

Master 2, IEP d'Aix-en-Provence, 2020-2021

**Engagement confrérique et politisation :  
socialisation et comportements politiques dans la  
confrérie Iskenderpacha en Turquie**

Serenay Sasa

Mémoire de Master 2 de science politique, spécialité Expertise  
Politique Comparée.

Sous la direction de Dilek Yankaya



*Les opinions exprimées dans ce mémoire sont celles de l'auteur.e et ne sauraient en aucun cas engager le directeur.rice de mémoire ou l'Institut d'Etudes Politiques d'Aix-en-Provence*



*À mon père*



## Remerciements

Je ne peux pas nommer ici toutes les personnes qui ont contribué à cette recherche, parfois même sans le savoir, en m'écouter, en m'encourageant et en me consacrant leurs temps précieux. La réalisation de ce mémoire n'aurait pas été possible sans ces rencontres, ces échanges et ces discussions que j'ai eus avec elles/eux. Ceci est donc une petite sélection de celles et ceux qui ont bien voulu m'accompagner et m'aider dans l'accomplissement de ce mémoire.

À ma directrice de mémoire, Dilek Yankaya pour son soutien, son empathie, sa disponibilité et à la confiance qu'elle a eu dans mes recherches. Elle m'a guidé dans les moments les plus difficiles de la réflexion et de la rédaction. Grâce à ses conseils avisés, j'espère avoir appris comment cultiver l'imagination sociologique et prendre de la distance avec un terrain dont j'étais familier.

À Aude Signoles pour son suivi et ses conseils judicieux qui ont alimenté ma réflexion et m'a encouragé tout au long de la réalisation de ce mémoire.

À M. Safa Demirbaş et Mme Dilek Demirbaş pour leurs soutiens. Je tiens spécialement à exprimer mes gratitude à M. Safa qui a bien voulu s'intéresser à mes recherches et qui m'a donné des conseils précieux.

À M. Birol Caymaz qui a eu l'amabilité de répondre à mes questions et de me donner de nombreuses références. Je remercie pour sa grande disponibilité et la qualité de son écoute.

À tous mes enquêtés qui m'ont consacré leurs temps précieux et m'ont ouvert leur monde intérieur avec confiance : leurs souvenirs de jeunesse, leurs récits de vie, leurs visions du monde...

À mes parents et ma sœur pour leur patience, leur soutien et leur affection. Mais surtout à mon père de m'avoir soutenu inconditionnellement et de m'avoir cru dans les moments de profond doute.

À Furkan et à Gizem pour leurs présences, leur soutien moral, leurs écoutes non seulement dans l'accomplissement de ce mémoire mais surtout dans la recherche de soi.



## **ABSTRACT**

En juin 2011, le cheikh actuel de la confrérie religieuse Iskenderpacha a publié un message appelant ses disciples à voter pour le parti d'action nationaliste (MHP) dans les élections législatives. Bien que les disciples soient des acteurs islamistes votant pour AKP depuis de sa fondation, certains disciples ont accepté de voter pour MHP. D'autres, ont, quant à eux, voté pour AKP et n'ont pas suivi la déclaration du cheikh. Nous proposons dans ce mémoire de nous pencher sur les dynamiques liés à la socialisation dans la confrérie Iskenderpacha et comment cette dernière joue-t-elle sur l'orientation partisane des disciples dans les élections législatives de 2011 en Turquie et au-delà, dans leurs rapports au politique. Ce faisant, nous interrogeons sur les trajectoires des disciples, leurs socialisations religieuses et politiques ainsi que les dynamiques politiques de leurs engagements dans une confrérie soufie. Nous remettons également en question la relation maître/disciple et la dimension symbolique de l'intériorisation de l'autorité politique du cheikh. Nous posons ainsi la question de la place de cette figure d'autorité dans l'univers politique des adeptes.

Mots - clés : confrérie soufie ; socialisation ; approche biographique ; maître/disciple ; autorité religieuse

## Sommaire

### Introduction

Première Partie : Devenir adepte : familiariser avec Iskenderpacha, s'y engager, y rester

Chapitre 1.1 : Devenir islamiste ? : la socialisation islamique des individus attachés à Iskenderpacha

Chapitre 1.2 : Entre université et mosquée : la familiarisation avec la confrérie Iskenderpacha

Conclusion : Deux modalités d'engagements

Deuxième partie : Chef spirituel ou référent politique ? : les figures du cheikh et les formes de fidélité

Chapitre 2.1 Le charisme du cheikh : entre le quotidien et le sacré

Chapitre 2.2 : Dans quelle mesure le cheikh devient-il référent politique ?

Troisième partie : Entre cheikh soufie et chef d'Etat : les attitudes politiques des disciples d'IPC dans les élections législatives de 2011 en Turquie

Chapitre 3.1 – Mouride et citoyen : le rapport des disciples au politique

Chapitre 3.2 - Entre AKP et MHP : le dilemme politique des adeptes et les élections législatives de 2011

Conclusion

Bibliographie

## Index des illustrations

Cheikh Mehmed Zahid Kotku. Source: Yeni Safak (2017, 13 Novembre). URL: <a href="https://www.yenisafak.com/hayat/bir-alim-bir-dervis-mehmet-zahit-kotku">https://www.yenisafak.com/hayat/bir-alim-bir-dervis-mehmet-zahit-kotku</a> 2809697.....	65
Mehmed Zahid Kotku avec Necmettin Erbakan Source: Yeni Safak (2017, 13 Novembre) .....	68
Mahmud Esad Coşan Source: <a href="http://www.iskenderpasa.com/">http://www.iskenderpasa.com/</a> Dernière consultation: mai 2021.....	70
Nureddin Coşan Source: <a href="http://www.iskenderpasa.com/">http://www.iskenderpasa.com/</a> Dernière consultation: mai 2021.....	76
Le Président de la République R. T. Erdogan faisant le signe « rabia », symbole de ralliement des Frères musulmans Source : Birgün (2018, 13 Décembre) .....	112

## ACRONYMES

AKP : Adalet ve Kalkınma Partisi [*Parti de la justice et du développement*]

BINDER : İnsan ve Çevre Derneği [*l'association de l'homme et de l'environnement*]

CHP : Cumhuriyet Halk Partisi [*Parti républicain du peuple*]

ENSIAD : Engürü [*l'association des hommes d'affaires et des industriels d'Enguru*]

IPC : Iskenderpaşa Cemaati [*Cémaat Iskenderpacha*]

MHP : Milliyetçi Hareket Partisi [*Parti d'action nationaliste*]

MNP : Milli Nizam Partisi [*Parti d'ordre national*]

MSP : Milli Selamet Partisi [*Parti du salut national*]

MTTB : Milli Türk Talebe Birliği [*Union nationale turque des étudiants*]

SOGEL : Ankara Sosyal Gelişim Derneği [*l'association de développement social d'Ankara*]

IHH : İnsan Hak ve Hürriyetleri İnsani Yardım Vakfı [*la Fondation pour les droits et libertés de l'homme et l'aide humanitaire*]

« La politique, que ce soit dans l'espace privé ou l'espace public, est le théâtre des passions et des affects. Amours et haines, espoirs et déceptions, identifications et rejets, introjections et projections, sont à l'œuvre et traversent la vie politique, les institutions, les attitudes et les comportements politiques. » <sup>1</sup>



---

<sup>1</sup> Perrineau, P., 2014. Les affects en politique, ce qu'on dit la sciences politique. In: A. Muxel, ed., *La vie privée des convictions*. Paris: Presses de Sciences Po, p.61.

## Précis pour la lecture

Avant de rentrer dans notre sujet, nous souhaitons expliquer certains choix terminologiques.

En Turquie, les *cémaat* sont très impliqués dans la vie social et politique. En étudiant un *cémaat* turque nous avons dû faire attention à notre terminologie. Pour trouver un mot français qui correspond à la notion « *cémaat* », nous nous sommes appuyés sur les choix des mots de nos enquêtés ainsi que les travaux académiques existants. Enfin, nous avons décidé d'utiliser les mots « confrérie » et la « communauté religieuse ». En fait, le mot confrérie convenait très bien à ce que nous voulions dire par le mot *cémaat* dans le sens où la plupart de nos enquêtés constate qu'ils voient les autres adeptes comme leurs « frères musulmans. » C'est-à-dire que pour les individus qui sont affiliés au *cémaat* Iskenderpacha, la relation d'amitié qu'ils y construisent porte un sens religieux. Ils croient sincèrement qu'ils se retrouvent avec leurs amis de *cémaat* après la mort. En ce sens, ils se considèrent comme « des frères » et ils affirment que leurs amitiés ne se limitent pas au monde profane mais s'étend également au monde spirituel.

En outre, la définition de « confrérie » de Jean Louis Triaud nous a aidé de faire ce choix terminologique. Dans son étude sur la Tidjaniya, une confrérie soufie sénégalaise, Jean Louis Triaud définit la confrérie comme « *un réseau de fidèles réunis autour d'une figure sainte, ancienne ou récente, autour de son lignage et de ses disciples.* » (2010, p. 831). Il y a également d'autres auteurs qui utilisent le mot « confrérie » dans des différents contextes. A. Philippon (2015) l'utilise pour le contexte pakistanais tandis que T. Zarccone (1992) utilise ce mot pour des *cémaat* qui existent en Turquie et en Egypte.

Pourtant, pour désigner les individus qui sont affiliés à une confrérie, contrairement aux auteurs qui utilisent le mot « fidèles », nous avons choisi d'utiliser les mots « adepte » et « disciple ». Cela peut s'expliquer par deux raisons. En première lieu, ce que nous souhaitons souligner en désignant ces individus, c'était l'engagement personnel plutôt que le sentiment de fidélité. Dans ce cadre, le mot « adepte » nous a paru plus pertinent que celui « fidèle ». En seconde lieu, en se centrant sur le contenu de notre travail, nous avons remarqué que certains de nos enquêtés ne sont pas « fidèle » au nouveau cheikh. Autrement dit, ils ne se sentent pas comme s'ils sont attachés à la confrérie Iskenderpacha d'aujourd'hui. En ce sens, nous avons

finalement décidé d'utiliser le mot « adepte » et « disciple » pour décrire les individus qui étaient affiliés à la confrérie Iskenderpacha dans une période dans leurs vies.



## Introduction

« Je n'utilise pas l'islam. S'il y a une chose que j'utilise c'est la politique. Je n'instrumentalise pas l'islam pour la politique. C'est tout le contraire. En fait, je veux que toutes les choses servent l'islam. Je souhaite mettre mes connaissances, mon statut en tant qu'architecte ou qu'avocat, au service de l'islam. »

Ces paroles sont celles d'un mouride qui était également un ancien membre du Parti de prospérité, un parti islamiste s'inscrit dans le mouvement Vision Nationale (Milli Görüş) d'Erbakan. En effet, il fait partie des nombreuses adeptes qui militent dans un parti politique islamiste tout en étant attachés à un cheikh. C'est ce genre de discours informant le position politique des adeptes nous ont fait nous questionner sur le rôle d'engagement dans une communauté religieuse dans l'orientation partisane des individus.

Dans l'histoire de la Turquie contemporaine, il peut être vu que les confréries religieuses ont toujours entretenu des relations étroites avec les partis politiques et les institutions militants islamistes. Notamment, depuis des années 1970, les confréries religieuses jouent un rôle significatif dans la vie sociale et politique de la Turquie contemporaine. Les cheikhs, quant à eux, se manifestent en tant que référent politique qui dispose d'un capital social et symbolique important.

Le coup d'état raté du 15 juillet est l'exemple le plus marquant qui illustre l'engagement politique des confréries. Fethullah Gülen, leader spirituel de la confrérie était initialement alliée au Parti de la justice et du développement (AKP) au moment de son arrivée au pouvoir en 2002. Pendant cette période, les disciples de la confrérie de Gulen occupaient des cadres importantes dans l'Etat turque notamment au sein de la police et des institutions judiciaires.<sup>2</sup> (Fethullah Gulen shares blame, 2020) Fin 2013, cependant, l'alliance entre Erdogan et Gülen a connu une rupture. La tension aggravée entre le mouvement guleniste et AKP s'est traduit par des purges massives au sein des cadres de l'Etat visant à diminuer l'influence du mouvement guleniste.

---

<sup>2</sup> Ils occupaient 30% des postes de haut niveau dans des institutions judiciaires et 50% dans la police. « Il fut un temps où ils (les gulenistes) dirigeaient pratiquement la Turquie » explique Gokhan Bacik, un universitaire qui fut proche du mouvement et qui vit maintenant en exile.

La tentative de coup d'Etat est donc intervenue dans ce contexte politique extrêmement tendu en Turquie. (Kaval, 2016) Qualifié depuis comme organisation terroriste, la confrérie gulen a perdu sa légitimité en tant qu'allié du pouvoir. Lors de la tentative du coup d'Etat de 15 juillet, 251 sont morts et 2194 sont blessés. Par ailleurs, les purges déclenchées juste après de la tentative de coup d'Etat visant à limoger les gulenistes donnèrent lieu à la révocation de 125 678 fonctionnaires ainsi qu'à la clôture de 2761 institutions dont des lycées, des universités, des journaux et des chaînes de télévision (15 Temmuz bilançosu, 2020).

Le bilan lourd du 15 juillet s'est traduit par la délégitimation et même diabolisation de la confrérie de Gülen et la montée en puissance des autres confréries religieuses sur la scène politique turque. Le grand vide que créa la purge constitua une opportunité pour les autres confréries islamiques dont la volonté de s'engager dans les fonctions publiques a été longtemps ignoré lors de la période de l'alliance entre Gülen et Erdoğan. À cet égard, un article paru dans le journal *Cumhuriyet*, très critique des gouvernements d'AKP, du 15 janvier 2020 révèle que les cadres dans la fonction publique ont été remplis par les disciples attachés à une autre confrérie : le tekke (couvent) Iskenderpacha (Çepni, 2020).

En appartenant à l'ordre *Halidi* de la tariqa *Naqshbandiyya*, Iskenderpacha est une confrérie soufie qui a une influence dans les domaines politiques et sociales de la Turquie contemporaine. Des personnalités influentes en sont disciples : Necmettin Erbakan, Recep Tayyip Erdogan, Turgut Özal (Manço, 2020, p. 481). Le cheikh Mehmed Zahid Kotku (enterré en 1980), était non seulement le leader d'une communauté religieuse (*mürşid*) mais aussi le chef spirituel d'un certain nombre de politiciens qui ont formé le gouvernement en Turquie. Dans ce cadre, la confrérie joua un rôle significatif dans l'émergence de l'islam politique en Turquie. Necmettin Erbakan, le fondateur du mouvement islamique *Milli Görüş*, fut l'un des disciples du cheikh Abdülaziz Bekkine, le prédécesseur de Kotku. Il fonda le Parti du Salut National (Milli Selamet Partisi, abrégé MSP) en 1972 avec l'approbation de Kotku et devint plus tard l'une des figures principales de l'islamisme turc.<sup>3</sup> Le président réformiste Turgut Özal, quant à lui, appartenait à la confrérie soufie ainsi que sa mère et son frère (Zarcone, 1992, p. 5). Affilié au mouvement politique d'Erbakan, Recep Tayyip Erdoğan, lui aussi, entretenait des relations étroites avec la confrérie. Il fréquentait souvent la mosquée d'Iskenderpacha à Fatih et participait aux causeries

---

<sup>3</sup> Entretien avec M. Dursun, 1 Février 2020, Ankara.

(*sohbet*) du cheikh ayant lieu tous les dimanches. Les hommes politiques ont exposé leur proximité à la confrérie Iskenderpacha par des actes symboliques, comme R. T Erdogan qui a fait la première prière du vendredi à la mosquée de Mehmed Zahid Kotku à Ankara le 9 novembre 2002, qu'après avoir remporté les élections législatives le 3 novembre (Şeyhinin camisinde, 2002).

Nous constatons un changement d'attitude politique dans la direction de la confrérie en 2011. Bien que la confrérie Iskenderpacha ait toujours maintenu des relations étroites avec les partis de la Vision Nationale ainsi qu'avec AKP, le 1<sup>er</sup> juin 2011, Nureddin Coşan, le cheikh actuel de *tekke* invita ses fidèles à voter pour le parti d'action Nationaliste (Milliyetçi Hareket Partisi, abrégée MHP) dans les élections législatives de 12 juin 2011. Comme MHP, un parti qui s'inscrit dans l'idéologie nationaliste, n'a pas d'attaches avec l'islam politique, la déclaration du cheikh a étonné les fidèles qui ont voté pour l'AKP depuis de sa fondation en 2002. En aggravant la tension au sein de la confrérie, l'annonce du cheikh a provoqué un clivage partisan entre les fidèles : ceux qui votent pour la première fois pour le MHP en suivant la déclaration du cheikh et ceux qui votent pour l'AKP comme ils l'ont fait dans les élections précédentes. Pourquoi certains fidèles ont changé de parti alors que d'autres non ? Ou peut-être ont-ils déjà voté pour le MHP dans le passé ? Comment expliquer que le cheikh soit devenu un référent politique pour le comportement électoral ? Dans quelle mesure le vote aux élections de 2011 explique-t-il la manière dont le fidèle perçoit le cheikh ? Comment la légitimité religieuse du cheikh est politiquement réinvestie ? Dans quelle mesure pourrions-nous expliquer ce comportement par les parcours de socialisation de fidèles ? Qu'est-ce que ce changement de comportement électoral nous dit-il sur les rapports entre les deux partis ?

### **L'histoire du rapport des communautés religieuses à la politique turque**

Avant de répondre à ces questions, il s'impose de faire quelques rappels sur l'organisation des confréries religieuses et l'émergence des cheikhs en tant que référent politique dans l'histoire de la Turquie contemporaine. Les confréries religieuses ont une nette influence dans les domaines politique et social. Pourtant, l'avènement de l'islam politique et l'engagement des confréries dans le champ politique n'est que dans les années 1970. Cela s'explique par la formation des « contre-élites islamistes » qui se différencient des élites laïques régulés par les valeurs occidentales du projet national d'Atatürk (Göle, 1997). Dans la formation de ces élites, les confréries religieuses sont devenues des « contre espace islamique » ( Yankaya & Durmaz,

2014, p.52) qui dispose un capital social important valorisant les références islamiques comme élément de prééminence. Historiciser la place de *tarikats* dans la vie politique turc mettra en perspective les phénomènes sociaux et les changements structurels qui font émerger les confréries et les cheikhs en tant qu'acteur politique.

Ayant pour but de transformer la Turquie en un pays moderne, séculaire et occidental l'Etat kémaliste a marqué une rupture radicale avec les traditions mystiques et les valeurs religieuses de l'Empire Ottoman. Les nouvelles élites de la jeune République ont mis en place une série de réformes et des mécanismes régulateurs contrôlant l'espace public et limitant la place de la religion (Göle, 1997, p.49). Il s'agissait, donc, de profonds changements institutionnels au niveau tant du pouvoir exécutif que du pouvoir législatif. L'interdiction des symboles et des pratiques religieuses dans l'espace public, l'imposition du port du chapeau (1924), l'abolition du sultanat et du califat (1924) et la déclaration de l'article constitutionnel soulignant que la République de Turquie est « laïque » (1937) illustrent cette rupture radicale. Dans ce contexte, les confréries religieuses ont été dissoutes et l'enseignement de soufisme a été interdit par le régime.

« La laïcisation elle-même est devenue une partie de l'ingénierie sociale plutôt qu'un résultat du processus de modernisation et de développement sociale » l'affirme Nilüfer Göle concernant les réformes kémalistes (Göle, 1997, p.48). En fait, le concept de *laiklik*, s'appuyait sur la vision du monde des élites bureaucratiques et non sur les revendications de la société étant majoritairement rurale et religieuse. De ce fait, la plupart de ces réformes se sont limitées aux centres urbains et n'ont pas été intériorisées par la majorité de la population pour qui l'Islam occupe une place importante dans la vie sociale (Rabasa&Larrabee, 2008, p. 33). Comme le note Thierry Zarcone (1992), dans le monde rural, le poids des traditions et de l'éloignement du pouvoir a été un frein dans l'application des lois républicaines (p.2).

L'interdiction des *tarikats* et des ordres religieux en 1925 a fait également partie de cette ingénierie sociale. Les confréries étaient l'un des principaux « espaces de sociabilité islamique » (Yankaya, 2013, p. 51). La dissolution des confréries religieuses s'est traduite, dans ce cas, par l'exclusion des cheikhs de la vie politique et sociale. Certaines confréries ont choisi de s'adapter aux nouvelles législations de la République tandis que d'autres ont continué à se réunir dans la clandestinité et à se pratiquer leurs traditions contre l'Etat kémaliste (Zarcone, 1993, p. 100). Dans ce cas, même si l'institution a cessé d'exister, l'autorité des cheikhs

demeura ainsi que la structure confrérique (Zarcone, 1993, p.100). Les cheikhs continuèrent, donc, à se manifester comme guide spirituelle en organisant des causeries auxquelles ont participé les disciples afin d'avoir une éducation islamique. Thierry Zarcone (1992) considère que les structures confrériques perduraient avant tout grâce au charisme des certains cheikhs (p. 2). Les cercles de causerie s'avèrent, donc, être une stratégie par laquelle les cheikhs renforcent leurs charismes tout en transmettant l'idéologie soufie aux nouveaux adhérents (Zarcone, 1993, p. 101). Il nous paraît que sous la période du parti unique, les structures confrériques donnèrent lieu à la construction d'une « contre-culture religieuse » qui ont ses réseaux informels et ses pratiques clandestines. C'est à travers ces pratiques confrériques que la société créa un sphère public autonome loin des politiques de modernisation de l'idéologie kémaliste (Rabasa & Larrabee, 2008, p. 34).

Avec la victoire du parti démocrate, en 1950, l'islam est redevenu, pour le pays, une dimension culturelle (Zarcone, 1992, p. 9). Différemment au parti Républicain du Peuple, le parti démocrate de Menderes n'était pas autant attaché aux réformes séculaires kémalistes. À cet égard, le parti démocrate a « relégitimé Islam et les valeurs traditionnels » (Rabasa & Larrabee, 2008, p. 36). Sous le mandat de Menderes, l'islam a été réintroduit à la vie sociale. Cependant, même si la lutte contre les confréries religieuses et les cheikhs s'est fait moins tenace sous le mandat de Menderes, les communautés religieuses n'ont toujours pas eu une visibilité dans la vie politique dans les années 50 (Zarcone, 1992, p. 2). C'est-à-dire que les politiciens n'ont pas d'attaches avec les confréries et les cheikhs n'ont pas joué un rôle dans la formation des partis politiques. C'est à la suite du coup d'Etat 1960 que les groupes religieux ont émergé en tant qu'acteur politique. Les libertés politique et la liberté d'expression amenés par la constitution libérale de 1961 a sans doute fourni des conditions favorables pour plusieurs mouvance politique y compris des mouvements islamistes. C'est dans ce cadre que les cheikhs ont pu s'engager dans la politique et inciter leurs disciples à participer à la vie politique.

Encouragé par son cheikh Kotku, Erbakan fonda le Parti d'Ordre National (Milli Nizam Partisi abrégée MNP) en janvier 1970. MNP était le premier d'une série des partis politiques islamistes fondé par Erbakan. En 1972 un nouveau parti religieux a été fondé, le Parti du salut national (Milli Selamet Partisi, abrégée MSP). Jusqu'au 1973, le parti a été dirigé par l'un de ses fondateurs, Süleyman Arif Emre qui est, tout comme Erbakan, un des membres de la confrérie Iskenderpacha (Zarcone, 2004, p. 192). L'idéologie de ce parti, comme celui de parti d'ordre national, était basé sur la défense des vertus morales et des valeurs spirituelles traditionnelles.

En ce sens, MSP bénéficia, du soutien et conseils de Mehmed Zahid Kotku (Zarcone, 2004, p. 192). Ces partis entretenant des liens étroits avec les confréries soufies ont été interdit à la suite du coup d'Etat de 12 septembre 1980.

La période qui a suivi l'intervention militaire de 1980 a été marqué par la montée en puissance des confréries religieuses sur le plan politique, économique et sociale. Cela s'explique par plusieurs dynamiques. En première lieu, le rôle de l'islam dans la société a été instrumentalisé par l'armée afin de diminuer l'influence des idéologies gauchistes radicales tels que le communisme (Rabasa & Larrabee, 2008, p. 37). À cet égard, le projet social de « synthèse islamo-turc » a été mise en place. L'objectif principale de ce projet était d'homogénéiser et de dépolitiser la société en fusionnant l'islam et le nationalisme turc sous le contrôle d'Etat en vue de rétablir de l'ordre et d'assurer la pérennité de pouvoir. Dans ce cadre, sous tutelle militaire, les courses coraniques ont été ouvertes et la place de la religion et du nationalisme turc ont été renforcés dans les manuels scolaire. Si ces événements n'avaient pas pour l'objectif de renforcer les groupes islamistes, ils ont, sans doute, créé des espaces de sociabilité islamiques et leur ont donné l'occasion de s'élargir et de former des relations interpersonnelles (Rabasa & Larrabee, 2008, p. 38).

En seconde lieu, il faut souligner l'impact des réformes de Turgut Özal sur « l'institutionnalisation » des confréries religieuses en Turquie. Comme nous l'avons déjà mentionné, Turgut Özal, lui aussi, était affilié à la confrérie d'Iskenderpacha. Il avait, donc, une approche plus tolérante à l'égard d'Islam et des communautés religieuses. Dans ce contexte, sur le plan économique, les réformes de Turgut Özal privilégiant le secteur privé a facilité l'installation de certaines banques islamiques et la pénétration des capitaux arabes en Turquie. En profitant de cette assise économique, plusieurs confréries ont commencé à s'opérer par l'intermédiaire des associations et des *vakıf* et fonda leurs propres entreprises (Zarcone, 1992, p. 6). Ces associations ont joué un rôle significatif dans le développement des confréries dans le sens où ils octroient des bourses et fournissent des pensionnats (*yurt*) aux étudiants universitaires issus des organisations militantes islamistes ou des lycées religieux formant des imams. C'est à travers de ces associations que ces étudiants universitaires se socialisaient et ont élargi les cercles des confréries religieuses. Enfin, il est possible de constater que sous le gouvernement de Turgut Özal les confréries ont gagné une puissance à la fois financière et sociale qui leur ont permis de créer leurs propres fondations, d'ouvrir leurs propres écoles

privées et de fonder leurs propres journaux et des chaînes de télévision (Rabasa & Larrabee, 2008, p. 39).

Que ce soit les activités confrériques clandestines, les partis politiques islamistes ou les associations pieuses, les confréries religieuses ont toujours développé des stratégies organisationnelles en vue d'engager dans la politique et d'étendre leur légitimité à référence religieuse sur la société. Pourtant, bien que le rapport des confréries religieuses au politique ait fait l'objet de nombreuses études, très peu d'études, à notre connaissance, a consacré à l'influence du processus de socialisation confrérique sur l'orientation politique des individus à travers des trajectoires biographiques des adeptes. Sur la base de cette petite partie historique mettant en évidence les relations interdépendantes entre les pouvoirs politiques et les confréries religieuses, ce mémoire vise à étudier le rapport de confrérie Iskenderpacha au politique par des parcours et des trajectoires des adeptes.

## **Hypothèses**

La question de recherche centrale de notre étude est donc la suivante :

Dans quelle mesure la socialisation confrérique s'agit-elle sur l'orientation partisane des individus qui y sont liés ?

Dans le cadre de cette recherche, nous nous sommes intéressées aux processus de socialisation politique et religieuse des adeptes liés à la confrérie Iskenderpacha : leur processus de familiarisation avec le *tekke*, leur manière de s'attacher au groupe, d'interagir avec les autres adeptes et de percevoir de l'autorité du cheikh. Pour répondre à ce problème nous posons d'abord un certain nombre d'hypothèses :

H1 : La socialisation confrérique ne peut pas s'expliquer indépendamment des processus de socialisation antérieurs. En d'autres termes, les individus s'attachent à une communauté religieuse à travers le capital social et le savoir-faire islamique déjà acquises lors des socialisations primaires. Le processus de socialisation familiale et scolaire joue donc un rôle important tant dans la politisation des individus que dans l'engagement dans une communauté religieuse. Compte tenu des expériences socialisatrices qu'ont vécu nos enquêtés avant d'être liés à la confrérie Iskenderpacha, l'on peut constater que la plupart des adeptes sont issus des

écoles religieuses formant des *imams* ou des familles conservatrices dont les parents respectent les prières et votent pour les partis islamistes. Certains de nos interlocuteurs soulignent à cet égard qu'il se considéraient déjà comme islamiste avant de s'affilier à Iskenderpacha. Etant donné de ces expériences socialisatrices des disciples, la confrérie religieuse se manifeste comme l'espace de sociabilité islamique où se mobilise un bagage islamique déjà acquis au sein de la famille et/ou à l'école.

H2 : Il n'y a pas d'une seule et unique façon d'engager dans une communauté religieuse. Les individus développent des différentes formes d'engagements qui se varient selon leur perception de l'autorité du cheikh et de la confrérie. À cet égard, nous mettrons au jour deux modes d'appartenance : l'attachement institutionnel et l'attachement affective. Certains adeptes s'attachent à l'institution plutôt qu'au leader. Dans ce cas, ils s'attachent davantage à la confrérie qu'au cheikh. Ils conçoivent donc la confrérie en tant qu'un institution traditionnel islamique. Par le mot « institution », nous entendons, ici, une structure sociale organisé ayant ses propres normes et règles auxquels les adhérents doivent respecter. Selon ces adeptes, l'autorité du cheikh tient sa légitimité des normes et des traditions soufies de la structure confrérique. Cela renvoie à une autorité traditionnelle. Qui ce soit le cheikh, il est respecté par ces fidèles qui intériorise la confrérie comme une institution islamique. Pourtant, il y a également des adeptes qui s'attachent plus au cheikh qu'à la confrérie. Selon ces adeptes, la légitimité du cheikh se base sur les relations qu'il entretient avec ses disciples. En accordant une importance particulière au rapport traditionnel maître/disciple, ces disciples cherchent de développer une relation émotive avec le cheikh. Dans ce type d'attachement, le charisme se manifeste comme ressource émotionnelle d'engagement confrérique (Philippon, 2015.) et le cheikh s'avère être un leader charismatique.

H3 : Le *cémaat* est non seulement une espace de sociabilité islamique mais aussi un lieu de politisation de l'idéologie islamiste. Nous constatons que l'habitus confrérique porte une dimension politique qui ne s'actualise qu'avec la socialisation dans les espaces de la confrérie et l'appropriation de l'autorité du cheikh en tant qu'un référent politique. En effet, en fréquentant la mosquée Iskenderpacha et résidant dans les pensionnats de la fondation de Hakyol (association liée à la confrérie), les individus participent aux causeries soufies ainsi qu'aux séminaires où sont discutés l'actualité politique et les évènements sociaux à partir d'une perspective islamiste. Dans ce cadre, puisque la majorité des adeptes ont reçu une socialisation islamique dans leurs enfances, il est possible de constater que la socialisation confrérique

renforce l'appropriation d'une vision du monde basé sur des normes islamiques et des valeurs soufies. L'autorité religieuse du cheikh, quant à lui, politiquement réinvesti à travers des causeries et des activités confrériques. En ce sens, il soutient certains partis politiques ancré dans la tradition islamiste et encourage ses disciples à voter pour ces partis. Les disciples mobilisent, pour leurs parts, ces valeurs soufies dans le domaine politique dans la mesure où ils intériorisent l'autorité politique du cheikh. À ce stade, nous constatons que l'appropriation du cheikh en tant que référent politique varie selon la façon dont les disciples s'engagent dans la confrérie.

### **Etat de la recherche**

« Tous ceux et celles qui mènent une recherche sur l'islam moderne en Turquie est confronté à une question méthodologique : comment analyser les anciennes institutions qui fonctionnent dans des conditions modernes » constate-t-il Şerif Mardin, sociologue turc (2011, p. 159). En tant qu'une organisation traditionnelle islamique trouvant ses origines dans l'histoire de l'islam et du soufisme, les confréries soufies font également partie de ces anciennes institutions dont parle Ş. Mardin. En nous penchant sur le rapport des communautés religieuses au politique de la Turquie contemporaine, nous avons été confrontés à la même question méthodologique. Analyser la confrérie Iskenderpacha et sa position dans les élections législatives de 2011 en Turquie n'était donc pas une chose aisée. Dans ce cadre nous nous sommes appuyés sur un certain nombre de travaux pour mettre nos hypothèses en perspective et nous situer par rapport à ce qui a été déjà analysé sur notre problématique ou sur les questions similaires.

Les confréries religieuses et leur rapport au politique font, en effet, l'objet de nombreuses recherches académiques de longue date. Si nous nous sommes centrés sur l'influence politique des confréries soufies en Turquie, nous avons également pris en compte des travaux existants abordant des confréries dans des contextes africains, européens et asiatiques. Dans les années 1950, les auteurs ont commencé à remettre en question les comportements politiques des ordres mystiques dans les moments de bouleversement politique et les révolutions telle que la révolution socialiste en 1917 (Quelquejay, 1959). Quant aux années 1960 et 1970 qui sont marquées par l'indépendance d'une grande partie des pays africains dont l'Algérie, la Côte d'Ivoire et le Sénégal, le rôle des confréries soufies africains dans les mouvements nationalistes (Martin, 1969) et le rapport de ces derniers aux États récemment émancipés sont ainsi très souvent traités dans des travaux académiques (Martin, 1969 ; Behrman, 1977 ; Nimitz Jr., 1980).

Les auteurs soulignent à cet égard la place des confréries islamiques dans la montée des mouvements nationalistes en Afrique (Martin, 1969. ; Nimitz Jr. 1980). À partir d'une étude sur la *tariqa* Qadiriye en Afrique de l'Est, Martin propose qu'en ayant une tendance pro-nationaliste, les confréries soufies jouent un rôle dans la mobilisation des africains dans la lutte contre les puissances coloniales allemandes. Nimitz Jr, quant à lui, défend l'idée que l'influence politique des confréries soufies dans les mouvements nationalistes s'explique par la composition majoritaire africaines dans les ordres et le caractère organisationnel et hiérarchique des *tariqas* (Nimitz Jr., 1980, p. 176).

Certaines recherches proposent aussi d'analyser la place social et politique des confréries soufies dans des pays dont la majorité de la population est non-musulman comme URSS (Quelquejey, 1983 ; Benningsen&Wimbush, 1985.) et Grande Bretagne par exemple (Stjernholm, 2010). En menant une recherche sur les confréries soufies au Caucase et en Asie centrale avec une approche historique, Quelquejey montre que le soufisme représente une hiérarchie spirituelle parallèle contre la « vulgarité spirituelle du marxisme-léninisme » (Quelquejey, 1983, p. 30). Les confréries soufies constituent dans ce cas une « mode de vie musulmane » spécifique qui rend difficile l'assimilation par les russes (Quelquejey, 1983, p. 31). Stjernholm, analyse, pour son part, l'Association Musulman Soufi, [*The Sufi Muslim Council* (SMC)] en Angleterre et comment ce dernier se présente à la suite des attaques terroristes de juillet 2005 à Londres. L'auteur démontre qu'en unifiant les cheikhs et les confréries soufies sous le même toit, SMC contribue à la construction d'une identité collective. Si les pratiques de SMC à l'instar des prières et des cérémonies religieuses, peuvent sembler être simplement des rituels religieux, ils actualisent, en effet, une identité musulmane et servent de moyen de contester publiquement ce que signifie être musulman en Europe (Stjernholm, 2010, pp 225-226).

En mobilisant une approche ethnographique et anthropologique certains auteurs insistent sur le charisme du cheikh et son rôle sur la politisation de l'engagement à une confrérie (Hammoudi, 1997 ; Stenberg, 2008 ; Philippon, 2015). Ainsi, le personnage du cheikh en tant qu'une figure charismatique fait l'objet de nombreuses recherches. Les auteurs mettent en évidence que la relation maître/disciple renvoie à un rapport de pouvoir reposant sur des propres codes et des schèmes culturelles. M. Sedgwick propose, pour sa part, qu'il s'agit d'une relation inverse entre la taille du *tariqa* et le pouvoir du cheikh. C'est à-dire que lorsque le *tariqa* est petit, le pouvoir de son cheikh est grand. Car il se réside sur le charisme personnel du cheikh. Cependant, lorsque

le tariqa est grand, l'autorité de son cheikh dépend de la tradition et de l'hérédité ; son autorité charismatique n'est pas si grande. Mobiliser les mourides s'avère, dans ce cas, être difficile (Sedgwick, 2008, p. 212). Hammoudi et Philippon, quant à eux, mettent l'accent, sur la dimension affective de l'engagement confrérique et comment cette affection s'agit-elle sur la scène politique. Hammoudi aborde le pouvoir charismatique de maître spirituel comme une dimension culturelle qui explique l'autoritarisme moderne au Maroc tandis que A. Philippon définit le charisme du cheikh comme la ressource première du mouvement *Minhaj-ul Quran* au Pakistan (Hammoudi, 1997 ; Philippon, 2015).

Plus récemment, c'est la question du rapport des confréries religieuses à la modernité qui est constaté dans de nombreux travaux (Zarcone, 2004 ; Weismann, 2007). En adoptant une approche historique, les auteur.e.s montrent qu'avec la montée du néo-libéralisme et la libéralisation religieuse, les confréries soufies ont connu des mutations sociales qui leur ont fait revitaliser. Les auteur.e.s mènent des recherches comparatives sur les pratiques et les rituels actuels des confréries soufies (Weismann, 2004). Ils/Elles concluent qu'en développant des nouvelles stratégies d'organisation afin d'étendre leurs légitimités aux champs sociaux et politiques, les confréries soufies mobilisent des médias et fondent leurs propres institutions (Zarcone, 1992 ; Philippon, 2015.).

Dans ces différentes études abordant des contextes plus ou moins conflictuels (Maroc, Turquie, Pakistan, Tanzanie, URSS, Grande Bretagne etc.) ces auteurs ont en commun d'aborder les confréries soufies et ses cheikhs comme des acteurs sociaux qui influencent la scène politique. Que le cheikh soit un africain participant aux mouvements indépendantistes de son pays ou un pakistanais fondant un parti politique, il se manifeste comme une figure d'autorité religieuse et politique ayant sa propre communauté. Cependant, si la confrérie soufie elle-même fait l'objet de nombreux travaux, il y a peu d'études qui sont consacrés aux parcours des disciples et au processus de l'engagement dans une communauté religieuse.

Dans notre tentative d'analyser le rapport entre la socialisation dans une confrérie et les orientations partisans des disciples, les travaux de Julie Pagis et Loïc Le-Pape nous ont beaucoup inspirés. En fait, ils étudient la politisation de l'engagement religieux des individus en se centrant sur leurs trajectoires et leurs processus de socialisation. En étudiant les militants de mai 68 au prisme des trajectoires biographiques des enquêtés, J. Pagis se penche sur la nature des dispositions acquises lors de la socialisation religieuse des jeunes soixante-huitards et la

façon dont ces dispositions sont (re)converties dans le registre politique (2010, p. 63). Si Pagis ne travaille pas sur les confréries soufies, son article « La politisation d'engagement religieux : retour sur une matrice de l'engagement en mai 68 » nous a beaucoup aidé de comprendre et d'analyser le processus de socialisation religieuse des disciples de la confrérie Iskenderpacha. Car elle étudie l'engagement religieux à travers plusieurs aspects : à la fois par la socialisation familiale et scolaire des militants mais aussi par les contextes et les facteurs organisationnels. Son étude ne se limite donc pas aux facteurs biographiques mais explique également les facteurs macro - sociologiques (contexte de la guerre d'Algerie et anticolonialisme) dans la politisation d'engagement religieux des acteurs (2010, p. 74). Ces éléments de son analyse nous ont paru très pertinents et nous ont beaucoup inspirées en étudiant la politisation de l'engagement confrérique des disciples d'IPC.

