



**HAL**  
open science

# La Néo-Mevleviye ou l'émergence d'un confrérisme à la confluence du soufisme et du New Age en Turquie contemporaine

Ayse Akyurek

► **To cite this version:**

Ayse Akyurek. La Néo-Mevleviye ou l'émergence d'un confrérisme à la confluence du soufisme et du New Age en Turquie contemporaine. Sociologie. Université Paris sciences et lettres, 2021. Français. NNT : 2021UPSLP043 . tel-03768157

**HAL Id: tel-03768157**

**<https://theses.hal.science/tel-03768157>**

Submitted on 2 Sep 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**THÈSE DE DOCTORAT**  
**DE L'UNIVERSITÉ PSL**

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

**La Néo-Mevleviye ou l'émergence d'un confrérisme à la  
confluence du soufisme et du New Age en Turquie  
contemporaine**

Neo-Mevleviye or the emergence of a brotherhood at the confluence of Sufism  
and New Age in contemporary Turkey

Soutenue par

**Ayşe AKYÜREK**

Le 5 mai 2021

École doctorale n° 472

**École doctorale de l'École  
Pratique des Hautes Études**

Spécialité

**Sociologie**

Composition du jury :

M. Alexandre, PAPAS  
DR, CNRS – EHESS

*Président  
Rapporteur*

M. Jean-Pierre, BRACH  
Directeur d'études, EPHE/PSL

*Examineur*

M<sup>me</sup> Rachida, CHIH  
CR, CNRS – EHESS

*Rapporteur*

M<sup>me</sup> Azadeh, KIAN  
Professeur, Université Paris VII

*Examineur*

M. Jean-François, MAYER  
DR, Institut Religioscope Fribourg

*Examineur*

M. Thierry, ZARCONI  
DR, CNRS – EPHE/PSL

*Directeur de thèse*



École Pratique  
des Hautes Études

PSL 



## Résumé

Cette thèse est une étude socio-anthropologique du fait religieux contemporain centrée sur le phénomène confrérique en Turquie, à travers le cas de la Néo-Mevleviye à Istanbul. L'objectif est de décrypter les facteurs sociaux et politiques qui ont engendrés l'émergence d'une nouvelle Mevleviye et d'une nouvelle catégorie – la *néo-tarikat* – dans le paysage confrérique turc. La thèse retrace l'histoire de la Mevleviye ottomane et élabore l'histoire du temps présent de la Néo-Mevleviye. Elle analyse les acteurs et la structure de cette nouvelle Mevleviye polycéphale et protéiforme et dont le processus de réinvention est en cours. Les nouvelles croyances et pratiques qui y règnent sont décrites afin de mettre en évidence l'influence des spiritualités New Age sur les formes réinventées des sociabilités religieuses et le caractère hybride de celles-ci.

### Mots-clés :

Soufisme, Confrérisme, Néo-tarikat, Turquie, Néo-Mevleviye, New Age



## **Abstract**

This thesis is a socio-anthropological study of contemporary religious phenomenon focusing on brotherhoods in Turkey, through the case of the Neo-Mevleviye in Istanbul. The aim is to decrypt the social and political factors which have led to the emergence of a new Mevleviye and a new category – the neo-*tarikāt* – in the Turkish brotherhood landscape. The thesis traces the history of the Ottoman Mevleviye and elaborates the present-day history of the Neo-Mevleviye. It analyzes the actors and the structure of this new polycephalous and protean Mevleviye, whose reinvention process is underway. New beliefs and practices of the actors are underlined to highlight the influence of New Age on the new forms of Sufi sociability in the landscape of Turkish brotherhoods, and the hybrid character of these groups.

### **Keywords:**

Sufism, Brotherhood, neo-*tarikāt*, Turkey, Neo-Mevleviye, New Age



# Table des matières

RESUME .....	I
ABSTRACT .....	II
TABLE DES MATIERES .....	III
TABLE DES ILLUSTRATIONS .....	V
REMERCIEMENTS .....	VII
NOTES LIMINAIRES .....	IX
LISTE DES SIGLES.....	X
<b>INTRODUCTION .....</b>	<b>1</b>
REVUE DE LITTERATURE .....	2
CHOIX DU LIEU ET DE L'ECHANTILLON .....	5
CADRE THEORIQUE.....	14
METHODE .....	22
PRESENTATION DES CHAPITRES .....	49
<b>CHAPITRE 1 : LA MEVLEVIYE, DE SA GENESE A SON DECLIN .....</b>	<b>51</b>
INTRODUCTION .....	51
1) LA PRE-MEVLEVIYE (1244-1284) .....	52
a) Périodisation.....	52
b) La trajectoire de Mevlana .....	53
2) LA MEVLEVIYE : UNE TARIKAT INSTITUTIONNELLE.....	60
a) Fondation et rigidification .....	60
b) Une institution centralisée.....	63
c) Doctrines et pratiques .....	69
3) LA DISPARITION DE LA MEVLEVIYE AVEC L'AVENEMENT DE LA TURQUIE REPUBLICAINE .....	74
a) Les conflits internes et l'affaiblissement de la spiritualité chez les derniers Mevlevi .....	74
b) Atatürk, l'islam et le confrérisme.....	82
c) La Mevleviye post-ottomane au-delà des frontières de la Turquie.....	90
d) De l'Empire Ottoman à la Turquie républicaine : rupture ou continuité ?.....	94
CONCLUSION .....	103
<b>CHAPITRE 2 : L'EMERGENCE DE LA NEO-MEVLEVIYE ET DES NEO-TARIKAT .....</b>	<b>104</b>
INTRODUCTION .....	104
1) LA PATRIMONIALISATION DE MEVLANA ET DE LA MEVLEVIYE .....	105
a) Le courant mevlanaïste .....	105
b) Le climat politique changeant et l'intérêt des Occidentaux.....	110
c) La culturalisation .....	115
2) LA CROISSANCE DU RELIGIEUX DANS L'ESPACE PUBLIC ET L'EMERGENCE D'UN PLURALISME CONFRERIQUE SOUFI .....	128
a) Le libéralisme et les prémices de l'islam politique.....	128
b) Nezih Uzel et l'indépendance du <i>sema</i> face au monopole de l'État.....	134
c) La reconfrérisation .....	139
d) La « Nouvelle Turquie » des années 2000 .....	143
3) LA NEO-TARIKAT : UNE NOUVELLE CATEGORIE DE CONFRERISME TURC .....	149
a) L'islam au prisme de l'ultramodernité.....	149
b) Qu'est-ce que la Néo-Mevleviye ? .....	155
c) Typologie de la Néo-Mevleviye .....	163
d) Les néo- <i>tarikats</i> .....	167
CONCLUSION .....	172
<b>CHAPITRE 3 : L'(ES) AUTORITE(S) SPIRITUELLE(S) .....</b>	<b>173</b>
INTRODUCTION .....	173
1) LE « ÇELEBISME » OU LA REINVENTION DE LA DYNASTIE SPIRITUELLE MEVLEVI.....	174



a) La fabrique de la continuité du lignage.....	174
b) L'aristocratie soufie en République .....	182
c) L'UMV : la nouvelle Maison-mère ? .....	188
d) L'autorité suprême rivalisée.....	196
2) LES NOUVEAUX SEYH.....	207
a) Typologie des <i>seyh</i> .....	207
b) Des <i>seyh</i> aux profils et compétences variées .....	212
c) Les différents rôles des <i>seyh</i> .....	222
d) Les différents modes de légitimation.....	224
3) L'AUTORITE FEMININE : LE CAS SINGULIER DE HAYAT NUR ARTIRAN .....	232
a) Femmes et Féminité dans le soufisme et dans l'histoire de la Mevleviye.....	232
b) La position ambivalente de Nur Artıran.....	236
c) Les stratégies de la « cheikha » pour la reconnaissance sociale .....	242
CONCLUSION .....	250
<b>CHAPITRE 4 : LES GROUPES NEO-MEVLEVI .....</b>	<b>252</b>
INTRODUCTION .....	252
1) LES DERVIS.....	253
a) Plusieurs qualificatifs.....	253
b) Le <i>derviş</i> au quotidien.....	262
c) Cheminement spirituel et choix du groupe.....	264
d) Profils sociologiques des membres .....	272
2) LES RELATIONS SOCIALES.....	275
a) Les relations maître-disciple.....	275
b) Soumission totale ou place au libre arbitre ?.....	281
c) Les relation hommes/femmes .....	286
3) LE GROUPE COMME ESPACE DE SOCIALISATION .....	298
a) Sentiment d'appartenance et rôles .....	298
b) Les enseignement théoriques .....	307
c) L'enseignement du <i>sema</i> .....	311
CONCLUSION .....	319
<b>CHAPITRE 5 : LA REINVENTION DE LA PRATIQUE.....</b>	<b>320</b>
INTRODUCTION .....	320
1) SIKKE TEK BIRLEMESI : UN RITE D'INITIATION ET D'INSTITUTION.....	321
a) Un rituel en cours de réinvention dans le groupe d'Ahmet Kadri Yetiř .....	321
b) Les grandes innovations de Nur Artıran et de Hasan Çıkar .....	323
c) Un rituel réservé aux <i>semazen</i> et aux musiciens dans le groupe de Şahin Naci Şair.....	328
2) LE HİZMET PERMANENT COMME ALTERNATIVE AU ÇİLE DE MILLE ET UN JOURS.....	331
a) Le <i>çile</i> mevlevi traditionnel .....	331
b) Le <i>hizmet</i> permanent et le <i>çile</i> de dix-huit jours dans le groupe d'Ahmet Kadri Yetiř.....	333
c) Un système plus structuré dans le groupe de Hayat Nur Artıran.....	337
d) Un <i>hizmet</i> qui se résume au service des repas dans le groupe de Şahin Naci Şair .....	342
3) LES NOUVELLES FORMES DU SEMA.....	343
a) La <i>mukabele</i> des adeptes de la tradition .....	343
b) Le <i>sema</i> entièrement réinventé de Nur Artıran .....	349
c) Les <i>sema</i> républicains, inclusifs et syncrétiques de Hasan Çıkar.....	354
4) LES PRATIQUES NEW AGE .....	358
a) Les techniques de bien-être psychocorporelles .....	358
b) La « (re)connexion avec la nature » .....	368
c) Le dialogue interreligieux .....	371
CONCLUSION .....	375
<b>CONCLUSION GENERALE.....</b>	<b>377</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>390</b>
<b>INDEX SELECTIF DES NOMS DE PERSONNES.....</b>	<b>412</b>
<b>GLOSSAIRE.....</b>	<b>413</b>





