

## Les Ordres. Tarikats et politique dans la Turquie républicaine

*Nicolas Trépanier\**

Les relations entre religion et politique sont un sujet d'étude important pour la science politique. Toutefois, lorsqu'on étudie ces relations, il est le plus souvent question d'une certaine approche de la religion, caractérisée par ce que les médias appellent volontiers « l'intégrisme ». C'est dans cette optique que l'islam est le plus souvent abordé en Occident. Mais la religion musulmane, même dans ses aspects les plus politiques, est beaucoup plus complexe que ce portrait on ne peut plus partiel. Le soufisme, la branche mystique de l'islam, en est un exemple fort à la mode. C'est donc dans l'espoir d'éclairer un aspect peu connu non seulement de l'islam politique mais aussi du soufisme que cet article a pour sujet les liens entre *tarikats*<sup>1</sup> et politique dans la République turque.

*Tarikat* est un mot turc, d'origine arabe, qui désigne les confréries soufies. Une *tarikats* a deux caractéristiques essentielles : elle vise à établir une certaine pratique mystique basée sur l'islam, pratique partagée par tous ses membres ; elle se propose par ailleurs de structurer de façon très précise et hiérarchique les relations entre ceux-ci. Comme on le verra dans cet article, c'est ce second aspect qui est essentiel dans l'implication politique du soufisme.

Le choix du cadre géo-historique, la Turquie républicaine, se justifie par la particularité qu'a eue celle-ci de devenir très rapidement — à travers les réformes de Mustafa Kemal Pasha Atatürk — un état laïque « moderne ». Si rapidement, en fait, que

---

\* Nicolas Trépanier termine une maîtrise en études islamiques à l'Université McGill. Il est inscrit au doctorat en histoire et études moyen-orientales de l'Université Harvard.

<sup>1</sup> Pour des raisons d'ordre technique, certaines lettres de l'alphabet turc ne peuvent être reproduites ici. Le « i » sans point a donc été remplacé par un « i » régulier, le « s avec cédille » par « sh » et le « g doux » par un « g » régulier. Le « c » (prononcé « dj ») et le « ç » (prononcé « tch ») ont été laissés tels quels.

nombre de structures présentes sous l'Empire ottoman (dont les *tarikats*) se virent confrontées presque du jour au lendemain à un cadre politique nouveau. On utilisera donc l'année 1923 (fondation de la République), comme date de départ<sup>2</sup>, en poursuivant l'étude jusqu'à aujourd'hui.

Après un rapide exposé de la situation des aspects politiques des *tarikats* dans les dernières décennies de l'Empire ottoman, on fera état des manifestations d'opposition ouverte à la République auxquelles les *tarikats* ont pris part, principalement dans les premières années de la République. On exposera ensuite l'attitude générale que l'État républicain et ses supporters kémalistes entretiennent envers les *tarikats*, puis on mentionnera les dimensions internationales des rapports *tarikats*-politique. Enfin, une section sur les derniers développements de l'activité politique des *tarikats* (sous une forme comparable à celle de la plupart des groupes d'intérêts) sera suivie d'une conclusion où l'on tentera de dégager certaines généralisations de ce qui aura été exposé, de même que ce qu'on peut prévoir à court ou à moyen terme sur le sujet.

### **Situation sous l'Empire ottoman**

Les liens entre soufisme et politique dans l'Empire ottoman étaient d'une très grande complexité. Il ne sera donc fait ici qu'un survol rapide de ceux-ci aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, les plus pertinents pour le sujet de cette étude.

Il faut tout d'abord savoir que les musulmans turcs de l'Empire ottoman ne disposaient pas d'institutions organisées qui leur étaient propres et auxquelles ils pouvaient s'identifier. Les confréries soufies, ou *tarikats*, étaient la seule exception à cette situation<sup>3</sup>. Celles-ci constituaient en fait *le* véhicule de mobilité sociale verticale<sup>4</sup>, pouvant compter parmi leurs membres autant des

---

<sup>2</sup> Il est vrai que le laïcisme n'a pas toujours été absent au cours du dernier siècle d'existence de l'Empire, notamment sous les Jeunes-Turcs (après 1908). Toutefois, la date de 1923 semble plus à propos car c'est elle qui correspond à l'implantation des changements les plus fondamentaux et, en fin de compte, à la fondation d'un nouveau pays, la Turquie.

<sup>3</sup> BERKES, 1964, p. 326.

<sup>4</sup> BERKES, 1964, p. 62.

artisans pauvres et illettrés que certains sultans<sup>5</sup>. On doit aussi ajouter que les *tarikats* dispensaient aussi des services éducatifs et sociaux, jouant ainsi un rôle social de premier plan<sup>6</sup>.

De façon générale, autant le niveau de pouvoir que la qualité des relations avec le sultan variaient grandement d'une *tarikats* à l'autre.

