée au milieu d'autres communautés plus évoluées dont l'influence réagissait malgré tout sur eux, ils seraient en voie de disparition à l'exemple des Chaldéens, des Jacobites et des Ismaëliens." Etienne de Vaumas, La répartition confessionnelle au Liban, *Revue de géographie alpine*, vol. 53 (1955), p. 545. Déjà Volney, qui voyagea dans la région à la fin du 18ème siècle et qui avait constaté qu'il ne restait, après les campagnes du gouverneur ottoman de Saïda Aḥmad al-Ǧazzār (1775-1804), que "500 familles motouâlis dans l'anti-Liban et le Liban des Maronites", exprimait l'idée que cette communauté était destinée à disparaître: "& désormais proscrits de leur sol natal, il est probable qu'elles finiront par s'anéantir, & emporter avec elles le nom même de cette nation". C.-F. Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie pendant les années 1783, 1784 et 1785*, 2 vols., Paris, 1787, vol. II, pp. 82-83.

[3]Même si traditionnellement cette dénomination désigne une région plus vaste que l'actuelle *muḥāfaẓa* du Sud-Liban. Sur l'extension du Ǧabal ʿĀmil, cf. entre autres: Muḥsin al-Amīn, *Ḥiṭaṭ Ǧabal ʿĀmil*, Beyrouth, 1983 (1ère éd. 1961), pp. 61-67; Aḥmad Riḍā, Al-matāwila aw al-šīʿa fī Ǧabal ʿĀmil, *Al-Muqtaṭaf*, vol. 36 (1910), pp. 429-30 (ou *Al-ʿIrfān*, vol. 2 (1910), p. 242, où cet article parut presqu'en même temps); Muḥammad Kāẓim Makkī, *Al-ḥaraka al-fikriyya wa-l-adabiyya fī Ǧabal ʿĀmil*, 2ème éd., Beyrouth, 1982 (1ère éd. 1963), p. 11.

[4]Longrigg voit les choses d'une manière plus nuancée (op. cit., p. 83 et pp. 112-113). Joseph Olmert (op. cit., p. 192) dit par contre: "It created, for the first time, a political interest on the part of the Shi'i leadership in the existence of an independent Lebanese entity based on the guaranteed proportional representation of different religious communities."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0236

100 000 environ, que dans l'État voisin où leur communauté, beaucoup moins nombreuse, est noyée dans la masse de la population sunnite[1]".

Dans les nombreuses histoires de la région qui ont paru au Liban depuis les années quatre-vingt, les auteurs chiites aiment, pour leur part, présenter leur communauté comme une communauté ayant résisté à toute présence étrangère (une tradition que certains font remonter à l'époque des Croisades), mais souvent trahie par des leaders traditionnels (*zu'amā'*) qui jouaient le jeu de l'envahisseur[2]. Une position qui est certainement influencée par l'actualité, et qui se trouve être antinomique à la précédente. Afin d'essayer d'obtenir une image plus équilibrée, il peut donc être intéressant de revenir à une source qui, quoique partisane, a l'avantage d'être contemporaine des faits en question: il s'agit de la revue libanaise *Al-'Irfān*, seul périodique d'une certaine importance à être publié à cette époque par un chiite.

Al-'Irfān, dont le premier numéro parut en février 1909 (muḥarram 1327), était le produit des grands espoirs soulevés dans tout l'Empire ottoman par la réinstauration de la constitution en 1908, espoirs qui donnèrent, pendant un laps de temps assez bref, un nouvel essor à la presse[3]. Fondée par Aḥmad 'Ārif al-Zayn (1884-1960), fils d'un *'ālim* chiite, la revue se voulait le porte-drapeau des valeurs de la *nahḍa* dans une aire, celle du Ǧabal 'Āmil (ou Sud-Liban) encore peu touchée par le mouvement de renouveau et de réforme qui avait saisi de nombreuses régions de l'Empire ottoman. Comme beaucoup de revues qui virent le jour entre la fin du 19ème siècle et la première moitié du 20ème, *Al-'Irfān* naquit de l'initiative individuelle d'un homme convaincu qu'une telle entreprise était nécessaire au développement intellectuel de sa région. Après quelques hésitations au début, *Al-'Irfān* prit à paraître au rythme de 10 fascicules par volume et se stabilisa autour de 1000-1200 pages par volume. De même que son fondateur, propriétaire et principal rédacteur Aḥmad 'Ārif al-Zayn, les auteurs contribuant régulièrement à la revue comme Sulaymān Ẓāhir (1873-1960), Aḥmad Riḍā (1872-1953) et Muḥammad Ǧābir Āl Ṣafā (1875-1945) étaient des hommes qui, tout en ayant reçu une éducation traditionnelle dans les écoles du Ǧabal 'Āmil ou dans les villes saintes d'Irak, avaient également acquis une connaissance des sciences modernes à travers

---

[1] Réponse de M. de Caix, représentant accrédité de la France auprès de la Société des Nations, à M. Rappard, directeur de la section des Mandats à la Société des Nations. Société des Nations, Commission permanente des Mandats, *Procès-verbal de la 27ème session, Genève, 3-8 juin 1935*, p. 114.

[2] Cf. notamment Ǧihād Bannūt, *Ḥarakāt al-niḍāl fī Ǧabal 'Āmil*, Beyrouth, 1993 ou Muḥammad Kūrānī, *Al-ǧuḏūr al-ta'rīḫiyya li-l-muqāwama al-islāmiyya fī Ǧabal 'Āmil*, Beyrouth, 1993, ainsi que les nombreux articles publiés à ce sujet dans les numéros plus récents de *Al-'Irfān*.

[3] Cf. Paul Dumont/François Georgeon, La mort d'un Empire (1908-1923), in: Robert Mantran, *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, 1989, pp. 584-85, ainsi qu'Ami Ayalon, *The Press in the Arab Middle East, A History*, Oxford, 1995, p. 67ss.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0237

l'enseignement de type européen qui commençait à être dispensé dans certains établissements scolaires de la région dans le dernier quart du 19e siècle. Tous, ils étaient convaincus de la nécessité d'une éducation moderne pour faire progresser leur région, un souci qui s'exprime constamment dans les pages de *Al-'Irfān*[1].

Dès le début, *Al-'Irfān* afficha sa couleur et affirma avoir une ligne éditoriale précise (*ḫuṭṭa*) dont il n'entendait pas s'écarter. Deux étaient les axes principaux de cette politique éditoriale: le renouveau intellectuel par la diffusion du savoir scientifique et de l'éducation, et le patriotisme. Le sous-titre du premier volume (*mağalla 'ilmiyya adabiyya aḫlāqiyya iğtimā'iyya*) indiquait les quatre grands domaines que la revue entendait couvrir: sciences, littérature, éthique et sociologie. Les sujets purement religieux, qui ne provoquaient que ressentiments et divisions devaient, selon l'éditorial du premier volume, être évités[2], de même que la politique qui ne faisait que corrompre tout ce qu'elle touchait[3]. Une attention particulière devait être accordée aux lettres: un appel incitait les lecteurs à contribuer avec leur production littéraire. Aucune référence spécifique n'était faite, dans le premier volume, à la communauté chiite, si l'on excepte une allusion à la famille du prophète dans la formule de louanges précédant le texte proprement dit de l'éditorial [4].

La ligne éditoriale était périodiquement réaffirmée, les thèmes restant, en gros, les mêmes: répandre la science, soutenir la production littéraire et contribuer au développement du patriotisme dans le pays, sans distinction ethnique ou religieuse. Qu'entendait *Al-'Irfān* par patriotisme ? Si dans le premier volume la revue souhaitait contribuer à soutenir la nation ottomane (*al-umma al-'uṯmāniyya*) dans son chemin vers le progrès, dans le volume 3 (1911) il n'était plus question que de *umma*, sans autre spécification [5]. Est-ce que Aḥmad 'Ārif al-Zayn, signataire des éditoriaux de la revue à cette époque, avait voulu entendre par là la nation arabe, ou bien se référait-il à la *umma*

---

[1]Sur *Al-'Irfān*, cf. notamment: Tarif Khalidi, Shaykh Ahmad 'Arif az-Zayn and Al-'Irfan, in: Marwan R. Buheiry (ed.), *Intellectual Life in the Arab East, 1890-1939*, pp. 110-124; Silvia Naef, La presse en tant que moteur du renouveau culturel et littéraire: la revue chiite libanaise *Al-'Irfān*, *Asiatische Studien/Etudes asiatiques*, vol. 50/2 (1996), pp. 385-397, ainsi que du même auteur: Aufklärung in einem schiitischen Umfeld: Die libanesische Zeitschrift *Al-'Irfān*, *Die Welt des Islams*, vol. 36/3 (1996), pp. 365-378.

[2]Ḫuṭṭat al-mağalla, *Al-'Irfān*, vol. 1 (1909), p. 4.

[3]Ibidem.

[4]"Al-ḥamdu li-llāh 'alā ālā'ihi, wa-l-ṣalāt wa-l-salām 'alā rusulihi wa-anbiyā'ihi, aḫuṣṣu minhum (Muḥammad) ṣallā-llāhu 'alayhi *wa-ālahu* wa-sallam... [Gloire à Dieu pour ses bienfaits, et que la prière et la paix soient sur ses envoyés et ses prophètes, spécialement sur Muḥammad et *sa famille*, que Dieu les bénisse et protège...] ". (Nous soulignons). Fātiḥat al-mağalla, *Al-'Irfān*, vol. 1 (1909), p. 1.

[5]Fātiḥat al-sana al-ṯāliṯa, *Al-'Irfān*, vol. 3 (1911), p. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0238

musulmane ? Après 1920, *Al-'Irfān* allait clairement soutenir le nationalisme arabe. Il est pourtant difficile d'établir à quel moment le changement entre ottomanisme et arabisme eut lieu, d'autant plus que la revue cessa de paraître entre 1915 et 1920. Ce que l'on peut dire, c'est que Aḥmad 'Ārif al-Zayn fut arrêté deux fois par les autorités ottomanes à cause, selon ses propres affirmations, de ses prises de position considérées comme hostiles à l'Empire: une première fois en 1912 suite à des articles parus dans l'hebdomadaire régional *Ǧabal 'Āmil* qu'il publia pendant neuf mois parallèlement à *Al-'Irfān*, et une deuxième fois en 1915 lorsqu'il fut arrêté avec de nombreuses autres personnalités et déporté à Aley où il resta incarcéré pendant 23 jours[1]. Plus tard, le propriétaire de *Al-'Irfān* allait expliquer que sa revue, qui avait à ses débuts soutenu les réformes ottomanes et la constitution iranienne, s'était tournée vers l'arabisme à cause du caractère "pantouranien" ("ḥattā da'ū li-l-ṭūrāniyyīn") pris par la révolution jeune turque[2].

En 1912, les difficultés financières que la revue avait dû affronter contraignirent l'éditeur à en arrêter la publication pendant une année. Après cette interruption, on voit se profiler avec le volume 5, qui sort le 29 novembre 1913 (1er muḥarram 1332), une sorte de tentation "communautariste" comme on dirait aujourd'hui. En effet, le caractère chiite de la revue était affirmé dès le sous-titre: *maǧalla šahriyya [...] tabḥaṯ fī-l 'ilm wa-l-adab wa-l-aḫlāq wa-l-iǧtimā' wa-ta'tanī 'ināya ḫāṣṣa bi-šu'ūn al-šī'a*. Le sous-titre français se voulait encore plus explicite: *Revue Chiit* [sic] *Scientifique, Historique, Littéraire et Sociologique*. La volonté d'un recentrage communautaire était réaffirmée dans l'éditorial du même volume qui soulignait que la revue devait avant tout servir de lien entre les deux communautés chiites du Ǧabal 'Āmil et d'Irak[3]. Cette politique "panchiite" ne fut pas poursuivie, et

---

[1] Aḥmad 'Ārif al-Zayn, Al-waṭaniyya wa-aṭaruhā fī l-madāris, *Al-'Irfān*, vol. 15 (1928), p. 962.

[2] Fātiḥat al-muǧallad al-rābi' 'ašar, *Al-'Irfān*, vol. 14 (1927/28), p. 1-2. Cette attitude n'était pas propre à *Al-'Irfān*: Sulaymān Ẓāhir (1873-1960), lettré amilite, membre de l'Académie arabe de Damas et, avec Aḥmad Riḍā (1872-1953), un des principaux auteurs et soutiens de la revue, souligne dans son livre de mémoires relatif à la Première Guerre mondiale que les sentiments nationalistes arabes ne s'étaient éveillés qu'après 1909, lorsque la révolution jeune-turque avait pris un tournant trop panturc. Sulaymān Ẓāhir, *Ǧabal 'Āmil fī al-ḥarb al-kawniyya*, Beyrouth, 1986, p. 36.

[3] L'éditorial de ce volume énumère les buts suivants:
1) répandre la science
2) promouvoir les lettres arabes
3) constituer un lien (*ṣilat al-ta'āruf*) entre les ulémas et lettrés (*'ulamā' wa-udabā'*) du Ǧabal 'Āmil et de l'Irak, ainsi qu'entre ceux-ci et ceux des autres contrées
4) accorder une attention particulière aux questions chiites du passé et du présent, car aucune autre revue ne le fait
5) traduire ce qu'il y a d'utile dans les sciences des Occidentaux
6) faire connaître les biographies des hommes célèbres d'Orient et d'Occident (*al-mašāriq wa-l-maġārib*)
7) publier les meilleurs œuvres des poètes d'Irak et du Ǧabal 'Āmil
8) éditer des traités anciens utiles et des livres rares.
Fātiḥat al-sana al-ḫāmisa, *Al-'Irfān*, vol. 5 (1913), p. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0239

le numéro double 1-2 du volume 6, le dernier à paraître sous l'Empire ottoman, portait le titre arabe *Maǧalla 'ilmiyya adabiyya šahriyya* ainsi que le sous-titre français *Revue scientifique littéraire et mensuelle*, sous-titre que la revue allait garder jusqu'à la mort de Aḥmad 'Ārif al-Zayn en 1960. L'intérêt pour les questions chiites (essentiellement l'histoire des communautés imamites du Liban et d'Irak, ainsi que la revendication de leurs droits) devait rester constant, mais était loin d'être prioritaire.

Suite à l'arrestation de l'éditeur en 1915, la revue avait été suspendue par les autorités ottomanes et Aḥmad 'Ārif al-Zayn s'était retiré dans sa ferme[1]. A la fin de la guerre, il essaya d'abord de vivre comme marchand de tissus avant de reprendre son activité dans le domaine de la presse. D'après Tom McFadden, qui se base sur les affirmations de Munīr Rayyis, propriétaire et rédacteur en chef du journal damascène *Barada*, les autorités françaises, qui contrôlaient la région depuis 1918, n'auraient octroyé des autorisations qu'aux journalistes susceptibles de soutenir leur politique[2]. Aḥmad 'Ārif al-Zayn faisait par contre partie de ces personnalités qui, dans la région, avaient pris position pour le gouvernement arabe (*al-ḥukūma al-'arabiyya*) installé par l'émir Fayṣal à Damas en 1918 et donc pour une grande Syrie incluant le Liban; sa revue risquait ainsi d'être hostile au projets français[3]. Néanmoins, le premier numéro d'après-guerre de *Al-'Irfān* paraît en décembre 1920, deux mois seulement après la proclamation du Grand-Liban le 1er septembre 1920. Sept ans plus tard, dans l'éditorial du volume 14 (1927/28), Aḥmad 'Ārif al-Zayn se plaignait pourtant d'avoir eu des difficultés pour obtenir l'autorisation de publier à nouveau sa revue: "Étant parmi ceux qui portaient le drapeau de l'opposition, nous avons attendu avant de reprendre la publication de *Al-'Irfān*; notre attitude est la même sous les Français qu'elle l'était sous les Turcs, la situation n'ayant que peu changé. Est-ce que l'homme libre peut accepter un surrogat à l'indépendance de son pays ? Nous avons obtenu l'autorisation de publier *Al-'Irfān* après beaucoup d'efforts et avec beaucoup de patience[4]".

Dans sa revue, Aḥmad 'Ārif al-Zayn ne cachait pas son opposition au Mandat français et à l'État du Grand-Liban. Dans de nombreux articles dédiés aux thèmes de la patrie, de la liberté, des relations entre l'Orient et l'Occident, mais surtout dans les éditoriaux qui se trouvent au début de chaque volume, la fidélité à l'idée d'une grande Syrie indépendante s'exprime avec plus ou moins

---

[1] Ayalon (op. cit., p. 69) dit d'ailleurs que la plupart des périodiques avaient été fermés durant la Première Guerre mondiale.

[2] Tom J. McFadden, *Daily Journalism in the Arab States*, Columbus, 1953, p. 10.

[3] Différentes personnalités du Sud-Liban, surtout chiites, s'étaient réunies le 24 avril 1920 dans le lieu-dit Wādī Ḥuǧayr et s'étaient exprimées en faveur d'un rattachement de leur région à la Syrie. Cf. notamment Aḥmad Ismā'īl, Mu'tamar Wādī al-Ḥuǧayr, *Al-'Irfān*, vol. 75 (1987), pp. 88-106.

[4] Fātiḥat al-muǧallad al-rābi' 'ašar, *Al-'Irfān*, vol. 14 (1924/28), p. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0240

de prudence. L'éditorial du volume 7, qui parut en octobre 1921 et qui fut le premier à avoir été rédigé après la Première Guerre mondiale, réaffirmait que la revue souhaitait contribuer à la diffusion de la science et de l'amour de patrie. Aimer sa patrie était un devoir [1] et, comme le dit un hadith, fait partie de la foi ("ḥubb al-waṭan min al-imān[2]"). Ce hadith figure d'ailleurs en tant que slogan sur la couverture de la revue à partir du volume 19 (1930) jusqu'au numéro 2 du volume 48 (octobre 1960), le dernier à paraître du vivant du fondateur[3].

L'engagement de *Al-'Irfān* pour la cause arabe ne se limite pas uniquement à des appels patriotiques plus ou moins vagues. Dans l'éditorial du volume 9 (octobre 1923), il est exprimé sans ambages: "*Al-'Irfān* a une ligne éditoriale qu'il suit et dont il ne s'écarte pas, car il est convaincu de sa justesse: c'est de servir la cause arabe et l'unité syrienne ("ḫidmat al-qaḍiyya al-'arabiyya, wa-l-waḥda al-sūriyya"), et d'amener les gens à aimer [cette cause] par la preuve et la conviction, tout en respectant les opinions différentes[4]". Cela va de pair avec l'appel à l'unité de tous les patriotes, indépendamment de leur religion ou affiliation politique[5]. Ces appels sont fréquents : "Pour nous [...], il n'est pas question de musulmans ou de chrétiens, mais d'hommes libres ou d'esclaves[6]". Cette affirmation est une allusion aux troubles intercommunautaires qui avaient éclaté dans le Ǧabal 'Āmil en 1920 et qui, selon les nationalistes, avaient été exploités par les Français pour instiller chez les chrétiens la peur des musulmans et surtout des chiites, car les membres des bandes qui avaient été à l'origine d'attaques contre des villages chrétiens du Sud-Liban étaient formées en majorité par des jeunes gens chiites. Le journal catholique *Al-Bašīr* et l'écrivain Amīn al-Rayḥānī avaient même affirmé que des ulémas chiites avaient appelé au massacre des chrétiens[7].

Ce qu'était la patrie à ses yeux, Aḥmad 'Ārif al-Zayn le dit dans une conférence prononcée le 17 juin 1928 à Aley et publiée dans le volume 15 de *Al-'Irfān* (1928): "Dans le sens particulier, la patrie est l'endroit où l'homme naît et grandit [...][8]. Plus généralement, il s'agit d'un lieu dont les habitants

---

[1] Fātiḥat al-muǧallad al-ṯānī 'ašar, *Al-'Irfān*, vol. 12 (1926/27), p. 1.

[2] Fātiḥat al-muǧallad al-rābi' 'ašar, *Al-'Irfān*, vol. 14 (1924/28), p. 1.

[3] Cf. Ayyūb Fahd Ḥumayyid, *Al-šayḫ Aḥmad 'Ārif al-Zayn, Mu'assis maǧallat Al-'Irfān*, Beyrouth, 1986, p. 133.

[4] Fātiḥat al-muǧallad al-tāsi', *Al-'Irfān*, vol. 9 (1923/24), p. 2.

[5] Ibidem.

[6] Fātiḥat al-muǧallad al-'āšir, *Al-'Irfān*, vol. 10 (1924/25), p. 2.

[7] *Al-Bašīr*, 20 mai 1920, p. 3; Amīn al-Rayḥānī, *Mulūk al-'Arab*, 3ème éd., Beyrouth, 1951, vol. 2, p. 347: "Une réunion avait eu lieu à Wādī al-Ḥuǧair et un des grands cheikhs [...] appella à tuer les chrétiens". *Al-Bašīr* était un périodique catholique fondé par les Jésuites en 1870, et destiné tout d'abord à relater aux catholiques orientaux les nouvelles de l'Eglise ainsi qu'à combattre la presse "mécréante" Cf.: Le journal arabe "Al-Bachir", in: *Les Jésuites en Syrie*, 1831-1931, 12 vols., Paris, 1931, vol. VI: Les œuvres de presse, pp. 25-33.