## Table des illustrations

Figure 1 : Portrait de Mevlana Celaleddin Rumi .....	59
Figure 2 : Mausolée de Mevlana .....	59
Figure 3 : Veled Çelebi İzbudak.....	76
Figure 4 : Le bataillon mevlevi de la 1 <sup>e</sup> guerre mondiale.....	80
Figure 5 : Atatürk et Abdülhalim Çelebi .....	80
Figure 6 : Inauguration du Musée des Antiquités ( <i>Asar-ı Atika Müzesi</i> ).....	89
Figure 7 : Caricature sur la musique « <i>alla turca</i> » .....	102
Figure 8 : Pièce de monnaie à l'effigie de Mevlana.....	117
Figure 9 : Timbres postaux à l'effigie des <i>semazen</i> et de Mevlana.....	117
Figure 10 : Resuhi Baykara et une <i>semazen</i> anglaise .....	118
Figure 11 : Zeki Müren en costume de <i>semazen</i> .....	125
Figure 12 : Une danseuse de casino en costume inspiré des habits mevlevi .....	126
Figure 13 : Photo-roman sur Mevlana.....	126
Figure 14 : La mode de la robe des Mevlevi .....	127
Figure 15 : Nezih Uzel au sein de la <i>mutrip</i> .....	138
Figure 16 : Le Groupe de sema d'Istanbul.....	139
Figure 17 : Recep Tayyip Erdoğan à la <i>Şeb-i arus</i> d'Istanbul .....	148
Figure 18 : Celaleddin B. Çelebi au couvent d'Alep .....	177
Figure 19 : Celaleddin B. Çelebi en Turquie.....	178
Figure 20 : Faruk H. Çelebi en <i>semazen</i> .....	180
Figure 21 : La Famille Çelebi en 1993.....	187
Figure 22 : Médaille commémorative de Mevlana.....	195
Figure 23 : Remise d'un certificat d'appréciation à Esin Çelebi par Gevher Çelebi .....	195
Figure 24 : Les membres de la famille Yarkın.....	203
Figure 25 : Mehmet Çıpan .....	203
Figure 26 : Mustafa Kamal al-Mawlawi et des derviches .....	205
Figure 27 : Le <i>çelebi</i> de la Néo-Mevleviye et ses <i>şeyh</i> devant le tombeau de Mevlana.....	209
Figure 28 : Ahmet Kadri Yetiş et ses disciples.....	214
Figure 29 : Celaleddin Çelebi et Hasan Çıkar .....	217
Figure 30 : Selman Tüzün et Hasan Çıkar .....	217
Figure 31 : Les membres de la MEKÜSAV .....	222
Figure 32 : Şefik Can et Hayat Nur Artıran.....	228
Figure 33 : Hasan Çıkar se faisant chausser les pieds par un disciple .....	230
Figure 34 : Hasan Çıkar accueilli par ses disciples .....	231
Figure 35 : <i>İcazet</i> délivré par Faruk Hemdem Çelebi.....	232
Figure 36 : Hayat Nur Artıran chez les Çelebi.....	250
Figure 37 : Orchestre du Groupe de sema d'Istanbul .....	261
Figure 38 : Orchestre de la MEKÜSAV .....	261
Figure 39 : Ahmet Kadri Yetiş avec une disciple .....	278
Figure 40 : <i>Sohbet</i> public de Hayat Nur Artıran.....	310
Figure 41 : Cours de <i>sema</i> des disciples femmes d'Ahmet Kadri Yetiş .....	314
Figure 42 : Cours de <i>sema</i> de l'auteur à l'EMAV .....	315
Figure 43 : Cours de <i>sema</i> d'une femme dans le groupe de Şahin Naci Şair.....	318
Figure 44 : Rituel <i>tekbirleme</i> à la Fondation Şefik Can.....	327
Figure 45 : Rituel <i>tekbirleme</i> réalisé par Nejat Tezcan .....	331
Figure 46 : Bougies imitant les chandelles .....	341

Figure 47 : Disciple de Hayat Nur Artıran qui effectue le <i>hizmet</i> .....	341
Figure 48 : Ahmet Kadri Yetiř dirigeant une c�eremonie de <i>sema</i> .....	347
Figure 49 : Inauguration d'une c�eremonie de <i>sema</i> par Gülden Arbař .....	348
Figure 50 : C�eremonie <i>sema</i> de la MEK�SAV.....	348
Figure 51 : Des femmes <i>muhip</i> dans le groupe de řahin Naci řair.....	349
Figure 52 : C�eremonie de <i>sema</i> � la Fondation řefik Can .....	353
Figure 53 : <i>Birlik seması</i> .....	357
Figure 54 : Affiche du cours de respiration holotropique de l'UMV .....	360
Figure 55 : Carte de message de Mevlana.....	364
Figure 56 : Brochure des cours délivrés par l'UMV.....	366
Figure 57 : Séance privée d'hypnose des disciples d'Ahmet Kadri Yetiř.....	367
Figure 58 : �cole d'été sur la nature et le soufisme � la Fondation řefik Can .....	369
Figure 59 : Marche internationale de l'amour et de la paix de l'UMV .....	370
Figure 60 : Hayat Nur Artıran en visite chez Pir Zia Inayat Khan .....	374





## Remerciements

En premier lieu, je tiens à adresser mes plus sincères remerciements à mon directeur de thèse, Monsieur Thierry Zarcone, pour l'intérêt et la confiance qu'il a porté à mon projet depuis mon Master. J'aimerais lui exprimer ma reconnaissance pour sa disponibilité, son écoute, sa bienveillance, ses précieux conseils scientifiques, et ses qualités humaines.

J'adresse aussi mes plus cordiaux remerciements aux membres des institutions dont j'ai la fierté d'y avoir parcouru ce chemin. Je remercie particulièrement Monsieur Jean-Michel Verdier, président de l'EPHE, et son prédécesseur Monsieur Hubert Bost, ainsi que Madame Alfonsina Bellio, directrice du GSRL, et son prédécesseur Monsieur Sébastien Fath.

Mes remerciements vont également aux membres du jury de ma thèse, Monsieur Jean-Pierre Brach, Madame Rachida Chih, Madame Azadeh Kian, Monsieur Jean-François Mayer et Monsieur Alexandre Papas, qui m'ont fait l'honneur d'accepter de juger cette étude.

Je voudrais également exprimer toute ma gratitude à mes enquêtés qui ont eu l'amabilité de me recevoir parmi eux et de partager leurs connaissances et leurs expériences avec moi. Je remercie Ahmet Kadri Yetiş Efendi, Hayat Nur Artıran Hanımefendi, Şahin Naci Şair Efendi, Faruk Hemdem Çelebi Efendi et Esin Bayru Çelebi Hanımefendi, qui ont accepté que je mène mon enquête parmi eux, ainsi que tous les autres membres des groupes, de m'avoir autorisée à partager leur intimité à une période de leur vie.

Je remercie de tout cœur, les directeurs des instituts de recherche à Istanbul qui m'ont octroyé des bourses de recherche. Sans les aides financières qu'ils m'ont accordées, je ne serais pas parvenue à réaliser une enquête de terrain d'une telle ampleur. Je remercie donc Monsieur Jean-François Pérouse, ancien directeur de l'IFÉA et son successeur Monsieur Bayram Balcı, ainsi que Monsieur Raoul Motika, directeur de l'Orient-Institut Istanbul. Outre l'aspect financier de leur aide, je suis reconnaissante pour les conditions matérielles et scientifiques, et l'environnement de travail qu'ils m'ont offert à plusieurs reprises et je reconnais que ce sont leurs qualités humaines qui ont favorisé mon insertion dans ces riches centres de recherche.



Je remercie également toutes les équipes de ces instituts. Je ne saurais exprimer à quel point j'ai été touché par la bonté de chacun d'entre eux. Je me dois de remercier particulièrement les très chères documentalistes, Ümit Sevgi Topuz à l'IFÉA, et Nevin Tuncer à l'Orient-Institut pour leur convivialité et leur disponibilité.