La *tarikats Bektashi*, d'origine shi'ite mais incorporant des caractéristiques sunnites et même chrétiennes, était fortement liée au corps militaire des Janissaires. En conjonction avec celui-ci, cette *tarikats* a exercé une influence majeure sur le pouvoir ottoman. En fait, on dit que ce serait justement cette association qui aurait mené à « a determinate attempt to wipe out the Order when the Janissaries were destroyed by [the sultan] Mahmud II in 1826<sup>7</sup> ». À partir de ce moment, les *Bektashi* se cantonnèrent généralement dans un rôle d'opposition, cette fonction politique culminant lorsque les Jeunes-Turcs, précurseurs de la République, utilisèrent les réseaux *Bektashi* dans leur lutte contre le sultan Abdül Hamid II<sup>8</sup>.

Dans la même veine de tensions et d'opposition au pouvoir, on peut certainement citer les *Melâmi*, qui furent persécutés par les autorités ottomanes<sup>9</sup>. Toutefois, leur importance politique reste à prouver, compte tenu surtout de leur caractère excessivement secret.

La *tarikats Nakshibendi*, purement sunnite et proche de l'orthodoxie des *ulema*, a, particulièrement après la chute des Janissaires, exercé un très large pouvoir auprès de la population ottomane turco-musulmane<sup>10</sup>. En fait, on dit qu'elle aurait été le principal instrument du pouvoir du sultan en Anatolie orientale, étant investie du mandat de maintenir la loi et l'ordre dans cette partie de l'empire<sup>11</sup>.

Bien qu'il soit toujours difficile de mesurer le pouvoir réel qu'exerce un groupe, on peut dire que la *tarikats Mevlevî* (des

---

<sup>5</sup> NORTON, 1983, p. 75 et MARGOLIOUTH, 1954, p. 879.

<sup>6</sup> METZ, 1996, p. 114.

<sup>7</sup> NORTON, 1983, p. 78.

<sup>8</sup> Qui régna de 1876 à 1909. NORTON, 1983, p. 78-79.

<sup>9</sup> IMBER, 1954, p. 219-222.

<sup>10</sup> MARDIN, 1994, p. 198 et ALGAR, 1954-, p. 936-938.

<sup>11</sup> MARDIN, 1993, p. 207.

« Derviches tourneurs », fondée par Rumi) a aussi été influente auprès des sultans, notamment en se constituant en contrepois à l'influence des *Bektashi*, d'abord, et des *ulema*, plus tard<sup>12</sup>.

Enfin, il semble que d'autres *tarikats*, par exemple les *Kadiri*<sup>13</sup>, se soient tenues à l'écart de la chose politique, malgré un membership parfois substantiel.

On peut donc dire que, dans l'Empire ottoman, certaines *tarikats* avaient effectivement une importance politique, tant en lien avec la population qu'avec l'État, bien que l'ampleur de cette importance ainsi que la direction dans laquelle elle s'exerçait aient varié grandement d'une *tarikats* à l'autre. Si la situation sociale évolua plus lentement, le cadre politique turc se transforma très rapidement lorsque, à la suite de sa défaite dans la Première Guerre mondiale, le gouvernement ottoman fut renversé par la révolution menée par Atatürk. Ce dernier fonda alors la République turque, fermement orientée sur l'idée occidentale de l'état laïque.

### Opposition ouverte à la République

Surtout dans les premières années de la République, les actions politiques des *tarikats* n'ont pas toujours été menées de façon pacifique, loin de là. Jusqu'aux années cinquante, quelques événements à caractère violent, allant de l'incident à la révolte organisée, ont secoué la politique turque.

Le premier, et sans doute le plus important, eut lieu en 1925, dans l'est de l'Anatolie. Cette région, à majorité kurde, n'appréciait pas outre mesure les efforts de laïcisation du gouvernement de Mustafa Kemal depuis 1923, surtout dans la mesure où elle ne partageait essentiellement que la religion avec ce gouvernement<sup>14</sup>. Au début de 1925, un dirigeant *nakshibendi*, le shaykh Said de Palu, organisa la rébellion d'une partie de la population de la région, qui fut durement réprimée en deux mois par le

---

<sup>12</sup> Parmi les indices de ce pouvoir, la tradition selon laquelle, à son accession au trône, le sultan se voyait remettre son sabre par le shayk (chef suprême de la *tarikats*) Mevlevî, de même que l'appartenance des sultans Mehmet Reshat et Abdül Aziz à cette *tarikats*. Voir MARGOLIOUTH, 1954.

<sup>13</sup> Voir « Kadiriyya », dans H. A. R. GIBB *et al.* (dir.), 1954.

<sup>14</sup> MCDOWALL, 1996, p. 191-193.

gouvernement, à travers la mise sur pied de tribunaux *ad hoc* et la promulgation d'une sévère loi anti-opposition<sup>15</sup>.