Le travail de Loïc le Pape sur les convertis (2007), quant à lui, se penche sur la manière dont un engagement spirituel, personnel et privé se transforme à un engagement public et politique. En s'appuyant sur une enquête de terrain sur la confrérie de Guénon, Le Pape étudie également le rôle des parcours de ses interlocuteurs et le rapport avec le cheikh dans la politisation de l'engagement confrérique et de la conversion à l'islam.

En suivant les travaux de Thierry Zarcone (1992 ; 1993 ; 2004), nous avons acquis une connaissance fondamentale sur les pratiques et les actions des confréries soufies dans la Turquie moderne. Zarcone s'interroge sur l'influence de la *nakşibendiye* turc dans la vie culturelle, sociale et politique avec une approche historique. Ses études nous ont permis de mieux comprendre les mutations sociales et culturels qu'ont connu les confréries soufies dans la période de parti unique (1923-1945), leurs stratégies de mobilisation ainsi que leurs rôles dans la naissance et la montée de l'islam politique turc. Il analyse également le rapport des cheikhs au politique et la relation qu'ils entretiennent avec des politiciens islamistes. En revanche, contrairement à l'auteur de ces ouvrages dans cette présente étude, nous ne nous penchons pas sur les changements qu'ont connu la structure de la confrérie Iskenderpacha et nous ne nous penchons pas non plus sur les rapports des confréries aux régimes politiques.

À cet égard, différemment aux études analysant les confréries avec une approche historique centrée sur les institutions et non sur les acteurs, nous avons choisi de mettre en évidence le rapport de la confrérie Iskenderpacha au politique à partir des perceptions des adeptes qui y sont attachés. Dans cette perspective, nous envisageons à expliquer la politisation

d'engagement confrérique des adeptes d'Iskenderpacha à la croisée de deux approches : la théorie de la socialisation politique et l'approche biographique.

Dans ce cadre, nous proposons de mobiliser le concept de « carrière » dans la lignée d'une sociologie interactionniste. Le concept de carrière est notamment développé par Everett Hughes, Howard Becker, Olivier Fillieule et Anselm Strauss. La démarche vise à analyser à la fois les raisons d'agir des individus et les conséquences biographiques de l'engagement (Fillieule, 2001, p. 214). En ce qui concerne la méthodologie, le concept de « carrière » insiste aussi sur la mobilisation des « *récits de vie comme instrument primordiale pour rendre compte du réseau continu d'interprétations subjectives qui guident la conduite des individus.* » (Fillieule, 2001, p. 205). Puisque la vision du monde des individus change avec l'espace et le temps, analyser les trajectoires biographiques des disciples nous donc permettra de penser autrement qu'en termes figés la construction identitaire (Fillieule, 2001, p. 203). Ce faisant, nous allons mieux appréhender la façon dont les dispositifs acquis dans les processus de socialisation confrérique se convertis dans le champs politique.

Les concepts de carrière s'inscrivent, en outre, dans une approche identitaire qui met l'accent les contextes et les logiques sociales. À cet égard, si nous nous centrons sur les récits de vie des adeptes, nous prenons également en compte les facteurs méso-sociologique et macrosociologique. Car, comme le note Fillieule (2001), « si l'unité pertinente est l'individu, celui-ci n'est pas considéré indépendamment des logiques sociales collectives qui s'imposent à lui et des conditions dans lesquelles il noue avec d'autres individus et des relations sociales déterminantes de ses engagements. » (p. 203).

De ce point de vue, nous considérons que l'attachement à une confrérie religieuse renvoie tout d'abord à un engagement individuel et non à une identité figée. Les individus ne s'attachent pas à la confrérie en un jour. En d'autres termes, devenir adepte n'est pas une fin en soi, c'est un processus qui comprend des étapes évoluant en fonction des variables contextuelles et situationnelles ainsi que des décisions subjectives et des contraintes objectives (Fillieule, 2001, p. 199).

En analysant la « carrière » des disciples, nous nous intéressons également aux dynamiques de l'attachement à un cheikh. En effet, le cheikh se manifeste comme une figure clé dans l'engagement dans une confrérie ainsi que la transformation de cet engagement en une attitude

politique. En analysant l'attachement à un cheikh, les théories de Weber sur la domination et la légitimité nous ont beaucoup aidé pour catégoriser les perceptions des disciples. Weber distingue trois types de domination : autorité bureaucratique, autorité traditionnelle et autorité charismatique. Notre étude nous a montré que certains disciples perçoivent le cheikh comme un leader charismatique tandis que d'autres le conçoivent comme une figure d'autorité traditionnelle. Dans ce cadre, nous nous sommes appuyés sur les concepts et les définitions de Weber. Weber (2010) définit, le charisme comme « la qualité extraordinaire (...) d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne » (p.167). Que cette qualité soit réelle ou imaginaire, ce qui importe ici c'est la perception de ce caractère par les dominés. La reconnaissance de l'autorité du cheikh est donc fondamentale pour comprendre la perception du cheikh comme un leader charismatique. L'autorité traditionnelle, est, quant à lui, décrit par Weber (2010) comme un type de domination dont la légitimité s'appuie sur « le caractère sacré des dispositions transmises par le temps et des pouvoirs du chef » (p.301). Dans ce cadre, contrairement au pouvoir charismatique, la dignité personnelle de détenteur du pouvoir lui est conféré par les coutumes et les traditions. Ces concepts nous ont beaucoup inspiré en qualifiant et définissant la nature de la confrérie soufie ainsi que la façon dont l'autorité du cheikh est perçu par les adeptes.

## **Méthodologie**

Dans le cadre de cette recherche, nous avons élaboré une démarche qualitative qui s'appuyait sur de nombreuses ressources. En première lieu, nous nous sommes appuyés sur une enquête de terrain menée entre janvier et mars 2020 à Istanbul et à Ankara. Notre premier enquêté était, en fait, le père de l'auteure de cette présente étude. Etant l'un des disciples du *tekke* Iskenderpacha, il nous a encouragé de poursuivre notre intérêt de conduire une recherche sur les confréries et nous a énormément aidé lors de notre période de terrain en Turquie. De ce fait, nous n'avons rencontré aucune difficulté d'accéder aux disciples de la confrérie Iskenderpacha. L'appartenance social et confrérique de notre premier enquêté nous a permis de gagner de confiance de nos interlocuteurs plus facilement. Cela peut également s'expliquer par le fait que le père de l'auteure ait été présent tout au long de nos entretiens. Sachant que l'auteure est la fille de leur ami proche, nos enquêtés n'ont pas hésité à partager leurs visions du monde et leurs histoires personnelles avec nous. De plus, leurs relations d'amitié avec le père de l'auteure nous a permis de les contacter quand nous en avons besoin.

Pour cette présente recherche, nous avons mené 12 entretiens semi-directif essentiellement en turc avec 10 adeptes dont des avocats, des ingénieurs, des dirigeants d'une association caritative, des politiciens et des architectes. Il y avait 2 adeptes avec lesquels nous avons pu rencontrer sans mener un entretien. En fait, ils étaient des hommes politiques qui hésitaient de faire partie dans une recherche portant sur leurs appartenances confrériques. Ils nous ont cependant partagé leurs récits de vie et leur engagement dans la confrérie Iskenderpacha lors de nos rencontres. Afin d'intégrer les trajectoires de ces adeptes dans cette recherche, nous avons pris des notes sur nos discussions informelles et sur les observations que nous avons fait.

Nous avons donc passé un mois à Ankara et un mois à Istanbul. Le caractère multi-situé de notre terrain nous a permis de faire ressortir les différences de socialisation confrérique, de profession et de la position politique entre les adeptes habitant à Ankara (qui sont des députés, des fonctionnaires etc.) et ceux habitant à Istanbul (qui sont pour la plupart des ingénieurs qui s'investissent dans la secteur privé). Nous avons mené la plupart de nos entretiens dans les bureaux de nos enquêtés. Nous avons été dans une association caritative, des offices d'avocat, des offices d'architecture et des firmes d'ingénierie. Cela nous a permis de faire des observations sur la décoration des endroits ainsi que sur la situation socio-économique des adeptes. Nous avons fait ressortir que les adeptes mettent des symboles et des livres religieuses dans leurs espaces de travail tels que *tespîh*, une figure de Ka'ba, le Coran etc. Dans l'une des bureaux où nous avons rencontré avec un disciple, il y'avait une grande image de Recep Tayyip Erdoğan accroché au mur.

Parmi les 10 personnes avec lesquels nous avons pu nous entretenir, tous sont des hommes qui ont un diplôme universitaire et pratiquent un métier. La majorité de nos enquêtés se composent, en effet, des individus qui se sont attachés à la confrérie Iskenderpacha dans leurs études universitaires dans les années 80. La plupart d'entre eux sont diplômés soit de l'Université Istanbul soit de l'Université Technique d'Istanbul (İTÜ). Nous accordons, donc, une importance particulière à ces universités en ce sens qu'ils se manifestent comme des espaces socialisatrices où les adeptes familiarisent avec la confrérie et constituent des réseaux des relations sociales.

Les adeptes de confrérie que nous avons pu rencontrer ont entre 45 et 60 ans. Puisque le cheikh précédent Mahmud Esad Coşan est enterré en 2001 et remplacé par son fils Nureddin Coşan,

ils sont capables de comparer de deux cheikhs au regard de leurs autorités et des méthodes qu'ils suivent. Cela nous a donc permis de discuter avec les disciples à propos de leurs perceptions des anciens cheikhs tels que Mahmud Esad Coşan et son prédécesseur Mehmed Zahid Kotku.

Afin d'accéder aux récits des parcours et des expériences individuelles des disciples, nous avons privilégié l'entretien semi-directif et semi-structuré. Nous avons enregistré et transcrit toutes les entretiens que nous avons fait. Nos questions portent sur le passage à l'université, la familiarisation avec la confrérie Iskenderpacha, la participation aux activités confrériques, la perception du cheikh actuel et des anciennes cheikhs, le rapport de la confrérie Iskenderpacha au politique et le positionnement politique dans les élections législatives de 2011.

Etant fille d'un adepte de la confrérie Iskenderpacha, nous nous sommes concernés, au premier plan, par notre neutralité académique. Cela nous a amené à remettre en cause notre responsabilité envers le père de l'auteure ainsi que ses amis qui ont accepté de contribuer à notre recherche. Il est vrai que si le père de l'auteure ne serait pas attaché au confrérie Iskenderpacha, nous ne pourrions pas mener cette recherche. C'est grâce aux relations qu'il entretient avec ses amis du *tekke* Iskenderpacha que nous avons pu accéder les adeptes et gagner leur confiance. De plus, en nous donnant des conseils sur la rédaction du mémoire, l'un des adeptes nous a dit que nous devons rédiger ce mémoire en tant que « musulman ». Dans ce cadre, nous avouons que ces facteurs nous faisaient sentir responsable envers nos enquêtés et faisaient pression sur notre neutralité académique.

Nous nous sommes cependant rendu compte que nous n'avons jamais fait partie du *tekke* Iskenderpacha et que nous n'avons jamais participé aux activités confrériques. Même si nous connaissons certains de nos enquêtés, le *tekke* Iskenderpacha était un groupe social avec lequel nous n'avons personnellement pas d'attaches. Par exemple, étant diplômée des écoles franco-turcs, nous n'avons pas été formé dans des institutions liés au *tekke* ni dans un lycée *imam-hatip*. Car différemment des enfants des disciples qui ont diplômés des écoles privées liés à la confrérie Iskenderpacha ou des lycées *imam-hatip*, nous sommes diplômés d'un lycée francophone dont la majorité des étudiants sont issue des familles bourgeoises et kémalistes. Notre trajectoire biographique, notre vision du monde et nos pratiques sociales qui nous ont conduit à faire cette recherche étaient donc bien différents que celles de nos enquêtés.

Si nous nous sommes centrés sur notre étude de terrain afin de faire ressortir les parcours et les trajectoires des adeptes, nous nous sommes également appuyés d'autres ressources de première main. Nous avons fait une revue de presse afin de collecter des informations sur la confrérie et notamment sur la succession de Nureddin Coşan après la mort de son père. Afin d'accéder les annonces du cheikh, nous avons examiné les sites de Web de la confrérie et du parti de Sagduyu (parti politique fondé par le cheikh Nureddin Coşan). Nous avons également accédé aux publications de la confrérie Iskenderpacha tels que les revues mensuelles d'*Islam et Kadın ve Aile* [Femme et Famille] dont l'éditeur est le cheikh Mahmud Esad Coşan. Analyser ces revues nous a permis de mieux comprendre non seulement la vision du monde de la confrérie mais aussi le positionnement politique de cette dernière dans les années 80 et 90. Nous avons regardé certaines causeries du cheikh Esad Coşan qui ont été mis sur *Youtube*. Regarder les *sohbet* nous a permis d'observer la façon dont le cheikh manifeste son charisme, de voir ses interactions avec les adeptes et de découvrir le capital qu'il mobilise au cours de causeries (capital islamique, capital culturel, capital symbolique etc.). Nous avons intégré ces sources notamment dans la deuxième partie de notre mémoire où nous avons analysé les figures du cheikh.

### **Annonce du plan**

Dans le cadre de cette recherche, le raisonnement se déroulera en trois parties. La première partie s'attachera à présenter la familiarisation des adeptes avec la confrérie. En privilégiant le concept de « carrière » d'Olivier Fillieule, nous présenterons le processus de l'engagement des individus dans la confrérie Iskenderpacha à travers des parcours des adeptes. À cet égard, nous expliquerons, tout d'abord les socialisations primaires et secondaire des individus afin de comprendre comment celles-ci opèrent dans leurs engagements confrériques. Nous aborderons ensuite l'*habitus* confrérique et la socialisation des fidèles au sein de la confrérie.

La deuxième partie se concentrera sur les interprétations du cheikh par les individus qui sont attachés à lui. Le cheikh, en tant que le chef de la confrérie religieuse, possède une autorité charismatique et spirituelle. Les fidèles ont, quant à eux, des différentes approches sur l'autorité du cheikh. Analyser ces différentes perceptions nous permettra de mieux comprendre comment celles-ci opèrent dans la politisation de la socialisation confrérique.

Enfin, le dernier moment de la réflexion se basera sur une étude de cas : les élections législatives de 2011. Nous avons déjà mentionné de la déclaration du cheikh Nureddin Coşan appelant ses

disciples à voter pour le MHP en 2011. Dans cette partie, à partir des figures du cheikh et des modalités d'engagement dans une confrérie, nous analyserons comment la déclaration du cheikh influe sur l'orientation partisane des disciples. Cela nous montrera également la façon dont la socialisation dans une confrérie s'agit sur les comportements de vote et de positionnement politique des individus.



## **Première partie – Devenir adepte : familiariser avec Iskenderpacha, s’y engager, y rester**

Dans ce premier temps de la réflexion, nous décrivons les profils des adeptes et comment s’engagent-t-ils dans la confrérie Iskenderpacha. En effet, il semble important de comprendre qui sont ces acteurs, comment s’attachent-ils au *cemaat* en vue de faire ressortir la place de leur attachement à la confrérie dans leurs rapports au politique et à la religion.

En nous centrant sur les trajectoires biographiques des adeptes, nous choisissons à dessein le concept de « carrière » dans la lignée de la sociologie interactionniste pour mieux comprendre les enjeux liés à l’attachement à une communauté religieuse. La notion de carrière offre, en effet, un modèle séquentiel d’analyse de l’engagement. Olivier Filleule, dans une analyse sur le militantisme de la lutte contre le sida, utilise la notion de « carrière » afin de mettre en œuvre une conception du militantisme comme processus (2001, p. 204). Il note que « *chaque étape de l’engagement est déterminée par les attitudes et les engagements passés et forme à son tour, le champ des possibles à venir* » (2001, p. 201). Nous considérons que l’engagement dans une confrérie religieuse renvoie, avant tout, à un engagement individuel et non à une identité fixe. Devenir adepte est, donc, une carrière, un processus qui concerne non seulement la présence de l’individu au sein de la confrérie mais aussi son passé et son avenir. Les adeptes connaissent plusieurs processus de socialisation (socialisation familiale, scolaire, etc.) formant leur rapport à l’islam et structurant leurs visions du monde avant d’engager dans une communauté religieuse. Lors de ces processus, ils acquièrent des dispositions qui vont pouvoir être reconverties dans le registre politique, social et religieux (Pagis, 2010, p. 63). C’est à travers ces capitaux islamiques et sociales déjà acquises dans des processus de socialisation antérieures que les adeptes s’engagent dans une confrérie soufie. À cet égard, l’engagement confrérique des disciples n’est pas unique et se différencie selon leurs trajectoires et leurs socialisations. Le concept de carrière nous permettra donc de mieux observer ce processus.

Dans ce cadre, il s’agira dans un premier temps d’examiner la carrière des adeptes par leurs processus de socialisation primaires et secondaires qui construisent leurs préférences politiques et leurs sphères sociales. En effet, avant de s’engager dans la confrérie Iskenderpacha, la majorité de nos interlocuteurs se considéraient comme « islamiste » et votaient pour des partis dans la lignée de l’islam politique. C’est-à-dire, ils acquièrent déjà des processus de

socialisation islamique avant qu'ils familiarisent avec les milieux confrériques. Par la notion de « socialisation islamique », nous entendons du processus par lequel l'individu acquise un capital islamique, familiarise avec les valeurs et les pratiques islamiques en entretenant un rapport à l'islam dans sa vie social. Ce processus de socialisation islamique a lieu dans la sphère familiale et scolaire.

Ensuite, il semble important de se pencher sur la socialisation au sein de la confrérie. Dans cette partie, nous mettrons en évidence l'*habitus* de la communauté religieuse Iskenderpacha, les pratiques et les activités qui s'y déroulent. Nous expliquerons comment l'appropriation de la figure du cheikh et les interactions entre lui et les adeptes s'agissent sur « la politisation de l'engagement religieux » (Pagis, 2010, pp. 61-89).

Enfin, nous ferons ressortir des différentes modalités d'engagements dans une confrérie. En fait, nous sommes d'avis que l'attachement à la confrérie est fortement lié à la perception de l'autorité du cheikh. En ce sens, en mobilisant les perceptions des adeptes de la confrérie Iskenderpacha, nous mettrons en évidence les façons dont sont perçus l'autorité du cheikh et sa place dans l'engagement confrérique.

## **Chapitre 1.1 Devenir islamiste ? : socialisation familiale, scolarité, engagements militants**

« À ne considérer que l'adulte, on n'aperçoit que des mécanismes déjà constitués, tandis qu'à suivre le développement de l'enfant, on atteint leur formation et seule la formation est explicative » l'écrit Piaget (Percheron 1987, p. 203). Pour une analyse processuelle de l'engagement des adeptes dans la confrérie Iskenderpacha, il apparaît pertinent de mettre en évidence leur formation, leur carrière. Comment expliquer leurs rapports à l'islam avant qu'ils s'engagent dans la confrérie Iskenderpacha ? Les adeptes, sont-ils issus des familles pieuses et pratiquantes ? Fréquentent-ils les organisations ou les écoles islamistes ? Cette socialisation islamique s'agit-elle sur leur familiarisation avec le *tekke* ?

Nous constatons une similitude dans les parcours des individus attachés à la confrérie Iskenderpacha. Nées dans une petite ville d'Anatolie, la majorité des adeptes sont issus des familles conservatrices et religieuses qui appartiennent aux classes populaires ou rurales. La

plupart d'entre eux fréquentent les lycées *imam hatip* où ils acquièrent des capitaux islamiques et sociales qui s'agissent sur leur vision du monde et leurs relations sociales. En effet, c'est par ces dispositions que leurs préférences politiques et leur vision du monde sont formées. Ils mobilisent ces dispositions islamiques dans l'engagement dans la confrérie Iskenderpacha et celle dans l'idéologie islamiste. Ainsi, l'étude de la carrière des adeptes de la confrérie Iskenderpacha ne peut pas se comprendre sans appréhender les processus de socialisation familiale et scolaire de ces derniers.

Dans cette première partie, nous aborderons, donc, la formation des adeptes à partir de leurs parcours et des espaces de sociabilité islamique où ils fréquentent. Les adeptes attachés à la confrérie Iskenderpacha qui constituent l'objet d'étude de ce travail sont issus des différentes trajectoires sociales que l'on peut définir en deux groupes en fonction de leur socialisation politique et islamique : les adeptes issus des familles conservatrices et religieuses – enfant d'un père *imam* ou enfants des électeurs des partis de Vision Nationale et les adeptes étant diplômés des lycées *imam hatip*. Bien que le site d'inscription des disciples soit pluriel, ces catégorisations sont utiles en vue d'expliquer la formation de la vision du monde des individus liées au *cémaat*.

### **Section 1) « Mon père était un imam » : la transmission familiale des valeurs islamiques**

La famille est le premier lieu de sociabilité. Elle fournit des premiers échanges, pratiques et ancrages. Elle est le lieu où se structurent et se transmettent les valeurs, les normes et les modèles culturels entre les générations (Muxel, 2001, p. 34). Ainsi, l'univers familiale reste le creuset de l'identité politique des individus (Muxel, 2001, p.34). Les convictions politiques et religieux sont, toujours aujourd'hui, ceux qui se transmettent le mieux au sein de la famille, le note Anne Muxel (Bargel&Darmon, 2017, p.8). Dans ce cas, dans quelle mesure les processus de transmission familiale, lors de la socialisation dite « primaire » permettent-ils d'expliquer les engagements religieux et politiques à l'âge adulte ?

L'engagement au sein d'une confrérie soufie peut être expliqué à partir d'une socialisation religieuse faite de « dispositions, de compétences et d'appétences », qui ne se limite pas à un système de croyances mais engage des pratiques et des habitudes (Bargel&Darmon, 2017, p.17). Dans le cas des carrières des mourides de *tekke* Iskenderpacha, la socialisation religieuse

est imbriquée dans la socialisation familiale. Ces dispositions de compétences et d'appétences se structurent, en premier lieu, dans l'univers familiale.

À partir de nos entretiens, nous constatons que la plupart des adeptes est issue des familles pour qui la religion occupe une place importante dans la vie sociale. Cela veut dire que la relation que nos enquêtés entretiennent avec l'islam se forme, en premier lieu, dans la sphère familiale. Au sein de la famille, la morale islamique se manifeste comme la référence ultime et le moyen principal de la légitimation. Elle est la base des pratiques quotidiennes, des relations sociales ainsi que des préférences électorales. Les parents des disciples se déclarent comme musulmans pratiquants qui fréquentent la mosquée et obéissent aux valeurs islamiques à l'instar du jeûne du mois de Ramadan et les cinq prières quotidiennes. Leurs mères et sœurs portent, pour la plupart, le voile. Ainsi, toute la famille vote pour les partis islamistes. De ce point de vue, les disciples intériorisent les symboles et les pratiques religieuses au sein de la famille. Ce faisant, ils forment une vision du monde basée sur les normes islamiques. Mais les chemins de la transmission des valeurs et de la formation de système de norme chez les disciples sont complexes et nombre d'acteur sont en jeu.

Dans son article « La socialisation et le lien politique » Anne Muxel (2001) souligne deux éléments dans le processus de transmission des valeurs lors de la socialisation familiale : les rôles parentaux et l'intérêt des parents pour la politique. Dans ce cadre, elle met en évidence que le père est désigné par les fils comme par les filles comme le personnage le plus important de leur socialisation politique (Darmon, 2017, p. 7). L'héritage politique se situe, donc, d'abord en sphère paternel. (Muxel, 2001, p.42) En seconde lieu, elle relève que « plus l'intérêt des parents pour la politique et la visibilité de leurs choix sont grands, meilleurs sont les chances de transmissibilité de ceux-ci au sein des familles. » (Darmon, 2017, p. 34)

La socialisation primaire de M. Sacit, illustre très bien les arguments de Muxel. M. Sacit, avocat et ancien député d'AKP est le fils d'un imam. Son père n'est non seulement un imam mais aussi un ancien militant de MSP parti islamiste d'Erbakan et d'*Akincilar*, une organisation militante islamiste. Il se manifeste comme une figure principale dans la formation de l'univers politique de M. Sacit et son identification avec l'AKP.

L'influence la plus importante sur la formation de ma vision du monde est mon père. Je ne peux en aucun cas le nier. Mon père était imam, un hafiz. C'était aussi une personne socialement active. C'était une personne qui était engagée dans des associations et avait travaillé dans des vakif, là où nous habitons. Il a essayé d'influencer d'autres personnes

en dehors de sa propre famille dans le but de former des idées et des pensées sur cette question. L'ambiance de la maison, la famille et parmi les membres de la famille, mon père a particulièrement eu une contribution très importante sur la formation de notre système de pensée. On peut compter quelques personnes mais mon père en constitue la fondation. Il continue toujours à m'éduquer. Même si j'étais député, que j'étais diplômé de l'université, il n'y accordait pas d'importance et ce à chaque fois que j'y allais. Nous avons encore des discussions politiques. Il me critique. Il dit: « Vous êtes sur la mauvaise voie » je dis: « C'est toi qui nous l'avait enseigné, nous l'avons appris de toi. » Après tout ce temps, même après toutes ces nombreuses missions mon père continue de m'éduquer. (Sacit, entretien 4 Fevrier 2020, Ankara)

Comme le remarque Anne Muxel, le père se manifeste comme le personnage le plus important de la socialisation politique. Dans le récit de M. Sacit cela s'explique tout d'abord par la profession et l'affiliation sociale et politique de son père. L'islam est valorisé et actualisé dans le champ professionnel, les activités sociales et le positionnement politique du père de notre enquêté. Dans ce cadre, l'attitude du père de M. Sacit renforce la représentation de la religion comme référence politique légitime au sein de la famille. Lors de sa socialisation initiale, M. Sacit intériorise des valeurs religieuses mais apprend également la façon de les valoriser et actualiser dans la sphère sociale. Dans ce cadre, sa conscience politique se structure à travers de la transmission de capital culturel au sein de la famille. Cette tradition politique familiale lui est transmise par son père.

Différemment de la socialisation primaire de M. Sacit, le récit de M. Dursun démontre comment le charisme des leaders politiques agit-il sur les dynamiques de la socialisation familiale. Cette fois-ci, l'attention porte non sur le personnage de père mais sur l'interaction entre la sphère politique et familiale.

Tout d'abord, c'est Erdogan qui a poussé ma famille à se tourner vers la pensée islamique, pas la mienne. Nous avons accédé à Iskenderpacha avec Erdogan. C'est Erdogan qui a transmis la pensée islamique à mon père et l'a fait aimer comme mode de vie. Mais notre identité musulmane n'a pas commencé avec Erdogan. Ma mère et ma soeur portaient le voile. Mon père pratiquait les cinq prières quotidiennes depuis l'âge de treize ans. Mais ce qui a fait de l'islam un mode de vie, ce qui l'a mis dans notre état d'esprit et nous a appris que l'islam devrait être présent à tous les stades de notre vie

était la vision politique d'Erbakan. (...) Mon père a relevé le défi. Il n'y avait aucune perception du soufisme ou de la religion dans les origines de mon père. Nous n'étions pas conscients de ce côté de la religion. Mon père pratiquait l'islam uniquement à motif religieux il avait une vision du monde purement laïque dans la conscience. C'est-à-dire que sa vie et sa tête ne sont pas les mêmes. Erbakan a concilié sa vie avec sa tête. Erbakan a dit: « Tu vis l'islam, la façon de penser n'est pas comme ça mais plutôt comme ça. » Nous avons appris cela avec Erbakan. (Dursun, entretien 1 Février 2020, Ankara)

Les propos de M. Dursun sont révélateurs de la façon dont l'intérêt des parents pour la politique change avec du temps et comment ce changement agit-il sur le système des normes et des valeurs de la famille. Bien que la religion ait toujours occupé une place dans les pratiques et la quotidienneté de l'univers familiale de M. Dursun, cette dernière n'a pas été une référence politique légitime et est resté en tant qu'une coutume dépourvue d'une idéologie jusqu'à la montée en puissance des islamistes. À cet égard, M. Dursun fait une distinction de « l'islam en tant qu'un religion institutionnalisé » et « une partie de l'islam, le soufisme » (Le pape, 2014, p.18). Le passage de l'islam au soufisme dans la sphère familiale est profondément marqué par le contexte politique, plus précisément l'émergence d'Erbakan sur la scène politique turque. Le charisme d'Erbakan peut être considéré comme l'élément principale renforçant l'intérêt des parents pour le politique. C'est pour cela que, différemment de M. Sacit, M. Dursun se réfère non seulement à son père mais aussi à Erbakan et comment ce dernier a changé le rapport de son père à la politique ainsi que les dynamiques de son processus de socialisation primaire.

Dans tous les deux récits, la religion se manifeste comme « une langue » (Bourdieu, 1971, p. 296) un système des valeurs symboliques à transmettre dans la sphère familiale. Elle est aussi le moyen « de la légitimation du pouvoir » comme « un médium symbolique à la fois structuré et structurant » (Bourdieu, 1971, p. 295). Lors de la socialisation familiale, les disciples construisent un système de croyance en familiarisant avec les pratiques et les dispositifs de cette « langue ». Ils intériorisent la religion comme un moyen de légitimation de pouvoir et ils la valorisent dans la sphère sociale et politique. Ces valeurs et normes leur sont transmises par leur parents, mais plutôt par leurs pères. Le fait que leurs pères aient une profession basée sur la religion ou s'engagent dans des organisations et des partis politiques islamistes augmente la transmissibilité des valeurs islamiques au sein de famille.

En analysant la socialisation initiale des disciples, nous avons fait ressortir que la socialisation islamique des individus attachés au cémaat Iskenderpacha ne commence pas dans la sphère confrérique. En effet, les disciples acquièrent des dispositions et de savoir-faire islamique lors de leurs processus de socialisation primaire. En outre, pour la plupart des disciples, l'identification avec des partis islamistes n'est donc pas un résultat de leurs socialisation confrérique mais familiale.

Il est cependant nécessaire de souligner que la socialisation politique et religieuse n'est pas cantonnée à l'univers familiale. Les processus de socialisation hors-famille et les nouvelles expériences et influences méritent d'être étudiés en vue de comprendre la carrière des mourides. Examinons-nous maintenant la socialisation scolaire des disciples et comment celle-ci opère sur leurs engagements dans la communauté religieuse.

## **Section 2) Un lieu de politisation et une espace de sociabilité islamique : les lycées *imam-hatip***

Le lycée constitue un période de passage dans les récits des adeptes. Aux lycées, les disciples se distancient vis-à-vis de la sphère familiale et construisent leurs visions du monde et leurs sphères sociales. Issu des familles conservateurs et religieuses, la majorité de nos enquêtés fréquentent les lycées *imam-hatip* où ils acquièrent du capital social et le savoir islamique qui leur conduisent à familiariser avec la confrérie religieuse Iskenderpacha. De ce point de vue, les lycées *imam-hatip* sont non seulement d'espace d'enseignement islamique mais aussi l'espace de sociabilité islamique.

Analyser la socialisation des adeptes aux lycées *imam-hatip* nous permettra donc de comprendre la formation de leurs conscience politique ainsi que les dynamiques de processus de familiarisation avec la confrérie. Bien qu'il y ait des adeptes qui familiarise avec la confrérie Iskenderpacha lors de leurs études aux lycées généraux, nous nous limitons ici aux lycées *imam-hatip* en tant qu'espace socialisatrice.

*Sous-section a) : Imam-hatip : un lieu de socialisation politique*

Trouvant ses origines dans la tradition d'éducation islamique des *madrassas* ottomanes, les écoles *imam-hatip* sont des écoles professionnelles ayant pour vocation de former des imams (Yankaya, 2013, p. 31). Tandis que les lycées laïques visent à former des nouvelles générations de citoyens fidèle à l'Etat turque, dans les lycées *imam-hatip*, la conscience islamique va, en effet, au-delà de la conscience nationale (Coskun&Yankaya, 2018, p. 75). Fondées en 1924 en tant qu'école primaire par la jeune République turque, elles ont, toutes, été fermées cinq ans plus tard, en 1929 en raison du manque d'élèves (Bozan, 2007, p. 25). À la suite de la mise en place du système de multipartite en 1945, ces écoles religieuses sont devenues un enjeu qui fait partie dans le programme des partis politiques. Bien que les écoles *imam hatips* soient d'abord fondées comme des écoles de premier cycle, elles sont devenues des lycées sous les gouvernements de Front nationaliste. Depuis, le nombre d'étudiant des lycées *imam-hatip* a systématiquement augmenté et leur statut en ce qui concerne l'entrée à l'université a été consolidé (Coskun&Yankaya, 2018, p. 73).

Il y a des fortes interactions entre les lycées *imam-hatip*, les partis politiques islamistes et les confréries. Les lycées *imam-hatip* sont soutenus par des milieux conservateurs turcs tant sur le plan financier que politique. Par exemple, 65% des lycées *imam-hatip* ont été construit sans aucune contribution financière de la part de l'Etat (Bozan, 2007, p. 29). Les ONG conservateurs et les associations caritatives se sont engagés dans la construction de ces lycées. À cet égard, Bozan note une similitude entre ces lycées religieuses et les mosquées dans le sens où les organisations non-gouvernementales sont fortement impliqués dans le processus de la construction (Bozan, 2007, p. 29).

Sur le plan politique, les partis politiques de la Vision Nationale d'Erbakan accordèrent une importance particulière aux lycées *imam-hatip*. Au premier lieu, il multiplia les écoles d'imams et ouvra le premier cycle de ces écoles qui avaient été fermés par les militaires en 1971 (Zarcone, 2004, p. 199). Il y avait 49 écoles d'imam en 1965 (Zarcone, 2004, p. 199). De 1977 au 1979, les gouvernements de Front nationaliste en ouvrèrent 270 (Bozan, 2007, p. 17). De plus, en 1973, le statut des lycées *imam-hatip* a été changé et ils sont devenus à l'égal des autres lycées (Zarcone, 2004, p. 200). Cela veut dire que les diplômées de ces lycées pourraient entrer à l'université et s'inscrire dans des diverses facultés. L'avenir des diplômées de ces lycées et leur désir de s'investir dans d'autres champs du savoir que la théologie était en effet problématique de la part des kémalistes. Comme le note Thierry Zarcone (2004), ces écoles sont toujours considérées comme réactionniste et opposées au régime républicain. Dans ce cas,

en 1976, ils pouvaient entrer qu'aux facultés de la théologie. Néanmoins, en 1983, avec le gouvernement Özal, les diplômés d'écoles d'imams étaient autorisés à s'inscrire dans d'autres facultés à l'exception des écoles militaires. (Zarcone, 2004).

La trajectoire de M. Rutkay illustre la dimension politique des lycées *imam-hatip*. Issu d'une famille religieuse et rurale, M. Rutkay s'inscrit au lycée *imam-hatip* à Sivas avec l'encouragement de son père. Ayant diplômé de lycée *imam-hatip*, il ensuite poursuit ses études de droit à l'Université Istanbul et devint un avocat.

Plus important encore, mon père m'a amené du village avec un tracteur dans un imam-hatip qui a été ouvert dans le quartier. Il m'y a inscrit. Il a dit, « Mon fils, je t'ai inscrit ici. » Il est retourné au village. Je dis que Dieu le bénisse. En fait, en me faisant étudier au lycée imam-hatip, mon père m'a donné une bonne voie. Après tout, la religion est une grande valeur au sein de notre société, un trésor. (...) Comme je l'ai dit, depuis le premier établissement de la République jusqu'aux années soixante, pendant la période du parti unique cette nation a beaucoup souffert du Parti républicain du peuple pour vivre la religion. Nos pères racontent cela. Ils ont eu de très grande difficulté. Les lycées imam-hatip sont en fait le modèle. Le défunt Erbakan Hodja a des contributions très importantes dans l'établissement des lycées imam-hatip. (...) Regardez, une communauté émerge, ces travaux sont réalisés avec sincérité. En Turquie, il contribue à faire entrer en politique les musulmans et ce politicien ouvre en fait une nouvelle porte pour la croissance d'une jeunesse vertueuse, religieuse par le biais des lycées imam-hatip. (Rutkay, entretien 17 Février 2020, Istanbul)

Les propos de M. Rutkay sont révélateurs de la façon dont les milieux conservateurs perçoivent les lycées *imam-hatip*. Étudier aux lycées imam-hatip s'avère être une manière de « vivre la religion » et de se positionner contre l'idéologie kémaliste et républicaine. En mettant l'accent sur l'attachement d'Erbakan à la confrérie Iskenderpacha et son rôle dans la mise en place des lycées *imam-hatip*, ses paroles illustrent également les relations interdépendantes entre l'idéologie islamiste et les confréries religieuses. Les lycées *imam-hatip* renvoient à un positionnement politique. Portant une dimension symbolique, ces lycées ne sont pas seulement des institutions d'enseignement islamique mais aussi un espace idéologique de l'islamisme turc dont le porte-parole est Erbakan. Dans ce cadre, envoyer ses enfants aux lycées *imam-hatip* portent, certes, une dimension politique. Comme le note D. Yankaya dans son ouvrage « La

nouvelle bourgeoisie islamique : le modèle turc » : « Envoyer ses enfants dans les lycées imam-hatip était une question d'honneur, cela montrait l'intégrité, la cohérence de l'individu par rapport à sa piété personnelle et à son activité politique islamiste. » (2013, p. 56).

Aujourd'hui, les diplômés de ces lycées *imam-hatip* s'investissent dans plusieurs champs du savoir. Ils entrent en politique, dirigent des entreprises et deviennent des avocats (Özgür, 2012, p. 34). Les objectifs de ces lycées ne se limitent donc pas à la formation des imams. Les gouvernements conservateurs et islamistes utilisent ces écoles secondaires pour former de ses propres élites. Ils tentent d'élargir et de légitimer la référence religieuse dans tous les domaines de la vie sociale. À cet égard, les lycées *imam-hatip* peuvent être conçus comme un lieu politique. C'est où les élites islamistes se forment. En se socialisant dans ces lycées, les jeunes étudiants familiarisent avec à la fois les organisations religieuses et l'idéologie islamiste.

#### *Sous-section b) : Imam-hatip, un espace de socialisation islamique*

À côté de sa dimension politique, les lycées imam-hatip sont également des espaces de sociabilité islamique. Ils jouent un rôle central dans la familiarisation avec d'autres organisations religieuses telle que les confréries soufies. Cela peut s'expliquer tout d'abord par la transmission des dispositions et les savoirs islamiques acquises lors du processus de socialisation scolaire. Ainsi, l'enseignement islamique des lycées *imam-hatip* constitue une base de la connaissance religieuse qui facilite l'intégration des adeptes dans des activités confrériques. Différemment des lycées séculaires, le curriculum des lycées *imam-hatip* est composé des cours religieux tels que Coran, tefsir, hadith, tevhid, la langue arabe etc. Ces cours s'avèrent être le fondement des causeries du cheikh ainsi que la doctrine soufie. Dans ce cadre, les adeptes de la confrérie Iskenderpacha qui sont aussi diplômés des lycées *imam-hatip* révèlent que leurs années aux lycées leur permettent d'avoir une connaissance fondamentale sur islam.

« Les lycées imam-hatip constituent un fondement. Idéologiquement, nous avons déjà une base. Moi, je connais de tels amis que lorsqu'ils sont arrivés à l'université, ils ne savaient pas faire la prière. En d'autres termes, être un imam-hatip avait cet avantage pour nous. Nous avons des connaissances de base. » l'explique M. Sacit, 55, avocat et ancien député de Parti de justice et développement.

Ensuite, il est nécessaire de souligner les interactions entre les professeurs et les élèves dans ces lycées. Les enseignants de ces lycées religieux se manifestent comme des acteurs qui font les étudiants rapprocher avec tant les milieux confrériques que la pensée islamiste. Les individus construisent un capital social et culturel à travers ces interactions. Dans le cas de M. Sacit, ancien député d'AKP, les échanges qu'il a eu avec son professeur d'arabe joue un rôle dans la formation de son système de penser.