Un grand merci par ailleurs, aux chercheurs et amis doctorants de ces laboratoires et instituts qui m'ont apporté tant de positif sur le plan scientifique, matériel et humain. Je m'abstiens de les nommer ici tant la liste serait longue.

Aucun mot ne me permettrait d'exprimer ma gratitude envers mes amis. Ils ont été un soutien fidèle dans cette aventure. Leurs soutiens moral, matériel et scientifique me sont très chers. Je remercie particulièrement du plus profond de mon cœur Alexandre, Emine, Martin et Evangelos.

Enfin, j'exprime mes plus affectueux remerciements à mes chers parents et à mes frères et sœurs qui ont connu de plus près les difficultés de ce travail et m'ont soutenue jusqu'à l'achèvement de celui-ci. Je remercie particulièrement Semra Abla qui depuis toujours m'apporte son soutien à chaque occasion.





## **Notes liminaires**

### **Prononciation des mots turcs**

La transcription originale des mots turcs a été conservée. La prononciation des lettres suivantes est comme suit :

*c* (dj) ; *ç* (tch) ; *e* (è) ; *ğ* (ne se prononce pas) ; *h* (aspiré) ; *ı* (entre i et é) ; *ö* (eu) ; *ş* (ch) ; *u* (ou) ; *ü* (u).

### **Anonymat**

Les noms des institutions, des maîtres spirituels des présidents de fondations et d'associations ont été conservés. Des pseudonymes ont été utilisés pour les membres des groupes, exceptés ceux qui ont consenti à ce que leur identité soit divulguée.

### **Traduction**

Toutes les sources orales et écrites en langue turque ont été traduites par l'auteur de cette thèse.



## Liste des sigles

AKP = *Adalet ve Kalkınma Partisi* — Parti de la justice et du développement

ANAP = *Anavatan Partisi* — Parti de la mère-patrie

CHP = *Cumhuriyet Halk Partisi* — Parti républicain du peuple

DP = *Demokrat Parti* — Parti démocrate

EMAV = *Evrensel Mevlana Aşıkları Vakfı* — Fondation universelle des amoureux de Mevlana

FP = *Fazilet Partisi* — Parti de la vertu

İSG = *İstanbul Sema Grubu* — Groupe de sema d'Istanbul

İSMEK = *İstanbul Büyükşehir Belediyesi Meslek Edindirme Kursları* — Centre éducatif d'art et de formation professionnelle de la Municipalité métropolitaine d'Istanbul

İTÜ = *İstanbul Teknik Üniversitesi* — Université technique d'Istanbul

MEKDER = *Mevlana Eğitim ve Kültür Derneği* — Association Mevlana d'éducation et de culture

MEKÜSAV = *Mevlana Eğitim Kültür ve Sanat Vakfı* — Fondation Mevlana d'éducation, de culture et d'art

MEVLEVİDER = *Hız. Mevlanayı, Eserlerini, Semayı, Tasavvufu, Tasavvuf Musikisini Tanıtma ve Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği* — Association de promotion de Mevlana, de ses œuvres, de la danse, du soufisme et de la musique soufie, et d'entraide et de solidarité

MNP = *Milli Nizam Partisi* — Parti de l'ordre national

MOA = *Mevlevi Order of America* — L'Ordre des Mevlevi d'Amérique

MSP = *Milli Selamet Partisi* — Parti du salut national

RP = *Refah Partisi* — Parti de la prospérité

SMKM = *Silivrikapı Mevlana Kültür Merkezi* — Centre culturel Mevlana de Silivrikapı

SOI = *Sufi Order International* — L'Ordre international des soufis

SP = *Saadet Partisi* — Parti de la félicité

TRT = *Türkiye Radyo ve Televizyonu* — Radio-Télévision de Turquie

UMV = *Uluslararası Mevlana Vakfı* — Fondation internationale Mevlana



## Introduction

Rumi et les derviches tourneurs... Qui de nos jours, serait intéressé par les questions de spiritualité et de sagesse, sans avoir ne serait-ce qu'une vague connaissance de ceux-ci ? Qui aurait assisté à une cérémonie de *sema* lors d'un voyage touristique en Turquie sans se demander s'il venait d'assister à un spectacle ou à un office religieux, et si les acteurs de celui-ci étaient des artistes ou des derviches ? Ainsi, il existe dans l'imaginaire des Occidentaux, mais étonnamment, aussi de la grande majorité de la population turque, une communauté mystico-artistique liée au saint anatolien Mevlana Celaleddin Rumi, dont les caractéristiques et les frontières sont floues. Très peu d'individus savent proprement qui sont les membres de cette communauté, comment ils sont censés être dénommés, et quelle est la structure de leur groupe. Les Occidentaux les ont baptisés « les derviches tourneurs », en référence au *sema*, rituel dansé et accompagné de musique, ce qui est révélateur de la faible connaissance qu'ils ont de cette communauté dont l'aspect religieux aurait visiblement été dépassée par ses caractéristiques artistiques. Quant aux Turcs, de nos jours, beaucoup sont incapables de prononcer correctement le nom de la *tarikât* Mevleviye dont les aspects culturels sont pourtant omniprésents dans la conscience collective turque. Pendant mes recherches de terrain à Istanbul, j'ai remarqué que même si Mevlana est une figure sainte que tout le monde connaît, la *tarikât* Mevleviye qui a été fondée sur sa pensée, est inconnue. J'ai pu entendre ici ou là, des personnes ordinaires appeler les personnes liées à cette communauté soufie, « les Mevlana » (*mevlanalar*) ou bien « les Mesnevi » (*mesneviler*), la première appellation faisant référence au saint fondateur, et la seconde à son œuvre principale le *Mesnevi*, au lieu de les appeler « les Mevlevi » (*mevleviler*). Au sein de la Turquie contemporaine, la Mevleviye est donc un héritage sacré dont on ignore la définition et la structure. Dans la conscience collective, il existe un Mevlana qui est une



figure connotée de paix, d'amour, de philosophie, de sagesse et de spiritualité. On lui associe la figure du *semazen* qui tourne en toute sérénité. D'ailleurs, bien souvent, le terme *semazen* étant ignoré, on appelle un *semazen*, un Mevlana. Ainsi, on ignore la *tarikât* Mevleviye dont Mevlana est le père fondateur, les vestiges de celle-ci, et les groupes épars d'adeptes du saint de Konya. Comment faudrait-il donc définir ces nouveaux groupes et quels seraient les facteurs sociaux et politiques qui ont engendrés l'apparition d'une Néo-Mevleviye après son déclin au début de la période républicaine ?

### ***Revue de littérature***

Les données sur l'actualité de la Mevleviye, ne sont pas riches dans le champ de la recherche académique. Encore et toujours, les travaux scientifiques portent majoritairement sur la biographie et la pensée de Mevlana. Il existe une quantité indénombrable d'ouvrages sur la vie de Mevlana, chacun contenant les mêmes informations à quelques détails près. Par ailleurs, beaucoup d'universitaires turcs se sont intéressés à la pensée de Mevlana selon des thématiques particulières. Il y a fréquemment des publications sur des thèmes comme « L'amour chez Mevlana », « Mevlana et l'Homme », « L'humanisme chez Mevlana » etc. Quant à la Mevleviye, elle a été étudiée principalement dans une perspective historique. Les principaux ouvrages de référence sont *Mevlana* et *Mevlana'dan sonra mevlevilik* (La Mevleviye après Mevlana) du renommé Abdülbaki Gölpınarlı. L'historien qui a vécu la période de transition de l'Empire ottoman à la République turque, a reconstitué l'histoire de la Mevleviye de la mort de Mevlana à l'extinction de la Mevleviye résiduelle en Syrie dans les années 1940, aussi bien dans sa dimension politique qu'anthropologique. Je m'abstiendrais de nommer ici tous les ouvrages similaires publiés en turc, tant ceux-ci ne présentent aucune originalité.

Je noterais l'ouvrage de l'historien Ahmet Cahid Haksever intitulé *Mevleviler ve jöntürkler* (Les Mevlevi et les Jeunes-Turcs) qui porte sur l'histoire politique de la période de modernisation de l'Empire ottoman. L'auteur a centré son travail sur les relations entre le palais, les différents acteurs politiques et les membres des différentes fractions de la Mevleviye. Dans la même optique, Sezai Küçük, dans son ouvrage intitulé *Mevleviliğin son yüzyılı* (Le dernier siècle mevlevi) met l'accent essentiellement sur les derniers temps de la Mevleviye et sur les conflits internes qui expliquent le déclin de celle-ci.