Les interprétations des motivations de cette rébellion varient, d'un caractère largement religieux<sup>16</sup> (demandant entre autres le rétablissement du califat, aboli par Kemal<sup>17</sup>), à un caractère essentiellement nationaliste (kurde)<sup>18</sup>. La vérité incorpore probablement ces deux motivations, mais ce qu'il faut retenir ici est l'importance organisationnelle de la *tarikât nakshibendi* dans ces événements ; celle-ci peut être ici reliée sans problème à la mission quasi-étatique que cette *tarikât* jouait dans la région sous le règne ottoman. De plus, il faut savoir que cette rébellion fut traitée comme religieuse plutôt que nationaliste par la République, « partially because the Turkish government's policy has been [...] to underplay ethnic differences, and partially because the Kemalists [...] could find a legitimate reason to justify their strict secularist policies<sup>19</sup> ».

À la suite de la rébellion de shaykh Said se produisit une série d'autres révoltes de moindre importance, étalées sur plusieurs années : en novembre 1925, près de Rize, contre la « Loi du Chapeau » (interdisant le port du fez et, selon les rebelles, celui du voile)<sup>20</sup> ; en 1930, l'« incident de Menemen », près d'Izmir, « [to] destroy the impious Republican regime<sup>21</sup> » ; en 1933, à Bursa, contre l'appel à la prière fait en langue turque<sup>22</sup> ; et enfin, les soulèvements de 1935 et 1936, vraisemblablement sur des sujets semblables<sup>23</sup>.

Toutes ces rébellions ont en commun d'avoir été menées par des *Nakshibendi*, d'avoir été durement réprimées par la

---

<sup>15</sup> MCDOWALL, 1996, p. 194-202 et TOPRAK, 1981, p. 67-68.

<sup>16</sup> METZ, 1996, p. 117.

<sup>17</sup> TOPRAK, 1981, p. 68.

<sup>18</sup> ALGAR, 1954, p. 937.

<sup>19</sup> TOPRAK, 1981, p. 68.

<sup>20</sup> TOPRAK, 1981, p. 69.

<sup>21</sup> Cet « incident » donna lieu à une manifestation de violence pour le moins extrême où un officier de réserve républicain aurait été décapité à l'aide d'une scie rouillée. Voir TOPRAK, 1981, p. 69 et MARDIN, 1993, p. 206.

<sup>22</sup> L'appel à la prière, *ezan*, est habituellement fait en arabe dans tous les pays musulmans, peu importe la langue locale. L'utilisation de la langue turque pour ce rituel n'a duré que quelques années. Voir TOPRAK, 1981, p. 69.

<sup>23</sup> TOPRAK, 1981, p. 69.

République<sup>24</sup> et de n'avoir en fin de compte pas eu de résultats significatifs à court ou long terme, mis à part un certain durcissement de la position républicaine anti-*tarikats*.

Enfin, on ne saurait clore le sujet sans mentionner les actions des *Ticani*, une *tarikats* venue du Maghreb en Turquie au tournant du siècle<sup>25</sup>. Ceux-ci se firent remarquer entre 1949 et 1952 par des actions d'éclat telles que « an incident in the National Assembly when [*Ticani*] recited the *ezan* in Arabic from the visitors' galleries in defiance of the then valid law against the Arabic call to prayer<sup>26</sup> », ainsi que la destruction de bustes d'Atatürk, considérés comme des « idoles » impies. C'est en fin de compte la répression, essentiellement contre leur chef, qui mit fin aux activités spectaculaires des *Ticani*<sup>27</sup>.

On ne remarque aucune action violente ou grossièrement illégale de ce type après les années cinquante (ce que certains associeront volontiers à la démocratisation de la politique turque à ce moment). En fait, il semble que les actions les plus « irrévérencieuses » de *tarikats* dans les dernières années aient été de célébrer ostensiblement la mémoire de figures religieuses (le Prophète Muhammad, en 1990, et le shaykh *nakshibendi* Kotku, en 1991) le jour de l'anniversaire de la mort d'Atatürk<sup>28</sup>.

Il est important de remarquer que toutes les actions dont il a été question dans cette section ont été organisées dans un cadre de *tarikats*, mais en faisant appel à des principes religieux très larges, avec un certain mutisme sur les concepts religieux propres à ces confréries. On reviendra sur ce point dans la conclusion.

### Attitudes du kéralisme

Si les *tarikats* ne furent pas systématiquement « accommodantes » envers le nouveau gouvernement, ce ne fut pas une attitude unidirectionnelle. En fait, en règle générale, les *tarikats*

---

<sup>24</sup> TOPRAK, 1981, p. 69.

<sup>25</sup> BERKES, 1964, p. 259.

<sup>26</sup> TOPRAK, 1981, p. 83.

<sup>27</sup> Utilisant une loi promulguée pour l'occasion, et protégeant la mémoire d'Atatürk, qui donna lieu à des sentences sévères. Voir ABU-NASR, 1965, p. 161-162.

<sup>28</sup> Ce qui résulta, à au moins une occasion, en des poursuites judiciaires. Voir MARDIN, 1993, p. 219 et 228.

ont une *très* mauvaise réputation aux yeux des fondateurs de la République, de l'armée et des kémalistes en général. On va parfois jusqu'à les présenter, avec quelque exagération, comme des fanatiques religieux ayant un potentiel subversif majeur et ayant pour objectif ultime de transformer la Turquie en théocratie<sup>29</sup>. On se doit toutefois d'ajouter que le portrait est moins sévère (tout en restant assez négatif) en ce qui a trait aux *Bektashi*, dont les « liberal ideas and their liking of alcohol were positive in Republican rulers' minds<sup>30</sup> ».