Les lycées imam-hatip sont propices à la pensée conservatrice. Au moins, l'environnement social qui s'y forme la déclenche un peu plus. (...) Nous avons un professeur d'arabe dans mes années de lycée. Que Dieu lui donne une longue vie. Abdullah Mehmet Ipek. C'était un professeur qui s'occupait de nous en dehors de l'école, et nous donnait toujours des conseils et faisait des conversations avec nous sur la formation de nos idées. Il faisait des sorties avec nous comme s'il était notre ami. (...) La contribution de mon père et de M. Mehmet - que Dieu lui donne le salut et une longue vie- a été considérable dans la formation de ma vision du monde. (Sacit, entretien, 4 Février 2020, Ankara)

En outre, les relations qu'entretient M. Rutkay avec son professeur en littérature au lycée *imam-hatip* met en évidence le rapport entre ces lycées et les confréries religieuses.

Nous étions en deuxième année de lycée imam-hatip. Notre professeur de littérature, un jour... J'étais un élève assidu. J'avais aussi un ami ayant un esprit polyvalent, Erhan, qui lisait bien la poésie. Le professeur a dit : « Ne sortez pas avec Erhan après la fin des cours. Je vais discuter d'un sujet important avec vous. » L'école est terminée. Une fois que tout le monde est parti... Le professeur nous a parlé de la communauté d'Iskenderpacha puis de cette belle personne devant Iskenderpacha à l'époque, Mehmed Zahid Kotku. Cela se passe à la fin des années 70. Il a parlé de Mehmed Zahid Efendi. Il a expliqué ce qu'il a fait en tant que communauté d'Iskenderpacha. (...) Il a dit que du très bon travail avait été fait à Istanbul. Ici, deux ou trois ans plus tard, nous avons réussi le concours d'entrée à l'université et sommes venus à Istanbul pour y étudier. Quand nous sommes arrivés à Istanbul, les premières personnes avec lesquelles nous nous sommes vraiment liés d'amitié dans la communauté universitaire étaient nos frères de la faculté de droit, qui étaient des habitués d'Iskenderpacha. Lorsque nous nous sommes rapprochés d'eux, ils nous ont emmenés à la mosquée d'Iskenderpacha. Des causeries

sur le hadith y avaient lieu tous les dimanches. Après être entrés à l'université, nous avons réalisé qu'un très bel environnement spirituel s'y était créé, particulièrement attrayant pour les jeunes universitaires. (M. Rutkay , entretien 17 Février 2020, Istanbul)

À partir de ce long extrait d'entretien, nous faisons ressortir que l'engagement confrérique de M. Rutkay s'origine dans la sphère scolaire, le lycée *imam-hatip*. En lui mettant au contact avec les milieux confrériques, son professeur de littérature au lycée *imam-hatip* joue un rôle crucial dans sa familiarisation avec la confrérie Iskenderpacha. Ce capital social acquis au lycée est également mobilisé dans une autre étape biographique : l'entrée dans la vie universitaire. Ayant diplômé d'un lycée *imam-hatip*, M. Rutkay déménage à Istanbul pour poursuivre ses études de droit à l'Université Istanbul. Il, ensuite, engage dans l'association Hakyol (*Hakyol Vakfi*) une fondation pieuse liée à la confrérie Iskenderpacha qui lui octroie d'une bourse lors de ses études universitaires.

En abordant l'attachement de M. Rutkay à la confrérie Iskenderpacha, nous retrouvons, donc, une conjonction de facteurs biographiques (diplômé de lycée *imam-hatip*, interaction avec professeur de littérature, déménagement à Istanbul) et de facteurs contextuels (les politiques du Parti du Salut Nationale). L'engagement de M. Rutkay dans la confrérie Iskenderpacha peut s'expliquer d'une part par de ses processus de socialisation islamique au lycée *imam-hatip* et d'autre part du contexte politique turc des années 1970 et 1980 où Parti du salut national de Necmettin Erbakan fait partie de la coalition gouvernementale de *Milli Cephe*. Dans ce contexte, les disciples de Kotku occupaient des postes de ministre (Çakır, 1991, p. 22) qui permettait le gouvernement de suivre les politiques conservatrices renforçant l'influence des milieux religieux tels que les confréries et les lycées *imam-hatip*. Comme le mentionné ci-dessous, l'une de ces politiques privilégiant les diplômés des lycées *imam-hatip* était la reconnaissance de ces lycées comme les lycées généraux. Disposant de l'appui de la plupart des *cemaat* Özal continua également à suivre des politiques étendant l'influence des confréries sur le plan social et politique. Dans ce cadre, il confirma l'accès à l'université des diplômés des lycées *imam-hatip*. Grâce à ces politiques, les diplômées d'écoles d'imam comme M. Rutkay et M. Sacit pouvaient entrer à la faculté de droit où ils font connaissance d'autres mourides de la confrérie Iskenderpacha et s'engagent dans des activités confrériques.

## **Chapitre 1.2 – Entre l’université et la mosquée : l’attachement à la confrérie religieuse Iskenderpacha**

Dans son article sur la politisation d’engagement religieux des jeunes dans les mouvements d’étudiants de mai 68, Julie Pagis (2010) utilise le terme de « disponibilité biographique » afin de mettre l’accent sur la relative absence de contraintes (familiales, professionnelles, financières etc.) qui facilitent l’engagement politique des militants (p.83). Dans les récits de nos enquêtés, nous faisons ressortir les dynamiques similaires. Dans le sens sociologique de l’âge, la jeunesse (ou dans le cas des disciples d’IPC, les années universitaires) renvoie à une étape de transition sociale et de détachement vis-à-vis de l’environnement familiale (Pagis, 2010, p. 85). Cette décohabitation et d’indétermination sociale semble créer des conditions favorables à l’engagement confrérique chez les jeunes étudiants universitaires dans les années 80.

Dans la partie précédente, nous avons abordé la socialisation familiale et scolaire des adeptes. Dans cette partie, nous expliquerons les dynamiques liées à l’attachement à la confrérie religieuse à partir des récits de vie des adeptes et des espaces de sociabilité islamique qu’ils fréquentent dans leurs années à l’université. Nous aborderons, donc, en premier lieu les crises biographiques et le passage à l’université qui donnent lieu à la familiarisation avec les communautés religieuses et en deuxième l’habitus de la confrérie Iskenderpacha. Un examen détaillé du processus de l’engagement à la confrérie Iskenderpacha nous permet de mieux comprendre la proximité chaleureuse que construisent les individus avec le cheikh et les autres disciples.

### **Section 1) L’effet des microdécisions : les « accidents biographiques » des jeunes étudiants en quête d’attache**

Trouver un logement étudiant peut paraître comme une microdécision. Pourtant comme le note Grojean (2014), « certains processus reposent sur des microdécisions individuelles ou familiales » (p.27). Pour les jeunes étudiants universitaires des années 80 qui ont vécu un processus de socialisation islamique, trouver une résidence estudiantine dans une grande ville renvoyait à une crise tant financière que morale. D’une part, en étant issu des classes défavorisées, ils devaient se candidater aux chambres étudiantes fournies par l’Etat, d’autre part, en ayant une mode de vie en conformité avec les règles et les normes islamiques, ils

s'inquiétaient de se trouver dans un environnement social « déviant » composé des gens qui boivent de l'alcool et qui n'ont pas de foi. À cet égard, nous considérons la période où ils recherchent un logement, comme une rupture, un « accident biographique » qui marquent leurs récits de vie (Fillieule, 2001, p.206). Ces moments renvoient également aux processus d'initiation à la vie universitaire, des changements de statut et d'environnement sociale et les difficultés qui y sont associés.

En effet, c'est à la suite de cette période de crise que les jeunes étudiants commencent à loger dans des pensionnats liés à la confrérie Iskenderpacha et se trouvent progressivement engagé dans des activités confrériques. À cet égard, la majorité des adeptes que nous avons pu rencontrer remarquent qu'ils familiarisent avec la confrérie Iskenderpacha dans leurs années universitaires en résidant dans les pensionnats liés à l'association de *Hakyol*, fondation pieuse de la confrérie soufie. Avant d'entrer en détail de l'*habitus* de ces pensionnats et la vie quotidienne qui s'y déroule, il s'impose d'abord, de mettre en évidence les « accidents biographiques » qui conduisent les adeptes à loger dans ces résidences.

Issus des classes populaires ou rurales les adeptes avec lesquels nous avons pu mener un entretien sont, en effet, des premiers dans leurs familles qui ont un diplôme universitaire. L'année où ils accèdent à l'université varie entre 1980 – 1985. Etant donné qu'il y avait 19 universités public situant dans quinze villes en 1981, ils doivent quitter leurs sphères familiales et déménager aux grandes villes où ils ne connaissent personne, ils sont tous seul. Etant en manque de logement et d'aide financière, les jeunes étudiants se trouvent donc, dans un moment de crise. Où se-loge à Istanbul ? Comment trouver des contacts là-bas ?

Ainsi, la plupart d'entre eux, se candidatent aux pensionnats et aux bourses de la direction générale des crédits et des foyers (*Kredi ve Yurtlar Genel Müdürlüğü*), une fondation liée au Ministère du sport et de jeunesse. Puisque le nombre des résidences estudiantins fournis par l'Etat était, en effet, limité, les procédures concernant l'attribution de ces résidences aux étudiants en besoin, était un processus difficile et incertain. Selon les données du Ministère de l'Éducation Nationale, il y avait seulement 141 pensionnats dans l'année scolaire 1991-1992. (Ministère de l'éducation, 2018.) De plus, les conditions de vie dans les logements d'étudiants alloués par l'Etat n'étaient pas aisées. Les étudiants devaient partager une chambre de 30 m2 avec 7 autres personnes. Parfois, la distance entre la faculté à laquelle se sont inscrits les étudiants et le logement qui leur a été attribué par l'Etat était grande. Les jeunes étudiants

devaient donc faire, tous les jours, des correspondances pour qu'ils arrivent à l'école. Toutes ces facteurs contraignaient la vie quotidienne des étudiants universitaires des années 1980.

En revanche, dans le climat général de la libéralisation religieuse du mandat d'Özal, les fondations liées aux *cemaat* se manifestaient comme une alternative en face des services de l'Etat. Dans cette période les confréries menaient des activités sociales et culturelles dans le cadre des associations, dites *vakif*. La confrérie Iskenderpacha, quant à elle, menait ces activités de bienfaisance à travers de la fondation de *Hakyol* dont le fondateur est le cheikh Mahmud Esad Coşan, successeur et beau-fils de Mehmed Zahid Kotku. Ces fondations s'appuyaient, donc, sur une identité juridique leur permettant de mener leurs activités de bienfaisances en toute légalité (Zarcone, 2004, p. 206). Les confréries religieuses ouvrirent leurs propres écoles privées, accordèrent des bourses et fournirent des pensionnats aux étudiants en besoin à travers ces associations. Ils ont établi leurs propres résidences estudiantines dont les conditions de vie étaient davantage développées que celles des logements fournis par l'Etat.<sup>4</sup> En outre, tandis que les critères de l'Etat concernant l'attribution des bourses centraient principalement sur la classe sociale, les fondations liées aux confréries religieuses sélectionnaient des étudiants à partir de leurs situations socio-économique, de leurs résultats académiques mais surtout de leurs pratiques religieuses.<sup>5</sup> Elles ont, donc, construit leurs propres institutions basées sur la valorisation des pratiques et des normes islamiques. Cela leur a également permis d'étendre leurs influences et leur légitimité dans les milieux des étudiants conservateurs (Kuruluşundan günümüze, 2015).

Les paroles de M. Tacettin, un avocat de 54 ans, illustrent la façon dont les jeunes étudiants universitaires surmontent cette période de crise en s'appuyant sur les activités de bienfaisance de la fondation *Hakyol*. M. Tacettin est, en effet, quelqu'un qui s'est déjà familiarisé avec la confrérie Iskenderpacha, à travers son cercle d'amitié, dans ses années de lycées à Konya, une ville anatolienne connu comme le centre historique et politique des organisations religieuses.<sup>6</sup> Pourtant, sa participation aux activités confrériques et son engagement dans l'association de *Hakyol* ne commencent qu'avec son passage à l'université à Ankara.

---

<sup>4</sup> Entretien avec M. Osman, Janvier 2020.

<sup>5</sup>M. Rutkay révèle que lors de l'entretien qu'il a eu avec les responsables de la fondation de *Hakyol* concernant l'attribution des pensionnats aux étudiants, ils lui ont demandé s'il pratique les cinq prières quotidiennes. (Entretien avec M. Rutkay, Février 2020)

<sup>6</sup> Entretien avec M. Tahsin, Février, 2020.

Quand je suis arrivé à Ankara, il y avait la Fondation Hakyol affiliée à la communauté d'Iskenderpacha : La Fondation Hakyol pour l'éducation, la solidarité et l'amitié. Le principal domaine d'activité de cette fondation était de fournir un logement et un climat spirituel aux étudiants universitaires. En 1983, j'ai pris un journal dans le district Kadirli d'Osmaniye et j'ai appris que j'avais réussi l'examen d'entrée à l'université. Il y avait un endroit qu'on appelait Camlikahve, là-bas, il y avait des bancs. Je me suis assis sur le banc, j'ai regardé le journal. À côté de mon numéro de candidat, il y avait un numéro de code d'école. J'ai regardé la liste dans le journal, elle correspondait à la faculté de droit de l'université d'Ankara. Je suis resté assis comme ça pendant quelques minutes et je me suis demandé : « Où vais-je rester ? Dans quel genre d'environnement vais-je rester ? Avec qui vais-je rester ? L'État va-t-il m'attribuer une chambre dans un pensionnat ou non ? Et puis, si les gens avec qui je vais rester sont des gens qui rentrent à la maison dans un état ivre, comment vais-je m'entendre avec eux ? » J'ai réfléchi à tout cela pendant des minutes. Puis je suis allé à Adana, à l'agence d'Adana de l'Institution de Crédit et des Pensionnats<sup>7</sup> (Kredi ve Yurtlar Kurumu). J'allais faire une demande à l'Institution de Crédit et des Pensionnats pour rester dans les pensionnats de l'État. Après la demande, un formulaire devrait m'être envoyé. Ce formulaire ne m'est pas parvenu pendant plusieurs jours. J'ai passé la nuit à Adana, je suis resté dans la rue, ce formulaire n'est jamais arrivé. (Tacettin, entretien 4 Février 2020, Ankara)

Dans le récit de M. Tacettin, nous retrouvons un moment de crise lié à une décision subjective ainsi qu'aux contraintes objectives (Fillieule, 2001, p. 205). Il décide de partir à Ankara en vue de poursuivre ses études de droit. Pourtant, le contexte social lui empêche de surmonter les difficultés liées à sa décision personnelle. Il ne peut pas trouver un logement. Il ressent, donc, la nécessité de mobiliser le capital social qu'il a acquise lors de processus de socialisation scolaires pour trouver un logement qui correspond à ses attentes.

---

<sup>7</sup> Fondée en 1961 sous la tutelle du ministère de la Jeunesse et de Sport de la République de Turquie, la direction générale des crédits et des pensionnats (Kredi ve Yurtlar Genel Müdürlüğü) est un établissement public visant à soutenir financièrement les élèves en besoin. Parmi ses missions, il s'agit de s'occuper des pensionnats et d'attribuer des chambres aux étudiants universitaires.

Je suis diplômé de lycée professionnel d'enseignement<sup>8</sup> (Öğretmen lisesi), j'ai étudié à Ereğli à Konya. J'ai écrit une lettre à un ami qui avait obtenu son diplôme un an avant moi et qui étudiait à l'université. Il n'y avait alors pas de téléphone. Il m'a dit : « Il y a des amis pieux ici (à Konya) qui étudient à l'université d'Ankara. Viens ici (à Konya), nous t'enverrons à Ankara avec l'un d'entre eux. Ensuite, ils te trouveront une place. » J'ai attrapé la valise et j'étais en route pour un voyage sans fin. Je suis venu à Konya. De là, nous sommes montés dans le bus avec un ami qui étudiait à la faculté de théologie de l'université d'Ankara et nous sommes arrivés au terminal. Puis, nous avons pris un taxi. (...) Nous sommes arrivés dans une maison à Emek. J'ai vu que la maison était exactement comme dans mes rêves. C'était un endroit où les étudiants religieux résidaient. Il y avait un poteau sur le mur. Une telle colonne... Il y avait un long salon avec deux colonnes au milieu. La chose suivante était écrite sur la colonne : « Celui qui cache le sommeil dans la tombe, l'orgueil à l'apocalypse, les désirs au Paradis est sauvé. » Il y avait des livres de prières que nous appelions evrad-i sharif. Avec un tel enthousiasme, comme si j'avais obtenu la chose de mes rêves... C'est ainsi que s'est passée notre rencontre avec Iskenderpacha. (Tacettin, 4 Février 2020, Ankara)

La trajectoire de M. Tacettin est révélatrice de la façon dont les jeunes étudiants pieux et conservateurs s'engagent dans la confrérie Iskenderpacha. Nous observons d'une part le rôle du contexte politique des années 1980 dans lequel émergent les confréries religieuses comme un acteur social et de l'autre les décisions subjectives et les crises biographiques des jeunes étudiants en quête d'attache dans les grandes villes. Il est, cependant, nécessaire de mettre l'accent sur les dispositions acquise par M. Tacettin dans ses processus de socialisation au Konya. En effet, c'est grâce aux liens d'amitié qu'il a construit au cours de ses années d'études secondaires à Konya que M. Tacettin a trouvé un environnement social qui convient à ses attentes (une espace ayant des motifs islamique) et s'est engagé dans une communauté religieuse.

Ainsi, le capital social acquise dans des espaces socialisatrices antérieures jouent un rôle central dans la résolution des crises biographiques. Dans la trajectoire de M.Tahsin, cette espace est le quartier où ils habitent avec sa famille. Comme M. Tacettin, M.Tahsin, un ingénieur de 54 ans, a également passé ses années des études secondaires à Konya. Dans la période de la violence

---

<sup>8</sup> Intégrés dans le système d'éducation turque en 1960, les lycées professionnels d'enseignement (öğretmen liseleri) sont des écoles secondaires ayant pour but de former des enseignants.

politique des années 70, il habite dans un quartier gauchiste et fortement politisé. Il développe, cependant, des liens d'amitié et de solidarité avec des groupes conservateurs et religieuses de son quartier ce qu'il appelle « un noyau des personnes ».

Notre quartier était quelque peu politisé avant le 12 septembre. Il y avait certaines zones libérées. Le quartier dans lequel nous vivions était un quartier résidentiel nouvellement construit où vivaient principalement des fonctionnaires, et c'était une zone libérée pour des groupes comme Dev-sol, Dev-Yol et DHKPC<sup>9</sup> à cette époque. Ce n'était pas des endroits très sûrs pour y entrer et y sortir la nuit comme ça. Dans un tel quartier, nous avions un noyau de personnes qui respectaient les cinq prières quotidiennes. Parmi les personnes qui étaient engagées dans des mouvements politiques comme Akıncılar, MTTB et ainsi de suite à l'époque, il y avait aussi des personnes qui vivaient dans ce quartier et des personnes qui venaient de l'extérieur et qui prenaient soin de nous. À l'époque, nous avions une telle relation avec des groupes politiques comme le Parti du salut national. À part ça, je n'étais proche d'aucune autre communauté religieuse. (Tahsin, entretien 18 Février 2020, Istanbul)

À partir de cet extrait d'entretien, nous mettons en évidence les interactions entre les groupes islamistes au niveau micro, à l'échelle d'un quartier. Dans le climat politique polarisé des années 70, il existe des liens étroits entre les organisations militantes islamistes, les partis politiques d'Erbakan et les communautés religieuses. Même dans un quartier dominé par les militantes gauchistes, ces organisations religieuses construisent des réseaux des relations.

Les individus qui militent dans des organisations islamistes se diffèrent des militantes gauchistes du quartier par leurs pratiques quotidiennes. En définissant les individus appartenant à son « noyau » comme « les gens qui respectent les cinq prières quotidiennes » M.Tahsin attribue une dimension politique aux pratiques religieux et explique la façon dont ces pratiques deviennent un moyen d'affirmation identitaire (Grojean, 2014, p. 30). Les pratiques religieuses renvoient, dans ce cas, à une appartenance à un groupe ainsi qu'une attache avec l'idéologie islamiste.

---

<sup>9</sup> Dev-Yol (Voie révolutionnaire), Dev-Sol (Gauche révolutionnaire) et DHKPC sont des organisations marxistes-léninistes clandestine turques actives dans des années 70 et 80.

Nous avons un frère dans le voisinage quand j'ai passé l'examen d'entrée à l'université. Il étudiait à la faculté d'ingénierie, ingénieur mécanique à Seferli<sup>10</sup>. Il m'a dit un jour après avoir passé l'examen d'entrée à l'université, « Tu vas y aller maintenant (à Istanbul), il y aura beaucoup de gens qui essaieront de te trouver une place, de te protéger. Mais va à la mosquée Iskenderpacha, il y a quelques personnes là-bas, trouve-les, elles te donneront une place. Peut-être que très peu d'étudiants logent dans la mosquée, peut-être que tu pourras aussi y rester, ce serait une opportunité. Tu peux lire des livres de prières le matin là aussi, c'est très gracieux et enrichissant. » (...) Nous sommes venus avec mon père, nous nous sommes inscrits à la faculté. Puis nous sommes allés à la mosquée Iskenderpacha le jour de la rentrée pour participer à la causerie (sohbet) du lundi. Là, j'ai trouvé quelques personnes qu'ont m'avaient recommandée. (...) Après cela, les personnes que nous avons rencontrées à la mosquée m'ont présenté le frère Chamil. (...) Le frère Şamil est venu et nous a emmenés. Il nous a hébergés, il logeait dans une maison à Taksim. Dès que je suis arrivé là-bas, j'ai eu l'impression d'y appartenir. (...) J'ai commencé à y rester. J'y suis resté environ deux ans. (Tahsin, entretien 18 Février 2020, Istanbul)

Les propos de M.Tahsin mettent en évidence le rôle des interactions avec les organisations religieuses sur l'engagement individuel dans une confrérie religieuse. En restant minoritaire dans un quartier dominé par les gauchistes, les habitants religieux constituent une communauté dont M.Tahsin fait partie. Lorsque d'un moment de crise ou d'initiation tels que le passage à l'université émerge, les membres de cette communauté manifestent un acte de solidarité et mobilisent leurs capitaux sociaux. C'est grâce aux relations qui se déroulent au sein de ce « groupe noyau » que M.Tahsin trouve un logement à Istanbul et s'engage dans la communauté religieuse Iskenderpacha.

Enfin, à partir de ces deux récits, nous retrouvons des facteurs contextuels et biographiques qui nous permettent de mieux appréhender le processus d'engagement des jeunes étudiants universitaires dans une communauté religieuse dans les années 80. En premier lieu, il faut souligner le climat politique de la décennie Özal qui donne les confréries religieuses un statut juridique en leur permettant de mener des activités de bienfaisances par le biais des associations caritatives. Dans le cas de la confrérie Iskenderpacha, c'était la fondation *Hakyol* qui opérait

---

<sup>10</sup> Seferli est un district d'Ordu, une ville localisée au bord de la mer Noire.

dans le domaine d'éducation et de fournir des pensionnats aux étudiants. En ce sens, tant dans le récit de M. Tacettin que celui de M. Tahsin, nous retrouvons les activités charitables de la fondation *Hakyol*. Ensuite, les interactions entre les organisations religieuses à l'échelle locale est, certes, un facteur qui explique l'attachement de M. Tahsin. Le climat politique de quartier dans lequel les islamistes construisent un « groupe noyau » et la mobilisation de capital social qui a été acquis là-bas met en évidence le rôle de rapports de l'individu à son environnement social dans l'engagement dans une communauté religieuse. Enfin, en tant que facteur biographique, nous constatons une similitude dans les récits de vie de M. Tacettin et M. Tahsin. Issus de Konya, une ville considérée comme le centre des communautés religieuses, les deux adeptes appartiennent aux classes défavorisées où ils acquièrent de capital islamique. Dans ces conditions, toutes les deux adeptes vivent un « accident biographique » en décidant de déménager aux grandes villes en vue de poursuivre leurs études universitaires. (M. Tacettin part à l'Université Ankara et M. Tahsin à l'Université technique d'Istanbul) Ce changement de statut et d'environnement social, renvoient, en effet, à une rupture significative avec « les anciennes fidélités à la famille et à la classe social » (Mauger, 1993, p. 144). Il nous faut à présent examiner de plus près les dynamiques de ce nouvel environnement social dans lequel s'inscrivent les jeunes étudiants universitaires.

## **Section 2) L'habitus confrérique : la vie quotidienne dans les appartements de fondation *Hakyol***

Dans *Miroirs et masques*, Anselm Strauss utilise la notion de « changement institutionnalisé » pour décrire la manière dont se modifie l'identité en fonction des changements de la structure sociale et « des positions successive des acteurs dans cette structure ». (Strauss, 1992.) Ainsi, il met l'accent sur les processus d'initiation et de désengagement, les entrées et les sorties. En passant d'un statut à l'autre, l'individu change non seulement sa sphère sociale mais acquiert également d'un nouveau vocabulaire permettant de réévaluer le passé et d'approprier des nouveaux principes de reconnaissance et des attitudes. Pour les individus qui s'engagent dans la confrérie religieuse Iskenderpacha dans les années 80, les pensionnats de la fondation *Hakyol* était le lieu où ce changement de la structure sociale est institutionnalisé à travers des apprentissages et des pratiques collectifs.

Dans la partie précédente nous avons vu la crise biographique des adeptes concernant le passage à l'université et comment ils la dépassèrent en s'installant des appartements liés à la

communauté religieuse Iskenderpacha. Un regard plus attentif sur la vie quotidienne qui s'y déroule nous permettra de mieux comprendre des dynamiques sociales de la confrérie et la façon dont les individus approprient cette sphère sociale. <sup>11</sup>

La vie dans les appartements fournis par la fondation *Hakyol* est caractérisée par une forte dimension communautaire et des liens de solidarité. Possédant le capital islamique, les étudiants universitaires tant les garçons que les femmes pratiquent une mode de vie basée sur la morale islamique et la doctrine soufie sans nier le monde profane et les études universitaires. Ils prient ensemble, tiennent des causeries (*sohbet*) ensemble et assistent ensemble à la mosquée Iskenderpacha. Tous ceux qui habitent dans ces logements pratiquent les mêmes rituels. À travers ces pratiques, les étudiants développent « une émotion liée au collectif ». (Pagis, 2017, p. 82) La plupart des adeptes passent par ces résidences étudiantes avant de fréquenter la mosquée Iskenderpacha et d'engager dans la confrérie. Ces logements jouent donc un rôle primordial dans la construction du sentiment d'attache au cémaat. De ce point de vue, vivre dans ces logements représentait l'appropriation d'un système de penser, d'une mode de vie islamique et l'appartenance confrérique.

M. Volkan, qui vient de Çorum, logea dans les appartements de la fondation *Hakyol* pendant ses études à la faculté de théologie de l'Université Ankara. En y vivant, il commença à faire des causeries et travailler dans la revue mensuelle d'*Islam*, la publication de la confrérie Iskenderpacha dont l'auteur principal est Mahmud Esad Coşan, le cheikh.

On se levait pour faire la prière du matin, puis le charif-evrat était récité. (...) On le lisait, puis suivaient le petit-déjeuner et les cours. On était à l'école pendant la journée, et quand on rentrait le soir, on prenait le dîner. Puis il y avait la prière du soir et la prière nocturne. La prière nocturne devait avoir lieu absolument avec la communauté dans la mosquée. Même toutes les prières... Des fois, il y avait des causeries. Il y avait des

---

<sup>11</sup> Il s'impose d'abord de noter les caractéristiques des logements. Le nombre des étudiants qui ont été octroyé un logement varie en fonction de la capacité des appartements. Certains adeptes ont affirmé qu'ils résidaient dans un logement de mosquée Iskenderpacha avec 20-30 autres étudiants tandis que d'autres ont parlé d'un appartement de trois pièces avec 6 à 10 étudiants. Les maisons sont situées à proximité des facultés auxquelles les étudiants sont inscrits. En ce sens, chaque faculté a ses logements. Par exemple, les étudiants en droit habitent dans des appartements proches de la Faculté de droit tandis que ceux qui font le génie mécanique séjournaient dans des maisons proches de l'Université Technique d'Istanbul. Les loyers et les charges des appartements sont rémunérés par la fondation. (Entretien avec Osman, Janvier 2020) (Entretien avec M.Tahsin, Février 2020)

causeries plusieurs soirs par semaine même s'il n'y en avait pas tous les jours. En dehors de cela, comme je l'ai expliqué, notre professeur (Esad Coşan) organisait une causerie de hadith une fois par semaine à la mosquée Ozelif à Ankara. Nous y allions collectivement. Nous, les étudiants, y allions en empruntant différents moyens de transport. C'était toute une cérémonie... Donc, on aimait ça. Aller à cette causerie constituait un rituel agréable de la semaine. De toute façon, on n'y allait pas seuls. On y allait avec deux ou trois amis (...) Puis on y faisait la prière nocturne. La causerie de hadith y avait lieu pendant environ une heure. (...) Pendant que d'un côté, la cérémonie du baiser de la main de notre maître<sup>12</sup> se poursuivait, d'un autre côté, à l'intérieur de la mosquée on se rapprochait les uns les autres. Des étudiants logeant dans différentes maisons et pensionnats... (...) Là-bas, c'était un lieu de rencontre hebdomadaire. (Volkan, entretien 15 Février 2020, Istanbul)

Les propos de M. Volkan sont révélateurs de la mise en place un ascétisme quotidien qui est à la fois intramondaine et extra mondaine, c'est-à-dire religieuse et profane (Manço, 2010, p. 488). À partir de cet extrait d'entretien, nous retrouvons trois espaces de sociabilité principales : la résidence estudiantine, la mosquée Iskenderpacha et l'université. Etant donné que les adeptes fréquentent les mêmes facultés que les élites républicaines, l'université représente la « rationalité intramondaine » (Manço, 2010, p. 490). La mosquée, quant à elle, renvoie à la spiritualité. La mode de vie dans les logements liés à la fondation *Hakyol* sert à équilibrer, à travers des pratiques communs, le profane et le sacré, la vie matérielle et la vie spirituelle.

Dans ces appartements, la religion joue un rôle dans l'organisation temporelle de la vie quotidienne. Le jour se commence par la prière du matin et se termine par la prière nocturne. Dans la journée, les adeptes se socialisent dans l'université et quand ils rentrent chez eux, ils assistent aux causeries organisées par le chef.

Ce que nous appelons « causerie » avait lieu dans un cercle plus étroit. Par exemple, dans une maison d'étudiants, il y avait cinq, six, dix personnes. (...) Une personne respectable des années 80 venait nous voir. Après ou avant le repas... Une causerie était organisée. En général, ces causeries pouvaient s'inscrire dans le cadre des discours politiques et économiques de l'époque. Il (la personne qui venait) pouvait également

---

<sup>12</sup> Baiser la main de cheikh constitue une tradition au sein des confréries religieuses. C'est une acte de respect et de reconnaissance de son autorité.

fournir des informations sur toute question relevant de son domaine d'expertise. C'est dans ce contexte, par exemple, que Korkut Özal est venu nous voir à cette époque. Korkut Özal était également le frère du président de la République. À cette époque, il nous parlait des questions actuelles liées à la situation économique et sociale du pays. (Osman, entretien 17 Janvier 2020, par Skype)

Le fait que les causeries couvrent des sujets politiques et économiques, démontre qu'un engagement confrérique et intime n'est pas forcément limité au privé mais qu'il peut largement déborder dans le champs politique. Organisées régulièrement toutes les semaines, ces causeries encouragent, certes, les adeptes à devenir politisé, penser sur les événements politiques actuelles et en discuter avec d'autres adeptes qui s'investissent dans le champs politique à l'instar de Korkut Özal.

En outre, il faut mentionner les personnages du système qui a été mise en place dans les logements de cémaat. Chaque foyer a un « chef » (*reis*) qui est choisi par d'autres étudiants de l'appartement. Ayant des liens étroits avec le cheikh et connaissant mieux le système confrérique, le chef est, lui aussi, un étudiant universitaire. Il est la tête de la maison qui guide les nouveaux étudiants tant dans les sujets scolaires que religieuses. Il est en charge de l'ordre de logement, le déroulement des prières ainsi que les besoins des adeptes. Il écoute les problèmes des étudiants qu'ils soient financiers, scolaires ou personnels et tiennent la fondation *Hakyol* au courant s'il est nécessaire.

M. Izzet, un ingénieur en mécanique de 55 ans, était à la tête d'une des maisons des ingénieurs dans ses années à l'Université Technique Istanbul. Issu d'Adiyaman, une ville située au sud-est de la Turquie, il a d'abord logé dans une résidence étudiante liée à l'État. Là il rencontra M. Mahmut, disciple de la communauté religieuse Iskenderpacha, et commença à participer aux causeries qui y avaient lieu. Après avoir passé trois ans dans cette résidence étudiante, il commença à résider dans un appartement lié à la Fondation *Hakyol* et devint le chef de résidence.

La première chose est d'amener les gens de la maison à prier. (...) Par la suite, il y a des activités à l'université. Il existe une activité sociale, après tout. Nous invitons certains amis de l'université aux causeries. Nous préparons un environnement de causerie à la maison. Aussi, bien sûr, il s'impose d'être capable d'attirer les étudiants, qui sont

habitué à venir aux causeries de la maison, à la mosquée, au fil du temps. C'est-à-dire de les emmener aux causeries du cheikh du dimanche. C'est ainsi que cela se passe. Bien sûr, il (chef de maison) est responsable de tout dans la maison. Autrement dit, il doit veiller à ce que les étudiants étudient leurs cours, et il doit, si nécessaire, leur fournir une bourse et également les aider s'ils ont des problèmes familiaux... C'est-à-dire tout ! Il doit bien sûr les soutenir à cet égard, c'est son premier devoir. (Izzet, entretien 16 Février 2020, Istanbul)

Nous retrouvons dans les paroles de M. Izzet un système hiérarchique qui fait les étudiants acquérir de discipline tant religieuse que scolaire. La discipline acquise dans ces logements peut être considérée comme l'élément principal dans la carrière des adeptes dans le sens où elle représente l'entrée dans le milieu confrérique et l'appropriation de la mode de vie incité par le cheikh. Le chef de la résidence est en charge de l'établissement de cet ordre en organisant des causeries sur des divers sujets, aidant les étudiants dans leurs problèmes personnels tout en assurant la continuité des prières. Dans cette perspective, la personnalité de chef reflète l'idéaltype de jeune derviche de la confrérie Iskenderpacha : un étudiant universitaire discipliné, attaché à un cheikh, étant actif dans la vie sociale et accomplissant les exigences religieuses.

À partir des propos de M. Izzet nous pouvons également faire ressortir la construction des liens de la solidarité dont les étudiants universitaires ont besoin. Issus des milieux défavorisés, les étudiants logeant dans les pensionnats de la Fondation Hakyol, s'attachent progressivement à la communauté religieuse tout en étant habitués à la vie dans une grande ville. Ils se sentent comme ils ne sont pas seul, ils appartiennent à un groupe qui leur soutient et qui partage les mêmes valeurs qu'eux. En invitant les étudiants à pratiquer les cinq prières quotidiennes et participer aux causeries du cheikh, la personnalité du chef se manifeste comme une figure qui renforce cette dimension communautaire et facilite l'intégration des étudiants dans tant la communauté religieuse que la grande ville.

Les amis logeant dans ces maisons qui sont plus expérimentés que nous, nous ont guidés du point de vue financier et spirituel. Ils nous ont appris à vivre à Ankara et à se débrouiller tout seul. Ils nous ont orienté dans tous les domaines de la culture générale à la connaissance islamique et soufie. À cette époque, le cheikh tenait des causeries à

Ankara, c'est de cette manière que nous y participions. (Tacettin, entretien 4 Février 2020, Ankara)

Un autre élément que nous considérons comme fondamental dans l'attachement des disciples à la communauté religieuse est la causerie du cheikh. Pour les étudiants universitaires qui résident dans ces pensionnats, assister aux causeries du cheikh est un rituel qu'ils pratiquent toutes les semaines. Les causeries ont lieu tous les dimanches dans la mosquée Iskenderpacha à Istanbul et dans la mosquée Ozelif à Ankara. Le cheikh Mahmud Esad Coşan et ses disciples qui ont obtenu son ratification (*icazet*) font la lecture de trois hadiths à partir de la page choisie et les commente en faisant référence à l'actualité, à l'histoire et à la politique environ une heure (Manço, 2010, p. 482).

La mosquée d'Iskenderpacha est connue parmi les disciples comme « l'université invisible » en raison des cercles de causerie qui y ont lieu.<sup>13</sup> Dans l'ouvrage de Nazif Gurdogan, les cercles de causerie sont définis comme de centre d'éducation continu, les lieux où les pensées soufies se pratiquent et deviennent des actes (Gurdogan, 2019, pp 37- 38). Les commentaires des hadiths du cheikh, suggèrent aux disciples « des compétences à acquérir, des actions à mener et des attitudes à afficher » (Manço, 2010, p. 483). Les causeries du cheikh sont donc important pour comprendre la formation de la vision du monde des disciples. Comme l'explique Ural Manço (2010) « La relation entre le cheikh et ses derviches à travers une suite de causeries permet la formation d'une vision du monde commune aux disciples ainsi que l'acquisition par ces derniers de dispositions morales structurées, touchant des réalités tant spirituelles que séculières. (...) Ce discours représente une ressource symbolique répondant à la demande de reconnaissance sociale et de légitimation idéologique des derviches. » (p.483). Lors des causeries, les mourides entrent en contact direct avec le cheikh et lui demandent des questions dans des diverses sujets. À cet égard, les paroles de M. Kemal mettent en évidence la formation de cette vision du monde commune aux disciples :

Iskenderpacha représente un système qui nous enseigne le style de vie de notre Prophète tout en le simplifiant. Qu'avons-nous le plus appris ici ? À considérer un événement social tout en mobilisant immédiatement nos jugements de

---

<sup>13</sup> Entretien avec M. Sacit, Février 2020, Ankara.

valeurs. Aussitôt, nous vérifions s'il correspond au Coran et au Sunna. (Kemal, entretien 3 Février 2020, Ankara)

En outre, les causeries du cheikh renforcent non seulement la relation maître/disciple mais aussi les relations des disciples avec d'autres disciples. Lors des causeries, les disciples font connaissance avec d'autres étudiants universitaires résidant dans les appartements de fondation *Hakyol* et acquiert le capital social qui sera investi dans le champ professionnel. Dans cette perspective, la causerie du cheikh se manifeste en tant qu'un centre de sociabilité et de spiritualité de la confrérie Iskenderpacha.

C'était une opportunité de faire connaissance avec des étudiants de la Faculté de médecine, de la faculté de science politique et des amis de diverses professions. Plus particulièrement, nous avons eu des partenariats, plus tard dans la carrière, avec ceux d'entre eux qui étaient juristes. Sans s'en rendre compte, nous sommes devenus inséparables. C'est notamment les causeries de notre cheikh qui constituaient le centre de nos rencontres. Je pense que ce qui a contribué le plus à notre proximité, à notre conversation amicale était les causeries de cheikh à Ankara. (Tacettin, entretien 4 Février 2020, Ankara)

Enfin, à partir de la quotidienneté des maisons de la fondation *Hakyol*, nous observons une individualisation de champs professionnel et une communautarisation dans la vie et les rencontres confrériques. En faisant leurs études dans des diverses facultés, les adeptes, certes, ont des différentes ambitions concernant le champ professionnel. Cependant, les pratiques collectives auxquelles assistent telles que les causeries du cheikh et les prières permettent la formation à la fois d'un sentiment d'appartenance et d'une vision du monde commun basé sur la volonté d'étendre la légitimité de la référence religieuse dans le champ social (Le pape, 2017.). L'extrait d'un discours du cheikh Mahmud Esad Coşan explique la conscience imposée aux derviches.