Du côté des chercheurs occidentaux, l'ouvrage collectif intitulé *Les derviches tourneurs*, rédigé par Alberto Fabio Ambrosio, Ève Feuillebois et Thierry Zarcone, reprend parfaitement l'histoire, la doctrine et la pratique de la Mevleviye pour le public francophone. Concernant le fait mevlevi contemporain en Occident, l'ouvrage de Franklin Lewis, intitulé *Rumi, past and present, East and West* (Rumi, passé et présent Est et Ouest) est intéressant. L'auteur évoque la popularisation de Mevlana en Occident et montre comment les Occidentaux en mal de mysticisme se sont tournés vers les spiritualités orientales dont la Mevlana est l'une des figures de proue. Lewis évoque également la réautorisation du *sema* en Turquie et le développement d'un tourisme autour de la figure de Mevlana et des rituels mevlevi. Dans la catégorie des travaux socio-anthropologiques sur la Mevleviye actuelle, je note l'étude de Simon Sorgenfrei sur les Mevlevi d'Amérique. Sa thèse de doctorat intitulé *American dervish – Making mevlevism in the United States* (Derviche américain – Faire le mevlevisme aux États-Unis), riche en données sur l'évolution de l'Ordre outre Atlantique, nous éclaire sur la réception de Mevlana en Occident. A travers son analyse sur la *Mevlevi Order of America* (L'Ordre des Mevlevi d'Amérique) fondée par Celaleddin Loras, l'auteur nous permet de comprendre les mécanismes de la création d'un confrérisme soufi originaire de Turquie en Occident, et pour un public occidental.

Il est important de noter les travaux sur les événements culturels organisés par l'État turc à partir des années 1940 mettant en avant le *sema* mevlevi. Dans son ouvrage intitulé *Neyzen Selami Bertuğ'un anılarından belgelerle, Hazret-i Mevlâna'yi anma törenleri*. (Cérémonies de commémoration du Saint Mevlana avec des documents des mémoires de Neyzen Selami Bertuğ) Yavuz Selim Ağaoğlu effectue un minutieux travail de catalogage des cérémonies de *sema* et des festivités de *Şeb-i arus* (commémoration de l'anniversaire de décès de Mevlana) à travers des informations de première main et des illustrations photographiques. Dans la même lignée, je note également le livre d'Ira Friedlander intitulé *The whirling dervishes* (Les derviches tourneurs) où l'auteur dresse un panorama des cérémonies de *sema* en Occident. Ainsi, ces deux ouvrages laissent une trace des usages touristiques de la Mevleviye.

Bien qu'ils n'accordent que très peu de place à dimension religieuse de la Mevleviye, je trouve intéressant de noter les travaux d'ethnomusicologues comme Banu Şenay et son livre intitulé *The fall and rise of the ney: From the Sufi lodge to the world stage* (Le déclin et l'essor du Ney : du couvent soufi à la scène mondiale) et Nevin Şahin avec *Contestations, conflicts and music-power: Mevlevi sufism in the 21<sup>st</sup> century Turkey* (Contestations, conflits et pouvoir musical :

le soufisme mevlevi au XXI<sup>e</sup> siècle en Turquie) et Victor A. Vicente avec son livre intitulé *The aesthetics of motion in musics for the Mevlana Celal ed-din Rumi* (L'esthétique du mouvement dans les musiques pour Mevlana Celaleddin Rumi). Les auteurs ont travaillé sur le renouveau d'éléments artistiques comme la musique et la danse, relatifs à la Mevleviye, et leur intégration dans la culture populaire.

Il s'avère qu'il n'existe pas à proprement parler, de travaux sur la situation actuelle de la Mevleviye dans sa dimension confrérique, en Turquie. Le ministère de la Culture et du Tourisme publie des travaux sur le sort des quelques derniers acteurs de la Mevleviye ou encore, des ouvrages sur la Mevleviye actuelle en tant que patrimoine culturel. Il recense les activités culturelles et artistiques étatiques ou associatives liées à Mevlana et à la Mevleviye. Il en est de même pour les ouvrages publiés par la Fondation internationale Mevlana dirigée par la famille Çelebi – composée des descendants de Mevlana – et par certaines mairies de Turquie. Notons par exemple le livre intitulé *Konya'dan dünya'ya Mevlana ve mevlevilik* (Mevlana et la Mevleviye de Konya au monde) publié par la Mairie de Karatay en 2002. Ce livre retrace l'histoire de la Mevleviye et informe le lecteur sur les activités des descendants de familles mevlevi en période républicaine. Un ouvrage similaire est *Yüzyıllar boyu Mevlana ve mevlevilik* (Mevlana et la Mevleviye au fil des siècles). Publié par le ministère de la Culture, ce livre a la particularité de contenir des informations sur toutes les activités de la famille Çelebi, la plus importante des familles descendantes de Mevlana qui tentent de réinventer la Mevleviye. La Fondation internationale Mevlana a publié *Mevlana'dan Mevla'ya ulaşanlar. Yurtdışındaki yabancı mevleviler* (Ceux qui ont atteint Dieu par le biais de Mevlana. Les Mevlevi non-turcs à l'étranger), un livre qui recense les nouveaux adeptes de la Mevleviye dans différentes régions du monde.

Enfin, dans la catégorie des travaux universitaires qui portent sur la dimension confrérique de la Mevleviye de nos jours, je peux citer uniquement la thèse de la sociologue turque Gözde Özelce, intitulée *Türkiye'de kadın sufileri rehber edinenler üzerine nitel bir araştırma: Cemalnur Sargut ve Hayat Nur Artıran örneği* (Une recherche qualitative sur les individus qui suivent des maîtres soufis femmes en Turquie : l'exemple de Cemalnur Sargut et Hayat Nur Artıran). Özelce a analysé la notion de sainteté dans les milieux sécularisés et la place de deux célèbres femmes *şeyh* (cheikh, maître spirituel soufi) dans la communauté soufie de Turquie. Elle s'est aussi intéressée aux facteurs qui conduisent les individus des classes urbaines et sécularisées à entrer sous la direction d'un maître spirituel soufi.

Les connaissances sur le fait mevlevi contemporain sont donc approximatives. Cela n'empêche que le fait est bel et bien réel et toujours en plein mouvement. Cette thèse a donc pour objectif de révéler les facteurs qui ont favorisés l'émergence de ce fait social religieux. Afin de mettre en évidence le caractère nébuleux de la nouvelle communauté mevlevi, je mettrai en avant les caractéristiques des différentes fractions au sein de celle-ci. Ainsi, outre son aspect socio-anthropologique, cette thèse laissera une trace de l'histoire présente de l'ex-confrérie ottomane.

## *Choix du lieu et de l'échantillon*

### **Istanbul, synthèse de la tradition et de la modernité turque**

J'ai choisi la ville d'Istanbul qui me semblait être le laboratoire social par excellence pour l'étude du confrérisme contemporain en Turquie. La Mevleviye est certes une *tarikât* ayant d'abord fleuri en Anatolie, mais Istanbul, la capitale de l'Empire ottoman, a été le berceau du soufisme turc, et continue de nos jours, à être le principal centre des *tarikât*. En effet, de nombreuses confréries, rattachées à des *dernek* (associations) ou à des *vakıf* (fondations) siègent à Istanbul. Il est difficile de dénombrer ces institutions car elles ne sont pas répertoriées dans une catégorie spécifique en raison de l'interdiction persistante de toute allusion juridique relative à l'existence des *tarikât*. Ces *dernek* sont répertoriées par l'État dans diverses catégories : les associations d'éducation et de recherche ; les associations de réalisation des pratiques religieuses (c'est-à-dire les mosquées) ; les associations culturelles, artistiques et touristiques ; les associations d'éducation personnelle et de développement social ; les associations pour la pérennité des valeurs sociales ; et les associations de réflexion. Les noms de certaines associations et fondations liées aux nouveaux groupes mevlevi (que je nomme néo-mevlevi) comportent les termes « Mevlana » ou « mevlevi », ce qui peut être un indice pour déchiffrer les réseaux confrériques qui se cachent derrière. En revanche, d'autres associations et fondations préfèrent adopter des noms qui ne laissent pas directement supposer qu'il s'agit d'un groupe soufi. Ou encore, certaines associations incluent le nom de Mevlana alors que n'y sont menés aucune activité à caractère confrérique puisque Mevlana est une figure très populaire non forcément connoté à la religion, son nom est utilisé par de nombreuses institutions et entreprises qui n'ont aucun lien avec le soufisme. Il n'est donc pas possible de réaliser un inventaire des groupes mevlevi. Cela dit, il n'était pas difficile de deviner que ceux-ci sont très nombreux à Istanbul et je peux désormais le confirmer après le travail de terrain que j'ai réalisé.