Cette désapprobation du soufisme par l'État s'est traduite par diverses lois au cours du XX<sup>e</sup> siècle. La plus importante est la loi 677 du 30 novembre 1925, qui interdit toutes les *tarikats* ainsi que les lieux de rencontre et les titres qui s'y rattachaient<sup>31</sup>. On peut dire que cette loi est une conséquence directe de la rébellion kurde de la même année, où des *Nakshibendi* ont joué un rôle important<sup>32</sup>. Toutefois, par cette interdiction, l'État cherchait surtout, d'une part, à éliminer l'instrument idéal d'une opposition anti-kémaliste que représentaient les structures solides des *tarikats*<sup>33</sup> et, d'autre part, plus généralement, à éliminer des institutions perçues comme incompatibles avec le modernisme laïciste kémaliste<sup>34</sup>.

Si l'interdiction fut réaffirmée dans une loi de 1938<sup>35</sup>, les années quarante et cinquante virent apparaître certaines ouvertures légales, et ce pour deux raisons. D'abord, parce que le parti unique jusqu'en 1946 (le Parti populaire républicain, d'Atatürk) craignait — et l'histoire lui donna raison — de perdre les élections de 1950 à cause de son laïcisme radical<sup>36</sup>. Et ensuite, parce que le Parti démocrate, qui remporta effectivement la victoire en 1950, était plus ouvert que le PPR sur les questions religieuses. C'est ainsi que, par exemple, les tombes de « saints », éléments importants du soufisme populaire, furent réouvertes en 1949<sup>37</sup>, et que la cérémonie de la *tarikât Mevlevî*, sous un prétexte culturo-

---

<sup>29</sup> MARDIN, 1983, p. 144 ; ALGAR, 1954, p. 938 et KARPAT, 1954a.

<sup>30</sup> NORTON, 1983, p. 79 et 81.

<sup>31</sup> BERKES, 1964, p. 466.

<sup>32</sup> Voir plus haut.

<sup>33</sup> NORTON, 1983, p. 79.

<sup>34</sup> BERKES, 1964, p. 467.

<sup>35</sup> BERKES, 1964, p. 466.

<sup>36</sup> MARDIN, 1983, p. 144.

<sup>37</sup> MARDIN, 1983, p. 144.

touristique, fut permise à partir de 1953<sup>38</sup>. Mais les principales lois demeurent, et il est, depuis 1961 (à la suite d'un coup d'État militaire), constitutionnellement impossible de légaliser les *tarikats*<sup>39</sup>.

Dans la réalité pratique, l'attitude du gouvernement a généralement été un « harcèlement légal » des gens soupçonnés d'activités soufies<sup>40</sup>, et les peines majeures ont été réservées à des cas extrêmes<sup>41</sup>, tout en fermant les yeux sur les activités à caractère essentiellement religio-culturel / touristique.

À quelques reprises, certains politiciens sont même allés jusqu'à utiliser (ou tenter de le faire) les *tarikats* à des fins partisans<sup>42</sup>. Toutefois, il s'agit là d'une épée à deux tranchants, comme le démontrent les accusations d'« obscurantisme » que reçut le Parti de la Justice au milieu des années soixante pour une alliance — pourtant disparue — que son ancêtre le Parti démocrate avait formée dix ans avant avec les *Nurcu*<sup>43</sup>. On reviendra plus loin sur les relations entre *tarikats* et partis politique.

On ne peut donc pas parler d'une attitude parfaitement homogène de la part de l'État turc envers les *tarikats*. Tout au plus peut-on déceler une méfiance assez générale, exprimée par des actions répressives, ce qui n'a pas toujours entravé un opportunisme partisan.

### Dimensions internationales

Indépendamment de ce que pensent les politiciens laïques des *tarikats*, la résultante des contacts entre celles-ci et la politique, en Turquie, n'est pas confinée au territoire de la République turque.

---

<sup>38</sup> NORTON, 1983, p. 80.

<sup>39</sup> MARDIN, 1983, p. 147.

<sup>40</sup> MARDIN, 1994, p. 199 ; ALGAR, 1954, p. 938 et KARPAT, 1954b, p. 146.

<sup>41</sup> MARDIN, 1983, p. 144 ; TOPRAK, 1981, p. 69 et 83.

<sup>42</sup> Par exemple par l'armée, en contrepois à une possible percée marxiste. Voir METZ, 1996, p. 278. Voir aussi AYATA, 1996, p. 46 et 56 ainsi que NORTON, 1983, p. 80.