*« Devenez médecin ou informaticien comme on devient théologien : pour aider la communauté. Apprenez les langues pour répandre l'islam. Vos actes seront jugés selon votre intention. Les métiers que nous exerçons, les vies que nous menons sont des véhicules qui nous conduisent à Dieu. »* (11 février 1990, Ankara) (Manço, 2010, p. 486)

L'attachement des disciples au cémaat Iskenderpacha ne se limite, donc, pas à l'espace confrérique en ce sens qu'ils partagent la volonté de s'investir dans le monde profane au nom des valeurs spirituelles. Ce discours peut s'expliquer d'une part, par la modernisation des communautés religieuses à travers des pratiques professionnelles légitimes, d'autre part, par la stratégie de contrôler la structure moderne de l'Etat et le marché. En tout cas, pour opérer une telle stratégie, il faut que l'engagement des jeunes étudiants universitaires dans la communauté religieuse Iskenderpacha se perpétue à l'âge adulte.

Pour certains adeptes, la relation qu'ils y ont établie ne se limite pas à la vie universitaire. Les liens qu'ils ont construits, dans leurs jeunesse, avec le cheikh et d'autres adeptes demeurent forts à l'âge adulte aussi. Dans ce cadre, comment expliquer le fait que certains adeptes restent fidèles à la confrérie religieuse tandis que d'autres s'y détachent progressivement ? Dans quelle mesure les disciples maintiennent-ils leur appartenance confrérique à l'âge adulte ? Maintenant, analysons-nous comment les adeptes perpétuent leurs attachements confrériques après avoir diplômé de l'université.

### **Section 3) Être derviche dans le champ professionnel : l'appartenance confrérique à l'âge adulte**

Dans la partie précédente nous avons abordé la construction du sentiment d'attachement confrérique chez les jeunes étudiants universitaires à travers d'un processus de socialisation dans les appartements de la fondation de *Hakyol* dans les années 1980. Nous avons, ainsi, mis en évidence la formation de la vision du monde que partagent les disciples au sein de la confrérie.

Dans cette partie, nous nous interrogeons sur la question de la « continuité » dans la carrière. (Darmon, 2008, p. 158). À partir de nos entretiens, nous faisons ressortir que l'attachement des adeptes à la confrérie Iskenderpacha se perpétue à l'âge adulte sous trois formes : travailler dans des institutions liées au *cémaat*, investir dans des ONG de *cémaat*, participer aux réunions et aux activités sociales de la confrérie religieuse.

Comme nous l'avons déjà indiqué, dans la décennie Özal, les communautés religieuses ont connu des mutations sociales. Ils ont fondé leurs propres entreprises, associations (*vakif*) et des maisons d'éditions qui s'agissent sur la vie sociale, culturelle et économique. Il s'agit également

d'une période d'intense production scientifique et littéraire qu'accompagnent les *cemaat* (Zarcone, 2004, p. 207). Dans cette période, le *tekke* Iskenderpacha s'exprime à travers un mensuel, *Islam* ainsi qu'une station de radio *Akra Fm*. Le cheikh Esad Coşan était à la tête de toutes ces activités culturelles et économiques ainsi qu'il rédigeait les éditoriaux pour le mensuel *Islam*. Etant diplômé de l'université, certains adeptes travaillent dans ces institutions associées au *cemaat*. Les parcours qu'ils suivent sont, donc, directement liés à leur appartenance confrérique. Le capital social que les disciples ont acquis au sein de la confrérie transforment, dans ce cas, en capitale économique. En s'investissant dans ces institutions, l'attachement confrérique des disciples se perpétuent dans le champ professionnel.

M. Volkan, diplômé de la faculté de théologie de l'université d'Ankara, s'investi en tant que rédacteur en chef dans la revue *Islam*. Il affirme qu'il a travaillé pendant 15 ans dans les organes de presse qui sont liés au *cemaat*.

(...) Auparavant, nous avons travaillé au service de l'emballage du magazine, à celui de décodage des cassettes, à celui de l'édition, à celui de l'abonnement ainsi qu'au service vente des magazines des vendredis devant les mosquées. À cette époque, le magazine nous semblait inaccessible. Faire partie de l'équipe de ce magazine était quelque chose que nous ne pouvions pas imaginer. Je me suis soudainement retrouvé dans l'équipe du magazine. (...) Moi, j'ai travaillé pendant environ 15 ans, dans les institutions fondées par notre professeur (Esad Coşan). En d'autres termes, j'y ai passé les premières années de ma vie professionnelle. Il s'agissait certes de tâches très importantes. (...) Enfin, j'ai fréquenté durant mes cinq années d'études la Fondation Hakyol. Par la suite, j'ai passé près de 15 ans de ma vie professionnelle dans les mêmes cercles. (...) A l'heure actuelle, je n'oublie pas que notre professeur et tous ses professeurs ont eu une grande influence et une immense contribution sur notre formation. (...) Je n'ai pas l'impression d'appartenir à un autre endroit. Il n'y a qu'une seule adresse dans mon cœur, il n'y en a pas d'autre. Aujourd'hui, ma vie professionnelle se trouve dans l'association de Deniz Feneri, mais mon cœur est avec notre professeur... Car, quand j'ai ouvert les yeux, il était à la faculté. Il était là quand j'ai débuté dans la vie professionnelle. Alors, j'espère que nous le retrouverons à nos côtés lorsque nous ouvrirons les yeux après la mort. (Volkan, entretien 5 Octobre 2020, Istanbul)

Les paroles de M. Volkan sont révélatrices de la façon dont la légitimité du cheikh et celle de la confrérie s'étend dans le champ professionnel. Son appartenance confrérique se réapproprie au sein de mensuel *Islam*. Son rapport au *cemaat* Iskenderpacha n'est donc pas un simple attachement qui se limite au champ religieux et spirituelle mais une voie qui s'agit sur sa vie sociale, sa profession voire même son salaire. Quant au cheikh qui se manifeste jusqu'ici comme une figure spirituelle, il s'étend son charisme dans l'espace profane. En étant la tête de la compagnie *Server* et des organes de presse liées au *cemaat*, son autorité gagne une dimension tant professionnel qu'idéologique.

En seconde lieu, certains adeptes ayant une carrière professionnelle indépendante de leur affiliation confrérique perpétuent leur attachement en s'investissant dans des organisations professionnelles et sociales qui sont liés au *cemaat*. Bien que le nom de *cemaat* n'apparaisse pas dans les organisations, toutes ces associations dont les membres sont attachés à la communauté religieuse ont été, en fait, créées sur ordre du cheikh. Le cheikh contrôle les activités culturelles, sociales et économiques tenu par ces associations.

Il s'agit des organisations professionnelles telles que l'ENSIAD (l'association des hommes d'affaires et des industriels d'Enguru), des associations environnementales telles que BINDER (l'association de l'homme et de l'environnement) et des organisations sociales à l'instar de SOGEL (l'association de développement social d'Ankara). Ces associations organisent des activités culturelles et sociales qui renforcent la vision du monde intériorisée dans la sphère confrérique tout en développant, à travers des séminaires et des conférences, la connaissance des disciples dans des diverses domaines. L'esprit de *tekke* s'est donc incarné dans les organisations tenues par ces associations.

Avez-vous déjà occupé une mission au sein de la communauté religieuse ?

Pas quand j'étais étudiant. Mais j'occupe un poste au sein de l'association Zinde. Je suis président du conseil d'administration de l'ENSIAD. Avant, j'étais le président de l'association à Bağcılar. Mais tout ça -je le dis avec toute ma sincérité- se réalise en se basant sur la morale soufie. La morale soufie signifie que vous prenez ce qui vous est offert, vous ne le réclamez pas. Nous ne revendiquons pas, aucun d'entre nous ne l'a jamais fait. En général, ils nous demandent : « Mon frère, prends cette tâche. Peux-tu le poursuivre ? » Par exemple, il y a l'Association des Ingénieurs de Mimar Sinan. Là-bas

il y a des leçons qui sont dispensées aux étudiants. Moi, aux côtés des professeurs, je donne des cours au hasard dans lesquels je partage mes expériences en tant qu'ingénieur. Je vais là-bas. Bien sûr, ça consiste en du bénévolat. (Tevfik, entretien 6 Février 2020, Ankara)

Les propos de M. Tevfik, ingénieur en mécanique de 54 ans, illustre la mobilisation de morale soufie dans la sphère professionnelle. La doctrine soufie qu'il a intériorisé au sein de la confrérie lui conduit à activement participer dans les activités sociales des associations auxquels il est lié. Cela sert de légitimer son attachement confrérique dans la sphère sociale et de la renforcer dans ses années adultes.

En outre, il s'impose de parler des organisations sociales que coordonne la fondation Hakyol en vue de rassembler les adeptes et de renforcer les liens établis au sein de la confrérie. Les rassemblements de famille (*aile eğitim kampları*) est l'une des activités sociales auxquelles les disciples assistent volontairement avec leurs femmes et leurs enfants. Ils ont lieu dans les hôtels et durent quelques jours. Pendant ces réunions les familles se rapprochent et assistent aux conférences tenues par des professionnels portant sur des sujets politiques et actuels. Le cheikh, quant à lui, accorde une importance particulière à ces réunions dont il parle des objectives dans l'une de ses éditoriaux dans la mensuel *Panzehir* en 1995 : « (...) à la fois pour se détendre, (...) pour permettre aux femmes au foyer et aux femmes qui travaillent de se reposer , pour présenter les familles les unes aux autres, pour renforcer les amitiés ; pour rapprocher les messieurs les uns des autres, pour les faire converser, pour les faire réfléchir aux problèmes du pays, pour les encourager à coopérer dans les bonnes actions... Dans ces beaux programmes, nous collectons beaucoup de nombreux objectifs et d'avantages et nous en récoltons les fruits, tels que l'amélioration des bonnes manières et des connaissances des enfants et l'augmentation de leur niveau d'éducation sociale et culturelle. » (Coşan, Panzehir, 1995, p. 29)

Les réunions de famille se manifestent comme une espace où l'attachement confrérique se perpétue à travers des contacts informels en s'étend également aux familles des disciples. Lors de ces rassemblements, les femmes et les enfants des adeptes se socialisent, assistent aux conférences et font connaissance avec la vision du monde incarnée dans la confrérie. Sur le plan social, les réunions de famille créent une atmosphère amicale qui renforce la conscience d'appartenance à la communauté religieuse Iskenderpacha.

Nos efforts pour impliquer les familles sont dus au fait que nous souhaitons que nos enfants conservent cette tradition à laquelle nous croyons. C'est notre souhait fondamental. Quoique nous vivions et nous croyions, c'est l'un de nos objectifs principaux de maintenir cette croyance et cette tradition vivante pour nos enfants. C'est pourquoi nous intégrons plus particulièrement la famille et les enfants dans nos programmes. (Tahsin, entretien 18 Février 2020, Istanbul)

Les propos de M. Tahsin sont explicatifs la perception de *cémaat* des adeptes et pourquoi ils veulent que leurs enfants y socialisent aussi. Pour M. Tahsin, son appartenance confrérique n'est pas une simple affiliation. C'est une manière d'affirmer son identité, une tradition islamique ainsi qu'un héritage à transmettre. La socialisation de ses enfants au sein de *tekke* renvoie, donc, à l'appropriation de ces valeurs par les nouvelles générations et la perpétuation de la mode de vie qu'il y a approprié.

Enfin, l'appartenance confrérique des disciples n'est pas limitée à l'espace religieuse et universitaire et qu'il peut être actualisé et valorisé dans d'autres champs. Il s'agit ainsi plusieurs façons de continuer la carrière au sein de la *tariqa*. Certains adeptes à l'instar de M. Volkan s'investissent dans les entreprises liées au *cémaat*. Par ailleurs, d'autres disciples ayant une vie professionnelle indépendante, comme M. Tevfik, ingénieur en mécanique, perpétuent leur affiliation en engageant dans la vie associative de la confrérie. Les activités sociales tenues par la fondation *Hakyol* est, certes, un autre élément qui renforce la conscience collective des adeptes. En ce sens, toutes ces activités engendrent l'extension de la légitimité de l'appartenance confrérique aux champs sociaux, professionnelles et familiales. Ils contribuent, de ce fait, à la consolidation d'une identité collective en renforçant le sentiment d'appartenance à une même communauté (Yankaya, 2013, p. 155).

### **Conclusion : Deux modalités d'engagements**

Quelle pourrait être la particularité de l'engagement confrérique des disciples ? Comment les individus s'engagent-ils à la confrérie religieuse Iskenderpacha et dans quelle mesure ils y restent ? Comment expliquer les caractéristiques de l'engagement confrérique à partir des carrières de nos interlocuteurs ?

Dans son article « Corporétéisme, ascétisme et sécularisation dans le discours de la confrérie Naqshbandi turque contemporaine » Manço (2010), met en évidence à partir d'une analyse des causeries du cheikh que les mourides sont en quête paradisiaque. L'engagement confrérique des disciples s'explique, en ce sens, par une expression pragmatique, l'accès au paradis (p. 483). C'est-à-dire que les disciples assistent aux causeries du cheikh en vue d'acquérir des dispositions morales structurés qui leur permettent d'atteindre leur idéal (Manço, 2010, p. 483).

Contrairement aux propositions de l'auteur, il nous paraît que l'engagement confrérique ne s'explique que rarement par la recherche d'un intérêt individuel (Philippon, 2015, p.108) C'est plutôt un engagement personnel et affective qui est le produit de l'ensemble des processus de socialisation ainsi que des contraintes objectives et des décisions subjectives (Fillieule, 2001, p. 205).

À partir des récits de nos interlocuteurs, nous pouvons faire ressortir quatre phases de l'engagement confrérique : la familiarisation avec la religion en tant que mode de vie, la familiarisation avec la confrérie Iskenderpacha, « l'institutionnalisation » de la socialisation confrérique et, enfin, la politisation de l'engagement.

En première lieu, avant de s'engager dans la confrérie, les individus acquièrent des dispositifs religieux à travers de la socialisation familiale et/ou scolaire. En ce sens, la plupart des disciples sont issus des familles pieux et formés dans des lycées d'*imam-hatips*. Ils reçoivent une socialisation islamique qui leur permet de familiariser avec les pratiques islamiques et de construire une vision du monde basée sur les valeurs religieuses.

Dans la deuxième phase, les individus familiarisent avec la structure confrérique. Cela peut s'expliquer par des facteurs biographiques et contextuels. Dans le cas des mourides de la communauté religieuse Iskenderpacha, les facteurs contextuels renvoient au contexte social et politique de la période d'après coup d'Etat militaire du 12 septembre 80 durant laquelle l'urbanisation, le pluralisme politique, l'entreprise privée se renforcent (Manco, 2010, p.481). Les jeunes étudiants se trouvent dans une situation où ils doivent quitter leurs villages anatoliens en vue de poursuivre leurs études universitaires dans des grandes villes. Les décisions subjectives renvoient, à son tour, à la décision de s'installer dans des maisons de la fondation de *Hakyol* et d'assister aux causeries du cheikh. C'est à travers de ces événements

socialisatrices que les jeunes étudiants universitaires développent un sentiment d'attache à la confrérie.

L'engagement confrérique permet, donc, les fidèles de mettre en cohérence leurs modes de vie avec les normes et les valeurs acquises lors de leurs processus de socialisation antérieures. La quotidienneté de ce nouvel environnement social leur apporte une discipline de soi. Ils respectent les pratiques islamiques, assistent aux causeries du cheikh tout en poursuivant leurs études universitaires. C'est à travers de ces pratiques qu'une identité collective élaborant les relations de solidarité se structure (Philippon, 2015, p.108).

Dans ce cadre, nous abordons la confrérie Iskenderpacha comme une « communauté émotionnelle se revendiquant du soufisme et organisée autour d'un leader exemplaire et charismatique vers qui convergent des affects très puissants » (Philippon, 2015, p. 107). En ce sens, la plupart de nos interlocuteurs utilisent le terme « *lien d'amour* » (*gönül bağı*) pour désigner leurs rapports au *cémaat* et au cheikh. Dans ce cas, qu'est-ce qui se situe au centre de ce « lien d'amour » qui rend possible l'attachement à la communauté religieuse et la continuation dans la carrière des mourides (Darmon, 2008, p. 158) ? Dans quelle mesure les disciples restent engagés à la communauté religieuse ? Ces questions nous amènent à examiner la troisième phase de l'engagement.

Après avoir familiarisé avec la structure confrérique, les adeptes ont effectué le serment d'allégeance (*ders kağidi*) qui justifie leur affiliation, en d'autres termes, leurs « liens d'amour » avec le cheikh ainsi qu'avec la communauté religieuse. C'est ainsi qu'ils deviennent, donc, des disciples. Mais il ne s'agit pas d'une seule et unique façon de s'attacher au *cémaat*. À ce stade, il s'impose de mettre au jour deux modalités d'engagement confrérique : l'attachement au cheikh et l'attachement au *cémaat* en tant qu'institution islamique. Cela veut dire que les disciples s'attachent davantage à la personne du cheikh ou à la doctrine soufie (Weber, 2009, p.190). Ces deux exemples des répertoires d'engagement se différencient par la perception de l'autorité du cheikh. Le premier se caractérise par la valorisation du charisme du cheikh tandis que le deuxième se repose plutôt sur l'appartenance à une structure confrérique en tant qu'une institution traditionnelle islamique.

Dans le premier cas, le « lien d'amour » se construit qu'à travers d'un facteur externe ce qui est le personnage du cheikh. L'engagement des mourides est centré sur la relation émotive qu'ils

développent avec le maître. L'autorité de ce dernier tient, donc, sa légitimité de l'affection que les disciples sentent pour lui. Ces disciples s'attachent davantage à la personne qu'à la doctrine soufie.

Dans ce cas, l'attachement confrérique passe par la proximité chaleureuse entre le maître et ses disciples. Les disciples participent aux activités confrériques tandis qu'ils s'attachent au cheikh. En parallèle, plus le cheikh est en contact avec ses disciples, plus le « lien d'amour » se renforce. Les événements socialisatrices à l'instar de *sohbet* renforcent le rapport des mourides au *cémaat*. Comme les disciples s'attachent davantage au cheikh, la mort d'un cheikh provoque des remises en question chez ces disciples. Certains d'entre eux se désengagent de la communauté religieuse s'ils ne s'attachent pas émotionnellement au nouveau cheikh.

La seconde modalité d'engagement s'appuie, quant à lui, sur l'appartenance à la confrérie et l'appropriation de la doctrine soufie. Ces adeptes s'approchent au *cémaat* comme une institution traditionnelle de l'islam ayant sa propre structure et ses propres rites. L'élément principal de leur engagement se réside donc sur l'appropriation des normes et des valeurs soufies et non de la « vocation » personnelle du cheikh (Weber, 2009, p. 190).

Pour ces disciples, puisque l'autorité du cheikh tient sa légitimité de la tradition islamique, la mort du cheikh ne constitue pas une raison de désengagement. Ils s'adaptent facilement au nouveau cheikh. Car, pour eux, l'engagement confrérique signifie de l'appropriation d'une mode de vie qui est en accord avec l'islam. Pour ces disciples, en appartenant à un *cémaat*, ils sont en accord avec les normes et les valeurs islamiques. D'ailleurs, ils ne cherchent pas de développer une relation émotive avec le cheikh.

Enfin, l'engagement confrérique possède, certes une dimension politique dans le sens où la confrérie est un lieu de sociabilité politique. Les adeptes abordent des sujets liés à l'actualité et à la politique lors des causeries du cheikh et des rassemblements de la fondation Hakyol. Le cheikh, quant à lui, appelle ses disciples à voter pour tel ou tel parti dans certaines élections. À partir de nos entretiens, nous constatons que la politisation de l'engagement confrérique est étroitement liée aux perceptions de l'autorité du cheikh. Les adeptes ont cependant des différentes perceptions concernant la place du cheikh dans l'engagement confrérique. Pour les adeptes qui s'attachent davantage au personnage, le cheikh se manifeste en tant qu'un leader charismatique tandis que pour les adeptes qui s'intéressent davantage au *cémaat* et à la doctrine

soufie, le cheikh est une figure d'autorité traditionnelle. Il nous faut, à présent examiner l'autorité du cheikh à partir des perceptions des disciples en vue de faire ressortir la politisation de l'engagement confrérique.



## Deuxième partie - Chef spirituel ou référent politique ? : les figures du cheikh

Après avoir étudié le processus d'engagement confrérique et la « carrière » des adeptes, nous nous interrogeons, dans un second temps de la réflexion, sur le rôle du cheikh dans la positionnement politique des disciples. En effet, il semble que le cheikh, en tant que leader de la communauté religieuse, possède une certaine autorité que ses disciples ont volontairement approprié. Ainsi que la relation maître/disciple inclut une dimension très codée et hiérarchique qui a une tendance autoritaire, les valeurs traditionnelles du soufisme incarné dans la figure du cheikh peut être converti en ressources idéologiques et reproduite sur la scène politique (Philippon, 2015, pp. 107-11).

En cela, la notion de « l'autorité » et le « charisme » donnent quelques outils conceptuels afin d'analyser la place du cheikh dans la politisation de l'engagement confrérique. Nous distinguons le mot « l'autorité » et le « charisme » au lieu d'utiliser seulement la notion de « l'autorité charismatique » dans le sens où l'autorité peut avoir des motifs différents que charisme. Dans ce cas, il nous paraît pertinente de mobiliser les types de domination de Weber. Selon Weber (2010), l'autorité signifie « la chance de trouver des personnes déterminables prêtes à obéir à un ordre de contenu déterminé. » (p. 96). Il s'agit donc une volonté d'obéir dans toutes les rapports de domination. Les individus obéissent au détenteur du pouvoir par la seule coutume, par des motifs purement affectifs ou par des intérêts matériels. La nature de ces motifs détermine le type de domination (Weber, 2010, pp 285-286). Le charisme, quant à lui, se manifeste donc comme l'une des motives de la domination. Weber (2009) explique le charisme à partir d'une perspective relationnelle (p.320). Il le définit comme « *une qualité extraordinaire d'un personnage qui est doué des forces surnaturelles ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels* ». Cette qualité peut être réelle, supposé ou prétendue (Weber, 2010, p. 370). Selon Weber (2010), ce qui importe c'est de savoir comment cette qualité est perçu par ceux qui sont dominés, les adeptes (p. 320). Dans ce cas, la valeur explicative du concept de charisme s'avère être la relation entre le dominant et les dominés.

Dans le cas de la confrérie religieuse Iskenderpacha, nous montrerons que l'appropriation du cheikh comme référent politique est principalement lié à la nature de l'autorité attribuée au

cheikh. Cette autorité se diffère selon le personnage de ce dernier ainsi que les modalités d'attachement des disciples à la confrérie identifiés dans la partie précédente.

Dans ce contexte, nous expliquerons, d'abord, les perceptions de l'autorité et du charisme du cheikh à travers des trajectoires des trois derniers cheikhs de la communauté religieuse Iskenderpacha : Mehmed Zahid Kotku, Esat Cochon, Nureddin Cochon. Analyser les trajectoires biographiques des cheikhs à partir de la notion de l'autorité et du charisme nous permettra de mieux comprendre les dispositifs que mobilisent les cheikhs en vue d'alimenter leurs charismes et la façon dont ils se manifestent sur la scène politique de la Turquie contemporaine.

Nous montrerons ensuite que le charisme du cheikh est une source émotionnelle de l'engagement confrérique qui peut être convertie en ressource idéologique. (Philippon, 2015, p. 111) Autrement dit, c'est à travers de cette dimension émotionnelle que se renforce l'autorité charismatique du cheikh. En ce sens, nous mettrons au jour trois figures qui renvoient à la proximité affective entre le cheikh et ses disciples : le père, le savant et « l'homme parfait ».

Enfin, à partir de nos entretiens, nous relevons que le statut du cheikh est en enjeu politique important. La légitimité de l'autorité du cheikh en tant qu'une référence politique est liée à ses perceptions par les disciples ainsi que la façon dont les adeptes s'attachent à la confrérie. Les adeptes qui s'attachent davantage à la confrérie perçoivent le cheikh comme une autorité traditionnelle. Dans ce cas, l'autorité traditionnelle du cheikh s'appuie « *sur le caractère sacré des dispositions transmises par le temps* » (Weber, 2010, p. 301) tel que le *baraka*. Ce qui légitime son autorité politique est « la vertu de la dignité personnelle qui lui est conféré par la tradition ». (Weber, 2010, p. 302) Les disciples qui s'attachent au cheikh plutôt qu'à la confrérie, quant à eux, perçoivent le cheikh comme une figure charismatique. L'autorité du cheikh se repose, donc, sur la reconnaissance de son statut par les adeptes (Weber, 2010, p.321). Pour ces disciples qui perçoivent le cheikh comme un leader charismatique, la relation émotionnelle qu'ils entretiennent avec lui est le fondement de son autorité politique.

## **Chapitre 2.1 Le charisme du cheikh : entre le quotidien et le sacré**

En premier lieu, il s'agit de montrer que le cheikh est un porteur de charisme. Que ce charisme soit héréditaire, personnelle ou symbolique, (Weber, 2010, p. 190) il rassemble les disciples

autour de son personnage. Il est ainsi doté d'un capital islamique sur lequel est basé son autorité religieuse. L'approche wébérienne semble être pertinente, ici, d'aborder la relation classique maître/disciple dans le sens où cette dernière implique une soumission totale au cheikh.

En outre, le cheikh mobilise des moyens traditionnelles et modernes en vue de renforcer son charisme. Les méthodes que suivent les cheikhs sont certes liés aux dynamiques politiques de Turquie. Par exemple, ayant pris la tête de la confrérie en 1958 Mehmed Zahid Kotku tient des causeries et des cours des hadith durant lesquelles ils établissent des liens forts avec ses disciples. Son beau-fils et successeur Mahmud Esad Cochan qui devint le cheikh en 1980, quant à lui, choisit de s'appuyer sur les médias afin d'étendre son influence comme la décennie d'Özal permet les confréries de fonder leurs propres institutions.

À partir de ces deux constats il s'agit de mettre en évidence les évolutions qu'a connu le charisme des cheikhs de la confrérie Iskenderpacha. Dans ce cadre, nous allons nous pencher sur les trajectoires biographiques de trois dernières cheikhs de la confrérie Iskenderpacha : Mehmed Zahid Kotku, Mahmud Esad Cochan et Nureddin Cochan. Ensuite, nous allons examiner les méthodes qu'ils suivent et les moyens qu'ils mobilisent afin de conserver leurs charismes. Analyser l'évolution de l'autorité des cheikhs d'Iskenderpacha nous permettra de mieux appréhender la façon dont le pouvoir religieux du cheikh transforme en autorité politique.

### **Section 1) Mehmed Zahid Kotku : chef spirituel caché sur la scène politique turque (1952-1980)**



*Illustration 2: Cheikh Mehmed Zahid Kotku Source: Yeni Safak (2017, 13 Novembre).  
<https://www.yenisafak.com/hayat/bir-alim-bir-dervis-mehmet-zahit-kotku-2809697>*

Muammer Dolmacı cherche Turgut Özal et l’emmène à Iskenderpacha. À l’époque, Turgut Özal était étudiant à la faculté d’ingénierie. Il est présenté à Mehmed Zahid Kotku par Muammer Dolmacı. (...) Quand ils arrivaient, le cheikh, le défunt, prenait ses ablutions, il allait mettre ses chaussettes. À ce moment-là, Turgut Özal et Muammer Dolmacı entraient à l’intérieur. D’abord, Turgut Özal s’approchait du cheikh, et commençait à embrasser ses pieds. Après cela, il lui mettait ses chaussettes. (...) Il embrasse les pieds d’une personne bénie et Dieu fait de lui le premier ministre. (...) Maintenant, cette personne reçoit, en fait, une prière spéciale de son cheikh. Car, Kotku dit : « Que Dieu te donne pouvoir, que tu serves l’islam, que tu serves les musulmans. » (Volkan, entretien 15 Février 2020, Istanbul)

Le cheikh Mehmed Zahid Kotku est l’un des cheikhs le plus influent auprès des politiciens, des ingénieurs, des auteurs, des « nouvelles élites islamiques » de la Turquie contemporaine<sup>14</sup> (Çakır, 1991, p. 17). Cet extrait d’entretien est révélateur comment son charisme est perçu par ses disciples et comment ces derniers lui exposent leurs fidélités par des gestes. Baiser les pieds

---

<sup>14</sup> Parmi ses disciples premier ministre Turgut Özal, Korkut Özal ministre des affaires intérieures, Necmettin Erbakan, Recep Tayyip Erdoğan, Fahrettin Koca, Erdem Bayazit, Sabahattin Zaim.

est, certes, un acte symbolique qui met en évidence la structure hiérarchique entre maître et disciple. Il est également perçu par les mourides comme l'un des façons d'obtenir la « bénédiction » divine. Comme le croit M. Volkan, ce n'est pas un hasard si Turgut Özal, un disciple qui a embrassé les pieds de Kotku, est devenu premier ministre. Il s'impose ici d'examiner les dynamiques de l'autorité de Kotku à partir de sa trajectoire et son influence politique et social dans la Turquie contemporaine.

Fils des parents émigrants caucasien, Mehmed Zahid Kotku est né en 1897. Bursa la ville où il naît, est situé près d'Istanbul et en tant que le premier capital de l'Empire Ottoman, elle accueille plusieurs mosquées importantes. Le père de Kotku était formé dans un *medrese* et devint imam. Selon la biographie officielle de Kotku, la famille de son père était, en effet, descendant du Prophète. Fils d'un imam, il était, donc, élevé dans des milieux religieux. Très jeune, il est parti à la Première Guerre Mondiale. En 1917, il rentra à Istanbul et assista aux cercles soufis dans des diverses mosquées. À l'âge de 21 ans, il devint derviche dans le *tekke* d'Ahmed Zîya'üddîn Gümüşhânevî, l'un des plus prestigieux couvents d'Istanbul et il fit allégeance (*intisap etmek*) au cheikh Ömer Zîya'üddîn (Çakır, 1991, p. 17 ; Zarcone, 1993, p.3), il termina sa formation soufie à l'âge de 27 ans et il obtient le « califat » (*hilafetname*) un document donné par le cheikh, certifiant l'accomplissement des cours religieux (Cochan, 2016, p. 13). À la suite de l'interdiction qui frappait les ordres mystiques, en particulier, les couvents *nakşibendi*, il rentra à Bursa et il occupa, ensuite, les fonctions d'imam dans plusieurs mosquées. (Zarcone, 1993, p. 3) Il succéda en décembre 1952, à Abdülaziz Bekkine, dernier cheikh du tekke de Gümüşhânevî et l'ami de Kotku (Zarcone, 1993, p. 3). Il est d'abord nommé imam de la mosquée de Çivizade à Fatih Zeyrek (Çakır, 1991, p. 17). Finalement, il déménagea à la mosquée-*tekke* Iskenderpacha du quartier de Fatih<sup>15</sup> le 1.10.1958 et y resta jusqu'à la fin de sa vie (Cochan, 2016, p. 13).

Le tekke de *Gümüşhanevi* fonctionna longtemps sous la clandestinité par suite de l'interdiction des confréries soufies en 1925. Pendant ce période, Cheikh Abdülaziz Bekkine revitalisa le *tekke* et constitua discrètement des cercles des disciples composé particulièrement des étudiants universitaires et des professeurs. (Çakır, 1991, p. 19) La période du Cheikh Mehmed Zahid

---

<sup>15</sup> Il est nécessaire de souligner que la confrérie Iskenderpacha s'inscrit dans une histoire qui monte à l'époque ottomane. Avant de Mehmed Zahid Kotku, le *tekke* Iskenderpacha s'appellait en effet, le *tekke Gümüşhanevi*. Le nom d'Iskenderpacha trouve son origine dans la mosquée du quartier de Fatih à laquelle Zahid Kotku a été nommé imam. <https://islamansiklopedisi.org.tr/iskender-pasa-camii--istanbul>

Kotku, (1952-1980), quant à elle, renvoie à un climat relativement favorable pour les confréries soufies en Turquie. Car les politiques écartant l'influence religieuse du période kémaliste s'étaient considérablement assouplies à partir des années cinquantes et l'islam commença à revenir sur la scène publique (Zarcone, 2004, p. 131). Dans ce cadre, comme l'explique T. Zarcone (2004) la politique de tolérance que met en place la Parti démocrate entre 1950-1960 marqua un tournant dans l'histoire de la Turquie républicaine en faveur de deux grands courants de l'islam turc : celui des docteurs de la religion (clergé formé dans des écoles d'*imam-hatip*) et celui des soufies (les cheikhs et leurs réseaux sortant de la clandestinité) (pp. 155-6). Kotku, a, pour sa part, su de bénéficier ce nouveau climat politique et social en Turquie.

En effet, cheikh Kotku avait pour objectif de transformer la société en s'appuyant sur le soufisme et la morale islamique (Şentürk, 2011, p. 342). Il respectait fidèlement aux principes du soufisme « qui enseignent la conduite à suivre pour apprendre à se détacher du monde sans pour cela rompre avec lui ». Ainsi, il ne rejeta pas la recherche du profit tandis que celle-ci peut indirectement servir l'islam. (Zarcone, 2004) Il a donc voulu inventer une nouvelle modernité pour l'islam qui fait valoir la forme confrérique dans les champs tant économique que politique. (Philippon, 2015, p. 111) Loin d'inciter ses disciples à la retraite de la société, il leur a invité à prendre d'action au nom des valeurs islamiques. La fondation de *Gümüş Motor* est l'un des exemples qui illustre l'influence de Kotku sur l'industrialisation de la Turquie. Il a encouragé ses disciples Necmettin Erbakan, ingénieur mécanique ayant obtenu son doctorat de l'Université Technique de Rhénanie-Westphalie et Sabahattin Zaim, docteur en économie, à fonder la première usine de moteur en Turquie. S'appuyant sur la connaissance technique de Zaim et Erbakan, Kotku se manifeste en tant qu'initiateur ce projet (Çakır, 1991, p. 23).

Le charisme de Kotku, ne se limite, donc, pas au *tekke*. Il exerce son autorité comme maître spirituel dans des divers champs en bénéficiant des contextes de Turquie des années soixante et soixante-dix. De ce fait, l'influence de Kotku peut être examiné sous le plan religieux, politique et social.

Tout d'abord, Kotku a alimenté son charisme dans l'espace confrérique en entretenant des relations fortes avec ses adeptes. Dans ses voyages, il souvent rendait visite à ses disciples et leur envoyait des lettres en remerciant à leur hospitalité. Son attitude décrite comme « modeste » et « divine » par ses disciples (Cochan, 2016, p. 65), sa connaissance approfondie de soufisme et sa façon de la transmettre à ses suiveurs a attiré nombreux étudiants

universitaires vers lui. Il a également respecté aux rituels traditionnels de *tekke* tels que les cours de hadiths ayant lieu tous les dimanches et les vendredis à la suite de la prière d'après-midi (*ikindi namazı*) (Çakır, 1991, p. 18). Ces causeries où il commentait sur un hadith choisi et répondait aux questions de ses adeptes lui a permis d'entrer en contact direct avec ses adeptes et de renforcer son autorité en tant que maître spirituelle. Il a donné des cours de hadith jusqu'à la fin de sa vie. Ce faisant, il a construit un réseau de disciple important et perpétué une tradition propre à la confrérie Iskenderpacha.

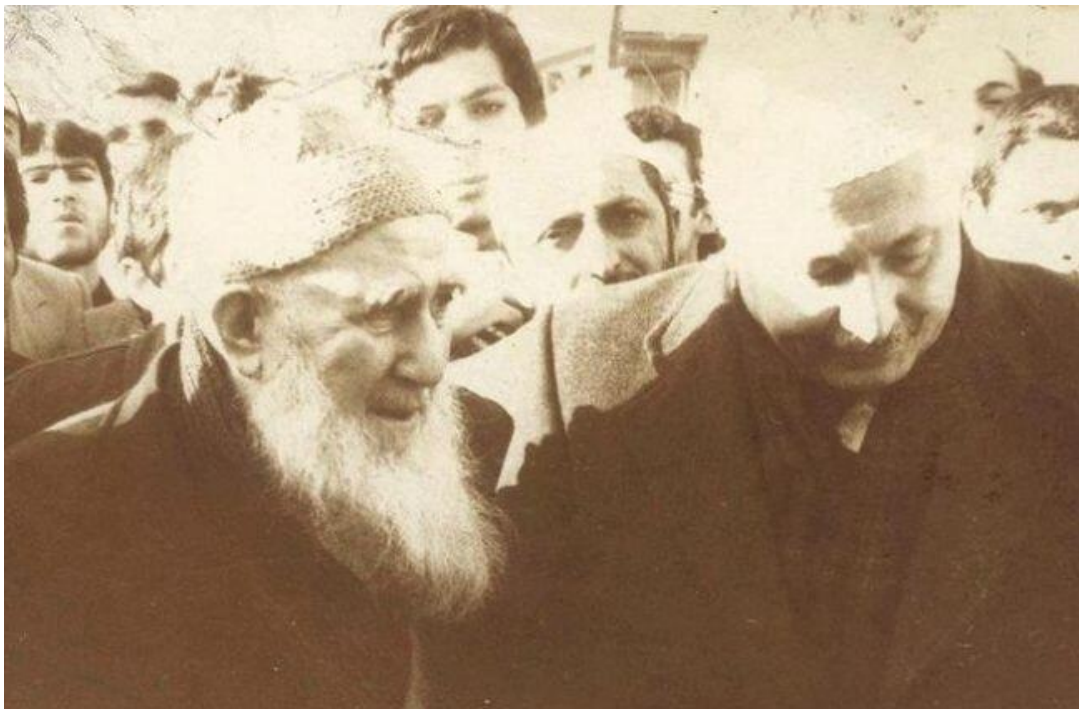


Illustration 2: Mehmed Zahid Kotku avec Necmettin Erbakan Source: Yeni Safak (2017, 13 Novembre)

Sur le plan social, Kotku a contribué au relèvement de l'islam et de l'extension de la référence religieuse dans la société. Il a visé à enseigner le soufisme aux masses en recommandant ses disciples à fonder des mosquées et des cours de Coran et d'octroyer des bourses et de logements aux étudiants en besoin. (Çakır, 1991, p.22) Les deux associations illustrent, notamment, le reflet des conseils de Kotku dans la société civile : *İlim Yayma Cemiyeti* [Association pour la diffusion de la science] et la fondation de Hakyol. Le premier est dirigé par Yusuf Türel, l'un des disciples de Kotku. Il explique que la fondation a été créée pour « (...) insuffler une nouvelle vie aux traditions et pour maintenir la morale » (Zarcone, 1992, p.7). Dans ce cadre, l'association octroie des bourses aux étudiants en besoin et financent également des écoles *imam-hatip* à Istanbul (Zarcone, 1992, p.7). Le deuxième, fondation Hakyol a été fondée en janvier/fevrier 1980 par le successeur de Kotku, Mahmud Esad Cochan. Cochan explique que

« le *vakif* de Hakyol est l'œuvre de Mehmed Zahid Kotku » (Zarcone, 1992, p.8). L'objectif principal de ce *vakif* est « de faciliter le développement des sciences et des arts islamiques, aider à la préservation de morale islamique et accomplir des bonnes œuvres. » (Zarcone, 1992, p.8).