[8] Aḥmad 'Ārif al-Zayn, Al-waṭaniyya wa-aṭaruhā fī al-madāris, op. cit., p. 963.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0241

sont unis par les liens de la langue, du sang, de la religion et de l'État; ils forment un peuple distinct dans lequel les liens du patriotisme sous tous leurs aspects sont bien enracinés. Dans ce sens, les pays arabes doivent être considérés comme la patrie de tous ceux qui prononcent le *ḍād*; parmi ces pays, il y a la Syrie avec, en son cœur, le Liban - qu'il soit grand ou petit, *mutaṣarrifiyya* ou république; puis il y a la Palestine, qui fait partie intégrante de la Syrie, l'Égypte, l'Irak, le Hédjaz, le Yémen et le Najd. Le trait d'union, le lien suprême est constitué par la langue arabe[1]". Dans le même texte, l'auteur expliquait également pourquoi il rejetait aussi bien l'idée d'un patriotisme étendu à l'ensemble des pays d'Orient que le concept de citoyen du monde[2], le premier étant difficile à réaliser, le deuxième irréaliste et contraire aux sentiments patriotiques des gens.

L'éditorial du volume 25 (1934/35) revenait sur les six principes fondateurs de la revue: en première place, il y avait le devoir de servir sincèrement la cause arabe[3]. L'arabité, l'indépendance de la Syrie et du Liban, mais aussi, avec les troubles naissants, celle de la Palestine, allaient devenir une préoccupation constante: "Pour *Al-'Irfān*, il est très important que tous les pays arabes obtiennent leur liberté et leur indépendance, qu'ils soient à l'abri des mains des étrangers (*al-aġyār*) et des malheurs de la colonisation, surtout [en ce qui concerne] notre sœur chérie et martyre, la Palestine, soit la partie méridionale de la Syrie[4]".

Le Mandat était vu, par l'éditeur de *Al-'Irfān*, comme "une injustice perpétrée à l'égard de cette nation orientale privée de ses droits; nous ferons tout notre possible pour inciter celle-ci à se soulever[5]". L'Orient devait se libérer des chaînes de la colonisation[6] et obtenir l'indépendance politique et économique [7].

Ces proclamations générales favorables à l'union avec la Syrie ou les articles comparant la situation actuelle avec celle qui régnait à l'époque des Croisades ne firent pas intervenir la puissance mandataire. Des mesures ne

---

[1] p. 964.
[2] Ibidem.
[3] 1) servir sincèrement la cause arabe
2) s'efforcer de servir les Orientaux en général et les musulmans en particulier
3) diffuser la culture et encourager la *nahḍa*, les sciences et l'enseignement
4) soutenir les lettrés (*udabā'*), les poètes et les écrivains
5) accorder une attention particulière aux questions chiites
6) inciter les habitants du Ǧabal 'Amil à entrer en compétition avec les autres nations.
Al-'Irfān, vol. 25 (1934-35), p. 1.
[4] Al-'āmm al-ǧadīd, *Al-'Irfān*, vol. 28 (1938), p. 2.
[5] Fātiḥat al-muǧallad al-ṯāmin 'ašar, *Al-'Irfān*, vol. 18 (1929), p. 2.
[6] Fātiḥat al-muǧallad al-ḥādī wa-l-'išrīn, *Al-'Irfān*, vol. 21 (1931), p. 1.
[7] Kalimatunā al-iftitāḥiyya, *Al-'Irfān*, vol. 22 (1931), p. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0242

furent prises que lorsque la politique mandataire était critiquée directement ou lorsque la revue publiait des appels plus ou moins directs à se révolter contre les autorités. La loi sur la presse promulguée par les Français en 1924 était, si l'on croit Nabil Dajani, plus restrictive que la loi ottomane de 1909; en outre en ajoutant en 1925 un article qui permettait au gouvernement de suspendre tout organe de presse sans jugement préalable, les autorités pouvaient intervenir chaque fois qu'elles le jugeaient nécessaire[1]. La loi permettait la suspension *sine die* d'un organe de presse; lorsque la sécurité publique était menacée, la suspension devait être prononcée par le Haut Commissaire lui-même, tandis que s'il ne s'agissait que "d'injures contre les pouvoirs", c'était aux pouvoirs locaux de prendre les mesures qui s'imposaient à leurs yeux[2].

Les autorités françaises ordonnèrent la suspension de *Al-'Irfān* deux fois; en outre, pendant la Deuxième Guerre mondiale, elles mirent des entraves à sa parution en refusant d'octroyer à son éditeur la quantité de papier nécessaire, sous prétexte que celui-ci était réservé aux quotidiens et aux hebdomadaires[3]. Le rationnement du papier frappait de nombreux périodiques: Ami Ayalon affirme qu'en 1940 les autorités françaises avaient ordonné à tous les périodiques de réduire leur volume de moitié[4]; Yūsuf Faḍl Allāh Salāmeh, éditeur de la revue *Jupiter* dut, pour la même raison, en arrêter la publication en 1944[5]. La première fois *Al-'Irfān* fut suspendu "sine die[6]" par un décret du président de la République libanaise du 6 novembre 1931, suite à la publication d'un article intitulé *La flûte ardente (Šabāba min al-nār)*[7] publié dans le numéro d'octobre 1931 de la revue. L'article, signé uniquement par un "Ḥ."[8], avait paru dans une rubrique réservée à la fiction s'intitulant *Le récit du mois* (*Riwāyat al-šahr)*. Il se référait aux bandes de rebelles qui, au début du Mandat, avaient tenu en échec les Français dans le sud du Liban et donnait une version romancée de la lutte ayant opposé les deux camps. Il montrait Adham

---

[1]Nabil H. Dajani, The Press in Lebanon, *Gazette*, XVII/3 (1971), p. 158.

[2]Société des Nations, Commission permanente des Mandats, *Procès-verbal de la 24ème session, 23 octobre-4 novembre 1933*, p. 68.

[3]Ainsi, la revue ne put sortir de 1942 à 1945; cependant, Aḥmad 'Ārif al-Zayn affirmait en 1945 que telle avait été sa haine du colonisateur qu'il s'était presque réjoui de devoir se retirer dans sa ferme. *Al-'Irfān*, vol. 31 (1942/45), p. 203.

[4]Ayalon, op. cit. , p. 105.

[5]Yūsuf Faḍl Allāh Salāmeh, 50 'āmm ma'a al-ṣiḥāfa, *Al-'Irfān*, vol. 77 (1993), p. 62.

[6]Bulletin hebdomadaire d'informations (Beyrouth), no. 40, 7/11/31. Ministère des Affaires étrangères, Archives de Nantes, Fonds Beyrouth, Carton no. 1679. Le Bulletin comprenait, en annexe, une traduction de l'article incriminé.

[7]Et non pas "šabība" (jeunesse) comme l'avait lu l'auteur du Bulletin d'information hebdomadaire no. 21, 28/10/1931 au 4/11/1931 (Poste de Tyr), destiné au Ministère des Affaires étrangères. Ministère des Affaires étrangères, Archives de Nantes, Fonds Beyrouth, Carton no. 1664. Le Bulletin hebdomadaire d'information no. 40, rédigé par le poste de Beyrouth, traduit par contre correctement par "flûte". Ministère des Affaires étrangéres, Archives de Nantes, Fonds Beyrouth, Carton no. 1679.

[8]Vol. 22 (1931), pp. 525-527. Il pourrait éventuellement s'agir de Muḥammad 'Alī al-Ḥawmānī, un auteur qui contribuait souvent à la revue.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0243

Ḥanğar[1], originaire d'une famille de grands propriétaires terriens du Ğabal ʻĀmil et qui, avec Ṣādiq al-Ḥamza avait été un des protagonistes de ces événements, chantant et dansant la dabké avec ses hommes dans le château de Beaufort près de Nabatieh pendant que les Français les bombardaient. Il faisait ainsi d'un épisode considéré par les Français comme un acte d'insoumission et de banditisme un haut fait de la résistance nationale contre l'envahisseur. Le bulletin français d'information hebdomadaire adressé au Ministère des Affaires étrangères définissait d'ailleurs l'article comme étant "des plus tendancieux. C'est un panégyrique de Adham Khanjar cité en exemple d'héroïsme aux jeunes gens du Djebel Amel."

D'après les documents conservés dans les archives françaises, la fermeture de la revue était loin de déplaire à tout le monde, même en milieu chiite. Un certain nombre de notables chiites de Tyr seraient allés jusqu'à exprimer aux autorités françaises de cette ville leur satisfaction à ce que ce journal, qui "incitait la jeunesse à la rébellion[2]", ait été interdit. Ayant entendu, quelques semaines plus tard, des bruits affirmant que la revue reparaîtrait en décembre 1931, ils auraient informé les autorités françaises qu'ils trouvaient cette mesure peu opportune, car "les esprits, après le Congrès de Jérusalem [décembre 1931] où le rédacteur de ce journal s'est rendu, sont assez agités, [et sa parution] pourrait troubler la paix, notamment entre chiites et chrétiens[3]." Un peu plus tard, ces mêmes notables tinrent à faire savoir aux autorités que *Al-ʻIrfān* n'exprimait nullement l'opinion de la majorité de la communauté[4].

Al-ʻIrfān ne reparut qu'en septembre 1932 (muḥarram 1351), une année entière après la sortie du premier fascicule du volume précédent, publié en septembre 1931 (muḥarram 1350), alors que le rythme de parution des volumes était, à cette époque, d'un volume tous les six mois. Le manque d'argent dont *Al-ʻIrfān* souffrait presque chroniquement pourrait également avoir provoqué ce retard; l'éditorial du volume 23 (1932) mentionnait cependant uniquement la suspension de la revue par les autorités[5].

---

[1]Né en 1895 dans une famille de propriétaires terriens, il devint le chef d'une bande de rebelles active surtout autour du chateau de Beaufort. Impliqué dans une tentative d'assassinat du commandant Gouraud le 23 juin 1921 dans le Golan, il fut arrêté et exécuté le 29 mai 1923. Cf. notamment Ğihād Bannūt, Adham Ḥanğar, Ṭā'ir min Ğabal ʻĀmil, *Al-ʻIrfān*, vol. 70 (1982), pp. 59-61.

[2]Bulletin d'information hebdomadaire (Poste de Tyr), no. 23 du 12 au 18/11/1931, p. 8. Ministère des Affaires étrangères, Archives de Nantes, Fonds Beyrouth, Carton no. 1664.

[3]Bulletin d'information hebdomadaire (Poste de Tyr), no. 28, du 16 au 23/12/1931, p. 9. Ministère des Affaires étrangères, Archives de Nantes, Fonds Beyrouth, Carton no. 1664.

[4]Bulletin d'information hebdomadaire (Poste de Tyr), no. 10, du 2 au 9/3/1932, p. 8. Ministère des Affaires étrangères, Archives de Nantes, Fonds Beyrouth, Carton no. 1664.

[5]Al-muğallad al-ṯāliṯ wa-al-ʻišrūn, Ḥamdan wa-šukran wa-taslīman, *Al-ʻIrfān*, vol. 23 (1932), p. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0244

En 1936, *Al-'Irfān* fut interdit une deuxième fois et cessa de paraître pendant plus d'un an[1]; le volume 27 n'allait être publié qu'en mars 1937 (muḥarram 1356). Cette fois-ci, ces mesures furent provoquées par les activités politiques du propriétaire. En effet, l'année 1936 (qui fut celle de la négociation des traités franco-syrien et franco-libanais sur le modèle de ce que les Britanniques avaient fait en Irak) fut très agitée dans tout le pays. En janvier 1936 avait eu lieu à Beyrouth le Congrès de la Côte (*mu'tamar al-sāhil*), auquel Aḥmad 'Ārif al-Zayn et d'autres personnalités du Sud-Liban avaient participé ; le Congrès avait à nouveau affirmé la volonté des participants de voir le Liban intégré à une Syrie indépendante. La même année, des révoltes populaires éclatèrent à Saïda en réaction au rétablissement, le 1er mars 1935, du monopole de la Régie nationale des tabacs pour vingt-cinq ans[2]. Le 5 juillet 1936, les nationalistes pansyriens de la région se réunirent de nouveau et le 12 juillet des manifestations eurent lieu, toujours à Saïda. Cette fois-ci, les autorités intervinrent, et il y eut plusieurs morts et blessés. Aḥmad 'Ārif al-Zayn, qui avait joué un rôle de premier plan durant ces événements, fut arrêté le 15 juillet et amené à Beyrouth, où il fut condamné à deux mois de prison[3]. Dans l'éditorial du volume 30 de *Al-'Irfān,* Aḥmad 'Ārif al-Zayn dit que ce fut suite à sa participation au congrès pour l'unité syrienne qui avait eu lieu à Saïda et à son arrestation pendant deux mois que la revue avait été fermée[4].

Après le déclenchement de la Deuxième Guerre mondiale la censure (qui, à partir de juillet 1941, était devenue celle de la France Libre et des Alliés) intervint directement sur le *contenu* de la revue. Le premier numéro du volume 31 ne parut qu'en février 1942, alors que le volume précédent était sorti entre février 1940 (nos. 1-2) et janvier 1941 (nos. 8-9-10). Les raisons de ce retard ne sont pas claires, car les lignes de l'éditorial qui en faisaient mention furent supprimées par la censure; en effet, environ un tiers du texte de l'éditorial de ce volume avait été censuré par les autorités. D'après le texte qui reste, qui parle des prix et du général Spears, chef de la mission britannique au Levant, on peut supposer qu'il s'agissait d'une critique de la politique menée par les Alliés. Dans le même numéro, le texte d'un autre article, intitulé "L'école ğa'farite est le symbole de l'arabité et de l'islam" est également en grande partie censuré. L'article traitait des grands personnages de l'histoire musulmane, et faisait de Ğa'far al-Ṣādiq, sixième imam des chiites

---

[1]Alors qu'il aurait dû paraître en mars 1936 (muḥarram 1355), le vol. précédent (26) ayant paru en avril 1936 (muḥarram 1355).

[2]Un retour au monopole avait été envisagé par les autorités mandataires dès 1930 (Cf. Longrigg, op.cit., p. 206) afin d'éviter la surproduction et d'améliorer la qualité des produits. Cette mesure avait donné lieu à des débats à la Société des Nations. Cf. Société des Nations, Commission permanente des Mandats, *Procès-verbal de la 23ème session, Genève, 19 juin-1er juillet 1933*, p. 148.

[3]Les couvertures des numéros 2 et 3 du volume 27, parus en avril et mai 1937, sont illustrées de photographies montrant la foule de Saïda qui accueille Aḥmad 'Ārif al-Zayn après sa libération.

[4]Al-muğallad al-ṯalāṯūn, *Al-'Irfān*, vol. 30 (1940/41), pp. 6-7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0245

duodécimains, un champion de l'arabisme, expliquant ainsi pourquoi l'école ğa'farite de Saïda lui était dédiée. Il est probable que la partie censurée de l'article ait contenu des appels à lutter pour la libération nationale et à se révolter contre les autorités[1]. Contrairement à ce qu'affirme Ayalon, il paraît que dans ce cas la censure devint plus stricte après l'arrivée des Forces libres et des Britanniques, ce qui pourrait s'expliquer par l'état de guerre[2].

Al-'Irfān ne fut pas le seul organe de presse à être censuré ou suspendu sous le Mandat. D'après Nabil Dajani[3], la plupart des publications étaient, à cette époque, opposées au Mandat et furent interdites une ou plusieurs fois; de nombreux rédacteurs en chef ou directeurs de publications furent arrêtés. Ainsi, le directeur de la revue mensuelle puis hebdomadaire *Jupiter*, paraissant à Baalbek, relate comment sa revue fut interdite de parution en 1937 et ne put reparaître qu'en prenant le nom de *Al-'Aṣr*[4], un procédé utilisé par de nombreuses autres publications pour échapper aux mesures limitant la liberté de la presse. Cependant, *Al-'Irfān* était le seul organe de presse d'une certaine importance exprimant une *sensibilité chiite* et, pour de nombreuses personnes appartenant à cette communauté, il constituait l'unique lecture. Si son tirage était limité (environ mille exemplaires au total, distribués essentiellement au Liban, en Irak, dans le Golfe et dans l'émigration[5]), son influence allait bien au-delà et il contribua de manière essentielle à familiariser les habitants du Ğabal 'Āmil avec la culture moderne. Même s'il reflétait surtout l'opinion d'un petit cercle d'intellectuels modernistes, son attitude face au Mandat et à l'État libanais permet de dire qu'une partie de la communauté chiite libanaise (et non la moins influente intellectuellement) n'acceptait pas l'état de fait créé après la Première Guerre mondiale. Bien plus qu'à une solidarité de type communautaire, celle-ci était favorable à une solidarité plus large donnant aux liens linguistiques et culturels la priorité sur les liens religieux. Certes, les chefs traditionnels chiites acceptèrent le Mandat français et la création d'une entité étatique libanaise distincte de la Syrie, car ce partage ainsi que l'organisation communautaire du Liban renforçaient leur pouvoir traditionnel et on peut admettre que cette attitude était partagée par une partie de la communauté. D'ailleurs, d'après Pierre Rondot, les "élites intellectuelles et sociales [des chiites manifestaient] des tendances analogues à celles des Sunnites partagés entre le sentiment généralement unitaire et l'opportunité

---

[1] 'Abd al-Ḥusayn Šaraf al-Dīn, Al-madrasa al-ğa'fariyya ramz al-'urūba wa-l-islām, *Al-'Irfān*, vol. 31 (1942/45), pp. 7-12. Des six pages de l'article, deux et demi ont été supprimées.
[2] Ayalon, op.cit., p. 105.
[3] Op.cit., p. 158.
[4] Op.cit., pp. 61-62.
[5] Pour la diffusion de la revue, cf. Kāẓim al-Amīn, *Avec Al-'Irfān, Un demi siècle de la vie d'une revue arabe*, Thèse de doctorat non publiée, dirigée par Charles Pellat, Paris, 1967, 237 pages, pp. 82-83. L'auteur de la thèse tenait ces chiffres de Nizār al-Zayn, fils du fondateur et son successeur à la tête de la revue de 1960 à 1981.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0246

parfois libanaise[1]." Longrigg affirme par contre que l'attitude hostile à l'option pansyrienne prise en 1936 aussi bien par les députés sunnites que chiites n'était pas représentative de l'opinion majoritaire dans les deux communautés[2]. Sans vouloir trancher dans un sens ou dans l'autre, il faut reconnaître que si la position sunnite a été retenue par les historiens, l'engagement des chiites pour un Liban "arabe" et rattaché à la Syrie a été le plus souvent ignoré. Comme le notait Pierre Rondot, cela pourrait s'expliquer par ce que les élites chiites, contrairement aux élites sunnites, étaient trop peu nombreuses pour "donner un retentissement réel" à leur revendications pansyriennes[3].

Quoiqu'il en soit, l'idée que la communauté chiite dans son ensemble aurait facilement accepté l'intégration à un État communautariste à dominance chrétienne doit être nuancée. Malgré la reconnaissance des chiites duodécimains comme communauté religieuse à part entière par les autorités mandataires, une partie de l'élite de cette communauté préféra s'identifier avec l'Empire ottoman d'abord, la nation syrienne, puis arabe par la suite. Il y a là une différence non négligeable avec la communauté chiite d'Irak qui, dès la fondation de l'État irakien, se montra méfiante à l'égard du nationalisme arabe, très fortement teinté là-bas de sentiments antichiites[4]. C'est probablement le caractère hétéroclite de l'État libanais, composé par dix-sept communautés religieuses, mais surtout la bipolarisation islamo-chrétienne, qui ont conduit les élites modernistes chiites, du moins jusqu'à une époque récente, à se définir et à se percevoir d'abord en tant qu'arabes et musulmanes et seulement en deuxième lieu en tant que chiites, ainsi qu'à viser une meilleure intégration dans les structures politiques et économiques de ces grandes entités plutôt qu'un séparatisme de type communautariste.

---

[1]Ibidem.
[2]Longrigg, op.cit., p. 219.
[3]Rondot, op.cit., p. 54.
[4]Sur les chiites et le nationalisme arabe, cf. notamment: Werner Ende, *Arabische Nation und islamische Geschichte, Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts*, Beyrouth, 1977, ch. IV: Die Reaktion der Schia, pp. 113-169.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0247

WENN DIE EHE DIE NATION GEFÄHRDET: DIE DISKUSSION ÜBER DIE EHESCHLIEßUNG IRANISCHER MÄNNER MIT EUROPÄISCHEN FRAUEN IN DER PERSISCHSPRACHIGEN ZEITSCHRIFT *ĪRĀNŠAHR* (1922-1927)

Keivandokht GHAHARI

Ḥoseyn Kāẓemzādeh-Īrānšahr, der Herausgeber der persischsprachigen Zeitschrift *Īrānšahr* in Berlin, forderte in der dritten Ausgabe des ersten Jahres der Zeitschrift am 26. Juli 1922 die iranischen Intellektuellen auf, sich an einer Diskussion über "Ehe" zu beteiligen. In seiner Aufforderung mit der Überschrift "Zu gesellschaftlichen und moralischen Fragen: Ehe" wies er auf die Bedeutung von Ehe als "eine der Elemente des Fortschrittes und der Entwicklung" hin und betonte ihre Einwirkung auf "das Schicksal der Individuen und Völker". Er betrachtete die Diskussion über die Ehe wegen des Zusammenhanges zwischen der Ehe und "der Erziehung und Entwicklung des jungen und freien Irans" als wichtig. In den zehn von ihm zur Diskussion gestellten Fragen sind zwei Hauptgedanken zu erkennen: erstens die Kritik an der Art und Weise der Eheschließung in Iran und zweitens die Frage, weshalb diejenigen iranischen Männer, die in Europa gelebt hatten, zur Eheschließung mit europäischen Frauen tendierten und welche Folgen dies für Iran hatte.[1] Um zu verstehen, warum und in welchem Kontext Kāẓemzādeh dieses Thema zur Sprache brachte, müssen wir zuerst die Zeitschrift *Īrānšahr* und die Richtung, die sie vertrat, kennen.