<sup>43</sup> MARDIN, 1983, p. 144 et TOPRAK, 1981, p. 94. Bien que leur fondateur, Saïd Nursi, se soit toujours défendu d'être un shayk soufi, ses liens personnels avec certaines *tarikats*, le caractère mystique de certains de ses enseignements et surtout la structure organisationnelle « *tarikatforme* » du mouvement *nurdju* qualifient celui-ci au titre de *tarikats* pour les besoins de cet article. À ce sujet, voir KARPAT, 1954a et 1954b.



Quelques-uns de ses effets se situent également au plan international.

Certaines des activités des *tarikats* auxquelles on pourrait accorder l'étiquette « politiques » ont eu pour effet des rapprochements internationaux. Ainsi, la *tarikat* des *Fethullahci* a mis sur pied environ deux cents prestigieuses écoles secondaires dans les Balkans, dans le Caucase et en Asie centrale où l'on dispense un enseignement dans la langue locale, en turc et en anglais<sup>44</sup>. Plus généralement, des liens via les *tarikats* (et particulièrement les *Nakshibendi*) existent depuis longtemps entre la Turquie et les musulmans de ce qui fut jadis l'U.R.S.S., liens parfois fortement politiques du fait des rivalités russo-ottomanes<sup>45</sup>, puis turco-soviétiques<sup>46</sup>. Il ne faut toutefois pas confondre ce mouvement avec le pan-turquisme (un mouvement aussi laïque que, par exemple, le pan-arabisme), duquel il a été au mieux un allié tacite, et au pire un concurrent déclaré<sup>47</sup>.

Les *tarikats* servent aussi de ponts entre la République et les Turcs expatriés. Ainsi, une branche des *Nurcu*, ainsi que des *Süleymanci*, toutes deux dérivées des *Nakshibendi*, sont bien implantées au sein des *Gastarbeiter* (« travailleurs invités ») turcs en Allemagne<sup>48</sup>.

De plus, des relations économiques lient certaines *tarikats* turques avec, essentiellement, d'autres pays musulmans. Ces liens sont constitués par la co-propriété de holdings financiers<sup>49</sup>, par un rôle d'intermédiaire financier joué dans la promotion des exportations turques dans les pays du Golfe ainsi que dans le maintien d'un approvisionnement régulier en pétrole sous le gouvernement Özal<sup>50</sup> et par un financement direct des *tarikats* par des sources étrangères<sup>51</sup>. Ce dernier élément pourrait d'ailleurs offrir une piste d'explication à la position de plus en plus sunnite et de moins en moins soufie de certaines *tarikats*.

---

44 AYATA, 1996, p. 49.

45 MARDIN, 1996, p. 198.

46 MARDIN, 1993, p. 228.

47 LANDAU, 1995, p. 152, 157 et 185.

48 AYATA, 1996, p. 50 et MARDIN, 1993, p. 229.

49 AYATA, 1996, p. 51.

50 C'est-à-dire dans les années quatre-vingt et début quatre-vingt-dix. Voir AYATA, 1996, p. 44-45 et 51.

51 Dont l'Arabie saoudite. Voir AYATA, 1996, p. 51 et METZ, 1996, p. 280.

D'autre part, ce semble être un point commun à toutes les *tarikats* que d'exprimer des opinions clairement anti-impérialistes et anti-occidentales, en promouvant un certain nationalisme turc de même que certaines idées pan-islamistes<sup>52</sup>. C'est ainsi qu'on peut considérer Mehmed Zahid Kotku puis Esan Coshat, les deux derniers shaykhs *nakshibendi* de Turquie (de 1924 à aujourd'hui) comme des adversaires farouches de l'entrée de la République dans l'Union européenne, supportant plutôt, à l'instar du Parti de la Prospérité (*Refah Partisi*<sup>53</sup>), la mise sur pied d'un Marché commun musulman<sup>54</sup>.

Les *tarikats* ont donc développé une certaine résonance, partiellement politique, au plan international. Toutefois, on observe que les actions et attitudes des *tarikats* sont généralement parallèles plutôt qu'intégrées à celles du gouvernement.

### Développements récents

Mais si les *tarikats*<sup>55</sup> agissent parfois en ne tenant pas compte du gouvernement, leur principale forme d'action dans la vie politique turque, ces dernières années, se fait selon les méthodes de la plupart des groupes d'intérêts dans les démocraties pluralistes. Toutefois, puisqu'elles sont encore interdites, elles opèrent dans un demi-secret, de façon analogue à celle de la franc-maçonnerie, par exemple, dans un pays comme la France<sup>56</sup>.

C'est donc à travers des réseaux extérieurement informels, mais en fait très structurés à l'intérieur<sup>57</sup>, que les *tarikats* influencent la politique turque. Ces réseaux comprennent des gens de tous les

---

<sup>52</sup> MARDIN, 1993, p. 212 et 224 ; KARPAT, 1954b ; AYATA, 1996, p. 49 ; NORTON, 1983, p. 81.

<sup>53</sup> Parti islamiste aujourd'hui dissous. Son chef, Necmettin Erbakan, fut premier ministre de la Turquie en 1996-1997, et est aujourd'hui officiellement banni du monde politique turc pour cause d'« activités anti-laïques ».