Il en était de même du temps de la Mevleviye ottomane. Conquise en 1453 par Mehmet II, l'ancienne Constantinople a très vite été un lieu privilégié d'implantation des *tarikats*. Elle a accueilli plus de quatre-cents *tekke* (couvent soufi) dont cinq *mevlevihane* (couvent mevlevi), et elle est ainsi devenue la ville qui contenait le plus grand nombre de *mevlevihane* dans l'Empire, car même à Konya, ville qui a donné naissance à la Mevleviye, il n'y a eu qu'une seule *mevlevihane*. Le premier couvent mevlevi implanté à Istanbul, est celui de Galata en 1491. Il est suivi du couvent de Yenikapı en 1597, puis de ceux de Kasımpaşa et de Beşiktaş au XVII<sup>e</sup> siècle, et enfin du couvent d'Üsküdar au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Il n'empêche que la maison-mère de l'Ordre était située à Konya, et ce jusqu'à la fermeture des *tekke*. Toutefois, au fil des siècles, les *mevlevihane* d'Istanbul ont quasiment détrôné celle de Konya. Elles n'étaient pas seulement plus nombreuses que partout ailleurs dans l'Empire, elles étaient aussi de brillants centres culturels soufis. Par exemple, le couvent de Yenikapı a connu un développement exceptionnel au point d'avoir été considéré comme une *asitane* (terme utilisé pour désigner les grands couvents considérés comme le siège d'une *tarikats*). Le succès de ces *mevlevihane* stambouliotes provenait en grande partie de leur proximité avec le Palais ottoman. En effet, les membres de cette *tarikats* à Istanbul ont noué d'étroits liens spirituels et politiques avec les hommes d'État. Les couvents mevlevi d'Istanbul comptaient même parmi leurs membres des sultans et des *şeyhülislam* (titre désignant la plus haute autorité islamique ottomane après le calife)<sup>2</sup>. Nous savons par exemple que Selim III (r. 1789-1807) avait une sympathie particulière pour les *Şeyh* Ali Nutki Dede et Abdülbaki Nasır Dede de la *mevlevihane* de Yenikapı, et pour Galip Dede de la *mevlevihane* de Galata<sup>3</sup>. Notons également que Mahmut II (r. 1808-1839), était membre de la Mevleviye. Il a été un exemple pour beaucoup d'hommes d'État, devenus mevlevi par son intermédiaire<sup>4</sup>. Enfin, je citerai Abdülhamit II (r. 1876-1909) qui avait demandé au *Şeyh* Osman Selahaddin de la *mevlevihane* de Yenikapı de lui enseigner le *Mesnevi*. Son successeur Reşad

---

<sup>1</sup> Nuri Özcan *et al.*, « İstanbul – Musiki » (Istanbul – Musique), dans *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 23, Istanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2001, p. 273.

<sup>2</sup> Sezai Küçük, « Bütün yönleriyle XIX. Yüzyılda Yenikapı mevlevihanesi » (Le couvent de Yenikapı sous tous ses aspects au XIX<sup>e</sup> siècle), dans H. Karpuz *et al.* (éds.), *X. Milli Mevlana Kongresi – Tebliğler*, Konya, Selçuk Üniversitesi, 2002, p. 164.

<sup>3</sup> N. Özcan, « Selim III », dans *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 36, Istanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2009, p. 425.

<sup>4</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana'dan sonra Mevlevilik* (La Mevleviye après Mevlana), Istanbul, İnkilap, 2006, p. 271.

V (r. 1909-1918), également mevlevi, a été ceint de l'épée d'Osman par Abdülhalim Çelebi – l'un des derniers dépositaires de l'autorité suprême – lors de sa cérémonie d'intronisation<sup>5</sup>.

En fait, au-delà des liens politiques et spirituels, c'est l'art qui liait la cour ottomane aux couvents mevlevi car la Mevleviye était une *tarikât* qui accordait une place importante aux beaux-arts et particulièrement à la musique. Les Mevlevi d'Istanbul se trouvaient donc dans un environnement favorable au développement de leur culture artistique. La musique des *tekke* représentée par la musique mevlevi, est incluse dans la catégorie intitulée « musique classique turque » (*klasik türk musikisi*). Les principaux centres d'activités musicales étaient le Palais ottoman et les *mevlevihane*. Celles de Yenikapı et de Galata ont formé beaucoup de musiciens dont certains étaient employés au Palais<sup>6</sup>. La fréquentation des couvents mevlevi par les sultans Mahmut II et Selim III avait accéléré le développement de la musique et favorisait l'apparition de musiciens talentueux<sup>7</sup>. D'ailleurs, Selim III était lui-même un musicien-compositeur. Il jouait du *ney* (flûte sacrée chez les Mevlevi), composait des *ayin* – une des formes musicales les plus complexes de la musique turque appartenant aux Mevlevi – et signait ses compositions et ses poèmes sous le pseudonyme « Selim Dede »<sup>8</sup>. De plus, les familles de *şeyh* stambouliotes soutenaient les activités artistiques, comme la littérature, la calligraphie et la musique. Grâce à ce mécénat, les *mevlevihane* étaient devenues des sortes de centres culturels et de conservatoires de musique et avaient été à l'origine de la formation des plus brillantes personnalités de cet Ordre<sup>9</sup>. A la fin de l'Empire ottoman, les couvent mevlevi d'Istanbul étaient tellement prestigieux que même les *Çelebi* (autorités suprêmes de la Mevleviye) de Konya préféraient passer la majeure partie de leur temps dans la capitale de l'Empire, comme en témoigne Veled Çelebi İzbudak – l'un des derniers chefs suprêmes de la Mevleviye – dans ses *Mémoires*<sup>10</sup>.

---

<sup>5</sup> Murat Akgündüz, « Mevlevilikte osmanlı padişahları » (Les sultans ottomans au sein de la Mevleviye), revue *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, [en ligne], <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/257543>, no. 18, décembre 2007, pp. 37-44,

<sup>6</sup> Walter Feldman, *Music of the Ottoman Court: makam, composition and the early Ottoman instrumental repertoire* (Musique de la cour ottomane : makam, composition et répertoire instrumental ottoman ancien), Berlin, VWB, 1996, pp. 93-99.

<sup>7</sup> Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi* (Anthologie de la musique turque), vol. 2, Istanbul, Rıza Koşkun Mat., 1943, p. 406.

<sup>8</sup> N. Özcan, « Selim III », *op. cit.*, pp. 425-426.

<sup>9</sup> S. Küçük, *op. cit.*, p. 164.

<sup>10</sup> Veled Çelebi İzbudak, *Tekke'den Meclis'e Sıradışı bir Çelebi'nin Anıları* (Souvenirs d'un Çelebi singulier du couvent au parlement), Istanbul, Timaş, 2009, pp. 115-118.

De nos jours, la situation n'est pas bien différente. Konya est certes un lieu de pèlerinage et de tourisme spirituel. La ville accueille des touristes de Turquie et du monde entier, principalement lors des Commémorations de Mevlana (*Mevlana ihtifalleri*) qui ont lieu au mois de décembre et lors du Festival de musique mystique (*Mistik Müzik Festivali*) qui a lieu au mois de septembre. Aussi, Konya est régulièrement visité, en dehors de ces périodes, par des touristes ou bien par des groupes qui se revendiquent mevlevi, originaires des autres villes de Turquie et de l'étranger. Cependant, la majorité des néo-mevlevi, y compris les membres de la famille Çelebi, vivent à Istanbul. Cette famille, basée à Alep jusqu'en 1958, a choisi de s'établir dans le quartier de Teşvikiye à Istanbul, lorsqu'elle a migré en Turquie. C'est dans cette ville qu'elle a créé la Fondation internationale Mevlana (UMV : *Uluslararası Mevlana Vakfi*) en 1996. Cela ne fait que quelques années qu'une deuxième antenne a été ouverte à Konya.

Bien qu'elle ne soit plus le siège politique, Istanbul reste toujours la capitale culturelle de la Turquie. La culture soufie y est très représentée dans le domaine des arts et de la culture, bien plus que dans le reste du pays. Istanbul est aussi une ville attractive pour le tourisme, notamment spirituel, en raison de son riche héritage qui a fait se succéder et cohabiter plusieurs civilisations. La figure du derviche tourneur faisant office de vitrine culturelle du pays, l'État y encourage les cérémonies de *sema*, ce qui favorise le développement des arts et de la littérature mevlevi à la Sublime porte.

Durant le temps que j'ai passé en Turquie pour mon travail de terrain, je me suis tout de même intéressée au cas de Konya. J'ai eu l'occasion de me rendre plusieurs fois dans cette ville, pendant les périodes de festival. Je m'y suis également rendue en dehors de ces périodes, accompagnée des groupes néo-mevlevi d'Istanbul qui étaient les objets de mon enquête. Enfin, je m'y suis aussi rendue seule, en dehors de ces occasions, pour comprendre ce que signifie la présence de Mevlana pour les habitants de Konya et pour les visiteurs, pour rencontrer des adeptes et des *şeyh* néo-mevlevi et interviewer quelques-uns d'entre eux. J'ai également interrogé des propriétaires de boutique d'objets touristiques, des danseurs, et des responsables d'agence de voyage. Il est évident que le cas de Konya pourrait faire l'objet d'une étude future, mais compte-tenu du temps et des moyens restreints que je possédais, il m'était impossible d'y réaliser une analyse approfondie. Il importait que je me concentre sur un seul lieu. Istanbul étant plus préservée que Konya de l'afflux des adeptes du tourisme spirituel, et contenant plus de groupes néo-mevlevi, son cas m'a semblé, de loin, beaucoup plus intéressant pour cette étude.

En outre, comme l'a si bien exprimé le célèbre poète turc Yahya Kemal Beyatlı, « Istanbul résume à elle seule la géographie, l'histoire et l'art turcs ». Le poète ajoute que cette ville est « devenue le sommet, l'essence et la réalisation de toute l'histoire et de toute la géographie turque »<sup>11</sup>. Cette remarque de Yahya Kemal est incontestablement toujours d'actualité. J'ajouterai, dans la même logique, que cette ville procure à elle seule, une vue d'ensemble sur la société turque et sa situation religieuse. A cheval sur deux continents, sur deux cultures, Istanbul incarne et l'Orient, et l'Occident, et le passé, et le présent, et la tradition, et la modernité, et l'ancien, et le nouveau. Mégapole de plus de quinze millions d'habitants, elle représente 12 % de la population totale du pays et apparaît plus révélatrice du paysage religieux turc que n'importe quelle autre ville de Turquie. Ville cosmopolite, elle accueille des habitants de tous horizons et offre donc un observatoire social exceptionnel. Par ailleurs, contrairement à Konya qui reçoit les étrangers majoritairement à des fins touristiques, Istanbul est aussi un lieu de résidence pour les étrangers. C'est à Istanbul que j'ai eu la possibilité de suivre les Occidentaux qui avaient rejoint des groupes néo-mevlevi ou qui étaient liés à des réseaux néo-mevlevi établis en dehors de la Turquie.