Die erste Nummer von *Īrānšahr* erschien am 26. Juni 1922 in Berlin 16 Seiten stark. Abgesehen von manchen Unregelmäßigkeiten war *Īrānšahr* eine Monatszeitschrift. Die Zahl der Seiten der Zeitschrift stieg allmählich, und ab dem zweiten Jahr ihrer Veröffentlichung bis zur letzten Ausgabe betrug sie 64 Seiten. Mit dem letzten Heft, das am 22. Februar 1927 herauskam, erschienen insgesamt 48 Ausgaben.

---

[1] Vgl. " Zu gesellschaftlichen und moralischen Fragen: Ehe", *Īrānšahr*, 1, 3 (26. Juli 1922), S. 37f. Die in dieser Untersuchung angegebenen Seitenzahlen von *Īrānšahr* beziehen sich auf die vier Sammelbände der Zeitschrift, welche von dem Eqbāl Verlag in Teheran 1363-64 š (1984-85) herausgegeben worden sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0249

Der Herausgeber von *Īrānšahr*, Ḥoseyn Kāẓemzādeh-Īrānšahr, wurde 1884 in Tabriz geboren. Seine Schulausbildung absolvierte er sowohl in traditionellen Schulen als auch in der modernen Kamāl-Schule in Tabriz. Die Schließung der Kamāl-Schule infolge der Feindseligkeiten der schiitischen Geistlichen in Tabriz gegenüber modernen Schulen veranlaßte ihn, das Land zu verlassen, um im Ausland zu studieren. Im April 1905 kam er nach Konstantinopel, wo er bis 1911 lebte. Somit wurde er zusammen mit vielen anderen iranischen Intellektuellen, die infolge der Ereignisse nach der Konstitutionellen Revolution in Iran in Konstantinopel im Exil lebten, Zeuge derjenigen Veränderungen im Osmanischen Reich, deren Hauptinitiatoren die Jungtürken waren. Nach dem Studium der Sozialwissenschaften zwischen 1911 und 1912 in Löwen in Belgien kam er nach Paris, wo er mit dem bekannten iranischen Literaturforscher Moḥammad Qazwīnī zusammentraf. Mit Hilfe Qazwīnīs bekam er eine Stelle als Lektor für persische Sprache in Cambridge, wo der hervorragende Orientalist Edward G. Browne am Pembroke College lehrte. Dort unterrichtete er Persisch, bis ihn Anfang 1915 der Aufruf von Ḥasan Taqīzādeh, dem bedeutenden iranischen Modernisten und Konstitutionalisten, erreichte, der mit Unterstützung der deutschen Regierung das "Persische Komitee" in Berlin gegründet hatte und die im Exil lebenden iranischen Patrioten zusammenzubringen versuchte. Kāẓemzādeh ging nach Berlin und wurde seitens des "Persischen Komitees" an der Spitze einer Gruppe von Iranern nach Teheran geschickt. Diese Gruppe hatte den Auftrag, die Führer der Demokratischen Partei in Iran zu einer Zusammenarbeit mit dem "Persischen Komitee" und der Gendarmerie anzuregen, um mit Hilfe von Deutschen gegen die russischen und englischen Truppen in Iran vorzugehen, die Regierung zu übernehmen und den Vertrag von 1907 zwischen Rußland und England für nichtig zu erklären.[1] Kāẓemzādeh wurde aber in Iran verhaftet. Erst Ende 1917 wurde er aus dem Gefängnis freigelassen. Er kam nach Berlin, wo er bei der Herausgabe der persischsprachigen Zeitschrift *Kāweh* mitwirkte, die seit Januar 1916 mit finanzieller Unterstützung des deutschen Auswärtigen Amtes von Ḥasan Taqīzādeh herausgegeben wurde. 1919 eröffnete er eine Buchhandlung für orientalische Literatur namens "Iranschähr" in Berlin, und nach drei Jahren gab er die erste Nummer der Zeitschrift *Īrānšahr* am 26. Juni 1922 heraus. Später eröffnete er eine Druckerei gleichen Namens, wo u.a. seine Zeitschrift gedruckt wurde.

Im Laufe des vierjährigen Erscheinens der Zeitschrift wurden Artikel und Gedichte von etwa 140 persischsprachigen Dichtern und Schriftstellern veröffentlicht, von denen viele Hauptpersönlichkeiten des iranischen Geisteslebens der zwanziger bis vierziger Jahre waren. Hierzu zählten: Aḥmad Kasrawī, Ṣedīqeh Dōlatābādī, 'Abbās Eqbāl-Āštiyānī, Ebrāhīm Pūrdāwūd,

---

[1] Zum "Persischen Komitee" und seinen Missionen nach Iran vgl. Ulrich Gehrke: *Persien in der deutschen Orientpolitik während des Ersten Weltkrieges*. Bd. 1, Stuttgart 1960, S. 89.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0250

Moḥammad-'Alī Ğamālzādeh, Parwīn E'teṣāmī, Īraǧ Mīrzā, Maḥmūd Ġanīzādeh, 'Alī Daštī, Yaḥyā Dōlatābādī, Moḥammad Qazwīnī, Rašīd Yāsamī, Ṣādeq Hedāyat, Ṣādeq Reżāzādeh-Šafaq, Morteżā Mošfeq-Kāẓemī und Naṣrollāh Falsafī. Neben den Schriften von Iranern wurden Arbeiten von nicht-iranischen Dichtern und Schriftstellern sowie Orientalisten veröffentlicht, wie z.B. von Arthur Christensen, Marquart, Schiller, Voltaire und Gustave le Bon.

Obwohl *Īrānšahr* in Berlin herausgegeben wurde, besaß sie in den meisten iranischen Städten eine Leserschaft. Ende ihres zweiten Erscheinungsjahres hatte sie 360 Abonnenten in Iran. Die Zahl der Abonnenten stieg im vierten Erscheinungsjahr auf 1000. Außer in Iran hatte die Zeitschrift Abonnenten in Indien, Ägypten, Europa und Amerika sowie in der Türkei und auf den Philippinen. Die Hauptthemen in *Īrānšahr* waren: Einführung der säkularen allgemeinen Bildung, Verbesserung der Lage der Frauen, Herausbildung einer nationalen Identität, die vorislamische Geschichte Irans, Lösung der Religion vom Aberglauben und Trennung zwischen zivilen und religiösen Angelegenheiten. Diese Zeitschrift war neben den Zeitschriften *Kāweh* (1916-22 in Berlin) und *Āyandeh* (1925-28 in Teheran) eine der wichtigsten Tribünen der Nationalmodernisten Irans während der zwanziger Jahre und meines Erachtens angesichts der späteren Entwicklungen in Iran die wichtigste von ihnen. Denn sie spiegelte die Ambivalenz und die inneren Konflikte innerhalb dieser Strömung, d.h. ihre Zerrissenheit zwischen Modernität und Tradition, am klarsten wider.

In der Einleitung der ersten Nummer von Irānšahr erklärte der Herausgeber die Ziele der Zeitschrift wie folgt: die Zeitschrift wolle der Erziehung des jungen Geistes und der neuen Generation Irans den Boden bereiten, in die Geheimnisse des europäischen Fortschrittes eindringen, die eigentlichen Bedürfnisse Irans nach der europäischen Zivilisation erörtern, die Wurzeln der Dekadenz in Iran bekämpfen und die Manifestationen des iranischen Geistes vor Augen führen.[1]

Die Ziele, die Kāẓemzādeh für die Zeitschrift benannte, stellten einerseits die Grundrisse der Themen der Zeitschriftenartikel heraus. Andererseits zeigten sie seine Ansicht über Europa und Iran seiner Zeit und die Beziehung der beiden zueinander. In Kāẓemzādehs Denken hatte der Begriff "Fortschritt" eine zentrale Stelle. Europa war fortgeschritten, und es gab Geheimnisse für seinen Fortschritt, denen man nachspüren konnte. Seiner Meinung nach führte das Erlernen von Wissenschaften und Technik auf dem Weg dieses Fortschrittes.[2] Mit dieser Idee setzte er die Tradition der iranischen

---

[1] Vgl."Die Zeitschrift Īrānšahr", *Īrānšahr*, 1, 1 (26. Juni 1922), S. 2.

[2] Vgl. "Ein Blick in die Zukunft", *Īrānšahr*, 3, 9 (23. Juli 1925), S. 571.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0251

Modernisten seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts fort. Für ihn war aber Europa nur ein Vorbild für den Fortschritt und nicht für die "Zivilisation". Hier zeigte sich die Meinungsverschiedenheit, die zwischen Kāẓemzādeh und manchen seiner zeitgenössischen Modernisten, vor allem aber ihrem Hauptvertreter Ḥasan Taqīzādeh bestand. Taqīzādeh hatte in einem Leitartikel der Zeitschrift Kāweh die iranischen Patrioten zur "bedingungslosen Übernahme und Verbreitung der europäischen Zivilisation" und zur "totalen Unterwerfung gegenüber Europa" aufgefordert.[1] Kāẓemzādeh aber war ein Kritiker der europäischen Zivilisation und lehnte die blinde Nachahmung der europäischen Lebensweise ab.[2] Seiner Ansicht nach war Zivilisation eine Kombination von Fortschritt, d.h. Wissenschaft und Technik, mit Moral und Tugend.[3] Der Kapitalismus, der Erste Weltkrieg und seine sozialen und wirtschaftlichen Folgen hätten bewiesen, daß die Europäer nur an den Fortschritt gedacht hätten und ohne moralische Tugenden seien. Habgier und Mangel an Geistigkeit machten aus ihnen "bewaffnete Wilde".[4] Deshalb dürften nicht alle Aspekte der europäischen Zivilisation, sondern nur die übernommen werden, die Iran bei seinem Fortschritt helfen würden.

Nach Kāẓemzādeh ist Dekadenz eine wichtige Ursache der Probleme in Iran. Durch Dekadenz war auch die iranische Zivilisation, die einst in der vorislamischen Zeit ein Vorbild war, untergegangen. Der Dekadenz in der iranischen Gesellschaft sei nur durch die Existenz eines "nationalen Zieles" und die Verbreitung dieses Ziels durch Presse, Vereine und Schulen entgegenzuwirken. Ein gemeinsames Ziel, das jedem individuellen Ziel vorzuziehen wäre, sollte dem Volk Motivation und ein Grundideal vermitteln, worauf es sich stützen könnte. Die einzige Motivation für Iraner konnte nach Kāẓemzādeh "Nationalität" (mellīyat) sein.[5] Hier hat Kāẓemzādeh das Beispiel der Jungtürken und ihres Komitees "Einheit und Fortschritt" vor Augen, die mittels Propaganda nationalistische Gefühle in Soldaten und jungen Leuten ihres Landes suggerieren konnten.[6] Nationalität heißt bei ihm "Iranertum" (Īrānīyat). Er spricht vom Geist des Iranertums, welcher seit 2000 Jahren existiert habe und nur in Abwesenheit von Wissenschaft und Freiheit verdeckt worden sei. Die Zeitschriftenartikel über die vorislamische Geschichte Irans sollten dem iranischen Volk diesen Geist enthüllen und es ermutigen, zu der früheren Größe zurückzufinden.[7] Er plädierte für eine neue Identität, die anstelle

---

[1] Vgl."Neue Folge", *Kāweh*, Neue Folge, 1, 1 (22. Januar 1920), S. 2.

[2] Vgl. "Eigenschaften der Iraner", *Īrānšahr*, 1, 4 (23. September 1922), S. 62.

[3] Vgl. "Wissenschaft und Moral", *Īrānšahr*, 1, 3 (24. August 1922), S. 35ff.

[4] Vgl."Die Seele und ihre Kräfte", *Īrānšahr*, 4, 1 (22. März 1926), S. 7.

[5] "Bildung und Förderer der Bildung in Iran", *Īrānšahr*, 2, 2 (18. Oktober 1923), S. 68ff.

[6] a.a. O., S. 75. Vgl. auch "Bildung im Osmanischen Reich", *Īrānšahr*, 3, 3 (26. Januar 1925), S.129-141.

[7] Vgl."Nationalität und der nationale Geist Irans", *Īrānšahr*, 2, 4 (17. Dezember 1923), S. 193-206.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0252

der gewöhnlichen Identifikationsfaktoren in Iran eintreten sollte, d.h. anstelle von Zugehörigkeitsgefühl zu einer Ethnie, zu einer Religion, zu einem Stamm oder zu einem Provinz. Um diese neue Identität zu beschreiben, bediente er sich des begrifflichen Arsenals des deutschen Nationalismus seiner Zeit:

> "Wir müssen vor allem Iraner sein, Iraner genannt werden und Iraner bleiben. Iranertum ist ein heiliges, umfassendes Wort, das alle Individuen des iranischen Volkes, abgesehen von Religion und Sprache unter seinen großen, ermutigenden Flügeln unterbringt. Jedes Individuum, das arisches Blut in seinem Körper hat und die iranische Erde als seine Heimat betrachtet, gleich ob er Kurde, Balutsch, Zoroastrier oder Armenier ist, muß als Iraner angesehen und Iraner genannt werden."[1]

Mit dieser Definition gibt Kāẓemzādeh Erde und Blut als zwei Komponenten des Nationenbegriffs an. In einer Periode, in der die iranischen Intellektuellen Zeugen von Unruhen in den iranischen Provinzen Azerbaidschan, Gilan und Khorasan waren und sich um neue Unruhen und zunehmenden Einfluß der europäischen Mächte sorgten, in einer Periode, in der sie ihr verletztes Selbstwertgefühl, erzeugt durch die militärische und wirtschaftliche Überlegenheit Europas seit Anfang des 19. Jahrhunderts, zu heilen versuchten, sollte die Idee, arisches Blut zu besitzen, ihnen Mut geben. Beeinflußt von den verbreiteten rassistischen Theorien im Europa der zwanziger Jahre, welche die Fähigkeiten des einzelnen Menschen nach seiner Zugehörigkeit zu einer Rasse definierten und die Arier als stetige Herrenrasse bezeichneten,[2] sollte die Vorstellung, ebenso Arier zu sein wie die Völker der mächtigsten Länder der Welt, ihnen Hoffnung auf den so ersehnten Fortschritt geben.

Die Festigung des nationalistischen Gefühls als die Voraussetzung für das Überleben und den Fortschritt des Landes wurde für sie zur leitenden Idee, von der alle Diskussionen sowie Fragen und Antworten bestimmt wurden. Alles, was diese Festigung und die erdachte Harmonie der iranischen Nation verunsichern konnte, mußte abgelehnt werden. Dazu gehörten die unterschiedlichen Sprachen, die als Dialekte bezeichnet wurden. Dafür sah man den obligatorischen Unterricht der persischen Sprache, als einer arischen Sprache, als Lösung an. In diesem Zusammenhang gehörten auch die Fremdwörter in der persischen Sprache. Die Diskussion über die Annahme oder Ablehnung von Fremdwörtern im Persischen war das Thema von drei Artikeln in *Īrānšahr*. Die Diskussion über die Eheschließung iranischer Männer mit europäischen Frauen begann unter dem gleichen Aspekt. Da jede Handlung

---

[1] Vgl."Bildung und Förderer der Bildung in Iran", a.a.O., S. 74f.

[2] Vgl. Vacher de Lapouge: *Der Arier und seine Bedeutung für die Gemeinschaft,* Frankfurt/M. 1939, S. 239ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0253

eines Individuums an ihrer Nützlichkeit für den Fortschritt und für die Festigung der neuen Identität, der Zugehörigkeit zu einer iranischen Nation, gemessen wurde, konnte der private Bereich Ehe von dieser totalitären Regel nicht ausgenommen werden.

Wie schon erwähnt, wurde das Thema Ehe in der dritten Nummer des ersten Erscheinungsjahres von *Īrānšahr* zu Diskussion gestellt. In der Zeitschrift können wir aber bis zur vierten Nummer des zweiten Jahres vom 17. Dezember 1923 keine Reaktion seitens der Leser feststellen. In dieser Nummer wurde ein Artikel von Badr ol-Molūk Ṣabā, mit dem Titel "Eḫtelāṭ-e nežād" aus der Teheraner Zeitung *Setāre-ye Īrān* (Stern des Irans) abgedruckt. In der gleichen Nummer erschien ein Artikel mit der Überschrift "Meine Verlobte" unter dem Pseudonym Āwāreh (Heimatloser). Aber erst etwa zwei Jahre nach der ersten Aufforderung von *Īrānšahr* und nachdem Kāẓemzādeh in der achten Nummer des zweiten Jahrgangs, vom 21. April 1924, mit Nachdruck an die Leserschaft appellierte, an dem Meinungsaustausch teilzunehmen, wurde die Diskussion wirklich eröffnet. Die anfangs geringe Reaktion läßt sich durch die begrenzte Zahl der Leserschaft zu Beginn der Herausgabe der Zeitschrift erklären. Es ist auch möglich, daß sich diese Fragen erst allmählich als ein diskussionsbedürftiges Problem im Bewußtsein der Iraner herauskristallisierten.

Diese Diskussion hatte im Vergleich zu anderen Debatten in der Zeitschrift die höchste Teilnehmerzahl. Zwischen dem Erscheinen der vierten Nummer des zweiten Jahres am 17. Dezember 1923 und der vierten Nummer des dritten Jahres am 15. Februar 1925 erschienen insgesamt 13 Artikel von 11 Autoren, vier davon von zwei Autorinnen. Davon wurden 8 Artikel in den Nummern 11 und 12 des zweiten Jahres, beide erschienen am 19. August 1924, abgedruckt. Diese Nummern waren Sonderausgaben der Zeitschrift über Frauen betreffende Themen. Die Länge der Artikel betrug zwischen 3 und 18 Seiten. Außer aus Teheran und Rascht in Iran kamen die Artikel aus Kairo, Berlin, Karatschi, Bombay und den Philippinen. Unter den Autoren waren zwei bekannte Gesichter: einmal Ṣedīqeh Dōlatābādī, die Herausgeberin der Frauenzeitschrift *Zabān-e zanān* (Stimme der Frauen) in Isfahan und Teheran, eine der Aktivistinnen der iranischen Frauenbewegung der zwanziger und dreißiger Jahre, und dann Ṣādeq Reżāzādeh-Šafaq, zu jener Zeit Philosophiestudent in Berlin, davor der Herausgeber der Zeitschrift *Šafaq* in Tabriz. Später wurde er in Iran Philosophieprofessor, Parlamentsabgeordneter der 14. und 15. Parlamentsperiode und Senator.

Unter den 11 Autoren sprachen sich nur zwei für eine Eheschließung zwischen iranischen Männern und europäischen Frauen aus. Gegner und Befürworter stritten sich um das Problem der Vermischung von Menschen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0254

unterschiedlicher Abstammung oder unterschiedlicher Rassen. Es ist nicht ganz klar, ob der Begriff "nežād", der in dieser Zeit eine neue Bedeutung, und zwar Rasse, zu seinen bisherigen Bedeutungen "Gattung", "Abstammung", "Herkunft" hinzubekam, von allen Autoren in gleicher Bedeutung gebraucht wurde. Der erste Artikel trägt den Titel "Eḫtelāṭ-e nežād", den man mit Rassenkreuzung wiedergeben könnte. Die Autorin, Badr ol-Molūk Ṣabā aus Teheran, sprach von der Zunahme der Zahl der Eheschließungen zwischen iranischen Männern und europäischen und amerikanischen Frauen in letzter Zeit und meinte, dies führe dazu, daß fremdes Blut in die Adern iranischer Kinder fließe, wodurch neue Rassen entstünden, und dies schade der iranischen Rasse und der Souveränität Irans. Nach Ansicht der Autorin war die Einheitlichkeit der Rasse, Religion und Sprache einer der wichtigsten Faktoren für Fortschritt und Unabhängigkeit eines jedes Landes. Sie meinte, daß die Geschichte den Untergang und den Zerfall derjenigen Länder gezeigt habe, in denen Menschen verschiedener Rassen gelebt hätten.