<sup>54</sup> MARDIN, 1993, p. 222 et 226.

<sup>55</sup> Il faut noter ici que le mot « *tarikats* » dans cette section réfère essentiellement aux *Nakshibendi* et à leurs groupes dissidents (*Nurcu* et *Fethullahci*, principalement), les autres *tarikats* (comme les *Bektashi* ou les *Mevlevi*) ne semblent pas avoir développé d'activités similaires.

<sup>56</sup> MARDIN, 1993, p. 220.

<sup>57</sup> MARDIN, 1993, p. 211.

milieux, et de plus en plus des membres (laïques) de l'élite économique et intellectuelle de la Turquie<sup>58</sup>.

Cette participation d'une partie de la classe aisée a permis à certaines *tarikats*, au cours des années, d'en venir à contrôler plus ou moins directement une partie de l'économie du pays<sup>59</sup>. Ce contrôle s'effectue, en bonne partie, dans le cadre à la fois d'un nationalisme économique et d'un certain pan-islamisme<sup>60</sup>. La résultante de ces intérêts correspond à l'attitude traditionnellement anti-occidentale (ou du moins anti-impérialiste) des *tarikats*<sup>61</sup> (qui demandent, comme on l'a déjà vu, un éloignement d'avec l'Europe).

Mais plus encore que l'influence politique inhérente à la plupart des groupes qui ont un grand pouvoir économique, c'est dans la structure médiatique que cette richesse a permis d'acquérir qu'on doit rechercher le fer de lance du pouvoir des *tarikats* turques. Au fil des années, celles-ci ont ainsi pu établir un réseau de journaux, de magazines<sup>62</sup> (dont un quotidien, le *Sabah*<sup>63</sup>) et de maisons d'édition, et acquérir une chaîne de télévision majeure<sup>64</sup>.

Loin d'être marginale, la possession et l'utilisation à des fins partisans de médias de masse est tout au contraire centrale dans l'action de certaines *tarikats*. En fait, le politologue turc Sherif Mardin distingue trois classes de *tarikats*, selon qu'elles se basent uniquement sur des structures de contacts personnels, qu'elles combinent celles-ci et des médias de masse, ou qu'elles cherchent un auditoire en utilisant uniquement ces moyens modernes de communication<sup>65</sup>.

Et dans quelle direction le pouvoir politique s'exerce-t-il dans les *tarikats* politisées ? Celles-ci demandent essentiellement un

---

<sup>58</sup> MARDIN, 1983, p. 157 et AYATA, 1996, p. 48.

<sup>59</sup> AYATA, 1996, p. 51.

<sup>60</sup> Par exemple, dans les copropriétés de holdings avec des investisseurs des pays du Golfe dont il a déjà été question (AYATA, 1996, p. 51). Voir aussi ALGAR, 1954 et MARDIN, 1993, p. 222.

<sup>61</sup> MARDIN, 1993, p. 212 et 223 ; AYATA, 1996, p. 49 ; NORTON, 1983, p. 81.

<sup>62</sup> Sur des sujets divers, allant de la science au magazine pour enfants, en passant par religion et politique. Voir MARDIN, 1993, p. 218 et 229 ; AYATA, 1996, p. 49.

<sup>63</sup> MARDIN, 1993, p. 222.

<sup>64</sup> AYATA, 1996, p. 49.

<sup>65</sup> MARDIN, 1993, p. 229.

accroissement de la religiosité sunnite orthodoxe (par opposition autant à un manque de foi qu'à des pratiques jugées trop « folkloriques »)<sup>66</sup>, se présentant comme une variante turque du fondamentalisme musulman<sup>67</sup> (nous reviendrons plus loin aux relations avec les autres mouvements islamistes). Plus spécifiquement, la plupart de ces *tarikats* réclament aussi une diminution de l'influence occidentale<sup>68</sup>, un communautarisme religieux à saveur conservatrice<sup>69</sup> et un certain nationalisme turc, toutefois doublé d'idées pan-islamiques (dont on a vu les effets plus haut).

On pourrait considérer ces idées autant comme « compatibles » que « concurrentes » lorsque mises en rapport avec celles des partis islamistes modernes non-soufis. On a en effet pu observer, au fil des années, autant de coopération que d'opposition entre ces deux forces religio-politiques. C'est ainsi que les deux premiers partis religieux de la République, le Parti national de l'Ordre (fondé en 1970, et presque instantanément banni) et le Parti du Salut national (*Milli Selamet Partisi*, fondé en 1972, aussi banni), auraient largement profité de l'appui de *tarikats*<sup>70</sup>. Il en fut de même pour leur successeur jusqu'à tout récemment, le parti de la Prospérité (*Refah Partisi*, dirigé tout comme le MSP par Necmettin Erbakan)<sup>71</sup>. Toutefois, il semble qu'au fur et à mesure que certaines *tarikats* acquirent un important poids politique, une certaine rivalité se soit installée entre celles-ci et le *Refah*. Combinée, d'une part, à une certaine méfiance que l'*establishment* sunnite a toujours maintenue envers le soufisme (bien que, comme on le voit ici, l'aspect mystique soit tout sauf important dans le discours politique des *tarikats*) et, d'autre part, à certaines attractions particulières exercées contre le *Refah*<sup>72</sup> par le parti de la Mère Patrie (*Anavatan*

---

<sup>66</sup> MARDIN, 1993, p. 212 ; ALGAR, 1954, p. 936 ; KARPAT, 1954a, p. 140 ; AYATA, 1996, p. 49.