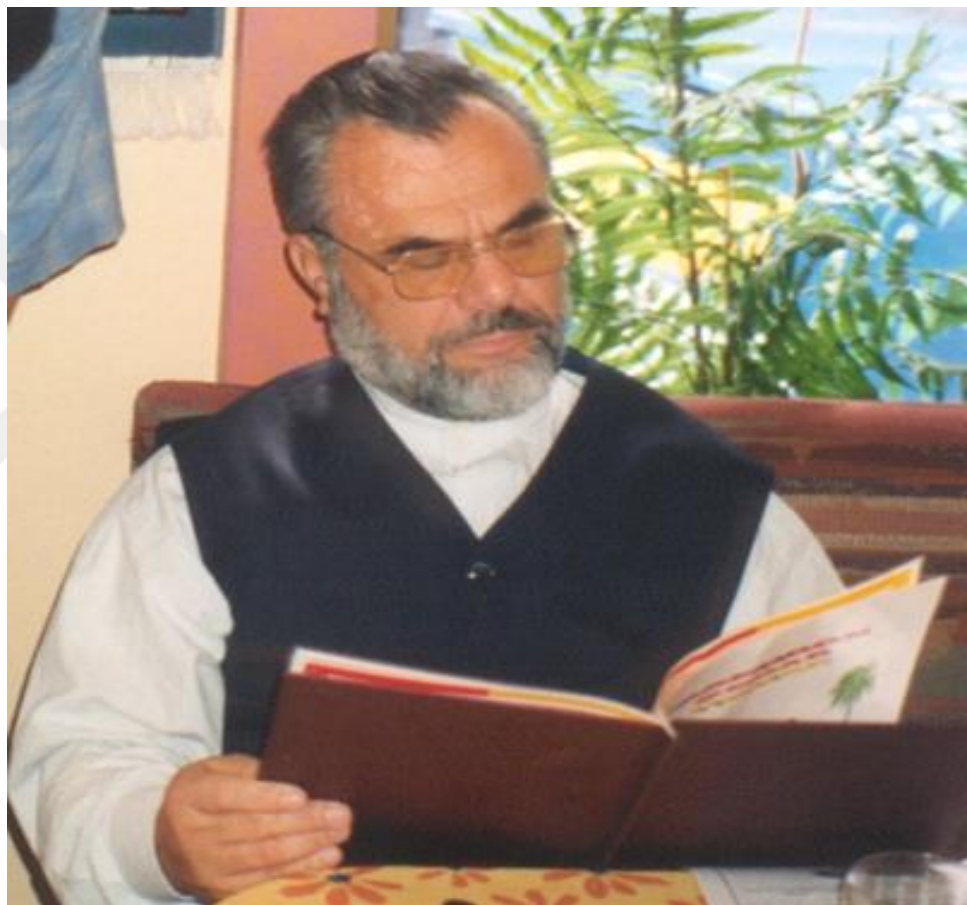
Enfin, il faut mettre l'accent sur l'autorité politique de Kotku. Pour Kotku qui possède une puissance considérable sur des politiciens tels que Turgut Özal et Necmettin Erbakan, il n'existe aucune frontière entre le politique et le religieux (Zarcone, 1992, p.11). Il engagea la confrérie dans plusieurs « aventures politiques » (Zarcone, 2004, p.164). Selon Kotku, la Turquie était gouvernée par des « franc-maçons » et des « imitateurs occidentaux » qui étaient, en effet, minoritaire. Pour lui, fonder un parti politique dont les principes se reposent sur des valeurs islamiques était « un devoir historique inévitable » (Şentürk, 2011, p.343). S'il critiquait les gouvernants laïques du pays, son positionnement n'a jamais été radicalisé. C'est-à-dire qu'il a privilégié la place des partis politiques et des votes afin d'arriver au pouvoir : « *Les voix que nous donnons, à l'occasion d'un vote révèlent clairement à quel courant nous appartenons. Même si l'on nous promet aucun musulman ne pourra de faim, il ne faut absolument pas donner sa voix à un maçon ou à un criminel et rejoindre leurs rangs.* » (Zarcone, 2004, p.191)

Ainsi, il a suivi deux méthodes en vue d'étendre la légitimité du soufisme sur la scène politique : inviter ses fidèles hautement éduqués et cultivés à occuper des cadres importantes dans la bureaucratie et fonder un parti politique islamiste qui s'agit sur le processus de décision (Peköz, 2009, p. 81). Dans ce cadre, les premières partis islamistes de la Turquie ont été fondé avec l'approbation de Cheikh Kotku (Şentürk, 2011, p. 343). Un grand nombre des membres de ces partis, fit, en effet, allégeance, à lui et prenait constamment conseils de lui (Zarcone, 2004, p. 222). En mobilisant son charisme afin d'augmenter les votes de Parti du Salut National dirigé par Erbakan, Zahid Kotku a vu le jour avec la participation au gouvernement de ce parti à l'issue des élections de 1973. (Zarcone, p.191.) De ce fait, comme le note T. Zarcone : *Kotku est le véritable chef caché du parti et l'homme auprès duquel Erbakan prend constamment conseil. (...) Le Parti d'ordre national et tous les partis sous lesquels il s'est reconstitué depuis son interdiction en 1971 sont une création de la confrérie Nakshibendiye d'Iskenderpacha et des nurcus.* (2004, p. 191)

Le grand chef de la confrérie Iskenderpacha, Kotku était indéniablement un personnage charismatique (Zarcone, 1992, p. 3). Il était considéré comme exceptionnel par ses disciples

due à son talent d'impliquer les valeurs soufies dans son culte. C'est en effet son charisme et sa capacité d'ordonner qui suscita la loyauté de ses disciples et renforça la puissance de la confrérie. Son talent de transmettre la manière d'être soufie et la relation intime qu'il entretient avec ses adeptes lui a permis de développer un réseau d'allégeance qui ont été convertis dans le champs économique et politique. À la suite de son mort en 1980, ce réseau a été hérité par son beau-fils et successeur Mahmud Esad Cochan.

## **Section 2) Mahmud Esad Cochan et la modernisation de la tradition (1980-2001)**



*Illustration 3: Mahmud Esad Cochan- Source: <http://www.iskenderpasa.com/>*

Je m'en souviens très bien. Parce que lorsque je suis arrivé à Iskenderpacha en 1983, cela faisait 3 ans que Kotku était décédé et il y avait des discussions entre anciens et nouveaux adeptes à la mosquée Iskenderpacha. L'homme venait écouter la causerie, mais certains s'écriaient à la fin " Mon frère, qui est, donc, ce beau-fils (*damat*)<sup>[2]</sup>? Il n'existait pas jusqu'hier !". Certains d'entre eux se sont adaptés, d'autres non. ils ont emprunté d'autres voies. (Tahsin, entretien 18 Février 2020, Istanbul)

En 1980, Mahmud Esad Cochan, le beau-fils de Kotku devint le cheikh. Ce n'est pas étonnant puisque dans les structures traditionnelles à l'instar de la confrérie soufie, il est courant que les postes les plus importants soient occupés par des membres de la famille du cheikh. (Weber, 2014, p. 57) Nous retrouvons, dans cet extrait d'entretien, le clivage monté au sein de la confrérie avec l'arrivée du nouveau cheikh. Certains adeptes qui se sont déjà attachés au Mehmed Zahid Kotku ont du mal à approprier l'autorité de Cochan en tant que maître spirituel. M.Tahsin fait, à cet égard, une distinction entre les « nouveaux mourides » et les « anciens mourides ». Les anciens mourides, sont en effet, des disciples qui ont fait allégeance à Kotku et qui lui sont attachés par des liens purement personnelles. Les nouveaux mourides, quant à eux, sont pour la plupart des jeunes étudiants universitaires en quête d'attache qui viennent à Istanbul dans le début des années 1980. Bien qu'ils respectent le culte de Kotku, ces jeunes ne connaissent naturellement pas l'ancien cheikh de la confrérie. Comme tous nos interlocuteurs, M.Tahsin fait partie, lui-même, des nouveaux mourides qui se sont attachés à Mahmud Esad Cochan.

Né en 1938 Mahmud Esad Cochan a été élevé dans un environnement familial ayant des liens étroits avec les ordres mystiques et les confréries soufies (Çakır, 1991, p. 24). Molla Abdullah, le grand père de Cochan, a fait allégeance à Ahmed Ziyaüddin, le fondateur de *tekke Gümüşhanevi*. En héritant cette fidélité, son père, quant à lui, s'est attaché à Kotku. C'est grâce à son père que Mahmud Esad Cochan s'est familiarisé avec les milieux confrériques. En assistant aux réunions de cheikh Abdülaziz Bekkine il a acquis une connaissance approfondie de l'islam soufie (Mehmed Zahid Kotku, 2014). À la différence de Kotku, Cochan a eu à la fois « éducation spirituelle du soufisme en théorie et pratique » et « éducation religieuse académique formelle » (Philippon, 2015, p. 113). Diplômé de la Faculté de littérature de l'Université Istanbul, département de philologie arabo-perse, il a obtenu son doctorat en 1965 à la faculté de théologie de l'Université Ankara (Philippon, 2015, p.113). Pendant 27 ans, il s'est investi comme universitaire. Il a également publié un travail sur les débuts du mysticisme turc et trois opuscules où il a montré sa conception de l'islam et de la mystique islamique (Zarcone, 1992, p. 4).

Esad Cochan avait 42 ans quand il est devenu le chef spirituel de la confrérie Iskenderpacha en novembre 1980. Bien que son autorité ait été un sujet de discussion pour ceux qui se sont attachés à Kotku, Cochan a su de le construire en allant au-delà des méthodes traditionnelles

poursuivies par son prédécesseur. Son personnage a également servi de légitimer de son autorité en tant que maître spirituel. Contrairement à Kotku, Cochan n'était pas un imam, il était un docteur en théologie et professeur à l'Université Ankara. Élevé à Istanbul, sa manière de parler et de s'exprimer étaient bien plus différents que son prédécesseur. Son autorité a, donc, une forte dimension intellectuelle. Nombreux de ses étudiants à la Faculté de la théologie ont ainsi fait allégeance à lui.<sup>16</sup> De ce fait, il doit être considéré comme une élite islamique dont le charisme s'appuie sur son capital culturel islamique et son éducation formelle religieuse. Car son charisme ne se limite pas au *tekke* mais s'étend également à la sphère universitaire grâce à son statut « professeur ».

Par ailleurs, Cochan a mis en œuvre une différente mode d'organisation confrérique en bénéficiant des dynamiques de la libéralisation religieuse de la période Özal (1983-1993). Comme nous l'avons mentionné dans l'introduction, la décennie Özal était une période glorieuse pour l'islam politique turque et les confréries soufies.<sup>17</sup> En tentant de combiner une politique moderne, à l'européenne avec une sensibilité islamique trouvant ses origines dans les traditions soufies et la culture ottomane, Özal a donné une base légale aux organisations religieuses et permis les confréries soufies d'agir dans des plusieurs domaines. En ce sens, la confrérie Iskenderpacha investit l'espace public par le biais des associations pour l'étude, pour sanitaire, pour bienfaisance. La fondation Hakyol était le centre principal des activités sociales et culturelles de la confrérie Iskenderpacha.

Au cours de cette période, la confrérie a fait preuve des activités remarquables. Sur le plan culturel, Cochan a accordé une importance particulière à l'usage de médias. Il a fondé la maison d'édition *Seha* et initié la publication des nombreuses revues et des stations de radio. Les organes de presse lui ont certes permis d'étendre son influence et d'atteindre un public plus large.

On avait une revue mensuelle intitulé « Islam » dans laquelle les éditoriaux de nos maîtres étaient publiés... Et puis, on disait : « On ne peut pas se passer des femmes et des enfants. » Alors, une revue intitulée *Femme et famille* est parue. Ensuite, le magazine

---

<sup>16</sup> Entretien avec M. Volkan. Février 2020.

<sup>17</sup> T. Zarcone note à cet égard que « Sans être à la tête d'un parti islamique et tout en prônant l'harmonisation de l'islam et de la modernité, Özal a néanmoins fait pour la religion du Prophète, plus que le parti religieux d'Erbakan a pu accomplir pendant deux législations. » (Zarcone, 2004, p. 206)

*Science et art* est paru pour les scientifiques et les artistes. Puis un magazine d'enfants est paru. Gül Çocuk (Enfant rose). Après cela, un magazine appelé *Panzehir* (Antidote) pour les professionnels de la santé est paru. Un magazine pour les juristes est également paru: La revue *Teklif* (Proposition). Par conséquent, il y a eu une énorme demande. Toutes ces revues ont été fondées en s'appuyant sur les demandes de bas et non de haut. Au milieu des années 80, le tirage de la revue *Islam* était d'environ un million d'exemplaires. Oui, donc à l'époque il y avait un magazine de caricatures qui s'appelait *Gırgır* (Bavardage), il était complètement inscrit dans la pensée gauchiste. Il était très populaire à l'époque. On était en concurrence avec celui-ci. Mais notre magazine était le plus imprimé. Le tirage était très élevé. (...) Beaucoup de gens ont fait des contributions et des dons sous l'anonymat dans la publication. Certains passaient des annonces dans le magazine, d'autres aidaient à la distribution de celui-ci. Quant à nous, nous étions étudiants à l'époque, nous nous sommes portés volontaires pour le magazine dans son emballage. Nous emballions le magazine, y apposions les adresses des abonnés et assurions leurs transports par la poste. (Kemal, entretien 3 Février 2020, Ankara)

Les paroles de M. Kemal révèlent la diversité de ces activités sociales et culturelles. Ces revues ont, certes, servi de légitimer l'autorité charismatique de Cochan et de rendre public son statut de maître spirituel. En tant que l'auteur des éditoriaux de la périodique *Islam*, Cochan exprima ses opinions politiques, économiques et sociales par le biais de la revue. Il utilisa également ses articles comme un moyen de pression sur les hommes politiques qui sont attachés à lui. L'une des exemples les plus pertinentes de cela est ses articles sur l'autorité incontestable des savants islamiques qu'il a publié à la suite de son conflit avec Erbakan en 1990. Cochan était irrité par la volonté d'Erbakan d'être le seul chef du parti (Çakır, 1991, pp.38-39). Il a ainsi utilisé ses éditoriaux comme un moyen de critiquer les politiques d'Erbakan et d'appeler ses lecteurs à choisir le camp des « savants religieux » en face des politiciens infidèles.

*Si notre maître le Prophète était vivant, il ne fait aucun doute que la umma entière lui serait soumise comme l'exige Dieu. Dans ce cas, c'est une nécessité de leur religion et de leur croyance que les musulmans actuels s'attachent également aux savants religieux qui sont ses véritables héritiers et califes.* (Din Alimlerinin Tartışılmaz Değeri ve Üstünlüğü, [Valeur et supériorité incontestable des savants religieux], *Islam*, Janvier 1990)

*Si le maître se subordonne au politicien, il serait dévasté. Les autorités politiques au service des maîtres sont sur la bonne voie et au contraire les maîtres au service de ceux-ci sont sur la mauvaise voie* (Coşan, 1992, p. 49).

Nous retrouvons, dans ces extraits d'éditoriaux, une claire volonté de peser sur les décisions politique au nom des valeurs et des normes islamiques. À cet égard, Cochan suivait les opinions de son prédécesseur Kotku qui défend qu'il n'y a aucune frontière entre la politique et l'islam (Zarcone, 1992). Selon lui, l'autorité politique s'incarne dans l'autorité religieuse et les politiciens doivent se soumettre totalement à leurs maîtres spirituelles. Cependant, à la différence de son prédécesseur, Cochan mobilisait les médias en vue de diffuser ses critiques et ses messages à un public plus large. Il menaçait même de créer un parti politique concurrent (Zarcone, 2004, p. 223). Ce faisant, il renforçait son autorité à la fois religieuse et politique.

Avec la mobilisation massive des médias et du capital économique, Cochan a non seulement atteint un public plus large, mais a également accru son autorité sur ses propres disciples. *Server Holding*, compagnie financière fondée en 1995, en est le meilleur exemple (Tarikat holding, 2001.). Toutes les stations des radios, les maisons d'éditions ainsi que les écoles privées de la confrérie religieuse étaient, en effet liées à cet empire financier.<sup>18</sup> Cochan était à la tête de la compagnie *Server* et de la fondation *Hakyol*. Avec la création de la compagnie, l'autorité du cheikh fusionna avec la capitale économique. En ce sens la relation éminemment hiérarchique maître/ disciple s'est incarné celle patron et employé. Car de nombreux adeptes de Cochan ont commencé à travailler dans ces entreprises. L'identité du patron de Cochan et son capital économique ont également renforcé son influence sur ses adeptes.

J'ai travaillé comme membre du personnel de la Fondation Hakyol pendant environ deux ans et demi. Je travaillais dans l'unité qui coordonne ces maisons d'étudiants. C'était vraiment comme un centre d'attraction. À cette époque, des revues tels que *Islam*, *Kadın-Aile* ( Femme et famille), *İlim Sanat* (Science et art) étaient parues. Leur centre principal était des organisations telles que la Fondation Hakyol. Puis, dans les années 90, notre maître, Esad Coşan Hocaefendi, nous a suggéré la création d'associations

---

<sup>18</sup> Les entreprises et les dates d'établissement dont le fils de Esad Cochan est partenaire sont les suivantes : Services de santé Zinde (1996), Les écoles privées Asfa (1987), installations sanitaires d'Umraniye (1994), les maisons d'édition Vefa (1986), la maison d'édition Seha (1987), Yildiz Consulting (1994), Vera Ticaret (1987), Sim - Network Marketing (1994), la compagnie communication de Server (1998), Necat Construction (2000), télévision Ak - Ra (1993), Syria Trade (1995) Milliyet Gazetesi, 9 Fevrier 2001, <https://www.milliyet.com.tr/gundem/tarikat-holding-5290984>

environnementales dans chaque district. Ainsi, on a ouvert des branches de la Fondation Hakyol dans certains districts. On a ouvert des succursales de la fondation Hakyol dans une partie des districts dont une à Ankara et dont le siège social se trouvait à Istanbul. ces associations environnementales ont, donc, été créées à certains endroits. (...) Dans ce cadre, ces travaux se perpétuent encore aujourd'hui. (Tacettin, entretien 3 Février 2020, Ankara)

Les paroles de M. Tacettin révèlent la manière dont se modernise la relation maître/ disciple en Turquie dans les années 1980 et 90. Le cheikh devient chef de l'association et patron de la compagnie tandis que le mouride devient un employé et commence à s'investir dans le champ social et économique en suivant son maître spirituel. Cette transformation trouve ses origines, certes, dans l'émergence de l'islam en tant qu'une référence légitime dans le marché et dans l'espace social. Dans ce contexte, le cheikh se manifeste comme un acteur possédant une ressource d'humain et de capital considérable. Comme l'illustre les paroles de M. Tacettin sur la création des associations environnementale liés à la confrérie, le cheikh renforce, à travers ces organisations, sa capacité d'ordonner et devient davantage visible dans le monde « moderne ». De ce fait, le charisme du cheikh semble être à la fois la ressource spirituelle et affective de la confrérie et le moyen principal de toutes les fondations.

Enfin, il faut souligner que même si Cheikh Cochon a suivi des méthodes différentes et rendu son charisme davantage visible que son prédécesseur Kotku, il a également resté fidèle aux traditions de la nakshibendi ottomane, ciment de la confrérie Iskenderpacha. Ce qu'il a fait c'était « moderniser de la tradition » (Zarcone, 2004, p. 275). Il a tenté de mobiliser des moyens modernes afin de diffuser son message et présenter son culte. Ce faisant, il n'a pas coupé ses liens avec les traditions et les méthodes qu'ont suivi ses prédécesseurs. Il a perpétué les commentaires de hadith toutes les dimanches et les vendredis dans le jardin de la mosquée Iskenderpacha. Il a, ainsi, réservé une place d'honneur à la relation classique maître/disciple en organisant des conférences et des réunions de la famille. Choisit de s'exiler en Australie en 1997 Cochon a continué d'entretenir des relations étroites avec ses adeptes à travers des rendez-vous téléphoniques jusqu'à sa mort dans un accident de la route en 2001.<sup>19</sup> À la suite de sa mort, il a été succédé par son fils Nureddin Cochon. Contrairement à son père, Nureddin Cochon a choisi de se distancier de la relation classique maître/disciple.

---

<sup>19</sup> Entretien avec M. Volkan, (Octobre 2020). Entretien avec M. Izzet (Fevrier 2020)

### Section 3) Nureddin Cochan et le « charisme héréditaire » (2001- ...)



*Illustration 4: Nureddin Cochan Source: <http://www.iskenderpasa.com/>*

Un article intitulé « Le cheikh en lunettes de soleil qui est éduqué aux Etat Unis (ABD eğitilmiş, güneş gözlüklü şeyh) » paru dans le journal *Milliyet* le 26 octobre 2006 est centré sur l'image de Nureddin Cochan en tant que chef spirituel de la confrérie Iskenderpacha. En effet, à la différence de Esad Cochan et Zahid Kotku, avec ses vêtements modernes et sa formation en gestion, le profil de Nureddin Cochan semble loin d'être un maître soufie.

Né en 1963, Nureddin Cochan fréquenta le lycée *imam-hatip*. Il continua ensuite ses études à la faculté de théologie à l'Université Ankara. En 1981, il étudia l'arabe à l'Institut de la langue arabe de l'Université King Fahd d'Arabie saoudite. Ce qui lui rend différent d'autres cheikh de la confrérie c'est qu'après avoir terminé ses études, il partit à New York où il a obtenu son diplôme de gestion au Collège de Saint Rose (Kurucumuz, 2014). Rentré en Turquie, avec

l'autorisation de son père, il devint l'un des trois partenaires de la compagnie *Server* et occupa des activités commerciales et sociales de cette entreprise.

À la suite de la mort d'Esad Cochan, Nureddin Cochan a pris la tête de la communauté religieuse comme le voulait son père.<sup>20</sup> En effet, la méthode qu'il a suivi dans l'administration des entreprises et la direction qu'il a donné à la confrérie Iskenderpacha était davantage différente que ses prédécesseurs. À cet égard, en mobilisant les moyens technologiques pour adresser à ses suiveurs, il s'est distancié avec les traditions soufies à l'instar de la relation classique maître/ disciple.

Dans ce cadre, cheikh Nureddin Cochan a refusé d'organiser des réunions et des *sohbet*. Il a, néanmoins, diffusé les causeries de son père et de son grand père par le biais de radio AKRA, une station de radio liée à la compagnie Server. En septembre 2002, il a réalisé le rêve de Esad Cochan et fondé un parti politique dont il est le leader : Parti du bon sens (Sağduyu Partisi (Zarcone, 2004, p. 244). Bien que ce parti n'ait jamais participé aux élections, son site internet est utilisé comme un moyen de diffuser les annonces politiques de Cochan. Nureddin Cochan a, ensuite, créé un *vaqif* portant le nom de son père : la fondation MEC (Nakşibendi Coşan, 2005) où ont lieu les conférences et les séminaires portant les questions comme la guerre de Libye et l'installation d'un centre nucléaire en Turquie.<sup>21</sup>

Pour certains adeptes avec qui nous avons mené un entretien, l'autorité de Nureddin Cochan en tant qu'un cheikh est un sujet de discussion. Cela peut s'expliquer par le fait qu'il a suivi un parcours davantage différent que ses prédécesseurs et qu'il n'était pas engagé dans la confrérie Iskenderpacha jusqu'à la mort de son père.<sup>22</sup> Ayant étudié la gestion à New York, Nureddin Cochan était, en effet, loin des *sohbets* et des milieux confrériques. Un article paru dans le journal *Hürriyet* le 11 Février 2001 constate qu'Esad Cochan a éduqué son fils comme le « patron » de la compagnie Server plus qu'un « maître spirituel » de la confrérie

---

<sup>20</sup> Entretien avec M. Volkan, Février 2020.

<sup>21</sup> Entretien avec M. Osman, Janvier 2020.

<sup>22</sup> Entretien avec M. Rutkay, Février 2020.

Iskenderpacha.<sup>23</sup> Bien que son capital culturel islamique soit mis en question par certains adeptes, d'autres, pour leurs parts, respectent à son autorité due à sa famille.

Nous devons admettre que Nureddin Coşan a une expérience et des connaissances très sérieuses puisqu'il était le fils d'une personne comme notre maître Esad Coşan. Puis le petit-fils d'une personne comme Mehmed Zahid Kotku et comme Oncle Necati (le père d'Esad Coşan). Il grandit en étant très proches avec eux. D'autre part, je sais qu'il a reçu une éducation religieuse en Arabie. Nous savons qu'il a également fait ses études aux Etats-Unis. Alors, je suppose qu'il connaît l'anglais comme sa langue maternelle, il connaît l'arabe comme sa langue maternelle. (...) Donc je suppose qu'en devenant cheikh, il a été formé par notre maître. Par conséquent, si notre maître Esad Coşan a indiqué cette voie en le désignant comme cheikh, c'est un cheikh, c'est-à-dire quelqu'un qui a mérité d'en être un. Mais notre relation avec lui n'est pas comme celle avec notre maître, Esad Coşan. C'est un peu quelque chose provoqué par certaines conditions. (Volkan, entretien 5 Octobre 2020, Istanbul)

Le choix des mots de M. Volkan révèle la façon dont l'autorité du nouveau cheikh est perçue par les disciples. Tout d'abord, Nureddin Cochan est vu comme le fils d'Esad Cochan et le grand-fils de Zahid Kotku. Son personnage s'appuie donc davantage sur sa famille. Ce qui importe le plus en ce qui concerne son statut de leader c'est que son père Esad Cochan lui a présenté comme cheikh. Dans ce cas, l'affection que les adeptes ont senti pour son père et son grand-père se manifeste comme un élément principal de son charisme.

À partir d'une perspective wébérienne, il nous semble que le charisme du cheikh Nureddin Cochan peut être considéré comme le « charisme héréditaire ». Weber (2010) utilise ce terme pour décrire la conception que charisme est une qualité du sang (p.328). Dans ce cas, le charisme est une qualité transmissible par le sang ainsi que par des moyens rituels. Il ne donc dépende pas de la reconnaissance de ceux qui sont dominé.e.s. Comme l'écrit Weber (2010) le charisme personnel peut lui faire entièrement défaut (p.328).

Puisque Nureddin Cochan manque le charisme personnel, son « charisme héréditaire » n'est pas suffisant pour faire reconnaître son autorité. Comme le souligne M. Volkan, sa relation avec

---

<sup>23</sup> <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/icazet-tartismasi-39225143>

Nureddin Cochon n'est pas semblable à celle qu'il avait eue avec le cheikh précédent. À ce stade, nous pouvons constater que le sentiment de loyauté et de l'affection envers le nouveau cheikh n'est pas aussi intense que celui d'Esad Cochon. Cela engendre certes l'affaiblissement de l'autorité de Nureddin Cochon.

En outre, en abandonnant des *sohbet* et des cours de hadith, Nureddin Cochon évite de se manifester comme maître spirituel. Ce faisant, il se distancie avec la relation classique maître/disciple. La méthode qu'il suit lui empêche d'entretenir des relations étroites avec ses disciples.

Les leçons soufies, la relation maître/disciple, la causerie etc. Je ne vois plus leurs présences en ce moment. (...) Bien sûr, les travaux accomplis sont des activités islamiques et bienveillantes, mais pas une activité soufie. C'est-à-dire qu'il y a des activités similaires à ce qui est fait par l'association d'aide humanitaire IHH et ainsi que par d'autres associations. Je ne dis pas que cela signifie quelque chose de mauvais. Mais telle est la situation. (...) La vie est quelque chose qui continue. Les besoins de l'homme ne s'arrêtent pas. Si les besoins étaient terminés, il n'y aurait pas d'imam. Donc, chaque personne a besoin d'une conversation, de fréquenter les bonnes personnes. Autrement dit, vous devez vous appuyer sur les questions posées dans l'environnement spirituel de la confrérie et des réponses qui sont données par le cheikh afin de trouver la bonne voie. Vous ne pouvez pas le faire actuellement. Parce qu'il n'y a pas de dialogue à ce genre. (Izzet, entretien 16 Février 2020, Istanbul)

Tiens, regarde... Par exemple, ici, tu fais un entretien avec moi pendant environ deux heures, non? Tu as désormais une opinion sur moi. Une image dans ta tête s'est formée. Mais moi je n'ai pas écouté la personne à laquelle je ferai allégeance. C'est-à-dire que je n'ai rien en tête. ( Izzet, entretien 16 Février 2020, Istanbul)

Les critiques de M. Izzet démontrent qu'il cherche, en fait, de développer une relation affective avec le cheikh. Cette relation passe par le contact direct à l'instar des cours de hadith ou de *sohbet* où le cheikh rencontre avec ses disciples et leur transmet son capital islamique. Contrairement à ses prédécesseurs, Nureddin Cochon choisit de ne pas faire des causeries. De

ce fait, il devient difficile de contacter avec lui et son autorité n'a pas été reconnue par certains adeptes qui ont déjà fait allégeance à son père.

Dans son travail *Centres, rois et charisme : réflexions sur la symbolique du pouvoir* Geertz (2002) note que « *que soit la figure charismatique qui nous intéresse nous devons commencer par le centre et par les symboles et les conceptions qui prévalent ici si nous voulons comprendre lui et ce qu'il signifie.* » ( p. 179). En ce sens, le charisme s'avère être un pont entre le quotidien et le sacré. Portant un sens sacré, le charisme ne peut se pratiquer qu'à travers des symboles et des concepts. Geertz montre qu'au centre de toute société il y a une élite gouvernante mais aussi l'ensemble des formes symboliques, des cérémonies, de protocole, des décorations qui indiquent que c'est cette élite qui dirige (Philippon, 2015, p. 106). Ce qui marque le centre comme centre c'est donc ces événements portant une valeur symbolique. À cet égard, le *sohbet* doit également être considéré comme un symbole qui renforce la figure charismatique du cheikh mais aussi qui marque la confrérie soufie comme centre. En fait, en refusant de réunir avec ses adeptes et de tenir des causeries Nureddin Cochon se retire du centre. Son autorité est mise en question par ses adeptes à l'instar de M. Izzet, dans le sens où il lui manque des cérémonies et des symboles. Les paroles de M. Izzet sont révélatrices de la façon dont la confrérie Iskenderpacha perd son caractère central. Aux yeux de M. Izzet, la confrérie sans de la relation classique maître/disciple et sans des *sohbet* n'est plus une confrérie soufie mais une association caritative.

Enfin, Nureddin Cochon, le cheikh actuel de la confrérie Iskenderpacha semble s'être distancié des traditions soufies. Le fait qu'il n'organise pas des *sohbet* et des cours de hadith rend difficile de le connaître comme cheikh. Les disciples ne peuvent pas établir un lien affectif avec lui comme Nureddin Cochon est absent dans leur vie quotidienne. Cela constitue certes un obstacle à la reconnaissance de son autorité.

À ce stade, nous pouvons conclure que le cheikh possède non seulement une autorité spirituelle mais aussi charismatique et symbolique. Ce charisme est basé sur les relations affectives développant entre le cheikh et ses disciples ainsi que sur les symboles et les cérémonies. Le cheikh doit, donc, alimenter son charisme en organisant des causeries où il se réunit avec ses suiveurs et se manifeste comme maître spirituelle. Dans le cas du cheikh actuel de la confrérie Iskenderpacha, ce qui manque c'est la dimension affective et symbolique du charisme personnel. Ainsi que Nureddin Cochon a hérité le charisme de son père et ne s'est pas efforcé

de construire son propre personnage en tant que chef spirituel, les disciples ont du mal à approprier son statut du cheikh.

## **Chapitre 2.2 : Dans quelle mesure le cheikh devient-il référent politique ?**

*Hodja, murshid* (maître soufi), guide, *insan-ul kamil* (un homme parfait), rôle modèle, savant, chef spirituel, l'héritier du Prophète, ce sont les termes que nos interlocuteurs ont communément utilisé afin de désigner leur cheikh. Ces termes font références aux différentes caractéristiques du cheikh et aux différents rapports que les disciples entretiennent avec lui. Pour certains adeptes, il est, avant tout, un savant (*alîm*). Ce qui importe le plus à propos du culte de la personnalité du cheikh c'est donc son capital culturel islamique et sa connaissance approfondie de soufisme. Pour d'autres, il est le véritable représentant du Prophète sur terre (Philippon, 2015). Dans ce cas, c'est la qualité de son engagement islamique et son imitation du Prophète lui fait exceptionnel. En tout cas, le cheikh se manifeste comme une figure remarquable. Il est une figure d'autorité qui converge les divers affects très puissants autour de son personnage.

Sociologiquement parlant, qu'est-ce qu'un cheikh ? De quelle manière il se manifeste dans le quotidien de ses adeptes ? Comment expliquer son rôle sur la politisation de l'engagement confrérique ? À partir de ces questions, en premier lieu, nous allons nous interroger sur les figures du cheikh en s'appuyant sur les registres affectifs de l'engagement confrérique et les relations interpersonnelles se déroulant entre le cheikh et ses disciples. En seconde lieu, nous allons examiner comment ces relations interpersonnelles et les modalités d'attachement au cheikh pèsent sur la politisation de l'engagement confrérique et l'appropriation volontaire du cheikh en tant qu'un référent politique.

En analysant la relation maître/disciple, nous recourons aux émotions comme les forces explicatives de la dynamique sociale. Sous la lumière des remarques et des récits de nos interlocuteurs, nous ferons ressortir trois figures du cheikh afin d'analyser le personnage politique du cheikh: membre de famille, savant religieux (*âlim*) et représentant du Prophète. Cela nous permettra de mieux appréhender la façon dont le cheikh est perçu par ses disciples et la dimension affective de la relation maître/disciple qui amènent les adeptes à volontairement approprier l'autorité politique de leur maître spirituel.

## **Section 1- Être cheikh, une affaire de cœur : la dimension affective de la relation maître/disciple**

Dans son article *Le charisme comme ressource émotionnelle du mouvement social ? Dispositif de sensibilisation dans une néo-confrérie pakistanaise*, A. Philippon considère les confréries comme « des associations bénévoles auxquelles les membres adhèrent volontairement ». À partir d'une étude de terrain sur la confrérie pakistanaise Minhaj-ul Quran et son cheikh soufi Tahir-ul Qadri, l'auteure défend l'hypothèse que c'est cette adhésion volontaire qui fait que l'autorité s'exerce sur ces adhérents (Philippon, 2015, p. 119). Les adeptes s'attachent, donc, tout d'abord au leader qu'il perçoit comme une figure d'autorité. La cohésion interne des confréries dépend, dans ce cas, de la loyauté de tous les membres au cheikh soufie (Gilsenan, 1973, p. 4). Les émotions que ressentent les adeptes telles que l'amour, la soumission et la dévotion leur donc font volontairement approprier l'autorité de leur maître (Philippon, 2015, p. 106). Dans le cas d'IPC, nous observons les mêmes dynamiques sociales ceux qui nous amènent à nous interroger sur la dimension émotionnelle de l'engagement confrérique.

Selon Isabelle Sommier, l'émotion est fondamentalement sociale sous deux aspects : dans ses expressions sociales et dans son adaptation à comportement (Sommier, 2015.). De ce point de vue, loin d'être strictement physiologiques, les émotions doivent être considérés comme des « pratiques socialement et historiquement situées, insérées dans une histoire des configurations d'acteurs » (Saiednia, 2018, p. 28 ; Blondiaux & Traïni, 2018 p.40). Elles apparaissent également comme des « caractéristiques identifiables d'un système d'action influençant les comportements ». C'est pour cela que le rôle des états affectifs des disciples dans leurs engagements confrériques sont compréhensibles voire explicable sociologiquement.

Les disciples volontairement engagés dans la confrérie Iskenderpacha reçoivent une socialisation à la fois religieuse et émotionnelle. Ils développent des relations interpersonnelles tant avec le cheikh qu'avec d'autres disciples à travers des réunions et des prières. Dans ce cas, la socialisation confrérique est marquée par une proximité et une intimité partagée (Saiednia, 2018, p. 34). Les dynamiques affectuelles à l'instar du sentiment de dévouement et de respect qu'ils sentent pour le cheikh constituent le ciment de leur engagement. Dans cette perspective, l'enjeu est de partir des pratiques et des discours du cheikh afin d'identifier « les normes argumentatives et affectives qui cadrent les logiques d'action et les processus de prise de décision » des adeptes de l'IPC.

*a) Le cheikh comme une autorité familiale*

« ‘Même ma mère et mon père soient sacrifiés pour toi’ a-t-on dit. Parce que l’homme prouve quelque chose avec quelque chose de tangible. Je t’aime. ‘Combien tu m’aimes ?’ À quel point les parents peuvent-ils être aimés ? Beaucoup. (...) Ceux qui n’ont pas vu ou goûté la joie soufie ne peuvent pas comprendre cet amour et le trouvent étrange. (...) Alors qu’un amour envers une femme est compréhensible, comment ne pas comprendre celui d’un disciple envers son maître ? » (Cochan, 2016, p.63)

L’autorité du cheikh ne se limite pas à la sphère religieuse mais s’étend également à la sphère familiale. Cet extrait d’article de Mahmud Esad Cochan démontre l’intimité entre le cheikh et ses disciples. Pour lui, l’affection sentie pour le cheikh doit être supérieure que celle sentie pour les parents. En effet, le cheikh, lui aussi, comporte comme un membre de famille, voire un père. Il est présent dans le quotidien de ses disciples et engagé dans leurs dynamiques familiaux. À cet égard il participe aux cérémonies de mariages ainsi qu’aux funérailles. Il encourage à se marier et même il nomme les enfants de ses disciples.

Le récit de M. Izzet est ainsi révélateur de la relation affective qu’il entretient avec le cheikh Mahmud Esad Cochan. En résidant dans les pensionnats de la confrérie Iskenderpacha, il fait connaissance avec sa femme, qui, elle aussi, est un disciple d’IPC. La cérémonie de mariage, quant à elle, a lieu dans la mosquée Iskenderpacha avec la participation du cheikh.

Mon dîner de mariage a eu lieu à la mosquée Iskenderpaşa. Il y avait un réfectoire là-bas qui était divisé en deux: les femmes d’un côté et les hommes de l’autre. Notre maître est également venu, bien sûr. Je lui ai baisé la main en partant, il m’a serré dans ses bras. (...) En général, les week-end, on avait des dîners de mariage à la mosquée auxquels vous y étiez invités et vous y alliez. Par exemple, le mariage de l’ami qui a joué un rôle déterminant dans mon mariage a eu lieu à la mosquée. Presque tous nos amis de l’époque, sauf ceux qui se sont mariés dans leur ville natale, ceux d’Istanbul, avaient eu leur repas de mariage à la mosquée. (Izzet, entretien 16 Février 2020, Istanbul)

La participation du cheikh à la cérémonie du mariage constitue certes une marque de proximité, qui contribue à personnaliser les relations entre le cheikh et ses disciples. (Saeidnia, 2018, p.

34). En outre, le fait que les cérémonies du mariage ont lieu à la mosquée d'Iskenderpacha lie des histoires individuelles et celle de la confrérie (Sommier, 2015). La mosquée-tekke Iskenderpacha devient, dans ce cas, un espace de sociabilité portant une valeur symbolique importante dans les trajectoires biographiques des disciples. Le cheikh, en tant que le chef de cette structure sociale renforce son autorité en s'appuyant sur les états affectifs des individus qui sont liés à lui.

Par exemple, c'est le cheikh qui a nommé toutes mes filles, mes trois filles. Nous pouvions également accéder à lui pour une telle occasion. Lorsque le cheikh était en Australie, nous étions suffisamment familier pour le joindre par téléphone portable. Il m'identifiait lorsqu'il voyait mon nom et répondait à mes questions. Lorsqu'on se croisait dans un endroit, il m'appelait également par mon nom. ( Tacettin, entretien 4 Février 2020, Ankara)

Demander au cheikh de nommer l'enfant nouveau-né est une pratique commune chez les disciples de la confrérie Iskenderpacha. Cela signe du lien du cœur et le sentiment du respect ressenti pour le cheikh. Ce faisant les disciples partagent avec le cheikh un moment important dans leurs histoires individuelles. Comme le note Isabelle Sommier (2015), l'émotion constitue ainsi une forme de communication, de mise en relation avec d'autrui. Le partage des émotions est également une marque des dynamiques sociales de l'engagement confrérique. Les paroles de M. Tacettin mettent en visibilité, dans ce cas, la disponibilité du cheikh et l'intimité de la communication qu'il a eu avec lui.

#### *b) Hoca efendi : cheikh et savant*

« Ce qui ne trompe pas, lorsque que l'on étudie de la branche de la *nakşibendiye* fondé par Ahmed Ziyâ'üddin Gümüşhanevî, c'est que celle-ci (...) a été représenté, jusqu'à l'époque contemporaine, par des *şeyh* très savants. » le note Thierry Zarcone dans son article *L'héritage actuel de la nakşibendiye en Turquie et en Egypte*. (1992, p.4) En fait, les cheikhs d'IPC possèdent un capital culturel islamique important. Kotku était l'auteur d'une encyclopédie en 5 volumes sur le soufisme et Esad Cochan était un universitaire dans le département de théologie à l'Université Ankara. Le capital culturel qu'ils possèdent, peut également être considéré comme une source symbolique qui renforce leur autorité. C'est en ce sens que les disciples perçoivent le cheikh comme une figure de savant islamique respectable.