D'un autre côté, la Mevleviye fait partie des *tarikats* les plus modernistes. Elle est donc plus attractive pour les habitants occidentalisés des grandes villes, dont le niveau d'éducation est plus élevé que ceux des villes anatoliennes comme Konya où l'islam orthodoxe est dominant et où un discours libéral n'est pas le bienvenu. Il était donc pertinent de travailler sur un terrain où la Mevleviye suscitait un certain intérêt et où elle se développait avec aisance. Mon observation est confirmée par les acteurs même de ce renouveau. Lors d'une discussion avec ses disciples, Ahmet Kadri Yetiş, l'un des *şeyh* néo-mevlevi stambouliotes, rassure ses disciples qu'ils sont au bon endroit pour apprendre à être melevi, et que le fait de ne pas être à Konya, c'est-à-dire sur la terre qui détient le tombeau du saint fondateur, ne leur fait rien manquer d'essentiel. « Mevlana est à Konya, mais la Mevleviye est à Istanbul<sup>12</sup> » résume-t-il. Les habitants de Konya que j'ai pu rencontrer pendant mes voyages confirment eux aussi cette idée. Lorsque je discutais avec des personnes plus ou moins liées à la Mevleviye, ces derniers, en apprenant que j'enquêtais sur la Mevleviye contemporaine, me disaient souvent que ce n'était

---

<sup>11</sup> Faruk Bilici, « La ville adulée chez Yahya Kemal Beyatlı », dans T. Muhidine *et al.* (éds.), *Istanbul Réelle, Istanbul rêvée. La ville des écrivains, des peintres et des cinéastes au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris – Istanbul, L'esprit des péninsules / Institut Français d'Études Anatoliennes, 1998, pp. 25-27.

<sup>12</sup> Observation de terrain, Istanbul, juin 2015.



pas à Konya qu'il fallait chercher des Mevlevi, mais à Istanbul. Şems, musicien de *rebab* (instrument à corde adulé par Mevlana) et *semazen* (personne qui fait le *sema*) qui tient une boutique d'objets touristiques près du tombeau de Mevlana, me dit :

Les Mevlevi sont à Istanbul. Tu ne trouveras de vrais *şeyh* que là-bas. Ici il n'y a rien. Les habitants de Konya sont trop arriérés pour comprendre le message de Mevlana. La plupart ne comprennent même pas pourquoi il y a autant de touristes qui viennent visiter son tombeau. Ils sont ignorants. Ils n'ont rien fait pour Mevlana. Tous les efforts de revivification ont été réalisés par les stambouliotes<sup>13</sup>.

De plus, Istanbul bénéficie d'une position géopolitique unique. Elle est implantée sur les continents européen et asiatique, séparés par le détroit du Bosphore. Cette position transcontinentale exceptionnelle a contribué à faire d'elle ce grand centre politique, économique et culturel que l'on connaît. Même si le choix de la République s'est porté sur la ville anatolienne d'Ankara comme capitale officielle, Istanbul n'en n'est pas moins toujours le cœur historique, culturel, commercial et économique de la Turquie<sup>14</sup>. Les sites des chaînes de télévision, des radios, des journaux, les universités, les conservatoires, les centres culturels, les salles de spectacle, les musées, les grandes bibliothèques se trouvent quasiment tous à Istanbul. De fait, la culture melevi, comme tout autre courant culturel du reste, a connu son plein développement dans cette ville plutôt qu'ailleurs. Par exemple, c'est grâce à la radio TRT (*Türkiye Radyo ve Televizyonu* : Radio-télévision de Turquie) et au célèbre conservatoire de l'Université technique d'Istanbul (İTÜ — *İstanbul Teknik Üniversitesi*), tous deux basés à Istanbul, que la musique classique turque et la musique melevi ont continué à être jouées. Ce sont les musiciens de ces deux institutions qui se rendent à Konya pour exécuter des *ayin* avec des instruments traditionnels, comme le *ney*, lorsque le *sema* est autorisé, pour la première fois, dans les années 1950. A cette époque, même les *semazen* qui s'étaient produits dans les premiers *sema* de Konya, venaient d'Istanbul. C'est dans cette ville que se trouvaient en effet la dernière génération de Mevlevi qui cultivait la nostalgie du passé et qui possédait, plus qu'à Konya, le savoir permettant de reconstituer les chorégraphies de leur danse mystique.

---

<sup>13</sup> Observation de terrain, Konya, décembre 2014.

<sup>14</sup> İsmet Parlak *et al.*, « Turkey's memory politics in transformation: AKP's *New and Old Turkey* » (La politique de mémoire de la Turquie en transformation : la nouvelle et l'ancienne Turquie de l'AKP), dans A. Bilgin *et al.* (éds.), *Political Culture of Turkey in the Rule of the AKP. Change and Continuity*, Baden-Baden, Nomos, 2016, p. 82.

« Selon la conviction de bon nombre de personnes, Istanbul représente la Turquie. Elle est la Turquie », disait le sociologue Barlas Tolan<sup>15</sup>. İsmet Parlak et Onur Aycan, remarquent qu'Istanbul occupe, dans la Turquie d'aujourd'hui, un rôle significatif comme symbole de la politique mémorielle inaugurée par l'AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi* : Parti de la justice et du développement) où elle incarne la dualité de la « nouvelle » et de l' « ancienne » Turquie, celle qui est le symbole de la conquête ottomane et qui fut le siège du califat. A l'origine, capitale des grands empires, la ville est conquise par les Ottomans, en 1453, puis sert de capitale à l'Empire jusqu'à l'établissement de la Turquie républicaine, en 1923. Mais surtout, en tant que siège du califat du début du XVI<sup>e</sup> siècle jusqu'à son abolition en 1924, elle a été un éminent centre religieux et spirituel<sup>16</sup>.

Comme l'a suggéré le géographe Jean-François Pérouse,

Istanbul s'est aussi affirmé comme le laboratoire privilégié des nouvelles pratiques identitaires à travers tout un ensemble d'associations, de fondations, de revues, de studios et de bars, cafés ou restaurants. [...] Toutes les langues de Turquie, toutes les croyances, tous les savoir-faire sont redécouverts à Istanbul, miroir et conservatoire de la mosaïque anatolienne. Parmi les réélaborations identitaires, la réélaboration ottomane fait florès. [...] La furie ottomane dont semble saisie Istanbul a des dimensions idéologiques, politiques, économiques et culturelles inextricablement mêlées<sup>17</sup>.

### **L'échantillon de recherche : critères de sélection**

Étudier l'ensemble des groupes néo-mevlevi aurait été une entreprise irréalisable compte tenu du temps que cela requiert. J'ai donc constitué un échantillon représentatif des groupes néo-mevlevi. Pour cela, j'ai sélectionné des groupes très différents les uns des autres. Cela m'a permis de souligner le caractère pluriel de la *tarikât* et d'analyser dans le détail les divergences concernant des questions centrales comme la légitimation des *şeyh*, l'autorité féminine et la gestion de la mixité, ainsi que les croyances et la pratique des rituels.

---

<sup>15</sup> Barlas Tolan, « Une ville géante, une ville illégale et une illégalité géante : Istanbul », dans İ. Mercil (éd.), *Les Facettes multiples de la modernité turque*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 13.

<sup>16</sup> İ. Parlak, *op. cit.*, p. 82.

<sup>17</sup> Jean-François Pérouse, « Istanbul, capitale du XXI<sup>e</sup> siècle ? », dans J. Marcou *et al.* (éds.), *Vingt Ans de changements en Turquie (1992-2012)*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 148.

Je peux désormais affirmer que la Néo-Mevleviye est une *tarikât* qui se divise en plusieurs groupes dont chacun possède ses caractéristiques propres. Au centre de chacun de ces groupes se trouve un *şeyh* et c'est en fonction de lui, conformément à sa volonté que les membres du groupe – ses disciples, ses sympathisants et ses alliés – organisent leurs vies profanes et religieuses, pensent leur rapport au groupe, et configurent leur participation aux pratiques spirituelles et culturelles.