Die Autorin erklärte in ihrem Artikel auch, warum sie das fremde Blut in der Adern iranischer Kinder als gefährlich ansah und was für eine Vorstellung sie mit fremdem Blut verband. Sie betonte die Rolle der Frauen bei der Erziehung der Kinder und schloß daraus, daß die Kinder aus solchen Ehen wegen des Einflusses, der durch die Mütter ausgeübt werde, in der Richtung der Wünsche der Frau gegenüber dem Schicksal Irans gleichgültig würden:

> "[...] Ihre Kinder, die in Zukunft die Nation herausbilden und die Beamtenstellen übernehmen, werden zu anderen Ländern neigen, und da der wichtige Teil der Persönlichkeit, ja sogar die gesamten Charakterzüge, über die Mutter erworben werden, werden sie das Heimatland ihrer Mutter mehr lieben als das ihres Vaters. Anders ausgedrückt, wird die reine iranische Rasse, worauf wir jetzt stolz sind, verfallen."[1]

In einem Artikel mit dem Titel "Das Problem der Ehe von Iranern mit Fremden" stellte Ṣādeq Reżāzādeh-Šafaq aus Berlin die Argumente der Gegner und Befürworter vor.[2] Die Argumente beider Seiten, wie sie von Reżāzādeh-Šafaq wiedergegeben werden, stützten sich auf die üblichen rassistischen Theorien im Europa seiner Zeit. Die Befürworter waren besorgt um das Überleben des iranischen Volkes inmitten der anderen starken Völker:

---

[1] "Rassenkreuzung", *Īrānšahr*, 2, 4 (17. Dezember 1923), S. 220.

[2] Vgl. "Das Problem der Ehe von Iranern mit Fremden", *Īrānšahr*, 2, 9 (21. Mai 1924), S. 542-554.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0255

"Nach dem Gutachten erfahrener Gesellschaftsärzte ist das iranische Volk im Laufe der Zeit degeneriert und krank geworden, und somit genügen seine Kräfte für die Erfüllung der Lebenspflichten, d.h. der Kampf ums Dasein, nicht."[1] Er bezog sich auf das Buch "Menschliche Auslese und Rassenhygiene" von dem deutschen Autor Lenz-Fritz, das 1921 in Berlin erschien, und schrieb: "Jedes Volk, das bei der Erfüllung dieser Aufgaben [Kampf ums Dasein] hilflos bleibt, wird zur Beute der Stärkeren und zum Tode verurteilt."[2] Um dieses Schicksal für Iraner zu verhindern, sollte das Geschlecht gestärkt werden. Dabei berief er sich auf den französischen Autor Vander Monde, Autor des Buches "Essai sur le perfectionnement de l'espèce humaine", der für die Erzeugung gesunder Kinder die Ehe mit fremden Frauen empfahl. Nach Ansicht der Befürworter solcher Ehen sind Eheschließungen mit Frauen von stärkeren, tüchtigen Völkern wie Deutschen und Amerikanern mehr erwünscht, da dieselben aus der Vermischung slawischen, jüdischen, germanischen und angelsächsischen Blutes entstanden seien.[3]

Reżāzādeh-Šafaq führte dann die Argumente der Opponenten der Ehe mit europäischen Frauen aus. Er war selber einer von ihnen. Er meinte, daß nicht das ganze Volk in Iran müde und behindert sei. Es gäbe durchaus Leute in Dörfern, Stämmen und in den Bergen, die gesund seien. Außerdem seien die wirklichen Ursachen für die Behinderung der Iraner inländische und ausländische Kriege, Dekadenz, lügnerische Mystik, Aberglaube und ähnliches, und diese Ursachen müßten beseitigt werden. Er kritisierte die Vorstellung, daß durch die Ehe mit europäischen Frauen ein neues Volk geschaffen würde. Denn diese Vorstellung ließe die Tatsache außer acht, daß diese Frauen Gefühle und Gewohnheiten hätten. Sie beherrschten die persische Sprache nicht gut, und ihre Kinder würden keine richtigen Iraner sein. Hier brachte er indirekt den Gedanken zum Ausdruck, daß diese Frauen ihre Kultur übertragen könnten.

Hinsichtlich des Arguments über die Nützlichkeit der Ehe mit fremden Völkern mußte er jedoch einen Umweg machen, um mit der Idee, daß alle Menschen in Iran eine Nation bildeten, nicht in Widerspruch zu geraten. Er sprach hier von der Ehe zwischen Verwandten und meinte, auch wenn dieser Gedanke, daß die Ehe zwischen Verwandten schädlich sei, wahr sein sollte, könnten in Iran die Einwohner der voneinander entfernten Gebiete einander heiraten, und dadurch würde auch das Geschlecht gestärkt. Er lehnte ebenso die Idee ab, die die Ehe zwischen Iranern und anderen arischen, europäischen Völkern für richtig erklärte, und meinte, daß die negativen Folgen solcher Ehen überwiegen würden. Insgesamt wollte der Autor nur jene Teile der rassistischen Theorien übernehmen, von denen er meinte, daß sie im Dienste

---

[1] Ebd., S. 544.
[2] Ebd.
[3] Vgl. ebd., S. 545.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0256

der Nationenbildung in Iran stünden. Deshalb bezog er sich auf das Buch "Eugenics in Race and State, New York 1921, S. 123", in dem von der Gewohnheit der Juden, die Ehe mit Fremden zu vermeiden, als einer der Faktoren, die ihnen beim Überleben geholfen hätten, die Rede ist. Er grenzte sich wörtlich gegen den "fanatischen Nationalismus" ab und zitierte einen Halbvers des persischen Dichters Saadi, wo er sagte: "Alle Menschen gehören wie Glieder eines Organismus zueinander". Er meinte, daß die nationalistischen Ideologien in den Händen der großen Mächte die kleineren Länder zwängen, solche Ideen zu benutzen. Diese Ideen sollten den kleineren Ländern bei ihrem Überlebenskampf gegenüber dem Wunsch der mächtigeren Länder auf Ausbreitung helfen:

> "Einstweilen ist unsere Zeit die Zeit von Nationen und Völkern. Jede Nation hat eine Geschichte, hat Gefühle und Mythen, unter derer gemeinsamen Fahne sie zusammenkommt. [...] Die Gesamtheit dieser Gemeinsamkeiten bildet den nationalen Geist. Die Aufnahme fremder Elemente, die andere Nationalitäten und Gefühle haben, stört unvermeidlich den Frieden und die natürliche Strömung dieses Geistes. Und wenn dieser Geist wie der Geist der deutschen oder amerikanischen Nation beständige Eigenschaften und Einflußvermögen besitzt, dann löst er wie ein Ozean die neuen Strömungen in sich auf. Aber wenn die hineinströmenden Kräfte überlegen sind, dann wird natürlich die Harmonie des Geistes und die Einheit des nationalen Charakters von dieser Vermischung beeinflußt."[1]

Für Iran empfahl Reżāzādeh-Šafaq Abgrenzung und Abstand gegenüber anderen Nationen, denn er meinte, daß der Geist der iranischen Nation die Kraft zum Widerstand gegen eine Einflußnahme der stärkeren Nationen nicht aufbringen könne. Er forderte die Befürworter der Stärkung des Geschlechtes in Iran auf, statt dessen an eine Verbesserung der iranischen Gesellschaft zu denken, durch Förderung des Sports und Verbreitung der europäischen Wissenschaften, aber nur zusammen mit Moral, Organisationen für Förderung der Hygiene und Förderung der Ehen unter der Bevölkerung verschiedener Gebiete Irans.[2]

Wie der Beitrag von Reżāzādeh-Šafaq deutlich zeigt, waren in der Diskussion über die Eheschließung der iranischen Männer mit fremden Frauen unter der Bezeichnung "fremd" nicht Türken, Araber oder Inder, sondern Europäer und Amerikaner gemeint. Bei der Entwicklung einer neuen Identität sollte jede Verunsicherung vermieden werden, solange diese neue Identität verletzbar war. In diesem Zusammenhang wird jedes Element außerhalb der

---

[1] Ebd., S. 553.
[2] Vgl. ebd., S. 553f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0257

politischen Grenzen Irans ausgegrenzt. Von Fall zu Fall wurde aber überprüft, ob das fremde Element die neue Identität verunsichern konnte oder nicht. Im Falle von Türken und Arabern war pan-türkischer bzw. pan-arabischer Propaganda entgegenzuwirken. Die Ehe mit arabischen und türkischen Frauen stellte aber keine Gefahr dar. Es waren nur die europäischen oder auch amerikanischen Frauen, die die iranische Identität in Frage stellen konnten. Man übertrug das Bild, das man von Europa hatte, auf die europäische Frau. Die europäische Frau wurde allgemein als stark, autonom, selbstbewußt, gebildet und dem iranischen Mann gegenüber beherrschend angesehen, so wie die europäischen Länder gegenüber Iran beherrschend waren.

Zwei andere Themen, die im Zusammenhang mit der Eheschließung iranischer Männer mit europäischen Frauen von den Teilnehmern an der Diskussion angesprochen wurden, waren die Lage der Frauenbildung und die Weise der Eheschließung in Iran, beides Probleme, die gelöst werden müßten, damit die gebildeten iranischen Männer die Ehe mit iranischen Frauen nicht ablehnten.

Während diese Diskussion in der Zeitschrift *Īrānšahr* im Gange war, wurde das Frauenproblem auch in Iran selbst zu einem umstrittenen Thema. In der Fortsetzung der Tradition der ersten iranischen nationalistisch gesinnten Denker, wie Mīrzā Fatḥ-'Alī Āḫūndzādeh und Mīrzā Āqā Ḫān Kermānī, wurde die Rolle der Frau als erste Erzieherin der Kinder und als diejenige, die großen Einfluß auf Charakter und Gemüt des Mannes habe, betont. Die Verbesserung der Lage der Frau wurde vor allem gefordert, um bessere Männer für das Vorantreiben der nationalen Angelegenheiten des Landes heranzuziehen. Unter diesem Aspekt wurde von dem Einfluß der Frau auf den Fortschritt der Gesellschaft und die Bewahrung der Souveränität des Landes gesprochen. In diesem Zusammenhang wurde die Forderung nach Frauenbildung gestellt; Kinderehen, die eine Bildung der Frauen verhinderten, wurden kritisiert. Ebenso wurden Verschleierung und Polygynie unter Kritik gestellt, wobei jede Zeitung, die diese Phänomene kritisierte, für ungläubig erklärt und geschlossen wurde. Wie manche Autoren von *Īrānšahr* betont haben, war unter diesen Umständen *Īrānšahr* eine Tribüne für diejenigen, die ihre Ansichten über das Frauenproblem und die Geistlichkeit als dem eigentlichen Hindernis an der Verbesserung der Lage der Frauen in Iran frei äußern wollten.

In dem erwähnten Artikel "Meine Verlobte" von einem Autor mit dem Pseudonym Āwāreh beschreibt der Autor, wie sich seine Einstellung zu Frauen und zur Ehe durch sein Leben in Europa geändert habe. Er könne daher seine Verlobte in Iran nicht mehr heiraten. Er schreibt:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0258

"Wenn ich gewußt hätte, daß Ehe so wichtig ist, wenn ich gewußt hätte, daß Frauen soviel Einfluß auf die Gesellschaft ausüben, wenn ich gewußt hätte, daß der Schoß der Frauen die erste und die wichtigste Klasse für die Kindeserziehung ist, wenn ich gewußt hätte, daß diese zärtliche Hand die harten Herzen der erfahrenen Männer der Welt in ihrem Machtbereich hat, und schließlich wenn ich gewußt hätte, daß die Gefühle der Frau das Fundament für den Charakter des Mannes legen, hätte ich mich nie in sie [meine Verlobte] verliebt."[1]

Er kritisierte, daß in Iran nur Bildung für Jungen gefördert würde und daß man keinen Wert auf die Frauenbildung legte. Dies bezeichnete er als eine Gefahr für die "nationale Gesellschaft" und als eine Bedrohung für die "zukünftige iranische Rasse". Denn seiner Ansicht nach neigte kein gebildeter Mann dazu, eine unwissende Frau zu heiraten. Aus diesem Grund vermindere sich die Zahl der Ehen, das Geschlecht vermehre sich nicht und die iranische Rasse würde weniger. Dies führe zusammen mit anderen Krankheiten unter der Bevölkerung zu einem Aussterben des Volkes.[2]

In den Nummern 11-12 des zweiten Jahres kritisierten Sāsān Key-Āraš Gīlānī aus Teheran und Esmā'īl aus Bombay die Verschleierung der iranischen Frauen und ihre Unwissenheit. Sie sahen darin zwei Gründe für die Abneigung der iranischen Männer, iranische Frauen zu heiraten. Beide bezeichneten die Geistlichkeit als Opponenten der Frauenbildung und Entschleierung der Frauen und daher als die eigentlich Verantwortlichen.[3] Key-Āraš meinte, daß nur durch die Beseitigung der Geistlichen das Frauenproblem in Iran gelöst würde und Iran sich entwickeln könne.[4]

Während die männlichen Autoren vor allem im Interesse des Fortschritts des Landes sowie in ihrem eigenen Interesse an eine Verbesserung der Lage der Frauen in Iran dachten, sprachen die beiden Autorinnen von einer Verbesserung der Frauenlage nicht nur aus nationalen Interessen, sondern auch im Interesse der Frauen selbst.[5] Dies ist ein Indiz für die Existenz von Elementen einer von der nationalistischen Bewegung unabhängigen Frauenbewegung im Iran der zwanziger Jahre.

---

[1] "Meine Verlobte", *Īrānšahr*, 2, 4 (17. Dezember 1923), S. 223.

[2] Vgl. ebd., S. 225.

[3] Vgl. Sāsān Key-Āraš Gīlānī: "Die reinen Gefühle eines sensiblen jungen Menschen", *Īrānšahr*, 2, 11-12 (19. August 1924), S. 715-722 u. Esmā'īl: "Gründe für die Präferenz der europäischen Mädchen", *Īrānšahr*, 2, 11-12 (19. August 1924), S. 712-714.

[4] Vgl. Sāsān Key-Āraš Gīlānī: "Die reinen Gefühle eines sensiblen jungen Menschen", a.a.O., S. 720 f.

[5] Vgl. Badr ol-Molūk Ṣabā: "Rassenkreuzung", *Īrānšahr*, 2, 4 (17. Dezember 1923), S. 218-222; ders.: "Die Meinung von Frau Badr ol-Molūk Ṣabā", *Īrānšahr*, 2, 11-12 (19. August 1924), S. 665-675; Ṣedīqeh Dōlatābādī: "Die Meinung von Frau Ṣedīqeh Dōlatābādī", *Īrānšahr*, 2, 11-12 (19. August 1924), S. 702-708; ders.: "Die Antwort von Frau Ṣedīqeh Dōlatābādī an Herrn Sāsān Key-Āraš Gīlānī, *Īrānšahr*, 3, 1-2 (17. Dezember 1924), S. 92-96.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0259

Badr ol-Molūk Ṣabā und Ṣedīqeh Dōlatābādī meinen beide, daß die Männer, die alle iranischen Frauen als unwissend bezeichneten, die Gesellschaft der Frauen nicht kennen würden.[1] Badr ol-Molūk Ṣabā kritisierte das Machtstreben der Männer und meinte, die Männer wollten, daß Frauen unwissend, schwach und machtlos seien. Sie verurteilte die gebildeten Männer, von denen manche zu Führungspositionen u.a. im Ministerium für Bildung gelangt waren, die aber nichts für die Frauenbildung unternommen hätten.[2] Sie verurteilte ebenso das Schweigen dieser Männer gegenüber den Geistlichen und die Angriffe auf die von Frauen gegründeten Schulen, Zeitschriften und Vereine.[3] Sie bezeichnete die Gleichgültigkeit der gebildeten Männer gegenüber der Bildung iranischer Frauen und ihre Eheschließung mit europäischen Frauen, welche zu Rassenkreuzung und Verachtung der iranischen Frauen führe, als Verrat am Vaterland.[4]

Der Beitrag von Ṣabā weist auf die traditionelle patriarchale Gesellschaftsstruktur in Iran hin. Dieser Hinweis ist ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis der Diskussion über die Eheschließung iranischer Männer mit europäischen Frauen in *Īrānšahr*. Wie die Autorin beschreibt, verschließen Männer die Augen vor der Unterdrückung der Frauen, wenn sie eine Destruktion der traditionellen Struktur befürchten, welche auf der Machtausübung der Männer über Frauen basiert. Dieser Gedanke eröffnet einen neuen Aspekt, unter welchem die Kritik an der Eheschließung iranischer Männer mit europäischen Frauen zu betrachten ist: Die Kritik wird ausgeübt an der Eheschließung mit Frauen, die als selbstbewußt und autonom angesehen werden, die gerade daher die traditionelle Machtstruktur innerhalb der iranischen Familie gefährden können. Denn es geht hier um die Übertragung der Tradition, und zwar um die von Männern bestimmte und genehmigte Tradition.

Um es zusammenzufassen, die iranischen Nationalmodernisten meinen: Fortschritt ja, die Umwandlung des Wesens der traditionellen Strukturen, wie die Familienstruktur oder die politische Machtstruktur, nein. In Anbetracht dieser Zerrissenheit zwischen Moderne und Tradition kommt es nicht von ungefähr, daß das Ideal der Nationalmodernisten ein *aufgeklärter Diktator* war. Dieses Ideal sollte sich bald in der Person des ersten Pahlawis, Reżā Schah, repräsentieren.

---

[1] Vgl. Badr ol-Molūk Ṣabā: "Die Meinung von Frau Badr ol-Molūk Ṣabā", a.a.O., S. 666. Vgl. auch Ṣedīqeh Dōlatābādī: "Die Meinung von Frau Ṣedīqeh Dōlatābādī", *Īrānšahr*, 2, 11-12 (19. August 1924), S. 706.

[2] Vgl. Badr ol-Molūk Ṣabā: "Die Meinung von Frau Badr ol-Molūk Ṣabā", a.a.O., S. 667 f.

[3] Vgl. ebd., S. 669.

[4] Vgl. ebd.; vgl. auch ders.: "Rassenkreuzung", *Īrānšahr*, 2, 4 (17. Dezember 1923), S. 221.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0260

ÖFFENTLICHE DEBATTE IN TÄBRIS – DIE ROLLE DES ISLAMS IN DER NEUEN POLITISCHEN ORDNUNG IRANS[1]

Raoul MOTIKA

Im Laufe des Jahres 1905 begann in Iran eine Protestbewegung gegen Mozaffar od-Din Schah und seine Regierung. Als ersten Erfolg konnten die Aktivisten erreichen, daß der Kadscharenherrscher seinem Volk ein '*Adalat khane* ('Haus der Gerechtigkeit') versprach. Da es aber zu keiner grundlegenden Regierungsumbildung kam und sich auch kein wirklicher Politikwechsel abzeichnete, wuchs während des folgenden Jahres unter der Bevölkerung parallel zur Enttäuschung über die ausbleibenden Reformen die Anhängerschaft der Bewegung zusehends an. Im Juli 1906 kam es zum sogenannten 'Großen Exodus' (*hejrat-e kobra*) der führenden Rechtsgelehrten, die von einer großen Zahl ihrer Schüler, von Basaris und anderen begleitet, aus Teheran in die heilige Stadt Qom zogen. Fast zeitgleich suchten Tausende auf dem Gelände der Britischen Botschaft in Teheran Zuflucht. Durch die rasante Entwicklung der Ereignisse war der Schah schließlich gezwungen, seinen Widerstand aufzugeben und tatsächlich eine Verfassung wie auch ein Parlament (*majles-e shura*) zuzulassen. Am 19. August 1906 wurde das neue Parlament in Gegenwart der hohen Geistlichkeit offiziell eröffnet und nach der Verkündung des Wahlgesetzes im September trat die erste Nationalversammlung am 7. Oktober 1906 zusammen. Dramatisch gestaltete sich die Ratifizierung und Verkündung des neuen Grundgesetzes (*qanun-e asasi*) durch den schwerkranken Mozaffar od-Din Schah gerade neun Tage vor seinem Tod am 8. Januar 1907.

Täbris, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts nach Teheran bedeutendste Stadt Irans, war das zweite Zentrum der konstitutionellen Bewegung. So hatten sich im September 1906 viele hundert Täbriser auf dem Gelände des britischen Konsulats versammelt, um gegen die Willkürherrschaft des in Täbris residierenden Kronprinzen Mohammad Ali zu protestieren und den Forderungen der Verfassungsbewegung Nachdruck zu verleihen. Trotz der weitverbreiteten Antipathien gegen ihn trat er am 19. Januar die Nachfolge seines verstorbenen Vaters an, was zu einer Verhärtung des Verhältnisses zwischen der dem Hof verbundenen traditionellen Führungsschicht des Landes und dem neuen Parlament, insbesondere seinem radikaldemokratischen Flügel, führte. Im Verlauf des Jahres 1907 eskalierte der Konflikt zwischen beiden Lagern, wobei Täbris eine zentrale Rolle im Kampf um die zukünftige Gestaltung des Landes spielen sollte.