Par le mot « savant » nous nous entendons, ici, une figure de guide dont le charisme se repose sur sa connaissance approfondie de l'islam et sur la manière de la transmettre à ses disciples. C'est lui qui enseigne le soufisme et le savoir-vivre islamique aux adeptes. Pour les disciples de l'IPC, avoir une guide spirituelle est, en effet, un besoin psychologique.

Il y a le Saint Coran. Notre Dieu tout-puissant a dit ses ordres et ses interdictions. Vous les lisez, et après les avoir lus, vous essayez de vivre avec. (Mais) cela ne se passe pas comme ça. (...) Même si vous connaissez la vérité, parfois vous faites le contraire. Quand je sens que la puissance qui me fait faire le contraire me domine, je dis ceci : « Ok, je me trompe quelque part. J'ai besoin d'un guide ». C'est le point le plus important. Vous avez besoin d'un guide pour vous assurer que vous êtes bien, dans la bonne direction. (...) Ce guide est le cheikh. Il prend ce qu'il a appris de ses prédécesseurs, guide votre état et votre comportement comme un coach de vie. Et plus encore, car il maîtrise bien votre monde interne. Il vous oriente et garde le contact avec vous. (Kemal, 3 Février 2020, Ankara)

Il ne m'est pas possible d'avoir autant de connaissances qu'un maître spirituel. Afin de ne pas franchir les limites définies par ma religion dans ma vie quotidienne, je dois suivre le chemin d'une personne qui a intériorisé ces connaissances (islamiques) et qui les a pratiqués dans tous les domaines. Pareille à une empreinte dans la neige... Il me semble beaucoup plus sûr de suivre ses empreintes.

(M.Tahsin, entretien 18 Février 2020, Istanbul)

Ces extraits d'entretiens révèlent le besoin psychologique d'un « directeur de conscience », d'un guide. (Zarcone, 1992, p. 10) Les disciples expliquent ce besoin par deux éléments : la faiblesse de l'homme et la volonté d'apprendre de savoir-vivre islamique. Les paroles de M. Kemal en sont un exemple. Car il constate que lire le Coran et les hadiths ne suffit pas à vivre d'une manière islamique et que l'homme tend à faire des fautes et à sortir de la voie idéal (*istikamet*). Les paroles de M. Tahsin, soulignent, quant à eux, l'importance de savoir spécial islamique des cheikhs (Weber, 2009, p. 173). En intériorisant l'islam dans son ensemble et le transmet à ses adeptes, le cheikh se manifeste comme un maître à la fois moral et d'éthique social (Weber, 2009, p. 196). En ce sens, les adeptes sentent un profond respect et confiance pour lui ainsi que le cheikh dévoue sa vie à intérioriser l'islam soufi et le transmettre à ses

disciples. Comme le constate M.Tahsin, suivre le chemin du cheikh, s'avère être sage et sûre afin de résoudre certains problèmes liés à la fois religieux et social (Weber, 2009, p. 196). C'est pour cela que les adeptes appellent le cheikh « Hoca efendi ».

*c) L'héritier de prophète : le charisme et les prodiges*

Aux yeux des adeptes d'IPC, le cheikh n'est pas un homme ordinaire, il est l'héritier du Prophète. La manière dont il vit l'islam et imite le Prophète lui fait doter des « pouvoirs surnaturels. » Ces pouvoirs peuvent en effet être considérés comme des prodiges (*keramet*) ou des « moyens magiques » qui légitiment l'autorité du cheikh. (Weber, 2010, p.173 ; 2009, p. 191) Le fait que le cheikh est héritier du Prophète s'explique par deux éléments : les prodiges confirmant son autorité spirituelle et la gratuité de son prophétie (Weber, 2009, p. 190).

En attribuant un caractère extraordinaire au cheikh les adeptes appellent les prodiges accomplis par lui « *keramet* ». Comme le cheikh est quelqu'un qui est très proche de la Prophète ainsi que de Dieu, il peut lire les pensées et se manifester dans les rêves de ses adeptes afin de leur donner des conseils sur leurs problèmes personnelles. À cet égard, Mahmud Esad Cochran (2016) note que Kotku avait des puissances surnaturelles qui le rapproche d'un prophète plus d'un homme ordinaire : « Il savait ce qu'une personne ressent au fond de son cœur et il répondait à la question de la personne qui vient lui rendre visite sans que celle-ci la lui demande. Sans qu'on lui réclame quoi que ce soit, il offrait la chose à ce qui en avait besoin. Il détenait le pouvoir d'intervenir dans les cœurs et dans les rêves. Il y avait de la prospérité là où il allait et l'abondance voyageait avec lui. (...) Dans tous ses états, il ressemblait à notre Prophète. » (pp. 51-9)

Je suis allé dans ma ville natale en été 1983. Ma mère m'a dit : « As-tu été affilié à une *tariqa* quelconque ou quelque chose comme ça ? » J'ai répondu : « Non, qu'est-ce que ça a à voir ? D'où cette idée te vient-t-elle ? ». Ma mère a subi une intervention chirurgicale, et après celle-ci, elle dit avoir vu une personne avec moi à côté lorsqu'elle était entre un état de sommeil et d'éveil. Je lui aurais apparemment dit: « Maman, c'est mon maître, nous sommes venus d'Istanbul. 'Ta mère a été opérée. Viens, allons-y ensemble' m'a-t-il dit. C'est pour ça qu'on est venus ensemble ». Ma mère ne savait rien et elle m'a demandé ça. Elle n'était pas du tout au courant. « Eh bien », lui ai-je dit. « Maman, si tu voyais cette personne, la reconnaîtrais-tu ? ». (...) A cette époque, il y avait un journal

intitulé Yeni Devir. Dans ce journal, il y avait des photos de notre maître du programme auquel il avait participé. J'ai acheté ce journal et l'ai apporté à ma mère : « La personne que tu as vu figure-t-elle dans ces photos? » Sur ce, elle a montré mon maître. (...) Après cela, j'ai, à plusieurs reprises, vu Kotku dans mes rêves. Il y a eu beaucoup de choses de ce genre au fil des années. (M. Izzet, 16 Février 2020, Istanbul)

Il y a des aspects dans la vie de ces cheikhs que nous ne pouvons pas percevoir avec nos cinq sens. C'est-pour cela qu'ils deviennent des maîtres et des hommes parfaits (*mürşid-i kamil*). Je pense que les maîtres appartenant au chaîne de transmission (*silsila*), que nous ne pouvons pas voir avec les yeux du monde matériel, ont également des contacts et des interactions les uns avec les autres. (Tacettin, entretien 4 Février 2020, Ankara)

Weber indique qu'« il faut des circonstances très particulières pour qu'un prophète puisse faire reconnaître son autorité sans recourir à une authentification charismatique, c'est-à-dire, normalement, magique. » (2009, p. 191). À cet égard, les miracles et les moyens magiques font les adeptes croire que le cheikh possède des puissances extraordinaires que seule un prophète peut disposer. Ces miracles accomplis par le cheikh peuvent être considérés comme un « capital spirituel » renforçant son autorité religieuse. L'extrait d'entretien de M. Izzet illustre l'un des « miracles » de Mehmed Zahid Kotku. L'argument selon laquelle Kotku accomplis ces prodiges parce qu'il est l'héritier de Prophète sert de rationaliser ses actes extraordinaires et légitime son autorité spirituelle. Si l'objectif principal de Kotku n'était pas de renforcer son autorité, puisqu'il se manifeste dans les rêves, ses disciples le perçoivent comme un semi-prophète, une figure charismatique. Le choix des mots de M. Tacettin, quant à lui, révéla que les cheikhs constituent une classe sociale et spirituelle qui se diffèrent de celle des humains ordinaires. Comme ils ont des puissances dépassant les limites des cinq sens, les cheikhs s'avèrent être des élites religieuses qui se rapproche l'élite ultime de la religion, le Prophète.

D'autre part, il s'impose de souligner la gratuité de la prophétie du cheikh. À la différence d'un imam, le cheikh soufie transmet son savoir-faire islamique pour obtenir le consentement de Dieu (*Allah'in rızasını kazanma*) et non en vue d'un salaire (Weber, 2009, p. 192). Le cheikh ne renvoie donc pas à un métier, ni une profession signalant une classe économique. Il exerce son influence en vertu de son charisme confirmés par des prodiges et de son savoir spécial islamique. Ce faisant, il se distingue des hommes ordinaires en quête de capital économique. Il

se manifeste comme un leader spirituel dont la puissance se repose sur la « pureté » de sa mission et de la proximité qu'ils entretiennent avec ses adeptes.

Si le chef d'une confrérie est obligé de diffuser ses connaissances au nom de Dieu, à la confrérie qui l'entoure, sans s'impliquer ni dans l'argent ni dans la gloire, son travail est très précieux. En d'autres termes, il n'est pas question de le mettre à l'écart. Une personne qui reçoit une goutte spirituelle de cette communauté, ressent un lien qui vient du fond du cœur avec celle-ci. La période où Mehmed Zahid Kotku servait la confrérie en tant que chef était une période tellement pure. Par conséquent il n'y a aucun homme qui n'aime pas le regretté Mehmed Zahid Kotku. Ce ne sont pas seulement ceux qui ont rejoint cette confrérie, mais aussi beaucoup plus de gens de l'extérieur qui ont toujours eu un lien d'amour avec celle-ci. (Rutkay, entretien 17 Février 2020, Istanbul)

Les paroles de M. Rutkay démontrent que le caractère sacré du culte du cheikh se repose sur la gratuité de sa vocation. En effet, le fait que le cheikh ne tire pas un profit économique renforce également le respect et l'affection que sentent ses adeptes pour lui.

Pour finir, les prodiges accomplis par le cheikh et la gratuité de son culte légitiment son autorité charismatique. Ces caractéristiques renforcent également les émotions que sentent ses adeptes pour lui.

## **Section 2 : Murshid et politicien : La légitimité de l'autorité politique du cheikh ?**

Dans la partie précédente, nous avons abordé trois figures du cheikh en mettant l'accent sur la dimension affective de la relation maître/disciple : membre de famille, savant religieux, représentant du prophète. Compte tenu des déclarations que font les cheikhs sur les élections législatives et la politique étrangère, il s'impose également d'expliquer le rôle politique du cheikh et la politisation de ces trois figures mentionnées ci-dessous. À cet égard, nous allons nous interroger ici l'autorité politique du cheikh et comment cela est perçu par les adeptes.

Au sein d'IPC, s'intéresser à la politique est perçu comme un devoir islamique. Un musulman pieux doit voter dans les élections et s'intéresser à la vie politique de son pays afin d'étendre de la légitimité d'islam dans tous les champs de la société. Car, selon la communauté Iskenderpacha, la source de tous les problèmes économiques et sociaux peut être expliqué par

la distance que prennent les gens avec l'Islam (Cochan, 2007, p.131). L'islamisation de la société à toutes les échelles s'avère être la seule solution tant pour l'indépendance culturelle et nationale que pour la prospérité économique de la société de Turquie.

En ce sens, les cheikhs de la confrérie appellent ses adeptes à engager dans la politique en vue de protéger les « droits des musulmans » (Cochan, 2007, p.221). L'accent est mis sur une identité musulmane sans pour autant de rejeter l'identité nationale turque. À cet égard, Cochon, dans ses éditoriaux de la revue Islam, abordait des sujets touchant sur les « problèmes des musulmans turcs » tel que la question de porte de voile dans les universités, le statut de musée/mosquée Saint-Sophie et la prière de vendredi (Cochan, 2007, p. 222). Il parlait sur les problèmes des musulmans du monde à l'instar de la cause palestinienne, la guerre d'Afghanistan et le racisme contre les américains musulmans (Cochan, 2007, p.168). Ce faisant, il a construit d'un « nous » qui est musulman pieux et qui met en place un « politique propre » (temiz siyaset) protégeant les valeurs islamiques. Il traçait, également, un « autre », ennemi de l'islam contrôlé par un « pouvoir impérialiste » qui tente de détruire l'ordre nationale, social, religieuse et morale (Cochan, 2007, p. 134). Afin de lutter contre les « ennemis de l'islam » Cochon a mis en place deux stratégies politiques : participer aux élections sous le toit d'un parti politique islamiste et encourager ses disciples à engager dans des partis politiques différents (Cochan, 2007, p. 270).

De quelle manière le cheikh manifeste son autorité sur la scène politique ? Comment son autorité politique est perçue par les adeptes ? Même si les cheikhs se présentent comme des maîtres soufis « non-partisan » et « objectif » en raison de leurs autorités religieuses, (Cochan, 2007, p. 407) ils engagent certes dans la politique en publiant des articles sur la politique et en conseillant leurs adeptes de voter à tel ou tel parti.

Les cheikhs d'IPC se reposent sur une identité *âlim* (savant) quand ils font une causerie ou publie une déclaration sur les élections législatives. Ils choisissent de se manifester comme maître religieux au lieu d'un leader politique. Car, selon les cheikhs, l'islam est la base de toute la vie y compris la gouvernance du pays. Que fassent les individus, l'objectif principal doit être d'obtenir la bénédiction de Dieu. Les cheikhs sont, quant à eux, des savants islamiques qui guident les individus pour qu'ils accèdent à la bénédiction de Dieu et l'amour divine. En ce sens, avec leurs savoir islamique, les cheikhs tentent d'apparaître comme le guide de tous les « musulmans » y compris des politiciens (Cochan, 2007, p. 268).

Cependant, la perception de la légitimité de l'autorité politique du cheikh dépend de la façon dont les adeptes s'engagent à la confrérie. Dans la première partie, nous avons mis au jour deux modalités d'engagement confrérique à partir de la place du cheikh dans la communauté religieuse : l'attachement affective au cheikh et l'attachement institutionnelle à la confrérie. Pour certains adeptes qui développent une relation affective avec le cheikh, ce dernier est un leader charismatique tandis que pour d'autres qui s'attachent davantage à la confrérie soufie, le cheikh se manifeste avant tout comme une figure traditionnelle d'une institution islamique.

Sur le plan politique, pour ceux qui s'attachent davantage au cheikh, le charisme est une ressource émotionnelle légitimant l'autorité politique de ce dernier (Philippon, 2015.). C'est-à-dire que les adeptes respectent les conseils politiques du cheikh en s'appuyant sur la relation affective qu'ils développent avec lui. Comme le cheikh fait partie de la quotidienneté des adeptes à travers des *sohbets*, des réunions familiales, des cérémonies de mariage et des décès, son autorité s'étend au-delà de la sphère religieuse. Il devient une figure familiale, fiable et respectable. Son capital islamique se convertit à une ressource idéologique qui peut être actualisé dans le champs politique, surtout par le biais des émotions des adeptes.

Dans cette perspective, le récit de M. Volkan met l'accent sur le rôle des émotions dans la transformation du cheikh en référent politique. En 1990, il y a eu une concurrence d'autorité entre Erbakan et Cochran qui a amené le cheikh à retirer son soutien du parti de la Prospérité. Cela a monté les tensions au sein de la confrérie et les adeptes se sont trouvés dans un dilemme entre leur maître spirituel et leur leader politique. Certains adeptes ont, ainsi, choisi de désengager de *tekke* afin de soutenir Erbakan. M. Volkan, quant à lui, a respecté l'annonce de son cheikh. Il explique la raison de son choix à partir de la place de Cochran dans sa vie et « l'intensité de l'investissement affectif » (Michelat&Simon, 1989, p. 293) dans sa relation avec lui.

Ceux qui, comme moi, sont les étudiants de notre professeur à la faculté (de théologie) ne s'éloignent pas facilement de lui. En fait, j'avais une situation plus particulière. J'ai travaillé pour lui dans ses institutions, j'y ai pris des responsabilités. (...) Dans une certaine mesure, cela dépend de la profondeur et de la richesse de la relation qui est formée. Notre relation était très ancienne. Donc il y avait un million de rapports entre nous. Pensez-y, notre maître venait dans notre classe à la faculté, nous allions à sa

causerie chaque semaine, j'ai suivi ses causeries sur les hadiths à Ankara pendant cinq ans. (...) Si nous considérons notre relation comme les morceaux d'un fil, la mienne serait comme une corde(...) Ce n'est pas une corde fine, c'est une corde très solide. Et même notre maître habitait près de la mosquée Şentepe où nous étions logés. Par-là nous sommes également devenus des voisins. Nous nous levions certains matins... Il y avait une mosquée près de sa maison. Notre maître y venait pour faire la prière du matin, nous y allions aussi. Nous avons l'habitude de le voir à la mosquée, parfois il y faisait ses prières et nous rejoignons. Par conséquent, il y a tellement de liens que vous ne tenez pas trop en compte un appel politique venant de l'autre côté. Ce côté prévaut. (Volkan, entretien 5 Octobre 2020, Istanbul)

Le rapport entre M. Volkan et Esad Cochhan est multidimensionnelle et ne peut pas être réduite à la relation maître/disciple. À cet égard, Esad Cochhan se manifeste non seulement comme un maître spirituel mais également un professeur, un voisin et même un employeur dans le récit de vie de M. Volkan. En plus, c'est lui qui a nommé le fils de M. Volkan. Dans ce cas, l'autorité politique de Cochhan s'appuie sur cette base multidimensionnelle et affective. Comme les adeptes à l'instar de M. Volkan s'attachent au cheikh par des liens purement personnels, l'autorité du cheikh ne se limite pas à la sphère confrérique mais s'étend également au champs politique. Dans ce cas, ce qui légitime l'appropriation de cheikh comme référent politique c'est la proximité chaleureuse de la relation qu'il entretient avec ses adeptes.

Aimer n'est pas une tâche si facile. Aimer n'est vraiment pas une tâche facile. Si c'était facile, tout le monde s'aimerait et se tolérerait. (...) Notre système est basé sur l'amour. (...) L'essence de cette activité est l'amour. (...) Puisque les gens aiment beaucoup le maître et qu'ils lui sont liés par le cœur, ils font ce qu'il dit pour ne pas éprouver de gêne envers lui. Il ressent sincèrement cette obligation. Sinon, personne ne vous punit. (Kemal, entretien 3 Février 2020, Ankara)

Les paroles de M. Kemal démontrent l'importance des émotions dans l'attachement à un cheikh. Les mourides approprient volontairement les contraintes ainsi que les conseils politiques mises en place par les cheikhs en raison de l'affection qu'ils sentent.

En outre, il s'agit également des adeptes qui s'attachent davantage à la confrérie qu'au cheikh. Dans ce cas, l'émergence du cheikh comme un référent politique s'appuie sur son autorité

spirituelle et religieuse et le capital islamique qu'il possède. En effet, comme l'islam est perçu par les disciples comme le fondement de toute la vie y compris la politique, le cheikh en tant que le leader d'une communauté religieuse devient quasi-automatiquement un référent politique légitime. Ses conseils et annonces sont donc respectés par ces adeptes qui s'attachent premièrement à la confrérie.

Que vous soyez dans la politique ou dans le commerce, votre premier devoir, selon la confrérie, est d'obtenir le consentement de Dieu et de servir la religion de Dieu. Notre maître précisait dans sa causerie : Vous êtes avocat, professeur, médecin, ça ne m'intéresse pas. Votre principal devoir est de servir Dieu, de servir la religion de Dieu. C'est dans ce but que l'on fait de la politique et que l'on fait du commerce. C'est la vision de la confrérie. Si notre maître avait dit quelque chose sur la politique, il l'aurait dit dans ce but. (Tacettin, entretien 3 Février 2020, Ankara)

Les choix du mot de M. Tacettin expliquent la façon dont il perçoit la légitimité de l'autorité politique du cheikh. En effet, M Tacettin semble être attaché à la confrérie plus qu'au cheikh. En ce sens, il utilise les mots comme « la vision de la confrérie » et « votre premier devoir selon la confrérie ». Le cheikh, quant à lui, s'avère être la tête de cette organisation traditionnelle islamique, un maître soufi. Couvrant tous les autres domaines, l'autorité islamique du cheikh est fondamentale. L'autorité religieuse du cheikh est considérée comme légitime dans tous les domaines dans le sens où l'objectif principal est d'obtenir le consentement de Dieu et de servir l'islam. Cela fait le cheikh un guide ultime qui décide de la légitimité des actes dans les domaines tant économiques que politique, en vérifiant s'ils sont en conformité avec les règles islamiques. À cet égard, l'autorité politique du cheikh ne peut pas être séparée de son autorité traditionnelle islamique et sa connaissance approfondie de l'islam. Ce qui légitime l'appropriation du cheikh comme référent politique n'est pas les liens personnels et « l'intensité de l'investissement affectif » (Michelat & Simon, 1989, p. 293) mais son autorité traditionnelle religieuse et son capital islamique.

En conclusion, le cheikh est une figure à la fois charismatique et traditionnelle. Bien que les personnages des maîtres soufis soient différents, ils sont tous engagés dans la politique. Ils mobilisent le capital islamique, économique et symbolique en vue de construire et de renforcer leur autorité. Cependant, la perception de l'autorité politique du cheikh dépend de la façon dont les disciples sont engagés dans la confrérie. Pour ceux qui s'attachent au cheikh, la dimension

affective joue un rôle clé dans l'appropriation du cheikh comme acteur politique. Le charisme s'avère, dans ce cas, être une ressource émotionnelle. Pour ceux qui s'attachent davantage à la confrérie, la légitimité de l'autorité politique du cheikh s'appuie sur son autorité traditionnelle. Il est une figure islamique qui tient sa légitimité politique des valeurs coraniques et des normes islamiques. Il s'impose d'examiner, maintenant, le personnage politique du cheikh et la politisation de l'engagement confrérique à partir d'une étude de cas, les élections législatives de 2011 en Turquie.



## **Troisième Partie : Entre cheikh soufie et chef d'Etat : les attitudes politiques des disciples d'IPC dans les élections législatives de 2011 en Turquie**

Le 1 Juin 2011, Nureddin Cochon, le cheikh actuel d'IPC a publié un message sur le site d'internet de la confrérie. Dans une déclaration concernant les élections législatives de 2011 Cochon a appelé les adeptes à voter pour le parti d'action nationaliste, MHP. Le cheikh a également pris position contre l'alliance entre l'AKP et Fetullah Gülen tout en critiquant les politiques du parti du gouvernement.

Bien que le MHP et l'AKP soient des alliés sur la scène politique turque depuis 2018, à l'époque MHP était un parti d'opposition et a toujours été perçu par les disciples de la confrérie Iskenderpacha comme un parti « raciste » dont « les membres n'accomplissent même pas les cinq prières quotidiennes ».<sup>24</sup> C'est en ce sens que cette déclaration a monté des tensions au sein d'IPC. Certains adeptes décidèrent de désengager de la communauté religieuse tandis que d'autres votèrent pour le parti nationaliste sans aucune remise en cause.<sup>25</sup> Comment expliquer cette différence dans les attitudes politiques des individus qui sont liés à la même confrérie soufie ? Dans quelle mesure la socialisation au sein d'une confrérie religieuse joue-t-elle sur l'orientation partisane des disciples dans les élections législatives de 2011 ? Quelle est le rôle de l'autorité religieuse du cheikh Nureddin Cochon dans cette orientation politique ?

Dans ce troisième temps de la réflexion, en évitant d'entrer en détail les enjeux politiques qui expliquent la raison de la déclaration du cheikh, nous tenterons de mettre en évidence la politisation de l'engagement confrérique des disciples d'IPC à partir des élections législatives de 2011 en Turquie. Nous nous donc limitons sur les perceptions et les comportements politiques des adeptes.

Dans ce cadre, en première lieu, nous ferons ressortir la façon dont les disciples perçoivent les enjeux politiques et les élections. Cela nous permettra de mieux comprendre le rapport des adeptes à la politique, le système symbolique qu'ils partagent (Michelat&Simon, 1989, p. 293) et la sense qu'ils attribuent à leur comportement de vote.

---

<sup>24</sup> Entretien avec M. Kemal, Février 2020.

<sup>25</sup> Entretien avec M. Kemal, Février 2020.

En seconde lieu, nous nous centrerons sur les positions politiques qu'ont pris les disciples en 2011 et les raisons pour lesquels ils ont voté pour MHP ou pour AKP. Sous la lumière des formes d'engagement confrérique identifiés dans les parties précédentes, nous allons expliquer les attitudes politiques des adeptes et la mesure dont l'appartenance confrérique et l'autorité du cheikh s'agissent-ils sur le choix politique des individus.

## **Chapitre 1 – Mouride et citoyen : Le rapport des mourides à la politique**

Dans leur étude sur le rapport entre l'intégration religieuse et le comportement de vote, Guy Michelat et Michel Simon (1989) souligne la dimension symbolique de la religion. Ils définissent l'intégration religieuse comme l'adhésion à un système symbolique (p. 297). Dans ce cas, la religion se manifeste comme un système où se combinent, entre autres, les croyances religieuses, pratiques et valeurs éthiques. Ils révèlent ensuite que « *les comportement politiques sont en relation non seulement avec les dimensions éthiques ou socio-politiques de l'organisation symbolique (...) mais aussi avec ses dimensions proprement religieuses, c'est-à-dire avec le noyau de croyances aux réalités surnaturelles...* » (Michelat & Simon, 1989, p. 301).

À partir de ce constat, il nous apparaît plus pertinent d'analyser la relation que construisent les acteurs avec la religion et la façon dont ils extériorisent cette dernière dans leurs rapports au politique. Dans ce cadre, en première lieu, avant de se pencher sur les orientations partisans des adeptes dans les élections législatives de 2011, nous allons mettre en évidence l'univers politique des disciples et comment ces acteurs mobilisent les codes symboliques de l'islam dans leurs comportements politiques.

En seconde lieu, nous allons nous pencher sur la relation entre la confrérie Iskenderpacha et le Parti de la justice et de la développement (AKP). Cela nous permettra de comprendre l'engagement partisan des disciples et comment leur relation avec la religion les conduit à se positionner au sein d'AKP.

### **Section 1. Perception politique des disciples : Islam, un répertoire d'action et d'attitude ?**

En appartenant au même groupe, les adeptes de la confrérie Iskenderpacha partagent une sous-culture. Ils y construisent un système symbolique qui structurent des perceptions et attitudes. (Michelat&Simon, 1989, p. 293) À cet égard, Michelat et Simon (1989) notent que « plus on appartient à un groupe, plus on participe au système de représentation et d'attitudes qui le caractérise. » (p. 294).

Dans le cas de la confrérie Iskenderpacha, nous relevons une similitude dans l'utopie politique des adeptes. Les disciples se rapprochent à la politique à partir d'une perspective religieuse. Selon eux, l'homme doit être politisé et participer à la vie politique au nom de l'islam. Car ils perçoivent le politique comme un champs à conquérir afin de vivre en conformité avec les normes islamiques et « obtenir le consentement de Dieu ». L'homme a besoin de voter et d'avoir une attitude politique afin de protéger ses libertés religieuses et de pouvoir vivre en tant qu'un « musulman pieux ». Les propos de M.Tahsin illustrent cet argument.

L'influence du pouvoir sur vous est indéniable. Que vous pratiquiez vos croyances religieuses, que vous pratiquiez votre culte correctement ou que vous ne viviez pas en accord avec vos croyances... Tout ça est lié au pouvoir. Le fait que nous nous intéressons à la politique n'est pas dans le but d'en retirer un profit. (...) Nous sommes complètement dans le but de conserver la seule religion que Dieu a fait descendre et qui vivra jusqu'à l'apocalypse, jusqu'à notre dernier souffle et de garder l'Islam vivant à travers notre génération jusqu'à l'apocalypse. C'est la seule raison pour laquelle nous nous sommes intéressés à la politique et au gouvernement. C'est-à-dire vivre d'une manière musulmane, mourir d'une manière musulmane, et que nos générations futures vivent comme des musulmans et rendent leurs âmes comme des musulmans. (Tahsin, entretien 18 Février 2020, Istanbul)

Ingénieur en mécanique et élevé dans un environnement familial pratiquant, M.Tahsin explique son rapport au politique à partir de son appartenance religieuse. Il est intéressant de noter que la plupart de nos interlocuteurs, à l'instar de M.Tahsin utilise la notion de « musulman » au lieu d'« islamiste », en désignant leur rapport au politique. Cela peut s'expliquer par le fait que la notion « islamisme » n'a pas été appropriée depuis longtemps par ceux qui sont considérés comme islamistes (Bora, 2017, p. 415). Pour ces individus, l'appellation « musulman » est suffisante dans le sens où être musulman implique l'appropriation d'une vision politique centrée sur l'islam. (Bora, 2017, p. 415) Néanmoins,

comme le note D. Yankaya (2014) « *cette appellation est analytiquement fautive, car elle fait abstraction de l'importante différence entre l'appartenance religieuse et culturelle et l'engagement politique* » (p. 27). Si M. Tahsin utilise le notion « musulman » pour désigner son rapport au politique, puisqu'il a pour objectif de transformer la société en s'appuyant sur le Coran, il se manifeste comme un acteur islamiste plutôt qu'un individu musulman.

La mobilisation de l'appartenance religieuse semble être une voie de dépolitiser l'engagement confrérique des disciples et prendre distance avec la vie politique turque en universalisant leur « cause ». Les propos de M. Tevfik illustrent ce point. « *Iskenderpacha a toujours mis l'accent sur l'éthique politique. Il n'a jamais été politisé. Il a toujours voulu intervenir dans la politique et l'institution de la politique afin d'être en accord avec les lois et l'approbation de Dieu. Il a toujours été fondé sur la morale ainsi que sur la volonté d'obtenir le consentement de Dieu.* » En effet, en investissant dans le champs politique au nom de l'islam, la confrérie Iskenderpacha est, certes, politisé. Dans cette perspective, la morale islamique superpose le politique. Car, elle ne reconnaît pas au politique un statut autonome (Yankaya, 2013, p. 181). Elle oblige une conformité totale avec les normes et les règles religieuses. La morale islamique prend, dans ce cas, une forme doctrinale ainsi que le consentement de Dieu constitue le fondement de légitimité politique pour les adeptes. M. Dursun partage, quant à lui, cette vision politique avec M. Tahsin.

La raison de l'implication d'Iskenderpacha dans la politique ne peut pas s'expliquer seulement par son ambition de pouvoir politique ou de son désir de gouverner la société. La politique est un aspect secondaire de la vie qui consiste à tenir compte de Allah dans l'ensemble de la vie. La politique n'est pas un objectif pour un musulman. Tout comme aider un pauvre et donner la zakat est le devoir d'un musulman, la politique est un devoir secondaire qu'un musulman doit accomplir pour que les gens soient en paix. (...) C'est comme prier. La politique (...) c'est comme le jeûne, comme dire Allah. La politique est une nécessité pour gérer la société conformément au consentement d'Allah. En d'autres termes, afin de pouvoir agir selon le consentement d'Allah, aussi bien la politique, que ceux qui font de la politique et ceux qui gouvernent la nation doivent avoir peur d'Allah. Ceux qui ont de la piété devraient faire de la politique. (Dursun, entretien 1 Février 2020, Ankara)

Islamiste depuis son enfance, M. Dursun s'appuie sur l'idée d'unicité (*tevhit*) issue de la théologie islam (Yankaya, 2013, p. 181). Tout acte doit être accompli afin d'obtenir le consentement de Dieu y compris le comportement politique. Il souligne donc que le politique n'est pas une finalité en soi. C'est une manière d'étendre la légitimité de l'islam dans la société. Il considère que prendre une position politique privilégiant le consentement de Dieu renvoie à l'accomplissement d'un devoir islamique, voire une pratique religieuse. À cet égard, il développe un engagement politique ancré dans l'islamisme.

Je suis un islamiste depuis quarante-cinq ans. (...) Ce que nous allons faire dans nos vingt-quatre heures est écrit dans des récits très vifs du Prophète et dans le Coran. Mais quand vous entrez dans la mairie, vous ne laissez pas entrer Dieu. Peut-il y avoir un tel musulman ? En entrant dans l'Assemblée Nationale, vous faites attendre Dieu à la porte ou vous ne le laissez pas entrer. À cet égard, lorsque vous pensez autrement, les gens disent: « Oh! Ce sont des islamistes, ce sont des djihadistes ! » et tout. Non, monsieur, je ne voudrais même pas qu'une grenouille meurt. Mais en tant qu'un musulman croyant, comme tous les autres musulmans croyants, je dois me demander si tout ce que je fais sur terre conviendra au consentement d'Allah. (Dursun, entretien 1 Février 2020, Ankara)

À la différence de M. Tahsin, M. Dursun se considère non seulement comme un musulman mais aussi un islamiste. En ce sens, il défend d'une perception englobante de l'islam. L'islam s'avère être une source d'inspiration qui oriente son positionnement politique. Cela s'appuie, en effet, sur l'externalisation et l'actualisation de la religion dans l'espace public et politique. (Yankaya, 2013, p.181). Car, la légitimité de l'islam ne se limite pas à la sphère privée. Il devient une source doctrinale qui s'agit sur les actes des individus dans l'espace privé et l'espace public. Ce qui est articulé par M. Dursun, c'est la légitimité à la fois de cette perception islamique et de la volonté d'obtenir du consentement de Dieu dans la sphère sociale.

Dans ce cadre, les explications en termes d'instrumentalisation de l'islam par les acteurs islamistes dans le politique ne sont pas suffisantes pour comprendre l'univers politique des adeptes de la confrérie Iskenderpacha. Le rapport des disciples à la religion et au politique s'appuie, en effet, sur la transformation de l'islam en un répertoire d'action et une « imaginaire social » (Yankaya, 2013, p. 176). Dans cette perspective, l'islam se manifeste comme une source d'inspiration plutôt qu'un moyen politique. Il renvoie à un système de penser, un esprit

social et politique qui décide du légitime et d'illégitime. Il nous faut, à présent, mettre en évidence comment ce rapport au politique orientent les actions et les comportements des disciples sur la scène politique turque.

## **Section 2. AKP et l'engagement partisan des disciples d'IPC**

La confrérie Iskenderpacha a toujours entretenu des relations étroites avec les partis politiques faisant référence à l'islam. À cet égard, nous avons mentionné dans les parties précédentes le rôle du cheikh Kotku dans la fondation du Parti d'Ordre national en 1970 et le soutien politique des mourides aux partis du Vision Nationale (Milli Görüş) et au parti de la mère-patrie d'Özal. C'est en ce sens que l'appartenance à la confrérie Iskenderpacha porte une dimension symbolique qui représente une orientation sociale (*istikamet*) ainsi qu'un engagement politique ancrée dans des partis islamistes. De ce point de vue, il est possible de noter que cette appartenance confrérique ouvre aux disciples une voie pour accéder au champ politique, constituant un moyen de mobilité sociale vers les élites gouvernantes (Yankaya, 2014, p.162).

Depuis 2002, l'engagement politique des disciples de la confrérie Iskenderpacha se manifeste dans le cadre d'AKP. Attaché au cheikh Esad Cochan et socialisé dans les espaces de formation islamiste plus particulièrement les pensionnats de la fondation *Hakyol*, certains disciples ont été élu députés d'Istanbul, d'Ankara, d'Adana, de Konya, de Tokat et d'Adiyaman. D'autres disciples, ont, quant à eux, été élus président de l'assemblée nationale et ministres de la santé, des finances et des transports de la mer et des communications dans la période d'AKP. Ils occupent également des responsabilités importantes au sein du parti et se trouvent dans le comité central de décision (*Merkez Karar Yönetim Kurulu*) d'AKP.<sup>26</sup> Tayyip Erdogan, président de l'AKP et le président de la république depuis 2018, est aussi, un disciple de Mehmed Zahid Kotku. Il est resté ensuite lié à son successeur, Esad Cochan (Zarcone, 2004, p. 253).

Dans notre enquête de terrain, nous avons fait ressortir que la totalité de nos enquêtés soutiennent AKP et Erdogan. Cette proximité entre la confrérie Iskenderpacha et AKP peut s'expliquer tout d'abord par des dynamiques socio-historique. En effet, la confrérie Iskenderpacha et AKP partagent l'héritage politique du Vision Nationale d'Erbakan. Les

---

<sup>26</sup> Conversation informelle avec M. Osman (Mars 2021, par téléphone)

paroles de Rutkay sont explicatives de la manière dont AKP est perçu. « *Au fond, oui, si Erbakan était en vie aujourd'hui et était à la tête d'AKP, ça aurait été la même chose. Nous, on ne peut pas dire que AKP a rompu avec la tradition de la Vision Nationale et qu'il est allé ailleurs. Il n'y a rien de tel. Être au pouvoir est quelque chose de différent. (...) Vous n'êtes pas seulement le dirigeant des religieux en Turquie, mais aussi celui de 85 millions de personne.* »<sup>27</sup> Si AKP est née à partir de conflit entre les rénovateurs et les conservateurs du parti de la vertu, il trouve également ses origines dans la pensée islamiste d'Erbakan et ses partis politiques de Vision Nationale. Tayyip Erdogan, diplômé d'un lycée d'*imam-hatip*, a été formé dans ces partis islamistes. En 1978, il préside la section jeunesse du Parti du salut national à Istanbul et puis, après avoir occupé diverses responsabilités dans le parti, il devient le maire d'Istanbul en 1994 (Zarcone, 2004, p. 250). Dans ce cadre, pour la plupart de nos interlocuteurs, AKP est un parti qui porte une identité musulmane et représente l'islam politique turque.

Cet héritage commun renvoie aussi aux histoires personnelles des disciples qui ont été formés dans des espaces de sociabilité islamique telles que des confréries soufies, des lycées imam-hatip et des institutions islamistes. Dans son ouvrage « La Turquie moderne et l'islam », T. Zarcone note que « *sociologiquement, le parti de la justice et du développement représente une alliance des classes moyenne et inférieure, et des personnes écartées, 'méprisées des élites turques' (...)* » Dans les récits des adeptes de la confrérie Iskenderpacha, nous observons cette dynamique sociale. La plus grande partie de nos enquêtés sont, en effet, issus des classes moyennes et inférieures. Leurs pères sont imam, ouvrier, fonctionnaire etc. Élevés dans des environnements conservateurs et religieuses, les disciples construisent une manière de vivre en faisant davantage référence à l'islam plutôt que les principes de la laïcité des élites républicaine.

Les musulmans ont été constamment harcelés par le CHP. Ils ne peuvent ni vivre leur religion, ni avoir une liberté religieuse. Le gouvernement restreint et interdit constamment l'enseignement religieux. Il doit y avoir un moyen de sortir de cette situation. Cela n'était possible qu'en éduquant les musulmans, en assurant leur développement et en les impliquant dans la politique. (Rutkay, entretien 17 Février 2020, Istanbul)

---

<sup>27</sup> Entretien avec M. Rutkay (17 Février 2020)

Pour M. Rutkay, avocat et président d'une association caritative, CHP représente l'exclusion de l'Islam de la société civile et d'espace public. Ses propos, expliquent, en outre, la volonté de reconstruire l'identité musulman en le libérant des interprétations traditionnelles et en challengeant le modernisme (Göle, 1997, p. 54). Dans ce sens, il met l'accent sur l'importance de l'éducation et de la mobilisation des institutions démocratiques afin de d'étendre la légitimité de l'islam de la périphérie au centre. La construction de cette nouvelle identité musulmane renvoie, en effet, à l'émergence des contre-élites islamistes. À la différence des élites républicaines, les élites islamistes sont pour objectif d'islamiser la société, c'est-à-dire de renforcer la visibilité des symboles, des pratiques et des références islamiques dans l'espace public et d'obtenir de la reconnaissance sociale en tant qu'islamiste. À cet égard, Nilüfer Göle décrit les élites républicaines comme « les élites de centre » et les élites islamistes comme « les élites de périphérie ». En constituant les nouveaux modèles, les élites islamistes sont, en effet, des contre-élites des élites républicaines (Göle, 1997, p. 52-8). N. Göle souligne, dans ce cas, trois caractéristiques de la formation de ces élites islamistes : l'éducation séculaire, l'urbanisation et l'islamisation (1997, p. 57). Nous avons déjà mentionné qu'étant des ingénieurs, avocats, politiciens, tous nos enquêtés sont diplômés de l'université et résident depuis des années 80 dans des grandes villes. Ce qui leur rend différent des élites républicaines c'est que leurs manières de vivre, leurs pratiques sociales et leurs orientations politiques font davantage référence à l'islam et non aux principes positivistes et séculaires des élites kémalistes.