<sup>67</sup> MARDIN, 1993, p. 204.

<sup>68</sup> MARDIN, 1993, p. 212 et 222 ss. ; AYATA, 1996, p. 49.

<sup>69</sup> MARDIN, 1993, p. 222 ; AYATA, 1996, p. 49.

<sup>70</sup> MARDIN, 1993, p. 222 et 226 ; MARDIN, 1983, p. 157 et AYATA, 1996, p. 53-54.

<sup>71</sup> MARDIN, 1993, p. 226-227.

<sup>72</sup> Par exemple, en 1994, la première ministre Tansu Çiller « arranged for a publicly announced personal meeting between herself and Fethullah Gülen, the spiritual head of [...] the Fethullahçis » (AYATA, 1996, p. 46). Voir aussi KARPAT, 1954a, p. 140 ; AYATA, 1996, p. 51 et 54-56 ; MARDIN, 1983, p. 157.

*Partisi*, de centre droit laïque, dont le chef jusqu'en 1989, Turgut Özal, était connu pour ses liens *Nakshibendi*<sup>73</sup>), cette rivalité a poussé certaines *tarikats* à s'aligner de temps à autre avec des partis laïques (essentiellement des partis conservateurs de centre droit).

On doit toutefois rappeler ici que ce rôle de groupe d'intérêt des *tarikats* n'est pas joué uniquement en agissant directement sur le pouvoir politique, mais aussi indirectement, en passant par l'opinion publique. Bien sûr, il s'agit là du rôle principal de l'appareil médiatique qu'elles contrôlent. Mais — et cela de façon de plus en plus importante au cours des dernières années — elles se sont aussi mises à offrir des services sociaux en complément de ceux qui sont offerts par le gouvernement : résidences étudiantes offrant gratuitement gîte et couvert, ainsi qu'organisations de charité dans les domaines social et médical<sup>74</sup>. Il est révélateur de constater que de telles activités sociales soient équivalentes non seulement au rôle joué par les *tarikats* dans l'Empire ottoman, mais aussi à celui de beaucoup d'organisations islamistes modernes à travers le monde musulman.

\*

De cette analyse des divers points de contact — opposition ouverte ou plus subtile, nationale ou internationale — entre politique, politiciens et *tarikats*, on peut retenir quatre grandes conclusions.

D'abord, l'implication politique des ordres soufis est loin d'être uniforme, variant énormément d'une *tarikats* à l'autre. Ainsi, alors que certaines *tarikats* (comme les *Mevlevî*) n'ont eu, selon ce qu'on en sait, aucune activité politique depuis la fondation de la République, d'autres (comme les *Nakshibendi*) font de la politique une partie essentielle de leurs activités.

Deuxièmement, l'implication de *tarikats* en politique a amené à de nombreuses reprises de la rivalité entre des groupes aux idées sinon identiques, du moins largement compatibles. Non seulement est-il question ici de compétition entre diverses *tarikats*, mais aussi entre celles-ci et des mouvements comme le pan-turquisme et le fondamentalisme islamiste moderne.

---

<sup>73</sup> MARDIN, 1993, p. 226 ; AYATA, 1996, p. 44.

<sup>74</sup> AYATA, 1996, p. 51.

Troisièmement, le discours même des *tarikats* est largement influencé par leur politisation. Alors qu'on traduit souvent le mot « *tarikats* » par « ordre mystique » (ce qui est au moins exact quand on tient compte des origines de chacune), la composante mystique est complètement absente du discours public de celles qui s'aventurent en politique. On peut en rechercher les causes dans les contraintes inhérentes au domaine politique, où il faut tenter de plaire à des publics et à des donateurs qui ne sont pas nécessairement intéressés par ce que nombre de sunnites qualifient volontiers d'hérésie.

Ces deux dernières conclusions pourraient être simplifiées à l'intérieur d'une quatrième, à savoir que les *tarikats* sont devenues dans certains cas des éléments beaucoup plus politiques que religieux. En d'autres termes, lorsqu'on en fait une analyse sous un angle politique, ce sont les structures auxquelles elles ont donné naissance, beaucoup plus que leurs idées, qui comptent. Si les *tarikats* avaient été absentes de la scène politique républicaine de Turquie, les divers rôles politiques qu'elles ont joués auraient plus vraisemblablement été assumés par des fraternités areligieuses que par des mystiques isolés.