---

[1] Die Umschrift persischer, arabischer und aserbaidschanisch-türkischer Begriffe aus der arabischen Schrift in die Lateinische wurde aus technischen Gründen stark vereinfacht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0261

Damit wären Zeit, Raum und Thema des historischen Dramas vorgestellt, das mit einem fehlgeschlagenen Staatsstreich durch Anhänger des Schahs am 15. Dezember einen ersten Höhepunkt erreichte und mit dem Artilleriebeschuß der Nationalversammlung samt ihrer nachfolgenden Entmachtung durch den Schah am 23. Juni 1908 seinen vorläufigen Abschluß fand. Interessant an der konstitutionellen Bewegung in Iran, die ja Teil der Modernisierungsanstrengungen im Vorderen Orient um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhunderts war, ist die zumindest partielle Allianz zwischen parlamentsorientierten Reformern, die vorwiegend aus den Mittelschichten und besonders der Kaufmannschaft stammten, und beträchtlichen Teilen des schiitischen Klerus. Mit der Diskussion um die konkrete Ausgestaltung der Verfassung begannen allerdings ernsthafte Konflikte zwischen den verschiedenen Fraktionen und sozialen Gruppen, die sich zuvor gemeinsam gegen den Kadscharenherrscher gestellt hatten. Generell sieht die weite Mehrheit der iranischen wie auch der westlichen Sekundärliteratur vor allem zwei Lager, die sich ab 1907 gegenüberstanden: auf der einen Seite die *Azadikhahan* oder Konstitutionalisten, die mit einigen progressiven *Mojtaheds* und deren Anhängerschaft sowie religiösen Dissidenten verbündet waren, auf der anderen die reaktionären Kräfte unter Beteiligung rückwärtsgewandter Mullahs, die sich um Mohammad Ali Schah sammelten.[1]

---

[1]Zur konstitutionellen Revolution ist eine kaum überblickbare Menge an Literatur, v.a. in Iran, erschienen. Zu einer ersten Orientierung können neben den entsprechenden Artikeln in der *Encyclopaedia Iranica* („Constitutional Revolution" mit sieben Unterartikeln) und der *Encyclopaedia of Islam. New Edition* („Djam'iyya. III-Persia", „Dustur. IV.-Iran", u. „Hukuma. II.-Persia") folgende Werke dienen: der Klassiker von Edward G. Browne, *The Persian Revolution of 1905-1909* (Cambridge 1912), Vanessa Martin, *Islam and Modernism. The Iranian Revolution of 1906* (Syracuse 1989); Mangol Bayat, *Iran's First Revolution. Shiiism and the Constitutional Revolution of 1905-1909* (New York u. Oxford 1991). Wertvoll bleibt weiterhin Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions* (Princeton, N.J. 1982). Eine neuere Monographie, die besonders die Rolle von Täbris betont, ist Janet Afarys, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906 - 1911. Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism* (New York 1996). Wichtige Arbeiten in Aufsatzform haben vorgelegt Ann K.S. Lambton, „Secret Societies and the Persian Revolution of 1905-6", *Qajar Persia. Eleven Studies* (London: 1987, Erstveröffentl. 1957), S. 301-18; „The Persian 'Olama' and Constitutional Reform", *Ibid.* (Erstveröffentl. 1970), S. 277-300 und „The Persian Constitutional Revolution of 1905-6", *Ibid.* (Erstveröffentl. 1972), S. 319-29 und Nikki R. Keddie, „Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism", *Comparative Studies in Society and History*, 4 (1962), S. 265-95; „Iranian Politics 1900-1905: Background to Revolution", *Middle Eastern Studies*, 5 (1969), S. 3-31, 151-67, 234-50 und „The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran", *Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500*, Hrsg. N.R. Keddie (Berkeley 1972), S. 211-29.
Die iranischen Standardwerke zum Thema sind Ahmad Kasravi, *Tarikh-e mashrute-ye Iran* (14. Aufl. Teheran 1363); ders., *Tarikh-e hijdah sale-ye Azarbayjan ya sarnevesht-e gordan va deliran*, 2. Bde. (9. Aufl. Teheran 2537); Nazemo'l-Eslam Kermani, *Tarikh-e bidari-ye Iraniyyan*, Hrsg. 'Ali Akbar Sa'idi Sirjani, 2 Bde. (Teheran 1357); Mehdi Malekzade, *Tarikh-e enqelab-e mashrutiyyat-e Iran*, 7 Bde. (2. Aufl. Teheran 1362-3); Yahya Doulatabadi, *Hayat-e Yahya*, 4 Bde. (4. Aufl. Teheran 1362); Seyyed Hasan Taqizade, *Tarikh-e avayel-e enqelab-e mashrutiyyat-e Iran* (Teheran 1338) und die zahlreichen Arbeiten von Feridun Adamiyyat. Ansonsten verweise ich auf Hafez Farmanfarma'iyan, *Ketabshenasi-ye tarikh-e mashrutiyyat-e Iran* (Teheran 1345); ders., „Observations on Sources for the Study of Nineteenth and Twentieth-Century Iranian History", *IJMES*, 5 (1974), S. 32-49 und M. Reza Afshari, „The Historians of the Constitutional Movement and the Making of Iranian Populist Tradition", *IJMES* 25 (1993), S. 477-94.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0262

Im Laufe des Jahres 1907 verschärften sich die Auseinandersetzungen um die politische Macht im Lande zusehends, was sich auch auf die ideologischen Positionen auswirkte, die in der Presse der Zeit immer unversöhnlicher formuliert wurden, sich jedoch auch immer weiter ausdifferenzierten. Die beiden, anscheinend so klar voneinander geschiedenen Lager verloren ihre Kohärenz, da sich sowohl Interessenunterschiede zwischen einzelnen Gruppen innerhalb der jeweiligen Lager herauszuschälen begannen, als auch die tatsächliche Bedeutung von Institutionen wie Parlament oder Verfassung den jeweiligen Wortführern und auch größeren Teilen des Volkes zunehmend klar wurde. Manche, vormals gegen den Schah gerichtete Kräften erkannten diese neuen Institutionen als durchaus bedrohlich für die eigene Machtposition bzw. sahen sie als "unislamisch" an. Das vorrangige ideologische Problem war die Frage des Verhältnisses zwischen Scharia und Verfassung und die entscheidende politische Frage war die nach der zukünftigen Machtverteilung zwischen dem Schah, den *Mojtaheds* und dem Parlament.

Beim Versuch der Rekonstruktion der damaligen Debatte sind für den Historiker die zeitgenössischen Zeitungen von zentraler Bedeutung, da durch den äußerst hohen Politisierungsgrad der Bevölkerung und die Begeisterung der politischen Aktivisten für dieses relativ neue Medium sich die Zahl der Titel explosionsartig vermehrt hatte. Alle wichtigen Zeitungen der Zeit mußten in den Diskussionen um die zukünftige Gestaltung des Landes eindeutig Stellung beziehen und taten dies auch in der einen oder anderen Weise.

In der Folge versuche ich anhand der wichtigen Zeitung *Azarbayjan*, die 1907 in Täbris erschienen ist, einige Argumente des radikalen Flügels der Konstitutionalisten nachzuzeichnen.[1] Diese Zeitung kann beispielhaft für andere Blätter in Täbris und Teheran stehen, mit denen die Mitarbeiter von *Azarbayjan* teilweise eng verbunden waren.

So einfach es aufgrund der großen Zahl an konstitutionalistischen Zeitungstiteln - die größtenteils in Bibliotheken erhalten und teilweise auch nachgedruckt worden sind - ist, deren Positionen zu rekonstruieren, so schwer ist dies für das Lager der Verfassungsgegner und ganz besonders für die

[1] Zu *Azarbayjan* siehe meine inzwischen erschienene Arbeit *Die politische Öffentlichkeit Iranisch-Aserbaidschans während der Konstitutionellen Revolution im Spiegel der Täbriser Zeitung 'Azarbayjan'* (Frankfurt/Main u.a. 2001). Weitere Informationen zur Zeitung können anhand des Inhaltsverzeichnisses und Index der Arbeit problemlos erschlossen werden, so daß ich hier auf detaillierte Angaben verzichte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0263

religiösen Kräfte, da diese meist traditionelle Formen der Herstellung von Öffentlichkeit nutzten. Besonders schwer ist dies für die sogenannten reaktionären Mullahs von Täbris, die sich publizistisch nicht betätigten. Da aber der *Mojtahed* von Täbris, Hajji Mirza Aqa Hasan, ein enger Verbündeter des berühmten Teheraner *Mojtaheds* Scheich Hajji Aqa Fazlollah Nuri war, dessen Ansichten auf der Basis seiner Schriften und einiger in Ahmad Kasravis berühmter Geschichte der Verfassungsbewegung abgedruckter Flugblätter (*shabname*) und Memoranden (*layehe*) nachgezeichnet werden können,[1] habe ich diese gewählt, um hier einzelne Aspekte einer quasi virtuellen Debatte nachzuzeichnen. Interessant an ihm ist auch, daß er anfangs durchaus gewisse Sympathien für die Protestbewegung zeigte, gewissermaßen in Fortsetzung seiner Position während der Tabakrevolte.[2] Wegen seiner späteren Rolle als führender geistlicher Repräsentant der Antikonstitutionalisten und seiner engen Kooperation mit dem Schah wurde er nach dem Sieg der Konstitutionalisten am 31. Juli 1909 zum Tode verurteilt und hingerichtet.

Ergänzt werden kann das derart gewonnene Bild durch zwei 1908 in Täbris erschienene, den (radikalen) Konstitutionalisten gegenüber sehr kritische "Zeitungen" namens *Ay Molla 'Amu* und *Vätän dili*, von denen bisher keine erhaltenen Exemplare bekannt waren. Da in jüngster Zeit überraschend ein paar wenige Einzelblätter aufgefunden wurden, sind sie nun zumindest in Teilen zugänglich.[3] Anhand dieser Publikationen kann man zumindest teilweise die Argumente der klerikalen Opposition gegen die Konstitutionalisten nachvollziehen.

In den konstitutionalistischen Zeitungen wurden im Allgemeinen keine Stellungnahmen der Antikonstitutionalisten oder wirklich gegnerische Meinungen publiziert, so daß wirkliche Debatten innerhalb einer einzigen Zeitung kaum existierten. Einzige Ausnahme war anscheinend das Teheraner Blatt *Sobh-e sadeq*, daß aber nach der Veröffentlichung eines Artikels von Gefolgsleuten Scheich Fazlollah Nuris eine äußerst harte Reaktion von Seiten der Konstitutionalisten zu gegenwärtigen hatte.[4] So kann man zumindest für Teheran davon ausgehen, daß es eine Art von inoffizieller Zensur gegen die Antikonstitutionalisten gab. Die Konstitutionalisten konnten auch erfolgreich verhindern, daß Scheich Fazlollah Nuri und seine Anhänger eine eigene

---

[1] Zu ihm s. Mehdi Ansari, *Sheykh Fazlollah Nuri va mashrutiyyat (ruy-a-ruy-ye do andishe)* (Teheran 1369); Mohammad Torkaman, *Sheykh-e shahid Fazlollah Nuri* (Teheran 1362), sowie die entsprechenden Indexeinträge bei Martin, *Islam and Modernism...* und Kasravi, *Tarikh-e mashrute...*; hier insbesondere S. 409-12, 415-23, 432-8, wo die Texte der *layehes* abgedruckt sind.

[2] S. dazu Ansari, *Sheykh Fazlollah Nuri...*, 29-36.

[3] Mein herzlicher Dank gilt Evan Siegel, der mir seine Fundstücke zur Verfügung gestellt hat. Die vorliegenden Seiten von *Ay Molla 'Amu* sind in meiner Arbeit nachgedruckt (S. 189-92).

[4] S. dazu Mohammad Sadr-Hashemi, *Tarikh-e jara'ed va majallat-e Iran* (2. Aufl. Isfahan 1363-4), Bd. 3, S. 104.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0264

Druckerpresse erwarben.[1] Außerdem stand das Zeitungswesen in Iran erst am Anfang, weshalb die von einer kleinen Zahl von Privatleuten finanzierten Blätter häufig in relativ weiten Zeitabständen und unregelmäßig erschienen. Daher konnte es schon aus objektiven Gründen nur schwerlich zu einer direkten Debatte zwischen einzelnen Publikationen kommen.

Nachdem Scheich Fazlollah Nuri im Sommer 1907 Asyl im Heiligtum von Hazrat-e 'Abdo'l-'azim in Rey bei Teheran bezogen hatte, konnten er und seine Anhänger vom Parlament noch nicht einmal die Erlaubnis zur Publikation von 'Denkschriften' (*layehe*) an seine Gefolgsleute erhalten. Ihnen blieb also nichts anderes übrig, als die Texte von Hand zu kopieren oder Fotographien der Originaltexte zu verbreiten, was beides nicht gerade effektive Methoden der Massenpropaganda waren. Ein Propagandamittel, das dem Klerus traditionell zur Verfügung stand, war ihnen allerdings geblieben und zwar die öffentliche Rede insbesondere in Form der Predigt, wofür das Heiligtum natürlich ein geeigneter Ort war. Man kann davon ausgehen, daß gerade dieses "alte" Mittel zur Herstellung von Öffentlichkeit während der konstitutionellen Revolution noch in höchstem Maße wirksam war. Schließlich gelang es den *Bastis* doch noch, eine Steinpresse zu erwerben, mit der sie nun ihre Standpunkte in gedruckter Form unters Volk bringen konnten.

Mit der Verbreitung des Druckwesens auch unter den "antimodernistischen" Kräften beschleunigte sich der Wandel von einer traditionellen Öffentlichkeit zu einer modernen Form der Öffentlichkeit entscheidend. Diese Veränderungen hingen zwar einerseits mit den technischen Möglichkeiten zusammen, weit entscheidender war aber, daß im Fokus der politisch-religiösen Debatte nun nicht mehr die Kreise um den Hof, die höhere Geistlichkeit und die mit diesen vielfach verbundenen Großgrundbesitzer und Großhändler waren, sondern die Volksmassen die Bühne der iranischen Geschichte als neuer Akteur betreten hatten. Und wer diese zu mobilisieren vermochte, sollte zumindest in den nächsten Jahren die iranische Geschichte entscheidend beeinflussen können. In der Geschichtsschreibung Irans ist unstrittig, daß der entscheidende Schritt in diese Richtung die Mobilisierung des Volkes gegen die Verleihung des Tabakmonopols an einen Briten im Jahre 1891/92 gewesen war.[2]

Allerdings fiel der rhetorische Übergang zu einer volksorientierten Politik den modernistischen Konstitutionalisten naturgemäß leichter als den Anhängern eines Systems der theoretisch nur vom "göttlichen Recht" eingeschränkten, tatsächlich aber weitgehend unbegrenzten monarchischen

---

[1] Kasravi, *Tarikh-e mashrute*..., 409, 411.
[2] S. Nikki R. Keddie, *Religion and Rebellion in Iran. The Tobacco Protest of 1891-1892* (London 1966). Ann K.S. Lambton, „The Tobacco Régie: A Prelude to Revolution", *Qajar Persia. Eleven Studies* (London 1987, Erstveröffentl. 1965/66), S. 223-276.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0265

Herrschaft, da sie zumindest vorgaben, für das Volkswohl zu streiten. Für die monarchistischen wie auch für die mit ihnen verbündeten islamistischen Kräfte stand ja die Bewahrung der traditionellen Herrschaft und das „göttliche Gesetz" im Mittelpunkt. Daher waren diese bei der Wahl neuer Kommunikationsmittel, die auch noch besonders auf die Mobilisierung der Volksmassen abzielten, weit zögerlicher als ihre Gegner. Dazu kam eine generelle Zurückhaltung gegenüber der Akzeptanz „fränkischer" Technik. Der Steindruck, der im Gegensatz zum Typendruck ja die Wiedergabe kalligraphischer Schriften geradezu erzwingt, fand für die Wiedergabe der Schrift des heiligen Koran allerdings weit größere Akzeptanz.

Gegen Ende Juli 1907 begannen die Kräfte um Scheich Fazlollah Nuri in eleganter Hand kalligraphierte *Layehe*s zu drucken. Aus technischen, materiellen und vielleicht auch ideologischen Gründen konnten oder wollten sie keine eigentlichen Zeitungen herausgeben. Ein entscheidender Unterschied war, daß Zeitungen auf ihren Seiten stets mehrere Themen ansprachen, die Episteln aus dem Heiligtum dagegen jeweils nur eines. Insgesamt wurden zumindest 34 Ausgaben mit je zwei beziehungsweise vier Seiten in zwei Serien publiziert. Ihr Kopf wechselte, aber sie trugen stets Überschriften wie „Gedruckt im Schrein von Hazrat-e Shah 'Abdo'l-'azim um die Brüder im Glauben zu erwecken und ihre Fehler zu heilen". Generell waren sie bekannt als „Ruzname-ye Sheykh Fazlollah Nuri".[1]

Im Verlauf des Jahres 1907 gerieten die Konstitutionalisten zunehmend in die Defensive und begannen, sich in verschiedene Lager auszudifferenzieren. Um die Unterstützung der reformbereiten Teile der Ulama und der progressiven Höflinge nicht zu verlieren, setzte die Teheraner *Majles* wie auch die Täbriser Regionalversammlung (*Anjoman-e Tabriz*) die radikaleren Blätter, die sich scharf gegen die Ulama und den Schah äußerten, mit zeitweiligen Verboten und ähnlichen Maßnahmen zeitweise unter Druck. So wurden Zeitungen wie die in Teheran erscheinenden *Sur-e Esrafil*[2] ('Die Posaune Esrafils') und

---

[1] S. dazu Edward G. Browne, *The Press and Poetry of Modern Persia. Partly Based on the Manuscript Work of Mîrzâ Muhammad 'Alî Khan "Tarbiyat" of Tabriz* (Cambridge 1914), S. 94 und Sadr-Hashemi, *Tarikh-e jara'ed...*, II, 332f.

[2] Zu *Sur-e Esrafil*, einem der politisch wichtigsten und literarisch wertvollsten Blätter der Zeit, s. die unveröffentlichte Magisterarbeit von Bärbel Grabsch, „Sur-i Israfil. Das Profil einer oppositionellen persischen Zeitung um die Jahrhundertwende" (FU Berlin o.J.); Sadr-Hashemi, *Tarikh...*, III, 129-47; Browne, *The Press...*, 115ff; Christophe Balay u. Michel Cuypers, *Aux sources de la nouvelle persane*, Bibliothèque Iranienne No. 28 (Paris 1983), S. 56-61; Baqer Mo'meni, *Sur-e Esrafil* (o.O. 2537). In der vierten Ausgabe beschuldigte die Zeitung die Geistlichkeit, verantwortlich für den Niedergang der islamischen Länder zu sein. Dies führte zu einem Aufschrei unter dem Klerus wie dem einfachen Volk und brachte der Zeitung ein zweimonatiges Erscheinungsverbot ein. S. Grabsch, „Sur-i Israfil...", 56-85. Ausführlich schildert auch Go'al Kohan, *Tarikh-e sansur-e matbu'at-e Iran* (Teheran 1362), Bd. I, S. 237-49 die Hintergründe des Vorgangs. *Sur-e Esrafil* war wegen seiner radikaldemokratischen Haltung bereits zuvor unter Beschuß geraten und wurde später noch weitere Male beschlagnahmt bzw. verboten. S. *ibid.*, 231-7, 249-60 u. Sadr-Hashemi, *Tarikh...*, I, 21f. Einige Dokumente in diesem Zusammenhang finden sich in *Asnad-e matbu'at 1286-1320 h.sh.* (Teheran 1372), Hrsg. Kave Beyat u. Mas'ud Kuhestani-Nezhad, Bd. II, S. 142-6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0266

Ruho'l-qods[1] ('Der Heilige Geist') oder die Täbriser Blätter *'Adalat*[2] ('Die Gerechtigkeit'), *Mojahed*[3] ('Der Glaubenskämpfer'), aber auch *Azarbayjan*[4] verboten bzw. für einige Zeit suspendiert und ihre Mitarbeiter unter zum Teil massiven Druck gesetzt. Sieht man sich die Argumentation beider Lager näher an, ist leicht zu erkennen, wie enorm emotionalisiert viele Themen waren und was in manchen anscheinend wenig verfänglichen Aussagen für Sprengstoff verborgen war. Dies hing unmittelbar mit den radikalen Veränderungen innerhalb der Gesellschaft zusammen. Die bisher dominierende Rolle der kadscharischen Führungsschicht wie auch der Ulama war auf höchste bedroht und neue Gesellschaftsschichten wie Händler, 'moderne' Intellektuelle und westlich orientierte Verwaltungsfachleute strebten an die Hebel der Macht. Grundsätzlich war die Debatte zwischen beiden Lagern davon geprägt, daß man sich gegenseitig des übelsten Verhaltens und der düstersten Absichten beschuldigte.

Im folgenden werden wir uns zunächst mit der Sicht der Konstitutionalisten auf ihre klerikalen Gegner, die man als mitverantwortlich für die katastrophale Lage des Landes ansah, befassen. Das Hauptproblem der konstitutionalistischen Presseaktivisten war, daß sie den Klerus in seiner Gesamtheit wegen der Koalition mit den zwei großen Mojtaheds von Najaf und

---

[1] Zu *Ruho'l-qods* s. die unveröffentlichte Magisterarbeit von Christl Catanzaro, „Die iranische Zeitung *Ruh ul-Qods, ihre Themen und Haltungen*" (Universität München 1993/94). Zum Publikationsverbot wegen einer nur leicht verklausulierten Morddrohung gegen den Schah im Leitartikel der Nr. 13 vom 6. November 1907 siehe *Asnad-e matbu'at*..., I, 567-71. S. auch Sadr-Hashemi, *Tarikh*..., II, 323-6 u. Browne, *The Press*..., 87f. Eine Übersetzung des Artikels und eine kurze Schilderung der Vorgänge findet sich bei Browne, *The Persian*..., 156-61. Kohan, *Tarikh*..., I, 283-301 dokumentiert die Parlamentsdiskussion über das Verbot und die Befragung des Herausgebers vor Gericht. Die Argumentation des Artikels gleicht in weiten Zügen der von *Azarbayjan* oder der der anderen Zeitungen des radikaldemokratischen Lagers.