Il y avait ça. Afin de vivre l'islam, nous sympathisions avec les partis qui nous facilitaient la vie et nous prenions nos distances avec les partis qui nous la rendaient difficile. C'était notre fondement. Les filles allaient à l'université, elles étaient mises à la porte parce qu'elles portaient le voile. Même première à l'école, ils ne leur donnent pas le diplôme. Ils leur disaient "enlève le voile et viens". Une telle compréhension a été adoptée dans notre pays un bon moment. Mais ceux qui disaient "Nous allons leur offrir la liberté religieuse, nous allons les libérer" n'ont pas pu obtenir suffisamment de voix. (Kemal, entretien 3 Février 2020, Ankara)

Le vote renvoie à l'appropriation d'un système symbolique. Le choix politique d'un individu est bien lié à ces codes symboliques et aux dimensions subjectivement les plus valorisés de l'existence personnelle (Michelat & Simon, 1989, p. 293). Quant à M. Kemal, ingénieur en mécanique et fils d'un ouvrier, ces codes symboliques trouvent ses origines dans l'islam. Il

souligne, à cet égard, que le rapport d'un parti politique à la manière de vivre islamique joue un rôle important dans son orientation de vote. L'appropriation de cette relation comme un facteur déterminant du comportement de vote renvoie, en effet, à la pensée islamiste. Dans ce cadre, AKP s'émerge comme un acteur politique important qui partage l'utopie politique des disciples de la confrérie Iskenderpacha.

Bien sûr, les partis politiques dans lesquels nous étions auparavant engagés, étaient également des partis conservateurs c'est-à-dire alignée sur la pensée d'AKP. C'étaient des partis qui prônaient un mode de vie et de pensée conservateur ainsi que la démocratie. Bien sûr, l'éducation et la perspective que vous recevez dans ce couvent jouent naturellement sur vos préférences politiques. En d'autres termes, lorsque vous allez faire de la politique, vous préférez les formations politiques en accord avec ce mode de vie, cette idée, ce système de penser. AKP est l'une d'entre elles. Le dogme principal et l'esprit d'AKP s'inscrivent dans la démocratie conservatrice. À cet égard, la formation et la vision du monde qui nous ont été inculquées dans la confrérie pendant nos années universitaires, jouent un rôle très important dans notre engagement dans un parti politique qui s'inscrit dans cette idée. (Sacit, entretien 4 Février 2020, Ankara)

Etant député d'AKP pour plus de quinze ans, M. Sacit est une élite gouvernante de la Turquie contemporaine. Socialisé dans les espaces islamiques, il est un représentant des nouveaux élites islamistes. Fils d'un imam, il est diplômé d'un lycée imam-hatip et puis de la faculté de droit d'Université Istanbul. Il fait connaissance avec Tayyip Erdogan dans ses années universitaires et ensuite décide de se lancer dans le politique. Avocat de formation, il figure dans la liste des candidats aux élections législatives de 2002 avec l'approbation de son leader, Tayyip Erdogan.

Dans cet extrait d'entretien, il constate que son appartenance confrérique influe sur son carrière politique, notamment sur son positionnement au sein d'AKP. Il met également l'accent sur l'affinité entre AKP et IPC en termes des principes politiques et de l'imaginaire sociale. Loin d'être radicale, tant AKP qu'IPC défendent une mode de vie islamique et conservatrice. Le processus de socialisation islamique de M. Sacit au sein de la confrérie mais aussi d'autres espaces que nous l'avons mentionné, lui fait, donc, développer un système de penser qui est en conformité avec les valeurs et les politiques que défend AKP. L'utilisation plus fréquente des références et des symboles religieuses par l'AKP, l'introduction des plusieurs cours optionnels

de religion dans les programmes scolaires et l'autorisation accordée aux filles d'aller à l'école avec un foulard à partir de 10 ans (Insel, 2015, p. 176) sont des politiques qui montrent la conformité entre l'imaginaire sociale d'IPC et celle d'AKP. C'est en ce sens que l'AKP se manifeste comme le porte-parole des nouveaux élites islamistes y compris des disciples de la confrérie Iskenderpacha éduqués et investis dans le champs politique et économique.

Dans son ouvrage « La nouvelle Turquie d'Erdogan » Ahmet Insel (2015) note que « *AKP a eu pendant longtemps plusieurs visages : conservateur libérale pour les classes-moyennes urbaines, libéral-démocrate pour le monde occidental et nationaliste-islamiste quand il s'adresse aux électeurs islamistes.* » (p.172) Sous la lumière des extraits d'entretiens, il est vraisemblable que pour les disciples de la confrérie Iskenderpacha, le visage la plus dominante de l'AKP est celle autoritaire et islamiste. Il nous paraît donc pertinent d'aborder les disciples comme des acteurs islamistes dont l'engagement partisan se consolide au sein de l'AKP.

### **Chapitre 3.2 - Entre AKP et MHP : le dilemme politique des adeptes et les élections législatives de 2011**

Etant islamiste et votant pour AKP depuis de sa fondation en 2001, les adeptes se sont trouvés dans un dilemme politique avec l'appel du cheikh Nureddin Cochani à la veille des élections législatives de 2011. Dans son déclaration, Cochani souligne le fait que malgré le soutien conditionnel qu'il accorda au Parti de la justice et du développement dans les élections précédentes, Tayyip Erdogan, le premier ministre de l'époque ne remplit pas les attentes de son groupe. Il ensuite appelle ses adeptes à soutenir les « loups gris »<sup>28</sup> contre au premier ministre qui attend que le Parti d'action nationaliste ne dépasserait pas le seuil électoral.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Le loup gris est le symbole de l'association « Foyers idéalistes » ( Ülkü ocakları) considéré comme la branche jeunesse du Parti d'action nationaliste. Dans les années 60, les ultranationalistes prirent le loup gris comme symbole en référence à la mythologie turque et mongole, Ergenekon. Adhérant à une forme extrême de nationalisme turque, les loups gris sont accusés des actions violentes contre les communistes et les groupes gauchistes dans les années 70. Aujourd'hui, le mouvement est souvent associé aux islamistes et au AKP. (Dorothee Schmid, *La Turquie en 100 questions*, Texto, 2018, p. 80.)

<sup>29</sup> Le seuil électoral correspondait 10% de vote dans les élections législatives. C'est-à-dire qu'un parti politique doit obtenir au moins 10% de vote pour qu'il puisse être représenté et avoir des sièges au sein de parlement.

En fait, compte tenu du contexte politique de 2011 et de la situation du Parti d'action nationaliste (MHP), l'appel du cheikh créa un choc au sein de la confrérie.<sup>30</sup> Certains adeptes constatèrent que la déclaration du cheikh portait une dimension stratégique contre l'alliance entre AKP et les gulénistes<sup>31</sup> tandis que d'autres adeptes critiquèrent vivement l'appel du cheikh en mettant l'accent sur le caractère « raciste » du Parti d'action nationaliste.<sup>32</sup> Dans ce cadre, pour quelle raison les disciples ont ou n'ont pas voté pour le Parti d'action nationaliste ? Comment la socialisation confrérique s'agit-elle sur le comportement de vote des disciples ? Dans quelle mesure l'autorité du cheikh joue sur l'orientation politique des adeptes dans les élections législatives ?

Dans ce dernier temps de la réflexion, nous nous limiterons aux perceptions et aux orientations politiques des adeptes au lieu de mettre en évidence les enjeux politiques déroulant entre AKP MHP et les gulénistes. Nous tenterons donc d'analyser l'orientation politique des disciples dans les élections législatives de 2011 à partir des modalités d'engagement que nous avons identifiées dans les parties précédentes. En première lieu, nous révélerons les comportements de vote de ceux qui sont institutionnellement attachés à la confrérie. Ensuite, nous nous pencherons sur l'orientation politique des adeptes qui sont davantage attachés à une figure d'autorité charismatique et le rôle d'image d'Erdogan sur leurs comportements de vote.

### **Section 1 : Politisation de l'engagement : « Nous avons voté pour MHP sans aucune espèce d'hésitation »**

L'orientation politique des adeptes dans les élections de 2011 peut s'expliquer par la perception d'autorité du cheikh et la modalité d'attachement à la confrérie. Pour les adeptes qui s'attachent

---

<sup>30</sup> En mai 2011, un mois avant des élections, le Parti d'action nationaliste a été ébranlé par un scandale. Dix membres occupants des responsabilités importantes au sein du parti ont dû de démissionner de leurs candidatures aux élections à la suite de la publication de leurs vidéos pornographiques sur un site internet. Bahçeli, leader du parti, a demandé 7 vice-présidents du parti dont Bülent Didinmez, Recai Yıldırım, Metin Çobanoğlu, Osman Çakır, Mehmet Ekici, Deniz Bölükbaşı et Ümit Şafak, de démissionner avant des élections. Ce scandale a été publié par le journal *Habertürk* avec le titre « Bahçeli a perdu son équipe de leadership » « Bahçeli A takımını kaybetti » Habertürk, 22 mai 2011 <https://www.haberturk.com/gundem/haber/632867-bahceli-a-takimini-kaybetti>

<sup>31</sup> Selon ces disciples, le scandale a été créé par les gulénistes afin d'écartier MHP sur la scène politique turque. Alliés avec l'AKP, les gulénistes avaient pour objectif de dominer le parlement. Nureddin Cochan, quant à lui, tenta d'augmenter les votes du Parti d'action nationaliste pour qu'il dépasse le seuil électoral et qu'il empêche le renforcement des gulénistes. (Entretien avec M. Kemal, Janvier 2020) (Entretien avec M.Tahsin, Février 2020)

<sup>32</sup> Entretien avec M. Rutkay, Février, 2020.

à l'institution plutôt qu'au leader, l'intériorisation du système symbolique soufie se traduit par un vote pour MHP.

Lorsqu'une personne s'engage dans une voie, elle se pose, à toutes les occasions, les questions suivantes. Elle regarde si un acte est compatible avec le Coran ou la sunna, ou si c'est compatible avec ce que nos maîtres ont fait jusqu'à présent. Après cela, s'il n'y a pas de contradiction avec ceux-ci, il ne déroge pas aux principes qui ont été mis en place par son maître. (...) Comme vous êtes attaché à un maître et que vous dites que c'est une relation spirituelle. (...). Pourquoi agissez-vous ainsi ? Vous avez agi à contrecœur. Alors ce n'est pas juste. Nous l'avons dit, nous avons essayé d'expliquer, sans succès. (...) Si votre maître vous oriente comme ça en tant que cheikh de la confrérie, qu'est-ce qu'il vous reste de faire? (...) Nous, moi-même, ma famille, avons totalement voté pour le MHP sans aucune réflexion. (Kemal, entretien 3 Février 2020, Ankara)

Etant donné que le cheikh actuel de la confrérie n'organise pas des causeries et contacte avec ses disciples uniquement par le biais de site internet de la confrérie, M. Kemal, n'a, en fait, jamais vu Nureddin Cochon dans sa vie. Il ne sait donc pas pour quelle raison il a appelé ses suiveurs à soutenir les loups gris. Mais, ainsi que Nureddin Cochon est à la tête de la confrérie auquel M. Kemal s'est attaché, il sent la responsabilité de suivre ses ordres et ses annonces. Cela montre certes son niveau d'appartenance à la confrérie ainsi que sa perception de l'autorité du cheikh.

Selon M. Kemal, le cheikh tient sa légitimité de l'islam et des traditions soufies. Même s'il n'a jamais vu le cheikh ou jamais participé à ses causeries, il reconnaît son autorité spirituelle qu'il valorise non seulement dans la sphère religieuse mais aussi dans le champs politique. Selon lui, il s'agit de deux indicateurs principaux que les disciples peuvent mobiliser afin de mesurer la légitimité des appels de leurs cheikhs : la conformité avec les normes coraniques et la conformité avec le Sunna (l'imitation des actes de Prophète). Lorsque les appels du cheikh sont en conformité avec les règles islamiques, le disciple doit suivre son maître spirituel. En fait, cet argument que défendent les disciples nous semble problématique. Car, il est centré sur l'interprétation de l'islam. En revanche, ce qui mérite d'être accentué ici, c'est la vision des disciples et la place de l'engagement confrérique dans leurs rapports à la religion. Les paroles de M. Kemal nous montrent que l'engagement confrérique représente, pour lui, l'appropriation d'une mode de vie qui correspond aux valeurs coraniques. Autrement dit, en suivant les appels

de son cheikh, il apparaît qu'il est en accord avec l'islam. La légitimité d'autorité religieuse pèse, dans ce cas, sur les libertés politiques des individus et selon M. Kemal, si un disciple décide de s'attacher à une confrérie soufie, il doit suivre la voie de son maître afin de pratiquer une mode de vie islamique.

« Monsieur, nous sommes libres, nous sommes ceci, nous sommes cela » D'accord, vous êtes libre, vous pouvez voter pour qui vous voulez. Mais, êtes-vous conscients de la connaissance et de l'expérience de la personne qui décide et les travaux qu'il a dû réaliser en prenant cette décision. On ne sait pas. Lorsque vous vous opposez et que vous vous dites : « Notre maître a pris une mauvaise décision. Je ne peux pas y mettre tout mon cœur. » Pouvez-vous mesurer à quel point vous avez pris la bonne décision ? (...) Ici, la décision prise par notre maître ne semble pas être une décision spontanée. Cela ressemble à une décision qui a été prise en discutant avec beaucoup de gens. Lorsque nous étions au courant de cette décision, nous l'avons aussitôt appliquée. Oui, nous avons jusqu'à présent, toujours voté pour le Parti du salut national et ici nous avons voté pour l'AKP. Qui est ce MHP ? Les gens de MHP ne prient même pas. Alors que je pensais que la seule chose à leur sujet était le touranisme ou quelque chose de ce genre, notre maître a soudainement expliqué leurs bons côtés. (...) « C'est un jeu pour les laisser à part. » a-t-il dit. (Kemal, entretien 3 Février 2020, Ankara)

Bien que tous nos enquêtés soit attachés à la confrérie Iskenderpacha, il s'agit seulement d'une partie des disciples qui votèrent pour MHP. Car, l'appartenance à un groupe est elle-même graduée et cela est justifié par le degré d'adhésion au système symbolique caractéristique de ce groupe (Michelat & Simon, 1989, p. 294). Les propos de M. Kemal révèlent son degré d'adhésion à la confrérie Iskenderpacha et d'intériorisation la relation hiérarchique de maître/disciple. Voter pour le parti nationaliste représente, dans ce cas, son niveau de soumission au cheikh ainsi que son niveau d'attachement à la confrérie soufie. En suivant son maître, M. Kemal décida de voter pour un parti pour lequel il n'a jamais voté auparavant et qu'il considérait comme raciste.

Ceux qui font cela, ne le font pas avec des choses ordinaires. (...) Nous avons appris cela par expérience. Les maîtres, à chaque occasion, voient au-delà de ce que nous percevons et le disent avec beaucoup de courage. C'est ce qui exige aussi la manière du soufisme. Compte tenu des conditions de 2011 où l'histoire des cassettes était alors

d'actualité, c'est osé de dire, pour un maître, expert du soufisme, « Nous devrions soutenir MHP. » (Tacettin, entretien 4 Février 2020, Ankara)

M. Tacettin fait, quant à lui, référence aux puissances extraordinaires des cheikhs soufies. Qui ce soit le cheikh, selon M. Tacettin, il n'est pas un homme ordinaire. Cela provient, en effet, de l'appropriation du cheikh comme le représentant du Prophète sur terre. Comme nous l'avons montré dans la deuxième partie, l'une des figures du cheikh est l'héritier du Prophète. C'est-à-dire que les disciples attribuent aux cheikhs des puissances « extraordinaires ». À la différence des musulmans ordinaires, consacrant leurs vies à l'islam et à la transmission des principes soufies, les cheikhs sont dotés des « puissances prodigieuses » (*keramet*).

Selon M. Tacettin, les adeptes doivent reconnaître cette qualité « magique » attribué au cheikh en vertu de la morale soufie. Cette reconnaissance, semble également être une exigence de l'attachement à la confrérie. Comme le constate Weber (2010) « *La reconnaissance n'est pas (dans le charisme authentique) le fondement de la légitimité mais un devoir pour ceux qui sont choisis, en vertu de l'appel et de la confirmation, de reconnaître cette qualité.* » (p.321) Si la reconnaissance de cette qualité n'est pas le fondement de la légitimité du cheikh, elle joue certes un rôle dans l'émergence de ce dernier comme autorité politique.

Cet extrait d'entretien met en évidence la mobilisation de cette perception sur les « prodiges » dans le champs politique. Comme le cheikh est doté des puissances surnaturelles, il analyse des enjeux politiques d'une perspective spirituelle et différente que ses disciples n'arrivent pas à comprendre. Dans ce sens, l'attitude politique du cheikh représente la voie de la vérité (*hidayet*) et ses disciples doivent suivre ses appels.

À partir de ces extraits, nous pouvons faire ressortir que tant M. Tacettin que M. Kemal votèrent pour MHP en mobilisant les représentations et les caractéristiques de la confrérie à l'instar de la relation maître/disciple et du capital prodigieux que possède le cheikh etc. C'est la morale soufie qu'ils intériorisèrent au cours de leurs processus de socialisation au sein de la communauté religieuse qui leur amenèrent à suivre l'appel du cheikh et voter pour le parti nationaliste. Cela montre également qu'ils participent au système symbolique de la confrérie et qu'ils s'attachent à la confrérie plutôt qu'au cheikh. Car, dans le cas de M. Tacettin et M. Kemal, la personnalité du cheikh ne joue pas un rôle sur les orientations politiques des disciples. Il se manifeste comme une figure traditionnelle plutôt que charismatique. En ce sens, suivre sa voie

semble être une exigence de la morale soufie plutôt qu'une conséquence de la relation affective entre le cheikh et ses disciples.

## **Section 2 : Agir contre l'annonce du cheikh et voter pour AKP**

Sur le plan politique, les disciples de la confrérie Iskenderpacha peuvent être considérés comme islamistes. Dans les parties précédentes, nous avons mis en évidence la carrière des disciples et les processus de socialisation islamique qui leur amènent à soutenir les partis islamistes, notamment les partis politiques d'Erbakan. Contrairement au changement d'attitude politique dans la direction de confrérie en 2011, votant pour AKP certains adeptes n'ont pas changé de position dans les élections législatives.

Nous constatons que les disciples qui votèrent pour AKP dans les élections législatives de 2011 partagent une perspective similaire à l'égard d'intériorisation de l'autorité du cheikh et de la proximité qu'ils sentent pour Tayyip Erdogan. Ces disciples, tendent en fait, à s'attacher au leader plutôt qu'à l'institution. En ce sens, loin de développer une relation affective avec Nureddin Cochon, les adeptes qui ont voté pour AKP soulignent qu'ils n'ont désormais pas des liens avec la confrérie. Cela peut s'expliquer par la façon dont ces disciples s'attachent à la confrérie. En ayant une relation chaleureuse avec Cochon (le père), ces disciples, privilégient, en effet, le charisme du cheikh au lieu de la structure de l'institution. Ils cherchent d'entretenir d'une relation affective avec leur maître avant qu'ils l'acceptent comme une autorité religieuse et politique. Selon ces disciples, l'autorité de Cochon (le fils) s'avère être un sujet de discussion. D'un point de vue politique, Tayyip Erdogan se manifeste, quant à lui, comme un leader charismatique. Sa personnalité a certes joué un rôle dans les comportements de vote des disciples dans les élections de 2011. Son parcours, sa cause et les origines de son récit sur la scène politique lui font d'être une figure exceptionnelle à laquelle s'attachent les disciples de la confrérie Iskenderpacha.

### *Sous-section a : Nureddin Cochon, le cheikh invisible : les discussions autour de son autorité*

Nureddin Cochon devint le cheikh en 2001 à la suite de la mort de son père. Bien que la majorité de nos disciples soient attachés à la confrérie dans les années 1980 et aient fait allégeance à Esad Cochon, d'une partie d'entre eux sont restés fidèles au nouveau cheikh. D'autres adeptes ont, quant à eux, critiqué l'autorité de Cochon (le fils) et ont pris distance avec la confrérie.

Notre étude de terrain montre que l'intériorisation de l'autorité du cheikh joue sur l'attachement des disciples à la confrérie et sur les comportements politiques des disciples dans les élections législatives de 2011. Nous constatons que, contrairement aux disciples qui sont davantage attachés à la confrérie, les disciples qui privilégient de construire une relation affective avec le cheikh dans leur engagement confrérique ont voté pour AKP dans les élections. Cela s'explique tout d'abord par le manque de charisme du cheikh et l'absence des causeries et des réunions dans la communauté religieuse. Ainsi, ces disciples qui ont voté pour AKP, soulignent qu'ils ne sentent pas comme s'ils sont attachés au Nureddin Cochan. Le récit de M. Dursun en un bon exemple.

En ce moment, je n'ai pas de liens avec Iskenderpacha appelé également Nureddin Coşan Hocaefendi... Je n'ai pas beaucoup de liens organiques. S'ils ont besoin de moi, je fais tout ce que je peux. Je prie. (...) (Mais) je n'ai pas de lien organique avec la période actuelle de Nureddin Coşan d'Iskenderpacha. (Dursun, entretien 1 Février 2020, Ankara)

Ayant déménagé à Istanbul en 1979, M. Dursun a, en effet, fait allégeance à Mehmet Zahid Kotku, grand-père de Nureddin Cochan. Il souligne que puisqu'il aimait Kotku tellement, il choisissait de ne pas assister aux cours à la faculté d'architecture afin de participer aux causeries du cheikh ayant lieu dans le jardin de la mosquée d'Iskenderpacha à Fatih. À la suite de la mort de Kotku, M. Dursun est resté lié à son successeur et beau-fils, Esad Cochan. Même après avoir diplômé de l'université, il a continué à résider dans les pensionnats de la fondation *Hakyol* et il est resté proche du cheikh

Lorsque le défunt, Esad Coşan Hocaefendi, est décédé, les chaînes de télé ont organisé des réunions et des séances publiques. J'étais également très triste. C'était une personne que j'aimais beaucoup aussi. Esad Hocaefendi est l'une des trois ou cinq personnes pour lesquelles j'ai pleuré les larmes aux yeux. (Dursun, entretien 1 Février 2020, Ankara)

Même si M. Dursun a construit une relation affective avec à la fois Kotku et Cochan (le père), dans la période de Nureddin Cochan, il ne sent pas comme s'il est attaché à la confrérie Iskenderpacha. En effet, ce sentiment est partagé par beaucoup d'adepte à l'instar de M. Izzet.

Laissez-moi vous dire que je n'ai pas voté pour le MHP à cette époque. Ma femme et moi avons voté pour l'AKP, pas pour le MHP. (...) Nous nous souvenons qu'il y a une confrérie, seulement pendant les élections. Un message y est diffusé et on attend que vous le respectiez (...). Mais ce n'est pas le cas. Le cheikh répond désormais à vos attentes avec un paragraphe seulement et uniquement lors des élections alors que vous aviez l'habitude d'en recevoir davantage chaque semaine (les causeries de hadith etc). Ça ne marche pas ainsi. (Izzet, entretien 16 Février 2020, Istanbul)

Écoutez, nous sommes 8 à 10 personnes. Ma question est la suivante : « Combien y a-t-il de personnes parmi nous, à l'heure actuelle, qui ont fait allégeance avec un cheikh vivant ? » (...) Il n'y a personne. Je parle au nom de notre génération, bien sûr. Il n'y a personne. (...) Par exemple, c'est notre maître qui avait nommé ma fille Husna. Lorsqu'elle est née, nous lui avons demandé de la nommer. Il y a pensé, « Que son nom soit Husna », a-t-il dit. Maintenant, il n'y a rien que vous puissiez demander comme ça et faire quelque chose. Ou bien, disons que vous voulez vous investir dans un travail. Vous allez vous associer avec quelqu'un. Vous vous dites : « J'ai un maître, je vais aller lui demander aussi. Peut-être qu'il irait se projeter dans le futur dans son propre monde spirituel et me ferait prendre la bonne décision. » Vous ne pouvez pas le faire maintenant alors qu'avant cela était possible. (Izzet, entretien 16 Février 2020, Istanbul)

M. Izzet met l'accent sur l'invisibilité du cheikh et la manque de la proximité entre lui et ses adeptes. Cette perspective provient de la façon dont M. Izzet s'engage dans la confrérie religieuse Iskenderpacha. En privilégiant la place du cheikh dans la confrérie, M. Izzet est attaché à la personnalité du cheikh plutôt qu'à la confrérie elle-même. Son engagement dans la confrérie soufie se repose, donc, sur la relation affective qu'il développe avec le cheikh. Le charisme du cheikh devient, dans ce cas, une ressource émotionnelle de l'engagement (Philippon, 2015). Le cheikh doit se manifester comme un leader charismatique, visible et puissante pour que les disciples à l'instar de M. Izzet restent engagés dans la confrérie.

Dans ce cadre, le processus de socialisation au sein de la confrérie joue un rôle important dans la construction de cette lien affective et la perception du cheikh comme un guide charismatique et un maître soufi. En effet, c'est surtout les causeries (*sohbet*) qui s'avèrent être un événement socialisatrice qui renforce le charisme du cheikh. L'absence de ces causeries donnent, dans ce cas, lieu à l'affaiblissement de l'intensité d'engagement confrérique et à la distanciation des

disciples vis-à-vis du cheikh. À cet égard, M Izzet critique l'attitude du cheikh. Selon lui, le fait que le cheikh publie une déclaration pour chaque élection sans organiser des *sohbet* et sans avoir une relation profonde avec ses disciples est en désaccord avec les principes soufis. En ce sens, M. Izzet fait une comparaison entre la période Cochan (le père) et celle de Cochan (le fils). Bien qu'Esad Cochan se manifeste comme une figure familiale et un savant religieux avec lequel les adeptes peuvent facilement contacter, en suivant des méthodes différentes, Nureddin Cochan choisit de contacter ses disciples uniquement par le biais de site internet. Cela affaiblit, certes, l'autorité charismatique du cheikh et le rend invisible pour ses disciples.

Maintenant, la question de Nureddin Coşan, c'est une erreur fondamentale depuis le début, parce que Nureddin Coşan est le fils du défunt Esad Coşan (...) mais jusqu'à ce que notre maître Esad meurt, (...) il reste passif dans cette structure spirituelle. Maintenant le faire entrer et le faire présenter comme un cheikh est pour moi une erreur fondamentale. (...) Iskenderpacha (...) en tant que communauté religieuse s'est retrouvé sans dirigeant avec la mort de maître Esad Coşan. Nureddin Coşan ne peut, en aucun cas, être, selon moi, le leader d'une communauté. (...) Non parce qu'il est mauvais, mais en termes de mérite. (...) Ce n'est pas quelque chose qui se transmet de père en fils. Vous vivez une belle vie comme celle des compagnons du Prophète, une vie de notre Prophète qu'essaient de vivre ses compagnons. D'abord votre enfant, puis les gens autour de vous, prendront exemple sur vous. Vous devenez un leader spirituel d'une sphère sociale (...). C'est quelque chose comme ça. (...) Nous, en tant que communauté musulmane avons toujours considéré le Parti d'action nationaliste en gardant une certaine distance. Surtout, il n'est pas du tout acceptable pour une communauté religieuse ayant formé l'idée de ce mouvement politique d'aller soutenir le MHP. (Rutkay, entretien 17 Février 2020, Istanbul)

Ayant voté pour AKP dans les élections législatives de 2011, M. Rutkay critique le message du cheikh et remet en cause son autorité religieuse et son engagement dans la confrérie. Même si Nureddin Cochan est le leader de la confrérie, son autorité spirituelle n'est pas reconnue par M. Rutkay. Car, contrairement aux adeptes qui s'attachent à la confrérie et qui reconnaissent Nureddin Cochan comme le leader de cette institution traditionnelle islamique, M. Rutkay qui accorde l'importance aux caractéristiques du cheikh, remet en cause le capital islamique et spirituel que possède Nureddin Cochan. Enfin, ainsi que le cheikh n'est pas visible et actif au sein de la confrérie, M. Rutkay ne le considère pas comme une autorité et ne suit pas son appel.

Enfin, il apparaît pertinent de retourner aux trois figures du cheikh que nous avons identifié dans la deuxième partie : membre de famille, savant religieux et représentant du Prophète. Le charisme du cheikh s'appuie en effet sur la manifestation de ces trois figures dans son quotidien. Pour que ceux qui s'attachent davantage au leader suivent les messages politiques du cheikh, ce dernier doit construire un lien affectif avec ses adeptes. C'est dans ce cadre que Nureddin Cochani a du mal à se manifester comme un guide charismatique. Le « charisme héréditaire » (Weber, 2010, p.190) que possède Nureddin Cochani ne semble pas être suffisante pour que l'ensemble des disciples reconnaisse son autorité religieuse et politique et suivent ses appels.

*Sous-section b: « Tayyip Erdogan est mon frère » : l'identification avec Erdogan*



*Illustration : R. T. Erdogan faisant le signe « rabia », symbole de ralliement des Frères musulmans. Photo : Birgün ( 2018, 13 Décembre)*

Dans ce dernier temps de réflexion, il s'impose de mettre en évidence la place de Tayyip Erdogan dans l'univers politique des disciples d'IPC. En tant qu'un leader charismatique, Tayyip Erdogan occupe une place importante dans la perception politique des adeptes et se manifeste comme une figure particulière avec laquelle les disciples construisent un lien affectif. Dans ce cas, pour les adeptes qui s'attachent davantage au leader, l'autorité politique de Tayyip Erdogan s'agit sur l'orientation politique des adeptes dans les élections législatives de 2011. En

portant une dimension symbolique, l'image de Tayyip Erdogan renvoie à une figure politique islamiste avec laquelle nos enquêtés s'identifient.

En effet, le récit de vie d'Erdogan est similaire avec celui des disciples d'Iskenderpacha en termes de processus de socialisation islamique et de parcours. Issu d'une famille modeste, Erdogan est diplômé d'un lycée *imam-hatip* et ensuite entre dans une école supérieure de commerce à Istanbul. Dès l'âge de 15 ans, il s'engage dans une mouvance d'une organisation de jeunesse, l'Union nationale turque des étudiants (*Milli Türk Talebe Birliği, MTTB*) considéré comme branche de jeunesse des mouvements islamo-nationalistes (Insel, 2015, p. 167). Il ensuite bifurque vers le Parti du salut national nouvellement crée et devient un jeune cadre politique de Vision Nationale (*Milli Görüş*) tradition ancrée dans la mouvance islamiste (Insel, 2015, p.167). Il est également un disciple de Kotku et fréquente la mosquée d'Iskenderpacha à Fatih. (Zarcone, 2004, p. 222)

Pour M. Volkan dont le parcours est similaire avec celui de Tayyip Erdogan (lycée *imam-hatip*, engagement dans *MTTB* et Parti de salut national etc.) Erdogan est le personnage qui s'agit le plus sur la formation de son univers politique. Il définit le personnage politique d'Erdogan comme « actif » et « brave ». Avocat de formation et diplômé d'un lycée *imam-hatip*, M. Rutkay affirme, quant à lui, qu'il voit Erdogan comme son frère. Selon lui, la cause d'Erdogan dépasse les frontières turques et concerne tous les musulmans.

Tayyip Erdoğan est mon frère. Je suis persuadé qu'il se bat pour les musulmans. Dans toutes les circonstances, du moment qu'il ne change pas lui-même, je le soutiens. Je pense la même chose pour Erbakan. Que Dieu le bénisse. C'est lui qui a initié le premier mouvement politique des musulmans en Turquie. Autrement dit, Tayyip Erdogan est le fruit du projet politique d'Erbakan mis en œuvre par sa méthodologie. (Rutkay, entretien 17 Février 2020, Istanbul)

En outre, pour une partie de nos interlocuteurs, il existe une affinité personnelle avec Tayyip Erdogan. Erdogan est quelqu'un qu'ils connaissent bien depuis des années 1980. M. Dursun, en est un exemple. Architecte et ancien membre de *MTTB*, M. Dursun a fait connaissance avec Tayyip Erdogan dans ses années au sein du Parti du salut national. Il indique que Erdogan se présente toujours dans les cérémonies d'inauguration des projets auxquels M. Dursun a contribué en tant qu'architecte.

Si j'ai passé cinq heures avec M. Erbakan, je suis au côté de M. Tayyip depuis 1978. J'ai oublié combien d'heures j'ai passé avec lui. J'étais le secrétaire du district de Beyoğlu dans le Parti de prospérité. Il était, quant à lui, le président de la province de ce parti. J'habitais à Beyoğlu. Il y habitait également. Si Erbakan a contribué à dix pour cent à mon identité islamiste du point de vue politique, M. Tayyip y a contribué à quatre-vingts pour cent. C'est M. Tayyip qui m'a rendu islamiste, qui m'a enseigné la voie de la politique et qui m'a appris l'islam politique. (Dursun, entretien 1 Janvier 2020, Ankara)

Ces extraits d'entretiens montrent l'importance des affinités dans le politique ainsi que dans l'identification des disciples avec Erdogan. Car, c'est, en effet, « l'intensité de l'investissement affectif » dans la personnalité charismatique d'Erdogan joue un rôle important dans leurs orientation partisane (Michelat et Simon, 1989, p. 295). Engagé dans des mouvances islamistes depuis à l'âge de 15 ans, Erdogan n'est pas comme les élites républicaines laïques. Il fréquente les mêmes espaces de sociabilité islamique (lycée d'*imam-hatip*, *MTTB*, confrérie soufie, Parti du salut national) et participe aux mêmes événements socialisatrices islamiques avec les disciples de la confrérie Iskenderpacha. Comme le note A. Insel « *Il est 'un homme brave' tenant tête aux grands de ce monde et pratiquant scrupuleux. Erdogan est comme eux, il parle leur langage et leur fournit par conséquent une figure parfaite d'identification* » (2015, p.166).

Enfin, il apparaît pertinent de souligner que le rapport des disciples à l'islam est central dans la formation de leurs univers politiques et leurs orientations partisans. La place de l'islam dans la perception des adeptes ne peut pas s'expliquer à partir d'une approche instrumentaliste. Car, pour ces disciples, l'islam s'avère être un « répertoire politique et d'action » plutôt qu'un moyen politique. Il renvoie également à l'ensemble des codes symboliques que les disciples ont intériorisé dans leurs processus de socialisation de l'enfance et d'adolescence (Michelat & Simon, 1989, p. 295). Puisque les comportements politiques sont fortement dépendant du niveau d'intégration religieuse, ces codes symboliques transforment en des références politiques et sociales que les adeptes trouvent légitimes (Michelat & Simon, 1989, p. 295).

Dans ce cadre, il n'est pas étonnant que les disciples soient engagés dans des partis politiques ancré dans la tradition islamiste et aient voté longtemps pour des partis de Vision Nationale d'Erbakan. Ainsi, le soutien politique des adeptes est consolidé au sein d'AKP depuis 2002. Bien que le cheikh ait appelé les adeptes à voter pour le parti d'action nationaliste en 2011, la

majorité de nos interlocuteurs a constaté qu'ils avaient voté pour AKP. À cet égard, notre étude de terrain nous montre que la façon dont les disciples s'engagent dans la confrérie joue sur leurs orientations politiques. C'est-à-dire que ceux qui votent pour AKP tendent à s'attacher à un leader charismatique plutôt qu'à une institution.

En ce sens, en expliquant leurs orientations partisans dans les élections législatives de 2011, les adeptes ont mis l'accent sur la personnalité d'Erdogan. Ils ont également critiqué l'invisibilité du nouveau cheikh au sein de la confrérie qui engendre un manque de la proximité entre lui et ses adeptes. Ceux qui ont voté pour MHP sont, quant à eux, ceux qui s'attachent à la confrérie plutôt qu'à la personnalité du cheikh. Pour ces adeptes, ce qui importe le plus c'est l'autorité traditionnelle du cheikh. Dans ce sens, ils ne cherchent pas de développer une relation affective avec leurs maîtres.

## CONCLUSION

En Turquie, les confréries religieuses sont des acteurs historiques, politiques et sociaux qui jouent un rôle actif dans la transformation et de « réislamisation » de la société (Yankaya, 2013, p. 208). Le coup d'Etat raté de 2016 montre le niveau d'organisation des confréries et la manière dont elles s'investissent dans le champs politique.

S'il existe de nombreuses études sur le rapport des gulénistes au politique, peu de travaux académiques prennent en effet les disciples et leurs carrières pour objet d'étude. Notre travail apporte donc un éclairage précis sur la formation des disciples, la nature de leurs relations dans la confrérie et le rôle de l'engagement confrérique dans leurs orientations partisanes. Dans ce cadre, l'approche que nous proposons nous permet d'appréhender le rapport de la confrérie soufie au politique en remettant les trajectoires biographiques des disciples au centre de notre analyse.

En mobilisant une approche processuelle de l'engagement dans la confrérie Iskenderpacha, il devient également possible de déconstruire des représentations accolées à l'image des confréries et des disciples et de les resituer dans un contexte social, économique et politique bien particulier. Ce faisant, étudier la socialisation dans la confrérie Iskenderpacha nous permet de mieux appréhender la façon dont le rapport des acteurs à l'islam devient collectif et s'agit sur la formation d'une vision islamiste.

Ainsi, il apparaît pertinent de souligner que puisque être disciple ne renvoie pas à une identité fixe, l'engagement dans une confrérie religieuse n'est pas une fin en soi. C'est plutôt un processus, une carrière qui comprend des étapes évoluant avec l'espace et le temps. À travers de ces processus de socialisation que les adeptes s'acquièrent un capital islamique et symbolique important, nous avons mis en évidence l'habitus des disciples, leurs pratiques sociales et religieuses et leurs univers politique. En ce sens, la confrérie Iskenderpacha se caractérise par une forte dimension communautaire, partage des pratiques et des rites. Le cheikh se manifeste, quant à lui, comme leader spirituel qui guide les adeptes au nom de l'islam et de doctrine soufie.

En effet, il semble que les processus de socialisation politique et religieuse des disciples et la relation qu'ils construisent avec le cheikh et les autres adeptes s'agissent sur leurs rapports non

seulement au politique mais aussi au monde professionnel et social. Dans ce cadre, nous avons montré que l'appartenance confrérique ne se limite pas à l'espace religieuse et s'étend également aux espaces professionnels, sociales et voire-même familiales. En ce sens, certains adeptes constatent qu'ils continuent à travailler dans des entreprises et des associations liés à la confrérie. D'autres adeptes, sont, quant à eux, mariés avec une femme qui est aussi attachée à la confrérie Iskenderpacha. Il s'agit aussi des disciples qui mettent l'accent sur le rôle de leur engagement confrérique sur leurs investissements dans le champs politique et leurs carrières professionnels. Cela révèle que l'engagement dans une communauté religieuse et les liens affective et amicale que les individus y ont construit, peuvent se perpétuer à l'âge adulte.

Dans ce cadre, en remettant les disciples d'IPC au centre de notre analyse, nous mettons en lumière non seulement le rapport d'un institution islamique traditionnelle au politique turc mais également la formation des acteurs islamistes, leurs parcours, leurs trajectoires et leurs engagements dans le politique. Car, comme l'explique D. Yankaya (2013) dans sa thèse de doctorat: « *L'interprétation de l'islam peut varier d'un agent et d'un groupe islamiste à un autre, elle peut aussi évoluer avec le temps. Mais le rapport d'engagement au nom de l'islam qualifie l'acteur d'« islamiste ». Le terme renvoie alors à une activité consciente qui a pour ambition d'agir sur les individus et de créer un changement de l'ordre social dans le respect de la morale islamique.* » (p. 28).