Une tendance semble se dégager de l'évolution des relations entre *tarikats* et politique dans les dernières années, une tendance à l'intégration. Plutôt que des confrontations, parfois violentes, du pouvoir au nom d'idéologies du « tout ou rien », un *modus vivendi* semble s'être installé pour accepter une influence croissante des *tarikats* selon des méthodes plus subtiles, mais aussi plus modernes. L'influence des idées d'Atatürk est encore aujourd'hui immense en Turquie, et il serait irréaliste d'envisager une levée des lois anti-*tarikats* à court ou à moyen terme<sup>75</sup>. Mais on semble de plus en plus s'entendre pour faire de la politique selon les méthodes (mais non nécessairement les idéologies) des démocraties occidentales.

---

<sup>75</sup> Le meilleur exemple de cette influence est sans doute un scandale qui éclata au cours de l'année 2000, à la suite de la diffusion de bandes vidéo à la télévision turque. Ces bandes vidéo montraient le chef spirituel des *Fetullahdjis*, Fetullah Gülen, discutant de l'importance de voir s'installer ses partisans à divers postes dans l'appareil étatique turc. Ces enregistrements transformèrent radicalement l'image de ce leader religieux, auparavant considéré comme « modéré », que l'opinion publique turque qualifie aujourd'hui volontiers de dangereux pour la sécurité de l'État.

### Ouvrages cités

- ABU-NASR, Jamil M., 1965, *The Tijaniyya : A Sufi Order in the Modern World*, London, Oxford University Press.
- ALGAR, H., 1954<sup>76</sup>, « Nakshbandiyya — En Turquie », dans H. A. R. GIBB *et al.* (dir.), *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, Brill, vol. VII, p. 936-938.
- AYATA, Sencer, 1996, « Patronage, Party, and the State : The Politicization of Islam in Modern Turkey », *Middle East Journal*, 50, 1, hiver, p. 40-56.
- BERKES, Niyazi, 1964, *The Development of Secularism in Turkey*, Montréal, McGill University Press.
- IMBER, C. H., 1954, « Malamatiyya — En Turquie Ottomane », dans H. A. R. GIBB *et al.* (dir.), *Encyclopédie de l'Islam*, vol. VI, p. 219-222.
- KARPAT, Kemal, 1954a, « Nurculuk », dans H. A. R. GIBB *et al.* (dir.), *Encyclopédie de l'Islam*, vol. VIII, p. 139-140.
- \_\_\_\_\_, 1954b, « Nursi », dans H. A. R. GIBB *et al.* (dir.), *Encyclopédie de l'Islam*, vol. VIII, p. 145-146.
- \_\_\_\_\_, 1959, *Turkey's Politics : The Transition to a Multi-Party System*, Princeton (N. J.), Princeton University Press.
- KINROSS, Patrick Balfour, 1964, *Ataturk : The Rebirth of a Nation*, London, Weidenfeld and Nicholson.
- LANDAU, J. M., 1954, « Panturquisme », dans H. A. R. GIBB *et al.* (dir.), *Encyclopédie de l'Islam*, vol. VIII, p. 266-268.
- \_\_\_\_\_, 1995, *Pan-Turkism : From Irredentism to Cooperation*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press.
- MANTRAN, Robert, 1954, « Atatürk », dans H. A. R. GIBB *et al.* (dir.), *Encyclopédie de l'Islam*, vol. I, p. 756-757.
- MARDIN, Serif, 1983, « Religion and Politics in Modern Turkey », dans J. PISCATORI (dir.), *Islam in the Political Process*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 138-159.
- \_\_\_\_\_, 1993, « The Nakshibendi Order of Turkey », dans Martin E. MARTY and R. Scott APPLEBY (dir.), *Fundamentalisms and the State : Remaking Politics, Economies and Militance*, Chicago, University of Chicago Press, p. 204-232.
- \_\_\_\_\_, 1994, « Culture Change and the Intellectual : A Study of the Effects of Secularization in Modern Turkey », dans *Cultural Transitions in the Middle East*, Leiden, Brill.
- MARGOLIOUTH, D. S., 1954, « Mawlawiyya — Importance politique de la confrérie », dans H. A. R. GIBB *et al.* (dir.), *Encyclopédie de l'Islam*, vol. VI, p. 879.

---

<sup>76</sup> L'*Encyclopédie de l'Islam* a été publiée en plusieurs volumes à partir de 1954. Pour des raisons de commodité, c'est cette date qui est indiquée dans cette bibliographie pour l'ensemble des entrées citées de cet ouvrage.

Nicolas Trépanier

MCDOWALL, David, 1996, *A Modern History of the Kurds*, London, I. B. Tauris.

METZ, Helen Chapin (dir.), 1996, *Turkey : A Country Study*, Washington, Federal Research Division, Library of Congress.

NORTON, J. D., 1983, « Bektashis in Turkey », dans Denis MACEOIN et Ahmed AL-SHAHI (dir.), *Islam in the Modern World*, London, Croom Helm, p. 73-87.

STIRLING, Paul, 1958, « Religious Change in Republican Turkey », *Middle East Journal*, 12, 4, automne, p. 395-408.

TOPRAK, Binnaz, 1981, *Islam and Modern Development in Turkey*, Leiden, Brill.