[2] Sadr-Hashemi, *Tarikh*..., IV, 5f. Browne, *The Press*..., 118. Der Direktor von *'Adalat*, Hoseyn Khan, hatte gegen den *Hejab*, hier als Seklusion der Frau verstanden, und für die Freiheit des weiblichen Geschlechts polemisiert. Dies trug ihm von Seiten der *Anjoman-e Tabriz* das Verbot der Zeitung und die Vertreibung aus der Stadt ein. Kasravi, *Tarikh-e hijdah sale*, II, 95f, 107; Sadr-Hashemi, *Tarikh*..., IV, 5f; Yahya Aryanpur, *Az Saba ta Nima* (Teheran 1351), Bd. 2, S. 23. Browne, *The Press*..., 114 und Ebrahim Bastani-Parizi, „Jarayed-e fokahi dar Iran", *Na-ye haft band. Majmu'e-ye maqalat-e tarikhi va adabi* (3. Aufl. Teheran 2537), S. 170f erwähnen noch *Sohbat* (Täbris 1327 *H.q.*/1909), als eine weitere von Hoseyn Khan herausgegebene Zeitung auf Aserbaidschanisch-Türkisch, in der dieser gleichfalls für die Befreiung der Frau eingetreten sei, was ihm die erbitterte Feindschaft der Ulama wie des „einfachen Volkes" und gar einen Gefängnisaufenthalt eintragen sollte.

[3] *Mojahed* erschien vom 9. Sha'ban 1325/17. 9. 1907 bis zum 9. Ze'l-qa'de 1325/14.12.1907. Browne, *The Press*..., 131f; Sadr-Hashemi, *Tarikh*..., IV, 183; Kasravi, *Tarikh-e mashrute*..., 496. In Nr. 22 (14.12.1907) veröffentlichte der sozialdemokratische Gründer der Zeitung Seyyed Mohammad Shabestari, bekannt als Abu'z-ziya, einen scharfen Angriff gegen den *Mojtahed* und *Marja'-e taqlid* Seyyed Kazem Yazdi, der in Najaf lebte und in Aserbaidschan über eine große Gefolgschaft verfügte. Da Konservative und Ulama in der *Anjoman-e Tabriz* einen beträchtlichen Einfluß besaßen, druckte man voller Empörung eine Zusammenfassung seines Artikels, schleppte ihn vor die Anjoman, gab ihm die Bastonade und wollte ihn von Shahsävän aus der Stadt deportieren lassen, die den 'Atheisten' wahrscheinlich ermordet hätten. Er verdankte sein Leben allein seinem alten Freund Hajj Mirza Aqa Tabrizi Boluri, dem Herausgeber von *Azarbayjan*, der ihn an den Shahsävän vorbei aus der Stadt schmuggeln konnte

[4] Motika, *Die politische Öffentlichkeit*..., 41.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0267

einigen anderen Ulama wie dem Führer der Sheykhis von Täbris[1] nicht angreifen konnten und wollten, da diese zur Sicherung des Einflusses unter den Volksmassen unbedingt notwendig waren. Daher führten die Verfassungskämpfer das Konzept der guten und der schlechten Ulama ein. Der 'gute' 'Alim sollte die Verfehlungen seiner Klasse eingestehen, die beispielsweise darin bestanden hatten, das Volk ignorant zu halten, statt es zu bilden und es dadurch aus dem 'Schlaf der Ignoranz' zu wecken. In sozialen Konflikten zwischen Dörflern und Großgrundbesitzern sollten sie sich auf die Seite des Volkes stellen, und einer Zeitperiode, in der das Volk, mit dem sich die Konstitutionalisten gleichsetzten, gegen die Unterdrückung durch den Schah kämpfte, verstand sich von selbst, welche Seite die 'guten' Ulama zu wählen hatten. Wenn die Ulama außerdem ein an westlichen Vorbildern orientiertes Erziehungs- und Rechtssystem sowie eine politische Ordnung nach westlichem Muster begrüßten und gegen den Imperialismus, der beispielsweise Privilegien für europäische Händler zur Folge hatte, Stellung bezogen, konnte man sie 'patriotische' Ulama nennen. Entscheidend war, daß die Akzeptanz der vorgenannten westlichen Konzepte durch die Ulama eine dramatische Veränderung ihrer gesellschaftlichen Rolle bedeuten würde und daß ihnen die Mehrzahl der von ihnen bisher monopolisierten Funktionen im Rechts- und Bildungswesen entwunden, als auch ihre Stellung als direkter oder, durch verwandtschaftliche Beziehungen, indirekter Teil der herrschenden Klasse auf Höchste bedroht sein würde. Gemäß der Vorstellungen der radikalen Konstitutionalisten sollte sich ihre Rolle in Zukunft vornehmlich auf die Sphäre der Moschee und der moralischen Rechtleitung beschränken. Sogar diese sollten sie in erster Linie nutzen, um das Volk zu erwecken gegen all die von den Journalisten aufgegriffenen und als Aspekte der allgemeinen Tyrannei bezeichneten Mißstände, was letztlich einem Generalangriff auf die traditionelle politische und soziale Ordnung gleichkam. Es ist daher mehr als verständlich, daß sich ein großer Teil der Ulama nicht auf die Seite der (radikalen) Konstitutionalisten stellen wollte. Von diesen wurden Ulama wie beispielsweise der *Mojtahed* von Täbris, Hajji Mirza Aqa Hasan, beschuldigt, daß sie das Volk zu unterdrücken und auszuplündern halfen. Hintergrund dieser Beschuldigung war die auf der Scharia basierende argumentative Unterstützung des *Mojtaheds* für einen Großgrundbesitzer, der auch noch mit staatlicher Rückendeckung eine Strafexpedition gegen zahlungsunfähige Bauern geschickt hatte. Mittels der propagandistischen Ausschlachtung dieses Vorfalls konnten die Konstitutionalisten den *Mojtahed* aus Täbris vertreiben.[2] Ulama begründeten aber nicht nur bestimmte Steuern und Besitztitel mit der Scharia,

---

[1] Zu ihm s. u.a. Gholam Reza Hajatpour Gashtis unveröffentlichte Magisterarbeit, „Mirza 'Ali Teqat-al-Eslâm (gest. 1911) und seine Rolle in der iranischen Verfassungsrevolution", (Universität Bonn o.J.).

[2] Zu diesem Vorfall und seinen Auswirkungen s. Kasravi, *Tarikh-e mashrute*..., 239ff; Mansure Rafi'i, *Anjoman. Organ-e anjoman-e eyalati-ye Azarbayjan* (Teheran 1362), S. 46ff; Afary, *Iranian Constitutional*..., 96f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0268

sondern angeblich auch das Prinzip der unkontrollierten und mißbrauchten Macht, also der Tyrannei. Naheliegend ist dann das Argument, daß sie korrupt seien und ihre eigentliche Mission zugunsten materieller Eigeninteressen vergessen hätten. *Azarbayjan* schreibt dazu:

> „Und ich frage, warum gingen auf Befehl von Hajji Mirza Hasan *Mojtahed* Beauftragte nach Qarachaman und plünderten und raubten sie [die Bewohner] aus wie herrenlose Juden und warum jagte man 500 Unglückliche verzweifelt in die Wüste[?] Und ich frage[:] Waren diese etwa nicht unsere Brüder im Glauben? *Mansuho'l-molk* ['Abgehalfterter des Reiches'] antwortete: Gut, Du hast logische Argumente angeführt, aber das, was Du über den Befehl Hajji Mirza Hasans gesagt hast, war eine Beleidigung der Scharia; das sind Argumente von *Babi*s und *Tabi'i*s. Bereue[!] *Gaflato'l-molk* antwortete darauf: Herr *Mansuho'l-molk*, seid gerecht und weicht nicht vom Rechten (*haqq*) ab[!] Was habe ich mit der Scharia zu tun[?] Die Scharia hat Gott rein erschaffen und so entweiht man sie. Man frage ihn, warum verunreinigt Ihr den islamischen Glauben mit achtzig Dörfern? Und warum hängt Ihr dem reinen Glauben des Islams den [Schimpf-]Namen 'Horten' an? Ist die Scharia des Islams etwa zum Spielzeug einiger Spekulanten geworden? Oder verstehen die Muslime die Bedeutung der Suren des Korans etwa nicht? Oder sind etwa die Grundlagen dieser heiligen Religion an die Wunschträume der Spekulanten gebunden, so daß man jeden Muslim, der die Sprache auf den Preis des Weizens oder der Gerste bringt, als *Babi* bezeichnet oder seine *Tabi'i-mazhab* anspricht."[1]

Ganz im Sinne der vorgenannten Argumente beschuldigten die Konstitutionalisten Sheykh Fazlollah Nuri auch, vom Schah 45.000 Tuman angenommen zu haben, um seine Gefolgsleute zugunsten der Monarchie mobilisieren zu können.[2]

Sheykh Fazlollah und die anderen antikonstitutionellen Ulama zögerten nicht, ihre Gegner ebenfalls mit den schärfsten Argumenten zu attackieren. Er. als einer der führenden Vertreter der Geistlichkeit des Landes, der qua Amt die Definitionsmacht darüber inne hatte, was Islam und wer ein Muslim ist, attackierte sie vom sicheren Grund des Islams aus. So war in einem der sogenannten „Ruzname-ye Sheykh Fazlollah Nuri", wahrscheinlich abgefaßt von einem seiner Gefolgsleute namens Sheykh 'Ali Lahijani, vom 16. August 1907 zu lesen:

---

[1] Nr. 11 (5. Mai 1907), S. 6.
[2] Kohan, *Tarikh*..., I, 159.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0269

„[...] Plötzlich sah man, daß alle Zeitungen zusammen kamen, insgesamt über achtzig, und geheime Veröffentlichungen und Darlegungen von der einen oder anderen Seite, alle beinhaltend eine Vielzahl von törichten und ungläubigen Artikeln und voller Beschimpfungen [gegen den Islam und die Imame] [...]. Nun, als Ergebnis der zunehmenden Vertrautheit mit Zeitungen, haben sich Eure Wahrnehmungen und Eure Reaktionen geändert. Ihr habt Geschmack gefunden an Franken, Nachäffern der Franken (*farangi-ma'ab*), Naturalisten (*tabi'i-mazhabi*s) und Atheisten und verkehrt mit Juden, Christen, Majus [Zoroastriern] und den abweichlerischen Sektierern des Bab. Ihr seid denen ähnlich geworden, die Gott, den Propheten, die Imame, die Verse des Korans und die Traditionen des Propheten leugnen.

[...] ...und Ihr habt Euch abgewandt von den Ulama und sträubt Euch dagegen, seine Gesellschaft, die der Aufrechten, der Guten, der Frommen, der Hojjatoleslame und derjenigen, die regelmäßig beten, denen Ihr Euer ganzes Leben lang gefolgt seid, zu pflegen. Ich sagte zu mir: 'Gelobt sei Gott, das Problem ist ein zweifaches geworden. Eines ist das Auftauchen so vieler ungläubiger Zeitungen in der kurzen Zeit nachdem diese Nationalversammlung zum ersten Mal entstanden ist; zweitens, die Abwendung von Euch Leuten, die Ihr [früher] Gemeinschaftsgebete durchgeführt habt.'

[...]

In welcher Versammlung auch immer, die dieser Tage zusammentritt, in der zehn Leute zusammenkommen, sind vier Naturalisten, einer ist ein *Babi*, zwei sind Nachäffer der Franken und dann noch drei Zwölferschiiten, die doppelt ignorant sind [...] oder Anhänger ihrer Lüste und Sklaven ihrer Bäuche, die nicht einmal die Bedeutung von Verstehen kennen, geschweige denn, daß sie den Unterschied zwischen Gut und Böse erkennen. Was für eine Art von *Majles* wird es sein, die sich da im Namen der Gerechtigkeit versammelt hat [...]. In dieser *Majles* wird natürlich jede Art solcher Leute vertreten sein [...].

Diese Männer haben über viele Jahre diesen Tag erwartet und die Samen der Vorbereitung dafür in die Erde Irans gesät, indem sie neue Schulen für Kinder eröffneten und einfache Kinder in diese Schulen brachten, um Naturalisten aus ihnen zu machen und um die Franken mit Augengläsern, Spazierstöcken, Hüten wie Ledertaschen, Jacketts, Hosen und lauten Schuhen zu imitieren und indem sie an die Wände pissen, den Glauben Ahmads des Auserwählten auszulöschen. Und so wurde heute diese *Majles-e shura-ye melli* vorbereitet und in ein Werkzeug ihres Atheismus verwandelt. Sie haben solche Zeitungen zu ihrem Instrument auserwählt und sie unter die Niedrigsten der Muslime geworfen und sie verbreitet."[1]

[1] Kasravi, *Tarikh-e mashrute*..., 431-4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0270

„Sie schreien unablässig 'Lange lebe Freiheit, Brüderlichkeit und Gleichheit!' in jeder *Anjoman*, so daß ihre schamlosen Schreie einen Grad erreicht haben, daß ein jüdischer Mann ein muslimisches Kind sodomisieren und ein anderer eine keuche Frau mißbrauchen könnte. Teil [ihrer] Agenda ist die Gleichstellung von Juden, den Christen, *Majus* und Muslimen, so daß [schließlich] alle gleich bestraft würden.

So sage ich Euch, 'Wehe, Ihr Muslime, die Ihr das Lesen dieser Zeitungen als Grundlage für Euren Fortschritt und Euer Verstehen [der Realität] anseht und Geld, das eigentlich für Eure Ehefrau und Kinder gedacht ist, für sie ausgebt, und Ihr damit die Leute des Islams und die Ulama in einem Maße verleugnet, so daß es scheint, als ob Ihr niemals ihre Glaubensgenossen gewesen seid. Ihr habt diesen Ulama, die nach der Großen Verborgenheit, die höchste Autorität über Euch sind, tausend Verbrechen vorgeworfen, daß sie *Dirham*s und *Dinar*e [=Gold- und Silbermünzen] genommen haben. Ihr habt sie Feinde der *Majles* genannt, während diese *Majles* eine Versammlung ist, in der einige Mitglieder andere beleidigen, während, wenn die Nacht hereinbricht, sie in die Häuser der anderen gehen und Wein und *Araq* trinken und bis zum Morgengrauen feiern. Ihre Tyrannei ist hundert Mal schlimmer als die Zeit des Absolutismus, da, wenn eine Person unter dem Absolutismus ungerecht war, sich nun unter den Mitgliedern der *Majles* hundert Tyrannen befinden, die Schmiergeld nehmen, und vielerlei Formen von Ungerechtigkeit praktizieren und alle Leute haben all ihre Geschäfte und Mittel, sich selbst zu unterhalten, aufgegeben.'"[1]

Bereits an einer früherer Stelle der Epistel schreckten der Sheykh und seine Gefolgsleute auch nicht davor zurück, namentlich genannten Zeitungen wie dem Teheraner Blatt *Neda-ye vatan* zu unterstellen, daß es von der Regierung verlangen würde, Bordelle zu eröffnen und alkoholische Getränke zu verkaufen, um Einnahmen für öffentliche Aufgaben zu erzielen.[2] Konsequenterweise wird in einem anderen *Ruzname* argumentiert, daß die aus Europa importierte Presse- und Publikationsfreiheit absolut unvereinbar mit dem Heiligen Gesetz sei, da das islamische Recht verbiete, Artikel abzufassen oder gar zu verbreiten, die das Volk vom rechten Weg abbringen und Unzüchtigkeit propagieren würden.[3]

Es gehört nicht viel Phantasie dazu, sich vorzustellen, daß der Vorwurf der Apostasie und der Verantwortung für die Veränderung des Denkens der Menschen hin zum Schlechten gegen die von angeblich islamfeindlichen Artikeln dominierte Presse eine sehr journalistenfeindliche Stimmung

---

[1] *Ibid.*, 436.
[2] *Ibid.*, 435.
[3] Es handelt sich hier um die ebenfalls bei Kasravi abgedruckte Epistel vom 29. Juli 1907; *ibid.*, 422.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0271

hervorrief. Dieses gefährliche Klima erreichte seinen Höhepunkt mit der vorläufigen Entmachtung der *Majles* im Juni 1908 als beispielsweise Mirza Jahangir Khan, der Herausgeber von *Sur-e Esrafil*, ermordet wurde.

Müßig ist auch, zu diskutieren, ob die Mitarbeiter von *Azarbayjan* tatsächlich *Babi*s, *Tabi'i-mazhabi*s oder 'Ungläubige' gewesen sind. Bemerkenswert ist, daß Konstitutionalisten wie Antikonstitutionalisten versuchten, den Islam für ihre Zwecke zu instrumentalisieren. Sie benutzten die gegenseitigen Vorwürfe als Mittel im Kampf um die Macht und zur Mobilisierung des Volkes gegen den politischen Gegner. Dreh- und Angelpunkt dieser Auseinandersetzung war die Gunst der hohen Ulama in Najaf, da sie die stärksten Bataillone in den Kampf führen konnten. So ist leicht nachvollziehbar, daß eine Zeitung wie *Azarbayjan*, die kein randständiges Blatt sein wollte, die Ulama als Klasse nur da scharf angriff, wo es die aktuelle politische Auseinandersetzung verlangte und man die Unterstützung breiter Teile des Volkes erwarten konnte. Dadurch hoffte der 'radikale' Flügel der Konstitutionalisten, eine Abkehr der verfassungsfreundlich eingestellten Religionsgelehrten von der Mashrutiyyat-Bewegung zu verhindern. Dies alles geschah vor dem Hintergrund, daß die angestrebten Reformen die gesellschaftliche Position und die Macht der Ulama ja tatsächlich beschneiden würden, was wohl nicht allen geistlichen Unterstützern bewußt war.

Zeitungsherausgeber in Orten wie Kerman haben mit der Angst vor 'ignoranten' Geistlichen, die das Volk gegen sie aufhetzen würden, selbst begründet, daß sie keine Lokalnachrichten abdrucken könnten.[1] Dies zeigt recht drastisch, was für ein bedrohliches Klima trotz der vorübergehenden Freiheit vor staatlicher Repression mancherorts geherrscht haben muß.

Azarbayjan hatte als pragmatisches Blatt also allen Grund, vor einer grundsätzlichen Kritik am Islam und den Ulama zurückzuschrecken. Daher klingen Positionen, die den Religionsgelehrten Fortschrittsfeindlichkeit und Obskurantismus vorwerfen, nur selten an.[2] In konkreten politischen Auseinandersetzungen scheute man sich aber nicht, deutlich Stellung gegen führende Ulama zu beziehen, wie die oben angeführten Auseinandersetzungen um Qarachaman belegen.

---

[1] Dies betrifft die früheste in Kerman erschienene Zeitung *E'tebar* (1327/1909). S. den Abdruck des entsprechenden Artikels bei Esma'il Razm-Asa, *Tarikh-e matbu'at-e Kerman* (o.O. 1367), S. 19.
[2] Z.B. Nr. 5 (23. März 1907), S. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0272

Der Islam als solcher wird jedoch nicht, wie bei Mirza Aqa Khan Kermani[1] oder Mirza Fath 'Ali Akhundzade[2], als entscheidendes Hindernis gegen den Fortschritt dargestellt. Dies überrascht trotz der sonstigen Nähe zur Argumentation der radikalen säkularen Gesellschaftskritiker kaum, da diese Autoren meist außerhalb der iranischen Landesgrenzen lebten.

Azarbayjan stand mit seinem häufigen Rekurs auf 'den' Islam und die 'heilige Scharia' im Spektrum der 'radikalen' Konstitutionalisten durchaus nicht allein, da diese Argumentationsweise zumindest theoretisch den größtmöglichen Erfolg unter der Bevölkerung sicherte und die geringstmögliche Gefahr von Seiten der Religiösen eintrug.

Aber welche Rolle für die Ulama sahen Sheykh Fazlollah und seine Gefolgsleute in der neuen politischen Ordnung Irans vor? Seiner Ansicht nach sollte erstens die Scharia das einzig gültige Recht sein, säkulares Recht (*qanun*) dürfe nur Regelungen umfassen, die die Alltagsgeschäfte der Regierung durchzuführen halfen. Zweitens durfte die *Majles* in pluraler Zusammensetzung und Funktion nicht einem westlichen Parlament ähneln, sondern sie hatte eine *Majles-e shura-ye eslami* zu sein, die sich allein aus Muslimen zusammensetzte. Dritter und entscheidender Punkt war sein Gedanke, daß die Ulama selbst eine Institution zur Überwachung der *Majles* und der Regierung bilden sollten, die die eigentliche Entscheidungsbefugnis über rechtliche und politische Fragen innehaben sollte. Für *Azarbayjan* wie auch die anderen konstitutionalistischen Zeitungen waren diese Forderungen absolut inakzeptabel. Sie argumentierten, daß die Verfassung in Übereinstimmung mit der heiligen Scharia stünde, was bedeutete, daß das Gesetz die Basis für alles sei und deshalb die Zustimmung der Ulama, die ja schließlich nicht über dem Gesetz stünde, nicht notwendig wäre. Wegen des politischen Einflusses der Ulama mußten die Konstitutionalisten die Bildung eines Überwachungsgremiums der *Majles* akzeptieren. Aber, im Gegensatz zu den Forderungen von Sheykh Fazlollah, wurden die Mitglieder dieses Klerikergremiums von der *Majles* selbst gewählt.