Dans ce sens, puisque les disciples d'IPC prennent l'islam comme le fondement de leur utopie qui permet de résoudre les maux sociaux, l'injustice et l'oppression (Yankaya, 2013, p.28), ils se manifestent comme des acteurs islamistes. L'islam semble, donc, être la référence principale qu'ils mobilisent et leur répertoire d'action et d'attitude qui définissent leurs rapports à la société et au politique. En ce sens, ils qualifient les liens amicaux qu'ils construisent au sein de la communauté religieuse comme la « fraternité éternelle » (*ahiret kardeşliği*) et ils utilisent le terme de « droit de fraternité » (*kardeşlik hukuku*) en faisant référence à la morale islamique. Ce faisant, les adeptes développent une conscience collective basée sur l'appartenance et l'engagement confrérique.

Étudier la confrérie religieuse Iskenderpacha nous donc permet de faire ressortir les dynamiques de la formation de cette conscience collective islamiste et la façon dont les acteurs mobilisent autour de certains intérêts liés à l'islam. En outre, étant donné que les disciples sont réunis autour d'un maître spirituel, le cas de la confrérie Iskenderpacha révèle que la notion

d'autorité et du charisme jouent un rôle central dans les relations qui s'y nouent. La perception de l'autorité du cheikh et les liens affectifs que les disciples établissent avec lui semblent donc agir sur l'orientation partisane des disciples et leurs rapports au politique. Le cas des élections législatives de 2011 montre que c'est également la manière dont les représentations autour de cheikh et le savoir-faire soufi intériorisé dans la confrérie agissent sur les comportements politiques des disciples.

Appréhender le rapport de la confrérie soufie Iskenderpacha au politique, c'est aussi prendre en considération des émotions et des affects, des identifications et des rejets, du charisme et des traditions. Car, la proximité chaleureuse entre le cheikh et ses disciples renforce l'autorité politique du cheikh et s'agisse également sur la politisation de l'engagement confrérique. À cet égard, Pascal Perrineau considère, dans ce cas, le système d'affects comme une véritable « infrastructure » des choix et des tropismes politique. Il défend l'idée que l'affectivité profonde de chaque individu produit en quelque sorte son système d'orientations politiques, indépendamment des conditions sociales, économiques et culturelles (2014, p. 74). Le cas de la confrérie Iskenderpacha montre que le charisme du cheikh peut, au-delà de sa fonction religieuse, se manifester comme un « dispositif de sensibilisation » (Philippon, 2015, p. 105) qui renforce la dimension symbolique et politique de l'engagement confrérique.

Si nous avions de l'espace à développer, nous aurions aimé pouvoir s'attarder sur un certain nombre d'aspects afin d'enrichir notre analyse. En suivant les travaux de Nilüfer Göle sur les figures des femmes islamistes, nous aurions pu s'intéresser sur la question de genre dans la confrérie, puisque celle-ci porte une dimension politique et reflète les inégalités entre les sexes dans la mise en œuvre des pratiques soufies. Ainsi que tous nos enquêtés sont des hommes et que nous n'avons pas d'éléments pour consacrer une partie aux dynamiques liés au genre au sein de la confrérie, cela pourrait constituer une piste intéressant pour une future recherche.

Il aurait également pu être intéressant d'analyser la rivalité entre les confréries religieuses en Turquie au prisme de leurs rapports au pouvoir en place. Car, l'appel du cheikh sur les élections législatives montre que l'alliance entre les gulénistes et l'AKP a un impact sur le changement d'attitude politique d'IPC. Il est donc possible de mettre en évidence la façon dont les disciples d'IPC perçoivent les gulénistes et les adeptes qui sont attachés aux autres confréries. Se pencher sur les rapports entre les gulénistes et les disciples de la confrérie Iskenderpacha nous aurait peut-être permis de comparer les deux confréries avec un regard attentif sur leurs pratiques et

leurs rapports au pouvoir en place. Mais nous avons préféré de nous limiter aux attitudes et perceptions des disciples de la confrérie Iskenderpacha.

Nous aurions aussi aimé pouvoir intégrer une partie sur les différentes « sites d'inscription » des disciples (Fillieule, 2001, p. 206) et les relations entre les différentes institutions (MTTB, partis politiques islamistes etc.) et la confrérie soufie Iskenderpacha à notre étude. En effet, nous avons parlé des lycées *imam-hatip* comme une espace de sociabilité islamique qui marque dans les carrières des disciples. Mais une analyse plus approfondie sur les interactions entre les organisations militantes islamistes et les confréries religieuses pourrait également être intéressant. Cela pourrait aussi permettre de déconstruire l'identité rigide de « disciple » en mettant l'accent sur les différents engagements. Dans ce travail, nous n'avons pu accéder qu'un aspect limité des différentes espaces de sociabilité islamique que fréquentent les adeptes. Un travail plus approfondi sur les relations entre ces organisations et les confréries religieuses pourrait faire ressortir des différents dynamiques sur la formation d'univers politique des disciples.

En outre, si nous avons mis au jour des deux modalités d'engagements à la confrérie soufie, nous n'avons pas expliqué la raison pour laquelle certains disciples s'attachent au leader tandis que d'autres tendent à s'attacher à l'institution. Qui sont ces acteurs ? Quelle est le rôle des dynamiques socio-économiques dans l'attachement à l'institution et au leader ? Ces questions constituent d'autres pistes de recherche et pourraient aussi permettre de catégoriser de nouveau des acteurs.

Enfin, étudier des disciples liés à la confrérie Iskenderpacha, c'est aussi essayer de comprendre l'islam politique turc, ses institutions où se forment les élites islamistes et ses évolutions depuis des années 70. Il semble que la confrérie Iskenderpacha est un acteur clé qui nous permet de faire ressortir les dynamiques sociaux et politiques liés aux pouvoirs des communautés religieuses en Turquie et l'émergence des acteurs islamistes sur la scène politique turque. Dans le climat des libertés politique des années 70, les cheikhs soufies à l'instar de Mehmed Zahid Kotku avaient une influence sur ses disciples. Il est également respecté par ses suiveurs qui ont fondé les premiers partis islamistes. L'AKP, a, quant à lui, continué de tenir des relations étroites avec les différentes confréries. Les gulénistes en sont un exemple clair. Cependant, notamment depuis du coup d'Etat avorté de l'été 2016, il nous semble qu'il est désormais difficile d'attribuer un caractère puissant aux confréries religieuses. Ainsi que le régime en

Turquie devient de plus en plus autoritaire, il semble qu'il n'est plus possible de qualifier les communautés religieuses comme des acteurs autonomes. Dans ce contexte autoritaire, nous observons d'un démantèlement non seulement des confréries religieuses mais aussi d'autres institutions où il s'agit des différents types d'autorité et de légitimité telles que les universités, les syndicats, les journaux, les associations etc. Dans ce sens, nous pouvons se poser ces questions suivantes : Dans quelle mesure l'autoritarisme s'agit-il sur l'espace religieuse et privé ? De quelle manière l'appartenance confrérique se dialogue-t-elle avec l'engagement partisane ? Dans quelle mesure les acteurs islamistes sont hiérarchisés au sein de l'espace public dans la société turque contemporaine ?

En étudiant la trajectoire des adeptes de la confrérie Iskenderpacha, leur parcours et leurs pratiques, nous espérons pouvoir avoir contribué très modestement aux réflexions sur la formation de ces acteurs et leur présence sur le politique turc. Étudier ces acteurs-là nous a permis de se pencher sur l'évolution et les mutations que connaissent l'islam politique en Turquie. Nous espérons que notre étude permettra de soulever des interrogations et d'ouvrir des espaces de réflexion et des pistes de recherche sur les disciples des confréries religieuses dans le contexte turc mais aussi dans d'autres contextes où ils se manifestent comme des acteurs influents.

## Liste des enquêtés

Cette liste comprend les enquêtés avec lesquels nous avons réalisé un entretien semi-directif dont certains ont pris la forme de récits de vie. Les prénoms ont été anonymisés.

Dans cette liste nous avons précisé le genre, la ville où l'enquêté a grandi, la profession et le comportement de vote dans les élections législatives de 2011. Nous avons également précisé l'orientation militante des enquêtés et s'ils sont diplômés de lycée *imam-hatip*.

1. **Dursun**, homme, Trabzon, architecte, ancien militant de MTTB et de MSP. AKP.
2. **Izzet**, homme, Adiyaman, ingénieur électricien. AKP.
3. **Kemal**, homme, Gümüşhane, ingénieur en mécanique. MHP.
4. **Osman**, homme, Adiyaman, avocat. AKP.
5. **Rutkay**, homme, Sivas, diplômé de lycée imam-hatip, avocat et le président d'une association caritative. AKP.
6. **Sacit**, homme, Tokat, diplômé de lycée imam-hatip, avocat et ancien député d'AKP. AKP.
7. **Tacettin**, homme, Adana, avocat. MHP.
8. **Tahsin**, homme, Konya, ingénieur en mécanique. MHP.
9. **Tevfik**, homme, Kayseri, diplômé de lycée imam-hatip, ingénieur en mécanique. MHP.
10. **Volkan**, homme, Çorum, diplômé de lycée imam-hatip, ancien militant de MTTB, ancien éditeur de la revue *Islam* et d'autres organes de presse liés à la confrérie, actuellement la tête d'une association caritative. AKP.

## ANNEXE

### ANNEXE 1 : L'appel du cheikh Nureddin Cochán sur les élections législatives de 2011

Değerli kardeşim, aklını kullan!

Nereye gidildiğini, yarın ne olacağını, canından çok sevip tercih edip büyüüttüğün çocuklarını, istikbalini düşün, emekliliğinin, sonrasının, hayatının istemediğin, tasvip etmediğin bir düzeneğin içinde geçtiğini, heba edildiğini farket, bu duruma müdahale et, itiraz et, boş verme!

Anlamaya, görmeye çalış, doğruyla yanlış ayır, duruşunu özünle birleştir.

Göz boyamalı, kısa vadeli, saman alevli, serap misali ağzına bal çalındığını, çalınanın aslında bal olmadığını, duygularınla oynandığını, oynananlardan bihaber gafil kaldığını gör!

Kafanı devekuşu gibi kuma gömüp yaşadığın ülkede değerlerinin buharlaşmasına kayıtsız kalma, "neme lazım" deme, "menfaatim" deme!

Maneviyat bahçemize dadanmış domuz sürülerini, sırtlanları, hain köpekleri, kurnaz tilkileri, leş kargalarını, kanımızı, canımızı, değerlerimizi, zenginliklerimizi emmeğe yeltenen sülükleri, asalakları silkele, sırtından at, kamburunu düzelt, el ele ver, gücünü topla, maneviyatını düzelt, iyileri bul, onlarla birleş, işbirliği yap, yanlış düzelt!

Bunu daha önce yaptın. Güzeli seçtin, güzelleştin, güçlendin. Örnek oldun, öncü oldun, yol gösterdin, ilham kaynağı oldun, sevildin...

Isıttın, karanlık asırlara güneş oldun aydınlattın. Çağ atlattın. Susuz yüreklere su serptin, serinlettin. Umut oldun, çare arayan biçare insanlığa, tarih yazdın altın harflerle dimağlara.

Şimdi silkin, şimdi uyan, dengeleri boz. "Bozkurtlara" fırsat ver, yol ver, OY ver. Çeki düzen versin, destek olsun dostlara, fayda versin, tek yürek olsun iyiler.

"Sagduyu'nun" mevcut hükümeti kuran partiye ilk genel seçimlerinde tek başına iktidar olmasıyla sonuçlanan verdiği şartlı destekle bile, hala, maalesef insanlık için, inananlar için beklenenleri gerçekleştiremeyen Sayın Başbakan, MHP'li kardeşlerin barajı aşamayacağını bekliyor. Haydi! Yalnız bırakmayalım meydana özgürlükler vaad edegelen arkadaşı. MHP'li kardeşlerim, barajı aşın da, sizinle birlikte, daha önce söz verip de yerine getiremeyenler için bir telafi fırsatı doğsun.

Birleşsin güçler def etsin akbabaları, şanımız yürüsün cihanda.

Sefillere uşak olmayalım.

Çünkü, kölesiyiz, Rız olsun alemlerin Efendisi bizden.

Nureddin COŞAN

Mon cher frère, utilise ta tête !

Pense à vers on se dirige, à ce qui se passera demain, à tes enfants que tu as élevés et aimés plus que tout, pense à ton avenir, rends-toi compte que ta retraite, ton avenir, ta vie se déroulent dans un mécanisme que tu n'approuves pas, qu'ils sont gaspillés, intervins objecte, ne laisse pas tomber !

Essaye de comprendre, de voir, sépare le bien du mal, uni ta position à ton essence.

Vois que tu as les yeux bandés, que tout cela est à court terme, enflammés, que l'on te donne une cuillère de miel dans la bouche, mais ce n'est pas réellement du miel, c'est comme un mirage, vois que l'on joue avec tes émotions, que tu n'es pas conscient de ce qui se joue !

N'enfoui pas ta tête dans le sable comme une autruche en étant indifférent face à l'évaporation des valeurs du pays dans lequel tu vis, ne dis pas "ce n'est pas mon affaire", ne dis pas "mon intérêt" !

Secoue tes épaules, jettes par-dessus de tes épaules les troupeaux de sangliers, les hyènes, les chiens perfides, les renards rusés, les corbeaux charognards, les sangsues qui tentent de nous sucer le sang, les âmes, les valeurs, les richesses et qui hantent notre jardin spirituel, redresse ta bosse, joins tes mains, reprends tes forces, redonne de l'ordre à ta spiritualité, trouves les bons, unis-toi avec eux, coopères, corrige les erreurs !

Tu l'as déjà fait. Tu as choisi le beau, tu es devenu beau, tu es devenu plus fort. Tu as donné l'exemple, tu as été pionnier, tu as guidé, tu as inspiré, tu as été aimé...

Réchauffez, tu es devenu le soleil des âges sombres, illuminez. Faites passer cette époque. Donnez de l'eau rafraichissez les âmes assoiffées. Tu es devenu un espoir, tu as écrit l'histoire avec des lettres d'or dans l'esprit de l'humanité impuissante qui était à la recherche d'un remède.

Maintenant secoues-toi, réveille-toi, romps l'équilibre. Donne une occasion aux "Loups Gris", laisse la place, VOTES. Qu'il remet de l'ordre, qu'il soutient, donne des avantages, que les bons forment un cœur unique.

Même avec le soutien conditionnel apporté par le « bon sens » au parti qui formait le gouvernement actuel, de sorte d'arriver seul au pouvoir lors des premières élections législatives, le Premier ministre, qui ne parvient malheureusement toujours pas à réaliser ce qui est attendu pour l'humanité et les croyants, s'attend à ce que les frères du MHP ne puissent pas franchir le seuil. Allons-y ! Ne le laissons pas seul, l'ami qui a promis la liberté sur la place. Mes frères du MHP, franchissez le seuil, pour que ce soit avec vous, que l'on donne une chance de se rattraper à ceux qui l'ont promis mais n'ont pas tenu leurs promesses.

Que les forces s'unissent et chassent les vautours, que notre gloire soit entendue par le monde.

Ne soyons pas les serviteurs des misérables.

Que le Seigneur des mondes y consente, parce que nous sommes ses esclaves.

Nureddin COŞAN

**ANNEXE 2 : La mosquée Iskenderpacha à Fatih**



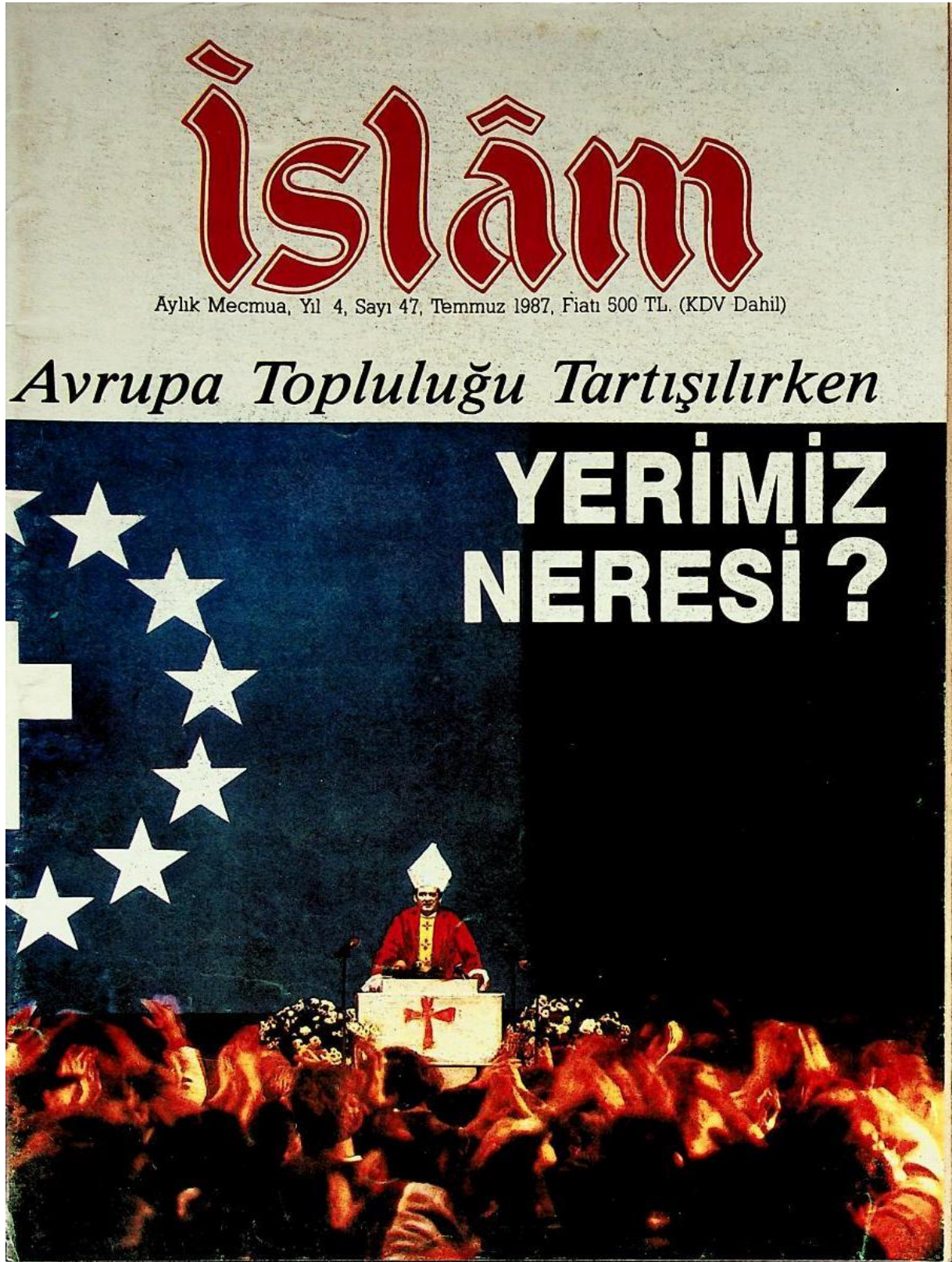
*Photo : Ali Mekin Gigin, août 2019*



*Photo : Selami Sucu, novembre 2018*

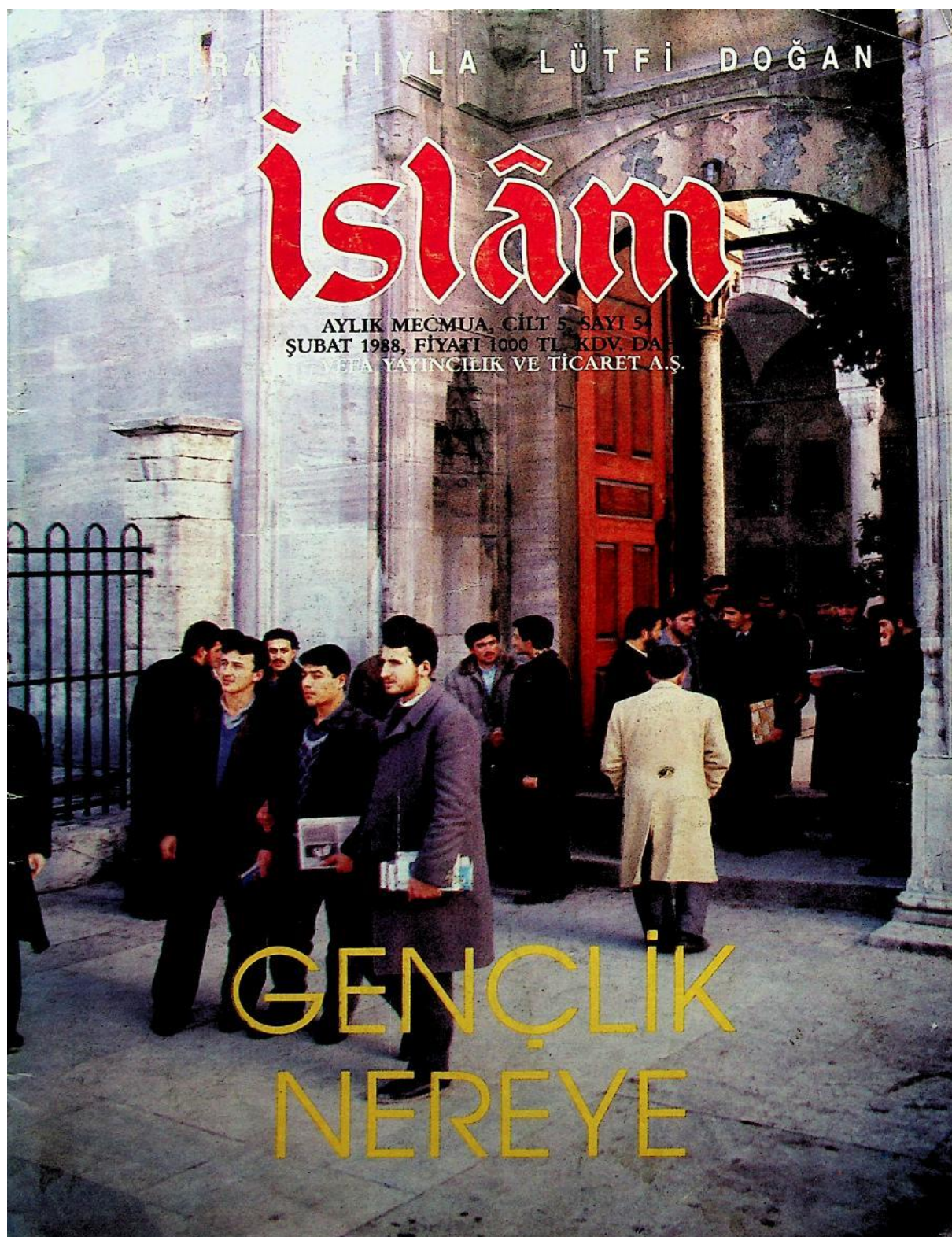
ANNEXE 3 : L'exemple de la mensuelle Islam (Juillet, 1987)

la page de couverture : En discutant les Communautés européennes : Où est notre place ?



ANNEXE 4 : L'exemple de la mensuelle Islam (Février 1988)

la page de couverture : Où va-t-elle la jeunesse ?



Source : Catalogue du projet des revues islamistes (IDP)

<https://katalog.idp.org.tr/sayilar/40532/54-sayi>

# Bibliographie

## 1- Articles scientifiques

Behrman, L. (1977). Muslim Politics and Development in Senegal. *The Journal Of Modern African Studies*, 15(2), 261-277. DOI: 10.1017/s0022278x00053933

Bourdieu, P. (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue française de sociologie*, 295-334.

Darmon, M. (2008). La notion de carrière: un instrument interactionniste d'objectivation. *Politix*, (2), 149-167.

Fillieule, O. (2001). Propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel: Post scriptum. *Revue française de science politique*, 1(1-2), 199-215. <https://doi.org/10.3917/rfsp.511.0199>

Göle, N. (1997). Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites. *Middle East Journal*, 51(1), 46-58. Retrieved April 5, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/4329022>

Grojean, O. (2014). *Introduction / Identité, hiérarchie et mobilisation*. Dans : Gilles Dorronsoro éd., *Identités et politique: De la différenciation culturelle au conflit* (pp. 13-44). Paris: Presses de Sciences Po. DOI: 10.3917/scpo.dorro.2014.01.0013

Kemal Coşkun, M. & Yankaya, D. (2018). National education as a battlefield. A Restructuring of Imam-Hatip Schools after the July 15th. *Confluences Méditerranée*, 4(4), 73-82. <https://doi-org.lama.univ-amu.fr/10.3917/come.107.0073>

Lemercier-Quelquejay, C. (1983). Sufi brotherhoods in the USSR: A historical survey. *Central Asian Survey*, 2(4), 1-35. DOI: 10.1080/02634938308400444

Le Pape, L. (2007). Engagement religieux, engagements politiques. *Archives De Sciences Sociales Des Religions*, (140), 9-27. DOI: 10.4000/assr.11463

Manço, U. (2010). Corporéités, ascétismes et sécularisation dans le discours de la confrérie Naqshbandi turque contemporaine. *Social compass*, 57(4), 479-492.

Martin, B. (1969). Muslim Politics and Resistance to Colonial Rule: Shaykh Uways B. Muḥammad Al-Barāwī and the Qādirīya Brotherhood in East Africa. *The Journal Of African History*, 10(3), 471-486. DOI: 10.1017/s0021853700036392

Muxel, A. (2001). Socialisation et lien politique. Dans : Thierry Blöss éd., *La dialectique des rapports hommes-femmes* (pp. 27-43). Paris cedex 14, France: Presses Universitaires de France. DOI: 10.3917/puf.bloss.2001.02.0027

Pagis, J. (2010). La politisation d'engagements religieux: Retour sur une matrice de l'engagement en mai 68. *Revue française de science politique*, 1(1), 61-89. DOI: 10.3917/rfsp.601.0061

Percheron, A. (1987). La socialisation politique: un domaine de recherche encore à développer. *International political science review*, 8(3), 199-203.

Philippon, A. (2015). Le charisme comme ressource émotionnelle du mouvement social ? Dispositifs de sensibilisation dans une néo-confrérie pakistanaise. *Critique internationale*, 1(1), 105-124. DOI: 10.3917/cii.066.0105

Quelquejaj, C. (1959). Le "Vaisisme" a Kazan. Contribution a l'etude des confreries musulmanes chez les tatars de la volga. *Die Welt Des Islams*, 6(1/2), 91. DOI: 10.2307/1569746

Sedgwick, M. (2018). Sufi Religious Leaders and Sufi Orders in the Contemporary Middle East. *Sociology Of Islam*, 6(2), 212-232. DOI: 10.1163/22131418-00602007

Saeidnia, S. (2018). Entre mise en scène des émotions et évitement du conflit. Une approche ethnographique des normes affectives dans les conseils de quartier de Téhéran. *Revue internationale de politique comparée*, 3(3-4), 27-49. DOI: 10.3917/ripc.253.0027.

Sommier, I. (2015). Sentiments, affects et émotions dans l'engagement à haut risque. *Terrains/Théories*, (2). <https://doi.org/10.4000/teth.236>

Stenberg, L. (2008). Préserver le charisme. Les conséquences de la mort d'Ahmad Kaftaro sur la mosquée-complexe Abu al-Nur. *Maghreb - Machrek*, 198(4), 65.

DOI: 10.3917/machr.198.0065

Stjernholm, S. (2010). Sufi politics in Britain: the Sufi Muslim Council and the 'silent majority' of Muslims. *Journal Of Islamic Law And Culture*, 12(3), 215-226. DOI: 10.1080/1528817x.2010.618025

Weismann, I. (2004). Sufi Brotherhoods in Syria and Israel: A Contemporary Overview. *History Of Religions*, 43(4), 303-318. DOI: 10.1086/426738

Zarcone, T. (1992). L'héritage actuel de la Nakşibendiye en Turquie et en Égypte. In *Modernisation et nouvelles formes de mobilisation sociale. Volume II : Égypte-Turquie*. CEDEJ - Égypte/Soudan. DOI :10.4000/books.cedej.1054

Zarcone, T. (1993). Nakşibendiler ve Türkiye Cumhuriyeti: Zulümden, Yeniden Dini Siyasi ve Toplumsal Mevkiye Ulaşma (1925-1991). *Türkiye Günlüğü*, 23, 99-107.

## **2- Ouvrages scientifiques**

Bennigsen, A., & Wimbush, S. (1986). *Mystics and commissars*. Berkeley: University of California Press.

Blondiaux, L. & Traïni, C. (2018). Introduction : les émotions, angle mort et dimension essentielle de la participation politique. Dans : Loïc Blondiaux éd., *La démocratie des émotions: Dispositifs participatifs et gouvernabilité des affects* (pp. 7-43). Paris: Presses de Sciences Po. DOI: 10.3917/scpo.blond.2018.01.0007

Bora, T. (2017). *Cereyanlar* (2nd ed.). İstanbul: İletişim.

Bozan, I. (2007). Devlet İle Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri... Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı (Between Society and a State School: Imam Hatip High Schools and an Institution: Department of Religious Affairs). *Tesev Yayinlari*. [http://www.tesev.org.tr/assets/publications/file/BirOkul%20BirKurum%2003\\_2007.pdf](http://www.tesev.org.tr/assets/publications/file/BirOkul%20BirKurum%2003_2007.pdf).

Çakır, R. (1991). *Ayet ve slogan*. İstanbul: Metis Yayınları.

Coşan, M. E. A. (2007). *İslâm Dergisi Başmakaleleri: Başmakaleler-1* (Vol. 1). Server İletişim.

Coşan, M. E. A. (2008). *Kadın ve Aile Dergisi Başmakaleleri: Başmakaleler-2* (Vol. 2). Server İletişim.

Coşan, M. E. A. (2016). *Mehmed Zahid Kotku (Hayatı)* (Vol. 1). Server İletişim.

Geertz, C. (2021). Centres, rois et charisme : réflexions sur la symbolique du pouvoir. In C. Geertz, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*(pp. 153-182). Paris: PUF.

Gilsenan, M. (1973). *Saint and Sufi in modern Egypt*. Oxford: Clarendon Press.

Göle, N. (2013). *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Ann Arbor: U of Michigan Press.

Gürdoğan, E. (2011). *Görünmeyen üniversite*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Hammoudi, A. (1997). *Master and disciple*. Chicago: Chicago University Press.

Insel, A. (2015). La nouvelle Turquie d'Erdoğan: du rêve démocratique à la dérive autoritaire. *Paris: La Découverte*.

Mardin, S. (2011). *Türkiye'de islam ve sekülerizm*. İstanbul: İletişim.

Michelat, G., & Simon, M. (1989). Religion, classe sociale, patrimoine et comportement électoral: l'importance de la dimension symbolique. *Explications du vote. Un bilan des études électorales en France*, Paris, Presses de la FNSP.

Nimtz, A. (1980). *Islam and politics in East Africa*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ozgur, I. (2012). *Islamic schools in modern Turkey: Faith, politics, and education* (No. 39). Cambridge University Press.

Perrineau, P. (2014). 3. Les affects en politique: Ce qu'en dit la science politique. Dans : Anne Muxel éd., *La vie privée des convictions: Politique, affectivité, intimité* (pp. 61-74). Paris: Presses de Sciences Po. DOI: 10.3917/ripc.253.0027.

Rabasa, A., & Larrabee, F. (2008). *The rise of political Islam in Turkey*. Santa Monica: RAND.

Sentürk, H. (2011). *Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset: İslamcılık*. İstanbul: Çıra.

Strauss, A. L. (1992). *Miroirs et masques: une introduction à l'interactionnisme*. Métailié.

Weber, M. (2014). *Bürokrasi ve otorite* (7th ed.). Ankara: Adres.

Weber, M. (2009). *Économie et société/2*. Paris: Plon.

Weber, M. (2010) *Économie et société/1* Paris: Plon

Weismann, I. (2007). *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and activism in a worldwide Sufi tradition*. Routledge.

Yankaya, D. (2013). *La nouvelle bourgeoisie islamique : le modèle turc*. Paris cedex 14, France: Presses Universitaires de France. DOI: 10.3917/puf.yanka.2013.01.

Yankaya, D., (2014). *Yeni islâmî burjuvazi*. İstanbul: İletişim.

Zarcone, T. (2004). *La Turquie moderne et l'islam*. Paris: Flammarion.

### 3- Articles de presse<sup>33</sup>

Milliyet. (2001, Février 9). Tarikat Holding.

<https://www.milliyet.com.tr/gundem/tarikat-holding-5290984>

Ođhan, Ő. (2001, Février 11) İcazet Tartışması. Hürriyet.

<https://www.hurriyet.com.tr/gundem/icazet-tartismasi-39225143>

Milliyet. (2002, Septembre 26). Nakşibendilerin artık bir siyasi partisi var. [Les naqshibendis ont désormais un parti politique.]

<https://www.milliyet.com.tr/siyaset/naksibendilerin-artik-siyasi-bir-partisi-var-5202970>

Milliyet. (2002, Novembre 9). Őeyhinin camisinde ilk cumayı kıldı. [Il a fait la première prière du vendredi à la mosquée de son cheikh.] <https://www.milliyet.com.tr/gundem/seyhinin-camisinde-ilk-cuma-yi-kildi-5198699> 9 novembre 2002

Milliyet. (2005, Décembre 20). Nakşibendi Coşan Vakfı Kuruldu. [La fondation de Coşan naqshibendi été fondée.]

<https://www.milliyet.com.tr/gundem/naksibendi-cosan-vakfi-kuruldu-254874>

Habertürk. (2011, Mai 22). Bahçeli A Takımını Kaybetti. [Bahçeli a perdu son équipe de leadership.]

<https://www.haberturk.com/gundem/haber/632867-bahceli-a-takimini-kaybetti>

Kaval, A. (2016, Juillet 16). Turquie: qui est Fethullah Gülen, accusé par le pouvoir d'avoir initié le coup d'Etat? Le Monde.

[https://www.lemonde.fr/international/article/2016/07/16/turquie-qui-est-fetullah-gulen-accuse-par-le-pouvoir-d-avoir-initie-le-coup-d-etat\\_4970450\\_3210.html](https://www.lemonde.fr/international/article/2016/07/16/turquie-qui-est-fetullah-gulen-accuse-par-le-pouvoir-d-avoir-initie-le-coup-d-etat_4970450_3210.html)

---

<sup>33</sup> La date de dernière consultation de tous les sites Internet est le 21 avril 2021.

Çepni, O. (2020, Janvier 15). Karanlık kuşatma. Cumhuriyet.  
<https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/karanlik-kusatma-1714417>

Cumhuriyet. (2020, Juillet 15). 15 Temmuz'un bilançosu. [Le bilan du 15 juillet.]  
<https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/15-temmuzun-bilancosu-1751586>

The Economist. (2020, Août 13). Fethullah Gulen shares blame for Turkey's plight.  
<https://www.economist.com/europe/2020/08/13/fethullah-gulen-shares-blame-for-turkeys-plight>

#### **4- Encyclopédie, rapports, principales sites d'internet utilisés...**

Milli Eğitim Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı, [Ministère de l'éducation nationale Présidence de la stratégie de développement] (2018) Milli Eğitim İstatistikleri; Örgün Eğitim, [Statistiques de l'éducation nationale: Éducation formelle.] Accessible en ligne:  
[https://sgb.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2018\\_09/06123056\\_meb\\_istatistikleri\\_organ\\_egitim\\_2017\\_2018.pdf](https://sgb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2018_09/06123056_meb_istatistikleri_organ_egitim_2017_2018.pdf)

Doğan, S. (2000) dans l'Encyclopédie de l'Islam, (v. 22 pp. 567-568). Fondation de la Religion de Turquie <https://islamansiklopedisi.org.tr/iskender-pasa-camii--istanbul>

İslamcı Dergiler Projesi [Le projet des revues islamistes] (2021) <https://idp.org.tr>

Anonyme, (2014). La vie de Mahmud Esad Coşan <http://www.iskenderpasa.com/D69CDFCD-64D4-4278-A8EC-51B091A7FB03.aspx>

Coşan, N. (2011). 1.06.2011 Basın Açıklaması [Le Communiqué de Presse du 1 Juin 2011]  
<http://www.iskenderpasa.com/F6CB50C1-D747-49B0-B35D-3C320DA30CCE.aspx>

Anonyme (2015). Kuruluşundan Günümüze Hakyol Vakfı [De sa fondation jusqu'aujourd'hui: Fondation Hakyol] <http://hakyol.foundation/kurulusundan-gunumuze-hakyol-vakfi/>

Anonyme (2014.) Kurucumuz [Notre fondateur]  
<https://web.archive.org/web/20141108224712/http://mecmerkezi.org/Categories/229/category.aspx>

# Table des matières

<b>Introduction</b> .....	12
<b>Première Partie : Devenir adepte : familiariser avec Iskenderpacha, s’y engager, y rester</b> .....	30
Chapitre 1.1 Devenir islamiste ? : socialisation familiale, scolarité, engagements militants.....	31
Section 1) « Mon père était un imam » : la transmission familiale des valeurs islamiques.....	32
Section 2) Un lieu de politisation et un espace de sociabilité islamique : les lycées imamhatip.....	36
<i>Sous-section a) : Imam-hatip : un lieu de socialisation politique</i> .....	36
<i>Sous-section b) : Imam-hatip, un espace de socialisation islamique</i> .....	39
Chapitre 1.2 – Entre l’université et la mosquée : l’attachement à la confrérie religieuse Iskenderpacha .....	42
Section 1) L’effet des microdécisions : les « accidents biographiques » des jeunes étudiants en quête d’attache.....	42
Section 2) L’habitus confrérique : la vie quotidienne dans les appartements de fondation Hakyol.....	49
Section 3) Être derviche dans le champ professionnel : l’appartenance confrérique à l’âge adulte.....	56
Conclusion : Deux modalités d’engagements.....	60
<b>Deuxième partie - Chef spirituel ou référent politique ? : les figures du cheikh</b> .....	65
Chapitre 2.1 Le charisme du cheikh : entre le quotidien et le sacré .....	66
Section 1) Mehmed Zahid Kotku : chef spirituel caché sur la scène politique turque (1952-1980).....	67
Section 2) Mahmud Esad Cochran et la modernisation de la tradition (1980-2001).....	73

Section 3) Nureddin Cochran et le « charisme héréditaire » (2001 ...)	79
Chapitre 2.2 : Dans quelle mesure le cheikh devient-il référent politique ?	84
Section 1- Être cheikh, une affaire de cœur : la dimension affective de la relation maitre/disciple	85
<i>Sous-section a) Le cheikh comme une autorité familiale</i>	86
<i>Sous-section b) Hoca efendi : cheikh et savant</i>	87
<i>Sous-section c) L'héritier de prophète : le charisme et les prodiges</i>	89
Section 2 : Murshid et politicien : La légitimité de l'autorité politique du cheikh ?	91
<b>Troisième Partie : Entre cheikh soufie et chef d'Etat : les attitudes politiques des disciples d'IPC dans les élections législatives de 2011 en Turquie</b>	97
Chapitre 1 – Mouride et citoyen : Le rapport des mourides à la politique	98
Section 1. Perception politique des disciples : Islam, un répertoire d'action et d'attitude ?	99
Section 2. AKP et l'engagement partisan des disciples d'IPC	102
Chapitre 3.2 - Entre AKP et MHP : le dilemme politique des adeptes et les élections législatives de 2011	106
Section 1 : Politisation de l'engagement : « Nous avons voté pour MHP sans aucune espèce d'hésitation »	107
Section 2 : Agir contre l'annonce du cheikh et voter pour AKP	111
<i>Sous-section a : Nureddin Cochran, le cheikh invisible : les discussions autour de son autorité</i>	111
<i>Sous-section b: « Tayyip Erdogan est mon frère » : l'identification avec Erdogan</i>	115
<b>Conclusion</b>	119
Liste des enquêtés	124
Annexe	125

Bibliographie.....130