J'ai fait le choix d'étudier des groupes bien distincts afin de montrer la diversité existant dans la Néo-Mevleviye. Lorsque j'ai commencé ma recherche, je n'avais aucune connaissance de la ville d'Istanbul et je n'avais aucun contact avec le milieu soufi de Turquie. C'est d'abord par l'intermédiaire de quelques contacts à la Faculté de théologie de l'Université de Marmara fournis par mon directeur de thèse que j'ai pu rencontrer quelques personnes ayant des liens avec le milieu mevlevi. Puis, de fil en aiguille, des rencontres fortuites ont fini par me mener vers mon premier groupe d'enquête. En effet, comme le remarque l'anthropologue Abderramane Moussaoui, c'est grâce à un séjour de longue durée qu'il est possible de se faire accepter par son terrain et de réaliser des rencontres inopinées qui permettent d'établir des contacts importants et durables. C'est en acceptant de « traîner » sur le terrain qu'il devient possible de profiter de ces « heureux hasards », qui surviennent lorsque l'on se trouve au bon endroit et « au bon moment »<sup>18</sup>. J'ai ainsi pu faire connaissance avec le *şeyh* Ahmet Kadri Yetiş et fréquenter son groupe dans le cadre de l'Association Mevlana d'éducation et de culture (MEKDER – *Mevlana Eğitim ve Kültür Derneği*). Ce premier groupe n'a donc pas été un choix réfléchi. Il était tout simplement une entrée dans un terrain duquel je n'avais aucune idée de l'étendue. Bien que je n'en ne fusse pas parfaitement consciente à ce moment, il s'est avéré, par la suite, que ce groupe était le plus approprié pour démarrer mon enquête car il faisait partie de ce que je nomme la tradition çelebienne<sup>19</sup>. Il se rapproche donc plus de la forme traditionnelle de la Mevleviye sur des questions essentielles, comme la légitimation de l'autorité spirituelle, la forme du *sema*, et la question des femmes.

Par la suite, j'ai étudié des groupes plus marginaux. Ainsi, le second groupe d'enquête a été celui du *şeyh* très controversé Hasan Çıkar, décédé en octobre 2018, pendant la rédaction de

---

<sup>18</sup> Abderramane Moussaoui, « Observer en anthropologie : immersion et distance », *Contraste*, vol. 36, no. 1, 2012, pp. 29-46.

<sup>19</sup> Pour le çelebisme, voir : chapitre 3.

cette thèse. Il présidait la Fondation universelle des amoureux de Mevlana (EMAV – *Evrensel Mevlana Aşıkları Vakfı*) qu’il avait créé en 1998, et le Centre culturel Mevlana de Silivrikapı (SMKM – *Silivrikapı Mevlana Kültür Merkezi*). Ce centre culturel est en fait une crypto-*tekke*. Il s’y déroule régulièrement des cours, des cérémonies soufies et des services. Ce groupe est intéressant car il a la particularité d’être libéral. Peu soucieux de se conformer à la « tradition », Hasan Çıkar se proclamait réformateur et avait entrepris des innovations sur plusieurs questions telles que la forme des rituels, la mixité des rituels et la langue de culte. En cela, son cas méritait d’être traité.

Les autres groupes que j’ai étudiés ont été trouvés grâce au réseau relationnel mis en place durant ma première année de recherche. Le troisième groupe est donc celui de la *şeyh* Hayat Nur Artıran. L’intérêt d’une étude du groupe de Nur Artıran est de soulever la question du genre et plus précisément, celui de l’autorité spirituelle féminine. En effet, cette dernière a l’originalité d’être une *şeyh* femme. Sa position est donc presque tout aussi problématique que celle de Hasan Çıkar car pour les partisans de la « tradition », la femme n’a pas le droit d’exercer l’autorité spirituelle. Si Nur Artıran n’est pas entièrement exclue de la communauté, elle est cependant dans une situation bancale, entre reconnaissance et déni. De la même manière que Hasan Çıkar, elle ne fait pas partie de la tradition çelebienne. Cela lui confère la liberté d’innover dans les pratiques rituelles. Par ailleurs, Nur Artıran a la singularité d’être une *şeyh* médiatisée et d’avoir une certaine notoriété à l’échelle internationale. Elle est même engagée dans le dialogue interreligieux. L’observation de son groupe soulève donc plusieurs aspects nécessaires et intéressants pour la compréhension de la Néo-Mevleviye.

Le quatrième groupe étudié est celui du *şeyh* Şahin Naci Şair. Il est le maillon parfait qui vient compléter la chaîne représentative des groupes néo-mevlevi. Premièrement, son groupe se situe à mi-chemin entre les traditionalistes et les libéraux car Şahin Şair ne se rattache pas à la tradition çelebienne, tout en se prononçant contre les innovations dans les pratiques. Mais l’intérêt de ce groupe réside surtout dans le fait qu’il ne s’agit pas d’un groupe aux formes et règles définies comme dans les cas précédents. En effet, Şahin Şair est le seul *şeyh* parmi ceux que j’ai étudiés à ne pas ne pratiquer l’*irşad* (la direction spirituelle). Il est même impossible d’identifier les membres de son groupe comme des disciples, tant les liens qui les unissent sont souples et irréguliers. Je dirais même qu’il est difficile de proprement parler de groupe confrérique car il n’y réside pas de réelle relation maître-disciple. Şahin Şair est rattaché à la Fondation Mevlana d’éducation, de culture et d’arts (MEKÜSAV – *Mevlana Eğitim Kültür ve*

*Sanat Vakfi*). Sa fonction se résume à être maître des cérémonies de *sema* organisées par la MEKÛSAV dont les membres sont essentiellement des musiciens et des *semazen*. Il s'agit donc d'un groupe dont la structure et la fonction sont bien différentes des précédentes et dont la dimension culturelle dépasse la dimension spirituelle.

En plus des quatre groupes cités ci-dessus, j'ai enquêté auprès de la Fondation internationale Mevlana (UMV – *Uluslararası Mevlana Vakfı*) et de la famille Çelebi qui en est la dépositaire. Comme nous allons le voir plus bas, la Fondation internationale Mevlana ne constitue pas un groupe, mais plutôt une structure qui tente de réinstaurer un pouvoir central à laquelle sont rattachés de multiples groupes. C'est une organisation qui s'impose comme l'autorité suprême (*Makam çelebisi*). Les membres de la famille Çelebi sont donc les acteurs principaux de la tradition çelebienne. Ils usent de leur nom de famille Çelebi comme d'un titre distinctif et exercent leurs activités culturelles et spirituelles sous le toit de l'UMV. La famille et la fondation ont un poids relativement important en Turquie et à l'étranger. Il aurait donc été lacunaire de faire abstraction de cette entité, d'autant plus qu'elle est indispensable à la compréhension des groupes qui lui sont affiliés comme celui de Kadri Yetiş.

## ***Cadre théorique***

### **L'invention et la réinvention de la tradition**

L'observation de la réalité sur le terrain a révélé l'existence d'une Mevleviye, certes, mais une Mevleviye nouvelle et en plein processus de réinvention. Pour cela j'ai eu recours au concept d'« invention de la tradition » forgé par Éric Hobsbawm et Terence Ranger. Les historiens britanniques expliquent que les traditions inventées « tentent normalement d'établir une continuité avec un passé historique approprié » et que leur particularité est qu'elles « tiennent au fait que leur continuité avec ce passé est largement fictive »<sup>20</sup>. Pour cela je tiens m'arrêter sur le terme « tradition ». Dans son étude sur le néo-taoïsme, Dominic Larochelle explique que la tradition n'est certes pas monolithique et statique et que l'innovation est le propre de la continuité de la tradition. Mais il explique également que la tradition ne peut « faire table rase

---

<sup>20</sup> Georges Balandier, *Sens et Puissance. Les dynamiques sociales*, Paris, PUF, 1971, p. 12.

du passé ». Le chercheur rapporte que Danièle Hervieu-Léger souligne « l'impératif de continuité » dans la perpétuité d'une tradition<sup>21</sup>.

Éteinte en 1925 dans le contexte de modernisation de la Turquie, la Mevleviye qui existe aujourd'hui sous forme de groupes épars de dimensions et de structures différentes, a commencé à faire son apparition au début des années 1980 et s'est multipliée de manière accélérée dans les années 2000. Durant ces années, ces groupes ont tenté de refaire vivre la *tarikât* qui s'était éteinte trois quarts de siècle auparavant. Face à une rupture si claire et évidente, les acteurs de ce renouveau revendiquent l'inscription de leurs actes dans la continuité de ce passé et affirment faire perdurer la tradition mevlevi. Or naturellement, dans ce nouveau contexte, il n'est nullement possible de pratiquer la tradition mevlevi d'une quelconque manière. Nous assistons donc en réalité à la réinvention de la tradition, ce « point de rencontre », comme l'exprime Éric Wittersheim, « entre le local et le national, le traditionnel et le moderne, l'« authentique » et l'« inauthentique », les élites et le peuple, dans le processus de formation de l'État<sup>22</sup> ».

Nuri Şimşekler<sup>23</sup>, ancien directeur du Centre Mevlana de recherche et d'application de l'Université Selçuk à Konya (*Mevlana de Selçuk Üniversitesi Mevlana Araştırma ve Uygulama Merkezi*), a tenté de définir ce renouveau dans un article publié sur le site internet de la mairie de Konya. Il interprète celui-ci comme une « période de revivification » (*canlandırma dönemi*) sans distinguer, comme il l'a été dans cette thèse, la période de culturalisation et la période de reconfrérisation. Ce terme est également utilisé par les membres de la famille Çelebi<sup>24</sup>. En parlant de « période de revivification », ils entendent mettre l'accent sur l'aspect théâtral des événements initiés et contrôlés par l'État. L'insertion des « spectacles de *sema* » (*sema gösterisi*) dans les années 1950, et la fondation de l'Ensemble de musique soufie turque de

---

<sup>21</sup> Dominic Larochelle, « La réception et la réinvention du taoïsme en Occident. Une réflexion autour de deux outils pour analyser les innovations religieuses », revue *Laval théologique et philosophique*, vol. 72, no. 3, octobre 2016, pp. 424-425.