Gegenüber den Forderungen des Sheykh bezog *Azarbayjan* deutlich Position: Die Scharia wird als göttliches oder himmlisches Gesetz bezeichnet, das aber von den Herrschenden nicht umgesetzt wird. Im Gegenteil, sie benutzen die Scharia als Unterdrückungsinstrument gegen die Bevölkerung, indem sie diese allein in ihrem Sinn interpretierten und anwendeten. Dies

---

[1] Zu seinem Leben und Denken s. v.a. Mangol Bayat-Philipp, „Mirza Aqa Khan Kirmni: A Nineteenth Century Persian Nationalist", *MES*, 10 (1974), S. 36-59; diess., „The Concepts of Religion and Government in the Thought of Mirza Aqa Khan Kirmani, a Nineteenth-Century Persian Revolutionary", *IJMES*, 5 (1974), S. 381-400; Feridun Adamiyyat, *Andisheha-ye Mirza Aqa Khan Kermani* (Teheran 1346).

[2] Zu ihm s. Hamid Algar, "Akundzâda". *Encyclopaedia Iranica.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0273

geschehe beispielsweise dadurch, daß sie Kritik an weltlichen wie religiösen Autoritäten als einen Angriff gegen die Scharia bewerteten und damit versuchten, die Opposition mundtot zu machen.[1] *Azarbayjan* bemüht sich im Gegenzug dieses Instrument gegen die Herrschenden zu kehren:

> „Und warum fordern sie zum Ausgleich für die Schäden, die sie [blutsaugerische Beamte u.a.] dem heiligen Vaterland und den Landeskindern des Iran zugefügt haben, nicht gemäß der Scharia und dem Gewohnheitsrecht [*'orf*] Vergeltung?"[2]

Entscheidender Punkt bei der Diskussion um die zukünftige Rolle der Scharia ist die Verfassungsdiskussion. Hier vertritt *Azarbayjan* trotz aller oberflächlich islamischen Argumentation eindeutig säkulare Positionen. Das folgende Zitat aus dem Leitartikel in Nummer zwölf beleuchtet dies:

> „Ob die Funktion der Ulama als *Malazo'l-eslam* ('Zuflucht des Islams'), *Marja'o'l-ahkam* ('Quelle der Gebote') und *Nayebo'l-Emam* ('Vertreter des Imam') wohl die Bekanntgabe eines Befehls ist, der erst nach der Gewährung der Verfassung erlassen wurde? Oder gehörte sie nicht bereits seit der Zeit der Prophetenschaft und der Abwesenheit des Imamats zu den Pflichten und Angelegenheiten der Ulama? Wenn dies so ist, wie kommt es dann dazu, daß sie diese Erlaubnis gerade derzeit fordern und daß sie in der Vergangenheit, in der Zeit der Despotie, keinerlei Beachtung fand.
>
> [...]
>
> Wenn man unter dem Grundgesetz die Unterschrift der Ulama benötigte, dann gäbe es viele Dinge, die die Ulama unterschreiben müßten, so daß sie und nicht das Grundgesetz die eigentliche Befehlsgewalt besäßen, und das Gesetz würde ihnen gegenüber [dann] zur Nebensache und die Nebensache wird niemals über der Hauptsache stehen."[3]

Grundsätzlich stimme das Grundgesetz laut diesem Text mit den Geboten des Islams überein, was den Ulama auch bekannt sei. In derselben Ausgabe der Zeitung macht ein Gastautor die zusätzliche Aussage, daß das „religiöse Gesetz von uns Muslimen der Koran ist, der das höchste aller religiösen Gesetze der Erde" sei, trotzdem fehle aber ein Zivilgesetz (*qanun-e keshvari*).[4] Eben diesen Punkt spricht auch der Leitartikel an, wenn er etliche Probleme aufzählt, die ein moderner Staat zu lösen habe, die aber von der Scharia nicht geregelt würden und auch nicht in ihren, den religiösen, Bereich gehörten. Der Scharia wird in diesem Artikel eindeutig eine nur auf die

---

[1] So wurden laut *Azarbayjan* z.B. die Angriffe gegen den *Mojtahed* von Täbris, Hajji Mirza Aqa Hasan, gewertet.
[2] Nr. 5 S. 3.
[3] Nr. 12 (14. Mai 1907) S. 3.
[4] S. 6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0274

'Prinzipien der Religion, der Überzeugungen und Gebete' beschränkte Rolle zugestanden. Aus diesem Text ergibt sich weiterhin, daß das Grundgesetz der Verfassung (*mashrute*) und nicht der Scharia (*mashru'e*) entsprechen muß. Allein dieses weltliche Gesetz könne dann den Schutz Irans vor der Tyrannei einheimischer Despoten und vor der Unterdrückung durch ausländische Mächte gewährleisten. Die Brisanz dieser Frage wird deutlich, wenn man sich die Positionen der islamistischen Ulama vor Augen hält, die ein konstitutionelles System, das sich für die Volkssouveränität ausspricht,[1] aus der Sicht der Religion für absolut inakzeptabel hielt. Alleiniger Zweck einer solchen Verfassung sei die Auslöschung der Scharia. Eine solche Verfassung ist laut dieser Fraktion der Ulama unislamisch, da sie Gleichheit zwischen Nichtmuslimen und Muslimen und zwischen den Geschlechtern, die Herrschaft der Mehrheit und ein repräsentatives System der Regierung (*vekalat*) anstelle eines unter der Kontrolle der Vertreter des Imams (*velayat*) stehendes proklamiere. Damit begründe sich die Macht des Herrschers auf das Volk und nicht auf Gott, dem allein die absolute Macht gebühre. Außerdem schließe eine solche Verfassung das Tor des *Ejtehad*, entwerte die Position des *Mojtahed* und beinhalte ein der Scharia widersprechendes Strafrecht mit Geldstrafen. Diese Position gewann durch die Propaganda der antikonstitutionellen Ulama sehr großen Einfluß.[2]

Wie gleichfalls im Leitartikel von Nummer zwölf angesprochen, vertrat der Schah genau dieselbe Position, um seine absolute Macht zu bewahren. Er brandmarkte die führenden Konstitutionalisten öffentlich als 'häretische *Babi*s' und 'republikanische Umstürzler'. Als ein guter Muslim könne er den islamischen Begriff *mashru'* zwar akzeptieren, nicht aber das fremde Konzept *mashrut*.

Die politischen Gegner der Täbriser Konstitutionalisten publizierten während des Jahres 1325 wohl keine Zeitung, die ein Gegengewicht zu den konstitutionalistischen Presseorganen wie *Azarbayjan* hätte bilden können. Daher ist es auch nicht möglich, über eine direkte publizistische Debatte zwischen den beiden Lagern zu berichten. Eines der wenigen antikonstitutionalistischen Täbriser Publikationsorgane der Mashrutiyyat-Zeit ist das nur selten in der Sekundärliteratur angeführte *Ay Molla 'Amu*. Tarbiyyat/Browne nennen sie eine Zeitung, „...[which] was published in the year A.H. 1326 (=A.D. 1908) by the Reactionaries and members of the *Anjuman-i-Islámiyya* of the Devechi (or Shuturbán) quarter of Tabríz in order

---

[1] S. Art. 26 des Grundgesetzes, in Übersetzung abgedruckt bei Browne, *The Persian...*, 375.

[2] Ausführlich sind diese Positionen und die Diskussionen darüber referiert bei Feridun Adamiyyat, *Ide'olozhi-ye nahzat-e mashrutiyyat-e Iran* (Teheran 2535), S. 195-204, 225-67 und bei Hoseyn Abadiyyan, *Mabani-ye nazari-ye hokumat-e mashrute va mashru'e be enzemam-e rasa'el-e 'olama-ye movafeq va mokhalef-e mashrute* (Teheran 1374). S.a. Abdul-Hadi Hairi, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran* (Leiden 1977), S. 188, 192.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0275

to excite the people against the Constitution."[1] Ähnlich äußern sich auch Kasravi, Sadr-Hashemi und Bastani-Parizi, wobei (außer vielleicht Browne) wahrscheinlich allein Kasravi das Blatt selbst vor Augen gehabt hatte.[2] *Ay Molla 'Amu*s Einzigartigkeit lag neben der politischen Orientierung vor allem darin begründet, daß dieses Blatt auf Aserbaidschanisch-Türkisch abgefaßt war. Kasravi schreibt, daß die Zeitung erstmals nach dem 10. *Moharram* (13. Februar 1908) erschienen sei, und er acht, neun Ausgaben gesehen habe, sicherlich aber weitere gedruckt worden seien. So war das Blatt wohl die einzige während der ersten Kämpfe um Täbris erschienene Zeitung der Stadt.[3] Die Herausgeberschaft wird zumeist Mirza Ahmad Basirat zugeschrieben,[4] wobei Tarbiyyat/Browne auch noch einen Mirza Hasan und den *Sa'ido's-soltan* als mögliche Herausgeber nennen.[5]

Die äußere Form der vier vorliegenden (fotokopierten) Seiten läßt allerdings Zweifel aufkommen, ob es sich tatsächlich um eine Zeitung im eigentlichen Sinn und nicht eher um zweiseitig bedruckte Flugschriften (*shabname*) handelt. Auf zwei der vorliegenden Seiten findet sich als einziges Gliederungsmerkmal die Titelzeile „Bir 'avamm kishi bir faqir molladan su'al eyläyür" in deutlich größer ausgeführter *Sols*-Schrift über die beiden Textspalten hinweg. Dies wird also die Titel- bzw. Vorderseite sein. Allerdings findet sich dort keinerlei Datums-, Nummern- oder Preisangabe, was wieder eher auf eine Art Flugschrift hindeuten würde. Hinweise auf Autoren, Druckerei oder Erscheinungsort sucht man gleichfalls vergeblich. Auf den beiden anderen Seiten existieren hingegen keinerlei Titel oder Überschriften, nur fortlaufender Text in zwei Spalten. Die für den Text benutzte *Naskh*-Schrift ist von einzelnen, undeutlich gedruckten Stellen abgesehen recht gut lesbar, der Druck lithographisch (Steindruck).

In Form und Inhalt ähnelt *Ay Molla 'Amu* den oben behandelten *Ruzname-ye Sheykh Fazlollah* bezeichneten antikonstitutionalistischen Druckerzeugnissen, die die 'reaktionären' *Basti*s im Sommer des Jahres 1907 herausgaben. Allerdings trugen diese im Gegensatz zu den Täbriser Publikationen häufig Datum wie Nummernangabe. Trotzdem diskutierte bereits Kasravi, ob man sie überhaupt als Zeitung bezeichnen könne.

---

[1] Browne, *The Press...*, 33. Im genannten Stadtviertel lebten mehrheitlich orthodoxe Zwölferschiiten.
[2] Kasravi, *Tarikh-e mashrute...*, 573; Sadr-Hashemi, *Tarikh...*, IV, 236f; Bastani-Parizi, „Jarayed...",170.
[3] Kohan, *Tarikh...*, II, 331.
[4] Dieser hatte bereits vor 1907 islamisch- und antikonstitutionell-orientierten Blätter wie *Okhovvat* ('Brüderlichkeit'), *Eslamiyye* ('Der Islam') und *Ettehad* ('Das Bündnis') geleitet. Der Grund für die Presseabstinenz dieses politischen Lagers ist wahrscheinlich in der Dominanz der Täbriser Anjoman und ihrer zunehmenden Radikalisierung im Laufe des Jahres 1907 zu suchen.
[5] Seyyed Farid Qasemi nennt alle drei als gemeinsame Herausgeber, s. *Rahnama-ye matbu'at-e Iran. 'Asr-e Qajar (1253q./1215sh.-1304 sh.)* (Teheran 1372), S. 60.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0276

Hinsichtlich der äußeren Form und fehlenden Selbstbezeichnung träfen seine Argumente – und wegen der außerdem nicht existierenden Nummern- und Datumsangabe sogar in verstärktem Maße – auch auf *Ay Molla 'Amu* zu. Die Täbriser Publikation nimmt neben allgemeinen Aussagen gegen die Konstitutionalisten allerdings stark auf politische Entwicklungen vor Ort Bezug und auch die Form in ihrer unmittelbaren Orientierung auf den 'Mann von der Straße' in einem zumindest angedeuteten Dialog differiert deutlich vom Teheraner Beispiel. Daß beide Druckerzeugnisse dem selben politischen Lager angehörten, belegen die Argumentationsmuster. Da das Täbriser Blatt höchstwahrscheinlich später erschienen ist, kann man davon ausgehen, daß die Herausgeber von *Ay Molla 'Amu* die Teheraner Propagandaschriften und deren Argumentation kannten; außerdem waren ihnen ja noch von den Anhängern Sheykh Fazlollahs in die Provinz geschickte Telegramme vorausgegangen.[1] Letztlich sind beide Publikationen zeitungsgeschichtlich interessante Beispiele für Hybridformen. Die Teheraner 'Zeitung' nimmt schon durch die Selbstbezeichnung *Layehe* Bezug auf ältere Formen repräsentativer Öffentlichkeit, die sich nur an die herrschenden Kreise und nicht an das 'Volk' gerichtet hatten, wohingegen man sich jetzt, nach dem Auftritt der 'Masse' als wichtigem politischen Akteur, auch an diese richtet. Außerdem kann man geradezu beispielhaft die technischen Schritte hin zur Zeitung verfolgen, da zuerst handschriftliche Texte kopiert und sogar per Photographie verbreitet wurden, bevor man sich der Druckerpresse bediente und Kopien per Lithographie herstellen konnte.

In Täbris hingegen schloß man unmittelbar an die Form der politischen Rede an, die im Laufe der weiteren Entwicklung schließlich zum Zeitungskommentar führte. Wie bereits angesprochen, sind die Texte ohne persische bzw. arabische Gedichtzeilen oder Koranzitate mit Ausnahme kurzer arabischsprachiger religiöser Formeln ausschließlich auf Aserbaidschanisch-Türkisch und in Prosaform abgefaßt. Nach der als Einleitung zu einem Dialog dienenden Überschrift läßt der Autor die beiden Gesprächspartner sich gegenseitig als „Molla 'Amu" und „Balam" ('Mein Kind') ansprechen, wobei der letztere als 'Mann von der Straße' (*bir 'avamm kishi*) den Molla nach einer Erklärung für die aktuellen politischen Ereignisse fragt. Auf kurze Fragen folgen in der Regel längere Antworten, die hin und wieder durch eine erneute Anrede „a balam" gegliedert sind, häufig finden sich aber auch rhetorische Fragen des Autors an seine politischen Gegner. Verblüffend auch hier wieder der Einfluß des populären und radikal antiklerikalen Tifliser Blattes *Molla Nasro'd-din*s auf die Form – in diesem sprachen die Leser die Redaktion gleichfalls mit „Ay Molla" oder „Molla 'Amu" an – und dies trotz der gegensätzlichen politischen Orientierung.

---

[1] Kasravi, *Tarikh-e mashrute...*, 409. Außerdem kooperierte die Täbriser *Anjoman-e Eslamiyye* ja mit der Teheraner An°oman gleichen Namens.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0277

Die Texte sind in (Täbriser) Volkssprache und einfacher Syntax abgefaßt. Da die Inhalte trotz der turbulenten politischen Verhältnisse nicht sonderlich spektakulär sind und in eben dieser Form auch einfach nur als öffentliche Rede hätten gehalten werden können und sicher auch wurden, stellt sich die Frage, warum man diese Texte denn gedruckt verbreitete? Hier spielte sicherlich die Magie des gedruckten Worts eine entscheidende Rolle. Damit zogen die Antikonstitutionalisten mit den technischen Möglichkeiten ihrer Gegner gleich und konnten so ihre Botschaften in vervielfältigter Form unters Volk bringen. Die des Lesens (in aseritürkischer Sprache) Kundigen hatten mit den Texten eine volkstümlich abgefaßte Redevorlage, die sie zur Mobilisierung ihrer Anhänger einsetzen konnten. Man kann mit einiger Sicherheit davon ausgehen, daß die Texte aus *Molla 'Amu* öffentlich vorgelesen wurden, wodurch den Aktivisten der *Anjoman-e Eslamiyye* ein Propagandainstrument ganz im Sinne von Lenins Definition der Zeitung als 'kollektivem Agitator' in die Hand gegeben wurde, mit dem das einfache Volk direkt angesprochen werden konnte. Um die mehrheitlich ungebildete Zuhörerschaft per öffentlichem Vortrag auch tatsächlich erreichen zu können, war der Gebrauch des Aserbaidschanisch-Türkischen geradezu Bedingung, wohingegen unter den Konstitutionalisten, die sich ja zu einem guten Teil aus der Kaufmannschaft und den niederen Ulama rekrutierten, der Anteil der Persischkundigen wahrscheinlich größer war. Erinnert sei hier an das Argument des auch in *Azarbayjan* publizierenden Dichters Mirza 'Ali Mo'jez Shabestari, der seine Gedichte bewußt in *Torki* verfaßte, damit ihn das einfache Volk versteht.[1]

Obwohl die Gegnerschaft zu den radikalen Anhängern der *Anjoman-e Tabriz* offensichtlich ist, spiegeln die Texte aber doch eine Ambivalenz gegenüber der neuen Verfassung und den damit zusammenhängenden Diskussionen wider, die die Konstruktion einer klaren Dichotomie von den 'liberalen Freiheitskämpfern' auf der einen und den 'reaktionären Monarchisten' auf der anderen Seite verbietet, wie sie in der Literatur häufig anzutreffen ist.

Molla 'Amu argumentiert in einer der vorliegenden Ausgaben, daß es durchaus ein früheres 'despotisches Regime' (*qädim istibdad*) gegeben habe und „unser" Schah (*padshahimiz*) auf Druck des Volkes (*mäkhluq*) eine Verfassung (*mäshrutä*) gewährt und dann durch die „unglücklichen" Abgeordneten des *Daro'sh-shura* mit viel Mühen zu einer Unterschrift unter das Gesetz (*qanun*) bewegt worden sei, worauf in ganz Iran große Freude ausgebrochen wäre. Jetzt existiere in Täbris aber das Problem, daß die Vertreter der Anjoman das Volk aufhetzten, die Gesetze nicht beachteten und willkürlich handelten. Besonders scharf kritisiert wurde der reiche Kaufmann Hajj Mahdi Aqa Kuzekenani,[2] der einer der Führer des liberalen Flügels der Anjoman und zeitweise ihr Sprecher

---

[1] S. dazu Motika, *Die politische Öffentlichkeit...*, 115.

[2] Mitte Januar 1908 schlossen *Lutis* aus dem Dävächi-Viertel den Basar und zündeten anschließend das Tor seines Hauses an. Kasravi, *Tarikh-e mashrute...*, 494, 533.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0278

war. Ihm wird als Aufhänger in dieser Ausgabe der Zeitung vorgeworfen, daß die Preisfestlegungspolitik der Anjoman für Getreide die Brotversorgung stören wird. Die Anjoman sollte sich nun endlich dafür einsetzen, daß Zwietracht und Aufruhr (*fitne vä fäsad*) ein Ende fänden und die Gesetze angewandt würden, da die derzeitige Situation schlimmer als die Zeit der Despotie sei. Es wird nach der Legitimation der Anjoman gefragt, sie wird also an den eigenen Maßstäben gemessen, indem man ihren repräsentativen Charakter anzweifelt. Ein wichtiger Kritikpunkt ist auch, daß sie Orte staatlicher Autorität wie das Arsenal und das Telegraphenamt besetzt hätten, und zwar mit Hilfe von Leuten, die als *Zhulik* ('Spitzbube') bezeichnet werden. Dieser aus dem Russischen entlehnte Ausdruck wird zur Diffamierung der mit der Anjoman verbundenen Kämpfer (*müjahid*) verwendet und soll auch auf den kaukasischen Hintergrund mancher *Mojaheds* hinweisen.[1] Wie ein längerer Dialog zwischen *Molla 'Amu* und dem 'Mann aus dem Volk' zeigt, ist man sich der zentralen Bedeutung des Telegraphenamts in den Auseinandersetzungen voll bewußt, da es zur Koordination mit den Teheraner *Mojtaheds* und Ulama aber auch mit denen der anderen Provinzstädte unverzichtbar ist. Mittels der Kontrolle über das Telegraphenamt konnte die Anjoman die Außenkommunikation in ihrem Sinne lenken, wofür auch ein Beispiel angeführt wird. So hätten sich in der Antwort auf ein Telegramm, das eigentlich an die örtlichen Ulama gerichtet war, angeblich einige der Anjoman nahestehende Männer betrügerischerweise als Ulama ausgegeben. Im Rahmen dieses Dialogs zwischen den beiden Hauptfiguren der Zeitung werden dann die Unterzeichner des Telegramms einzeln per Frage und Antwort behandelt, wobei vier davon anscheinend Söhne des oben erwähnten Kaufmanns Hajj Mahdi Aqa waren. In ihrem Haus, wo sich auch kaukasische 'Spitzbuben' niedergelassen hätten, wäre durch sie das (sozialdemokratische) *Markaz-e geybi* ('Das Geheime Zentrum') gegründet worden,[2] von dem alles Schlechte in der Stadt ausginge. *Molla 'Amu* verteidigt die Angesprochenen allerdings als rechtschaffene Gläubige, die von den *Zhuliks* unter Druck gesetzt würden. Ob dies ironisch gemeint war, ist anhand des Textes nicht zu entscheiden. Auf jeden Fall verlangte *Molla 'Amus* Widerpart aus dem Volk, daß die *Mojtaheds* und Ulama ein Mittel gegen diese Zerstörer der Scharia finden müßten.

Des weiteren wird noch Bezug auf die ersten größeren gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen den Konstitutionalisten und ihren Gegnern Mitte Januar genommen, wobei besonders die Rolle eines Kanoniers positiv hervorgehoben wird, der sich geweigert habe, auf die Muslime des *Sorkhabi-*

---

[1] Damit sind aber sicher auch Iraner gemeint, die längere Zeit im russischen Machtbereich, also in Südkaukasien, gelebt haben. An einer Stelle sind die *Zhuliks* direkt als aus dem Kaukasus kommend („Qafqaziyadan gälän") bezeichnet.

[2] Das in Täbris aktive *Markaz-e geybi,* das aus dem Kreis um die Zeitschrift *Ganjine-ye fonun* ('Schatz der Wissenschaften') hervorgegangen war, agierte als radikale Untergrundgruppe und verfügte über enge Beziehungen zur iranischen Sozialdemokratischen Partei in Baku. Abrahamian, *Iran Between..*, 76f, 97. S. dazu auch Motika, *Die politische Öffentlichkeit...*,103.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0279

Viertels zu schießen.[1] Ein besonderes Ärgernis sind der Zeitung die Kaukasier, die eigentlich gar keine echten Kaukasier seien und daher den Namen und die Ehre (*namus*) dieser an sich ausnahmslos guten Muslime beschmutzen würden, da sie in Wirklichkeit von überall her zusammengelaufene Banditen seien. Immerhin ist es bemerkenswert, daß an dieser Stelle nicht explizit auf einen eventuellen nichtmuslimischen Hintergrund verwiesen wird, was aber wohl darauf hindeutet, daß zu diesem Zeitpunkt der Anteil nichtmuslimischer Kaukasier unter den *Mojaheds* tatsächlich noch sehr gering gewesen sein muß.

Die zweite vorliegende Ausgabe beginnt hingegen weit weniger politisch und fragt nach der Erklärung des Ausdrucks „nach dem Fest die Trommel – willkommen Herr Bayram".[2] Es dauert aber nur wenige Zeilen bis die Geschichte über Bettler und Haschischraucher, die Donnerstags im Täbriser Basar betteln gehen, der kurz darauf geschlossen wird, ins Politische wechselt. Aus dem folgenden Text wird klar, daß mit den Bettlern die Konstitutionalisten gemeint sind, die sich verstellen und mit stets neuen Ausreden eine Abgabe nach der andern verlangten. Schon bald aber würden sie sich als korrupt und als Anhänger der 'Naturalisten' (*tabi'i-mazhabi*) entpuppen, womit *Molla 'Amu* ein Standardargument der islamistisch orientierten Gegner der Konstitutionalisten aufgreift. Anschließend wird ein überzeugendes Argument angeführt, das gerade den einfachen Mann von der Straße betrifft, und zwar die Tatsache, daß die Anjoman des öfteren aus politischen Gründen zum Basarstreik aufrufen würde, was ja gerade die Armen und die Handwerker besonders hart treffe. Besonders übel wäre aber, daß „einige unserer Freunde" ein Gegenmittel und zwar gute Beziehungen zum *Markaz-e geybi* gefunden hätten, was ihnen die wirtschaftliche Existenz sichere. Dies wäre alles eine Zeitlang gut gegangen, da man die Menschen auf die paradiesischen Zustände vertrösten konnte, die nach der Unterzeichnung des (Grund-)Gesetzes durch den Schah ausbrechen würden. Dann würde es täglich *Chelou-Kabab* geben, und man dürfe sich ungestraft das Gold fremder Leute aneignen. Schließlich wäre aber die große Ernüchterung eingekehrt, woraufhin man die „Unglücklichen" noch weiter vertröstet und der Stadt eine Revolution (*inqilab*) aufgezwungen habe. Jetzt wären die Konstitutionalisten aber endgültig völlig unglaubwürdig geworden und sie dürften nun nicht auch noch auf der Scharia herumtrampeln („*shäri'at-i päygambär paymal olmaz*"). Entscheidend wäre nun, Ruhe und Ordnung wiederherzustellen, wozu die Konsultative Versammlung (*daro'sh-shura*) Gesetze verabschiede müsse, seien diese nun schariatsgemäß (*shar'i*) oder dem Gewohnheitsrecht entsprechend (*'örfi*), das idealiter ja nur in Fällen galt, für die keine schariatsrechtlichen Regelungen existierten. So wären also sie, die Redakteure von *Molla 'Amu*, die wahren *Mäshrutä-täläb* und nicht die in

[1] Die betreffende Kanone wurde von Seiten der Anjoman auf einer Brücke zum *Dävächi*-Viertel aufgestellt, aber tatsächlich niemals abgefeuert. Kasravi, *Tarikh-e mashrute...*, 533. Das *Sorkhabi*-Viertel wurde von den Antikonstitutionalisten dominiert.
[2] „Toydan sora nagara – khosh gäldün Bayram Aqa".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0280

diesem Abschnitt durchgängig mit der ironisch gemeinten Anrede 'Bruder' (*qardash*) angesprochenen Konstitutionalisten. Diese versuchten das Volk nun erneut zu verwirren, indem sie behaupteten, daß die Verfassung (*mäshrutä*) nichts mit der Scharia zu tun haben dürfe. Damit griff der Autor von *Molla 'Amu* eines der wichtigsten Themen der radikal-konstitutionalistischen Presse auf, die ja wie *Azarbayjan* trotz aller islamischer Rhetorik eindeutig für eine säkulare Verfassung eintrat und auch dem Klerus kein entscheidendes Mitspracherecht in den Gesetzesverfahren zugestehen wollte. Zur Illustration des zuvor Gesagten folgt dann für diejenigen, die den teilweise abstrakt-politischen Argumenten nicht zu folgen vermögen, eine Geschichte über eine taube Familie. Diese wollte „entgegen der Scharia" (*khilaf-i shär'*) in einer „islamischen Stadt" durch den Bau einer neuen Gartenmauer die Gasse versperren und war trotz mehrmaliger Versuche keinen Argumenten zugänglich, was letztlich dazu führte, daß sich die Nachbarn mit Hammer und Hacke aufmachten, den Bau zu verhindern. Mit ähnlichen Reaktionen müßten auch die Vertreter der Anjoman rechnen, wenn diese nicht endlich das Gesetz befolgen würden. Ihr bisheriges Verhalten zeige, daß sie die eigentlichen Verfassungsgegner seien. In Wirklichkeit wären sie nichts anderes als Gauner, die sich Konstitutionalisten nennen würden, in Wirklichkeit aber schlimmste Unterdrückung ausübten und dies durch allerlei Listen verschleierten.

Auf den Schah oder die Herrschenden nimmt die Zeitung mit Ausnahme des durch die konstitutionalistische Presse popularisierten Begriffs der 'Despotie' (*istibdad*) hingegen keinerlei konkreten Bezug und greift sie auch an keiner Stelle an.

Nach verblüffend ähnlichem Muster wie *Ay Molla 'Amu* ist auch *Vätän Dili* gestaltet, eine Zeitung, die mangels erhaltener Exemplare bisher nicht untersucht wurde. Mir liegen zwei Seiten dieser lithographierten Täbriser Publikation vor, von denen eine den Zeitungstitel trägt. Der mit Ausnahme zweier arabischer Glaubensformeln rein aserbaidschanisch-türkische Text in *Naskh*-Schrift ist, wie auch im Falle von *Ay Molla 'Amu* in Form einer öffentlichen Rede gehalten, in die eine lehrhafte Erzählung eingebaut ist. Thema ist die Auseinandersetzung über die Mashrutiyyat-Revolution, mit bestimmten, namentlich aber nicht genannten konstitutionellen Aktivisten und den aktuellen Zuständen in Täbris. Wegen der fehlenden Datums- und Nummernangabe ist der Erscheinungszeitraum nicht genau zu bestimmen, Herausgeber und Druckerei sind gleichfalls unklar.[1] Es ist geradezu faszinierend zu sehen, wie stark sich *Ay Molla 'Amu* und *Vätän Dili* – wenn teilweise auch nur indirekt – auf die konstitutionellen Zeitungen *Azarbayjan* und dessen 1908

[1] S. Browne, *The Press*..., 151; Sadr-Hashemi, *Tarikh*..., IV, 328. Qasemis Angaben zu einem Erscheinungsjahr 1312 *H.q.* und einer wöchentlichen Erscheinungsweise sind sicher falsch. Er gibt auch keine Quelle außer den o.g. an. *Rahnama-ye*..., 241.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0281

erschienenes Nachfolgeblatt *Hasharato'l-arz* beziehen. Nicht nur, daß das letztlich von *Molla Nasro'd-din* popularisierte Modell des satirisch gebrochenen Mollas als Ratgeber des Volkes aufgegriffen wird und der Basar häufig Thema ist, in *Vätän Dili* wird *Hasharato'l-arz* auch direkt als gegnerische Zeitung angegriffen. Zur Wiederherstellung von Ruhe und Ordnung forderte man von der *Anjoman-e Tabriz* ein Verbot dieser „lügnerischen" Zeitung wie auch aller anderen Blätter mit Ausnahme *Anjoman*s, wohingegen man *Molla 'Amu* gegen publizistische Angriffe verteidigte.[1] Diese Argumentation entsprach genau derjenigen der islamistischen Kreise um Sheykh Fazlollah Nuri, die gegen Pressefreiheit auftraten.

Politisch ist *Vätän Dili* durchaus nicht offen antikonstitutionell ausgerichtet. So wird zwar argumentiert, daß nach der „Revolution" (*inqilab*) alles schlechter geworden wäre und die versprochenen Früchte der *Mashrute* auf sich warten ließen, sich die Lage nun aber so allmählich bessere. Zu verdanken wäre dies vor allem *Ejlalo'l-molk*, dem Täbriser Polizeichef und späteren Bürgermeister,[2] und der Tatsache, daß die 'Volksverderber' bestraft und die Gesetze (*qanun*) nun endlich angewandt würden. Ein besonderer Dorn im Auge sind dem Zeitungsredakteur Leute, die im Namen der Konstitution die öffentliche Ruhe stören und, obwohl sie sich als gute Schiiten (*Jä'färi mäzhäb adlu qardash*) ausgeben würden, die Bewohner von Täbris gegeneinander aufhetzten, Mißliebige aus der Stadt verbannten oder töteten und ungerechtfertigte Geldstrafen auferlegten. Daher appellierte man an die *Anjoman-e müqäddäs* ('die heilige Anjoman') mit ihren *Vükäla-yi mühtäräm* ('hochverehrten Abgeordneten'), die genannten Mißstände abzustellen. Im gesamten Text wird häufig religiöses Vokabular benutzt und mit der Strafe Gottes für die Unruhestifter gedroht. Ein weiteres Indiz für den politischen Hintergrund von *Vätän Dili* liefert die positive Erwähnung des Täbriser *Mojtahed*s, der den Konstitutionalisten verhaßt war. Letztlich stellt das Blatt aber eine zumindest oberflächlich positive Haltung zur Verfassung und zur Anjoman zur Schau. Dies würde chronologisch mit der zeitweisen Beteiligung konservativer und islamistischer Kräfte an der *Anjoman-e Eyalati* nach der „gesetzmäßigen" Wahl vom 6. Dezember 1907 korrespondieren.[3] Da die ersten gewaltsamen Konflikte in Täbris im Januar 1908 ausbrachen, *Ay Molla 'Amu* anscheinend erstmals nach dem 13. Februar erschienen ist und die attackierte *Hasharato'l-arz* am 18. März 1908 ihr Erscheinen aufnahm, kann *Vätän Dili* nicht vor Ende März publiziert worden sein. Bemerkenswert ist der Name der Zeitung, die damit wohl weniger auf ihren Gebrauch des Aserbaidschanisch-Türkischen hinweisen wollte, sondern sich selbst als Sprachrohr des Volkes zu präsentieren suchte.

---

[1] „Valla, o Molla 'Amu gidüb amma yärindä iki yüz Molla 'Amu var, hamïsï haqq yazan vä haqq danushan adamlardandular."

[2] Kasravi, Tarikh-e mashrute..., 173f, 494, 533ff. Browne, *The Press*..., 149; Anfang Mai 1909 war er während der russischen Besetzung an der Pazifizierung von Täbris beteiligt. Browne, *The Persian*..., 285.

[3] Kasravi, Tarikh-e mashrute..., 494.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0282

Schön ist auch die Geschichte mit der die 'falschen' Konstitutionalisten denunziert werden: In ihr wird Yahya, ein armenischer Schankwirt, der Religionsschüler in seine Schenke locken will, von ihnen verprügelt und vor den *Mojtahed* geschleppt, wo er dann zum Islam konvertiert, um sein Leben zu retten. Kaum der Gefahr entronnen, vergißt er seine neue Religion wieder. Betrügerisch wie er träten auch manche der schiitischen 'Brüder' auf. So hätte Yahya beim *Mojtahed* erzählt, daß sein früherer muslimischer Nachbar, der regelmäßig gebetet und ihn auch niemals belästigt hätte, sein Haus an einen anderen Muslim verkauft habe, der trank und spielte. Dieser wollte ihn dann durch Drohungen zur Konversion zum Islam zwingen, worauf Yahya antwortet, daß die Art wie der frühere Nachbar Muslim gewesen sei, für ihn zu schwer wäre, daß ein Muslim wie der neue Nachbarn hingegen schlechter sei als ein Armenier. Und, hier spricht wieder der Redakteur, solcherart (schlechte) Muslime nennen sich nun Konstitutionalisten (*mäshrutä-täläb*).

Ungewöhnlich an diesem Text ist, daß hier das Zusammenleben mit Nichtmuslimen so explizit thematisiert wird, auch wenn es nicht im Zentrum des Artikels steht. An anderer Stelle wird gar die erste Zeit nach Gewährung der Verfassung als eine Zeit dargestellt, in der Armenier, Muslime und andere *Milläts* freundschaftlich zusammengelebt hätten. Dies bezieht sich wahrscheinlich auf die Stimmung des Juni 1907, als Täbris kurzzeitig von einer Versöhnungseuphorie erfaßt wurde und die verschiedenen verfeindeten Gruppen Frieden schlossen, was man durch tagelanges Feiern in wechselnden Stadtvierteln zu zementieren suchte.[1] Aber auch diese Harmonie wurde wieder durch Unruhestifter schmählich zerstört. Angesichts der Tatsache, daß einer der wichtigsten Propagandaargumente gegen die Konstitutionalisten deren Versuch war, allen Bürgern Irans die Gleichheit vor dem Gesetz zu gewähren, erstaunt die prominente Behandlung von Armeniern in der Zeitung doch etwas, wobei allerdings in der angeführten Erzählung die gesellschaftliche Rangordnung klar zum Ausdruck kommt.

Gemeinsame Argumentationsbasis von *Vätän Dili* wie von *Ay Molla 'Amu* ist die Frage der öffentlichen Ordnung, die beide Zeitungen von im Namen der Anjoman und der Verfassung willkürlich agierenden Kräften bedroht sehen. Die Aufrechterhaltung bzw. Wiederherstellung der Ordnung ist ihrer Argumentation nach letztlich die entscheidende Nagelprobe zur Legitimierung der Verfassung. Es liegt allerdings der Verdacht nahe, zumindest wenn man der zeitnahen, traditionell pro-konstitutionalistischen iranischen Sekundärliteratur Glauben schenken darf, daß derlei Argumentationsmuster rein rhetorisch waren, da die antikonstitutionalistischen Kräfte, die reaktionären wie die tendenziell islamistischen, alles in ihren Kräften stehende unternahmen, um jegliche Befriedung der Lage zu hintertreiben. Gewinnen wollte man mit der

[1] Ibid., 493-99.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0283

beschriebenen Argumentation die Teile des Volkes, die zwar grundsätzlich politische Veränderungen wünschten, bei denen aber noch eine traditionelle, religiös geprägte Weltsicht dominierte und die vom Zustand der 'Ordnungslosigkeit' abgestoßen bzw. in ihren täglichen Geschäften gestört wurden.

Auffällig ist, wie sehr der Verfassungsdiskurs selbst in diesen Organen dominiert und nicht traditionalistisch, also für eine Wiederherstellung des *status quo ante*, argumentiert wird. Dies kann uns als Hinweis dafür dienen, wie die Gewichte in der neu entstehenden 'modernen' Täbriser Öffentlichkeit verteilt waren. Zeitungen wie *Azarbayjan* hatten es also geschafft, diese neue Form von Öffentlichkeit weitgehend in ihrem Sinn zu dominieren. Insoweit ist die eingangs gestellte Frage nach der publizistischen Gegnerschaft nur eingeschränkt zu bejahen, wobei gerade dies der Beleg für eine während der und durch die Auseinandersetzungen um die Verfassung entstandene moderne Form der Öffentlichkeit ist.

Die These, daß die antikonstitutionalistischen Kräfte ihre massenorientierten Druckerzeugnisse quasi nur als Erweiterung ihrer Kommunikationsmittel aber nicht zur Verbreitung neuer Inhalte benutzten, ergibt sich aus dem bisher vorliegenden Quellenmaterial. Predigtähnliche Texte, die vormals nur in mündlicher Form zur Diffamierung ihrer politischen Gegner als „Ungläubige" und damit zur Mobilisierung des Volkes gegen sie vermittels traditioneller Argumentation benutzt wurden, druckte man nun und konnte sie daher in großer Zahl auch unter Nichtmoscheegängern verbreiten. Außerdem ermöglichte die gedruckte Form auch die Reproduzierbarkeit der Textinhalte an jedem beliebigen Ort. Damit waren sie quasi Vorläufer der später von Imam Khomeinis Parteigängern so erfolgreich eingesetzten Tonkassetten. Nicht zuletzt zogen sie so zumindest im verwendeten Mittel mit den pressebegeisterten Konstitutionalisten annähernd gleich und erschienen nicht als technisch hoffnungslos zurückgeblieben. Ähnlich pragmatisch gingen sie auch mit Sprache um. Die Islamisten sahen kein Problem darin, Regionalsprachen wie das Aserbaidschanisch-Türkische für ihre schriftliche Propaganda zu benutzen, was für die Konstitutionalisten zunehmend problematisch wurde, da sich das Persische immer mehr zum zentralen Element der neuen iranisch-nationalistischen Ideologie entwickeln sollte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0284

TABLE DES MATIÈRES

Liste de auteurs 4

Avant-propos 5

Introduction 7

Dagmar Glass, "*An ounce of example is better than a pound of instruction.*" *Biographies in early Arabic magazine journalism* 11

Sabine Prätor, *Eine Frühe Debatte zu Musikbiographischen Fragen in der osmanischen Presse oder : Wann lebte Abdülkadir Meragi ?* 25

Christoph Herzog, *Die Kontroversen zwischen Ziya Gökalp und Sati 'Al-Husri in den Zeitschriften* Muallim *(1916) und* Yeni Mecmua *(1918)* 33

Johann Strauss, Müdafaa'ya Mukabelet *et* Mukabeleye Müdafaa *: une controverse islamo-chrétienne dans la presse d'Istanbul (1883)* 55

Michael Ursinus, *Gazete and Independent : Early disputes between Ottoman newspapers, metropolitan versus provincial.* 99

Evan Siegel, *An Azerbaijani poet's duel over Iranian constitutionalism* 115

Thobias Heinzelmann, *Greedy Karagöz! War and public opinion as seen by an Ottoman satirical gazette, 1912-1914.* 147

Martin Strohmeier, *Das 'Erwachen' in Kurdischen Zeitungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts* 163

Nathalie Clayer, *La presse albanaise en Egypte au début du XXe siècle: de la contestation publique aux querelles privees* 183

Rena Molho, *The Jewish press in Salonica* 209

Alexandre Popovic, *La presse musulmane de Bosnie-Herzégovine de 1878 à 1918.* 221

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0285

Silvia Naef, *Les Chiites du Liban et le mandat français : la position de la revue* al-'Irfān 233

Keivandokht Ghahari, *Wenn die Ehe die Nation gefährdet : Die Diskussion über die Eheschließung iranischer Männer mit europäischen Frauen in der persischsprachigen Zeitschrift* Īrānšahr *(1922-1927)* 247

Raoul Motika, *Öffentliche Debatte in Täbris — Die Role des Islams in der neuen politischen Ordnung Irans* 259

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0286

04 SA 5296
ULB Halle
000 216 380
3/1
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0289

Querelles privées et contestations publiques. Le rôle de la presse dans la formation de l'opinion publique au Proche Orient

liés

G

S

S

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-1192015415-371636280-11/fragment/page=0291