<sup>22</sup> Dejan Dimitrijevic, « Introduction », dans D. Dimitrijevic (éd.), *Fabrication des Traditions. Invention de la modernité*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2004, p. 11.

<sup>23</sup> Attaché culturel de l'Ambassade de Téhéran, anciennement directeur du Centre de Recherche et d'Application Mevlana de l'Université de Selçuk (*Selçuk Üniversitesi Mevlana Araştırmaları ve Uygulama Merkezi*) à Konya.

<sup>24</sup> Esin B. Çelebi et al. (éds.), *Yüzyıllar Boyu Mevlana ve Mevlevilik* (Mevlana et la Mevleviye au cours des siècles), Istanbul, T.C. Kültür Turizm Bakanlığı, 2008, pp. 262-263.

Konya (*Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu*), rattaché au ministère de la Culture et du Tourisme en 1989, incarneraient l'officialisation de la mise sous tutelle d'État de la culture mevlevi. L'État aurait eu pour but de faire perdurer la « culture mevlevi » sous la forme d'« animation théâtrale ». Or, ne parler que d'animation théâtrale, reviendrait à nier l'existence des groupes qui sont bien des organisations religieuses et non pas uniquement des institutions culturelles et artistiques. En effet, bien qu'hybrides, ces groupes possèdent toutes les caractéristiques d'un groupe social religieux et ils ne sont pas composés par des artistes dont l'objectif serait de promouvoir la Mevleviye à des fins touristiques, mais de maîtres et de disciples qui ont pour fin l'évolution spirituelle.

Şimşekler insiste également sur l'importance de la création du Centre de recherche et d'application sur Mevlana (*Mevlana Araştırma ve Uygulama Merkezi*) en 2005, ainsi qu'à sa transformation en institut, sur décision du Conseil des ministres en 2010. Si la transmission du savoir mevlevi ne peut plus être assurée au sein des *mevlevihane* car celles-ci n'existent plus, selon Nuri Şimşekler, les associations, les fondations, et les universités, assurent cette fonction de transmission. Şimşekler fait principalement référence aux lectures de *Mesnevi* qui sont assurées dans de multiples lieux publics et privés. Or à mon sens, la transmission du savoir mevlevi ne peut être limitée à la simple lecture des œuvres de Mevlana. Le savoir mevlevi est bien plus large ; il comprend l'apprentissage du savoir-vivre, des règles et des conventions mevlevi, et surtout le développement spirituel sous la direction d'un maître. Et, comme je l'ai vérifié lors de mon travail de terrain, les fondations et les associations en question, réalisent bien plus que des activités culturelles.

Şimşekler ajoute que la mise sous protection de l'Unesco, de la culture mevlevi et de la *mukabele* (rituel mevlevi qui comprend le *sema* : danse des derviches tourneurs), et leur classement dans la liste du patrimoine culturel immatériel de l'humanité, suite à la demande de la Fondation internationale Mevlana et du ministère de la Culture et du Tourisme en 2005, et la diffusion d'une circulaire prescrivant l'obligation de mettre en scène des cérémonies de *sema* dans leur forme originale, et par des personnes qualifiées, et dans des lieux appropriés, montrent qu'aujourd'hui, la culture mevlevi existe toujours, mais sous contrôle de l'État et sous une forme « scientifique et théâtrale » uniquement. La Mevleviye ne serait donc plus vécue car elle

se serait transformée en un « objet artistique et scientifique »<sup>25</sup>. Or, une telle affirmation ne tient pas compte de la présence de la réinvention de l'autorité *çelebi*, ainsi que de l'apparition des nouveaux *şeyh* et des crypto-*tekke* semi-clandestines, et de la recomposition des traditions mevlevi toujours en processus de réinvention depuis le milieu des années 1970.

### **La nébuleuse mystique-ésotérique**

Il est nécessaire de souligner le caractère hybride de ces nouveaux groupes mevlevi, dont le développement a été engendré par la montée des nouvelles religiosités depuis les années 1960. Pour définir cet « ensemble hétérogène de la religiosité parallèle », la sociologue française Françoise Champion a développé l'appellation « nébuleuse mystique-ésotérique ». Cette dernière explique que l'

On y trouve à la fois des groupes, des réseaux, qui peuvent se rattacher à des religions – religions orientales (hindouisme, bouddhisme) ou plus ‘exotiques’ (notamment au chamanisme) – ou réactiver diverses conceptions et pratiques ésotériques, tout particulièrement le Tarot et l'astrologie, ou bien encore correspondre à des syncrétismes psycho-religieux telle que la ‘psychologie transpersonnelle’.

Champion retient quatre caractéristiques principales. La première est la dimension individualiste exaltant l' « expérientiel ». Il s'agit d'encourager chaque individu à trouver sa propre voie spirituelle, partant du postulat que toutes les voies spirituelles sont « vraies » dans leurs dimensions intérieures. Il y a donc un refus de tout contrôle institutionnel des croyances, de toute orthodoxie, de toute idée de vérité unique. Les appartenances sont souples et mobiles et il peut y avoir coopération entre les groupes mais aussi concurrence. La deuxième caractéristique est l'objectif de la transformation de soi par le biais de techniques psychocorporelles ou psycho-ésotériques, comme le yoga, la méditation, etc. Troisièmement, il y règne un caractère « progressif » de la conception moniste du monde. Le postulat dualiste des religions abrahamiques est refusé au profit d'une « conscience planétaire ». La quatrième

---

<sup>25</sup> Nuri Şimşekler, « Mevlevîlik » (La Mevleviye), *Konya.bel.tr*, Site de la Mairie de Konya, <http://.konya.bel.tr/sayfadetay.php?sayfaID=126>



caractéristique est la croyance optimiste quant aux possibilités de l'homme de se développer et au monde de devenir meilleur<sup>26</sup>.

Françoise Champion inclut dans la « nébuleuse mystique-ésotérique », le Nouvel Age que l'on exprime couramment à travers les mouvements « New Age ». Michel Lacroix explique que ce courant est apparu dans les années 1960, en Californie, à l'issue des mouvements de contre-culture majoritairement menés par les hippies. Cette révolution culturelle rejette l'*American Way of Life* (mode de vie américain) et, avec elle, les principaux aspects de la modernité, à savoir le matérialisme et la société de consommation. Il s'agit d'un mouvement de libération de l'homme qui prône la paix, la fraternité et l'amour, et stigmatise la raison occidentale : Descartes, Bacon et Newton sont quasiment perçus comme des malfaiteurs de l'humanité. La science est constamment critiquée par ces courants, surtout la médecine, non-holistique et éparpillée en spécialités indépendantes. Ces remises en question sur la science conventionnelle sont accompagnées d'une quête mystique loin de toutes références dogmatiques risquant d'entraver les libertés individuelles, d'où le caractère éclectique de cette quête<sup>27</sup>. Elles induisent en fait des « recompositions du croire » originales qui se situent sur les marges des institutions religieuses<sup>28</sup>. Selon Nathalie Luca, la théosophie se trouve à l'origine du New Age et des nombreux nouveaux mouvements religieux qui se sont massivement développés autour de la thématique d'un temps cyclique et de l'avènement d'un nouveau millénaire de paix et d'harmonie associé à l'ère du verseau<sup>29</sup>.

Dans son petit livre intitulé *Le New Age*, Jean Vernette rappelle que l'intellectuel français André Malraux prédisait « la possibilité d'un événement spirituel à l'échelle planétaire » au XXI<sup>e</sup> siècle. En effet, ces dernières décennies ont été marquées par un retour du religieux dans le monde occidental, puis dans diverses régions du monde, et notamment en Turquie. Nous avons pu observer, dans ce pays, ce phénomène qui trouve son origine dans les mouvements de contre-culture américains des années 1960. Selon Vernette, le New Age qui est une sorte de religiosité post-moderne, est un paradigme qui « représente un ensemble de pratiques apparemment

---

<sup>26</sup> Françoise Champion, « La « nébuleuse mystique-ésotérique » : une décomposition du religieux entre humanisme revisité, magique, psychologique », J-B. Martin *et al.* (éds.), *Le Défi magique*, vol. 1, Ésotérisme, occultisme, spiritisme, Lyon, PUL, 1994, pp. 315-317.

<sup>27</sup> Michel Lacroix, *L'Idéologie du New Age*, Paris, Flammarion, 1995, pp. 15-16, 99.

<sup>28</sup> Olivier Bobineau *et al.* (éds.), *Sociologie des Religions*, Paris, Armand Colin, 2007, p. 69.

<sup>29</sup> Nathalie Luca, *Individus et Pouvoirs face aux sectes*, Paris, Armand Colin, 2008, p. 26.

hétéroclites, mais unifiées par une vision d'humanisation totale : 'holistique' ». Il s'agit d' « une nouvelle manière de voir les choses en tout domaine. Santé et éducation, spiritualité et politique, sciences sociales et sciences exactes, voire art et magie<sup>30</sup> ».

Il est donc crucial de faire référence à la nébuleuse mystique-ésotérique pour expliquer le phénomène néo-mevlevi. Chacun des groupes qui se considèrent mevlevi, réinventent la Mevleviye d'une manière singulière. La réinvention est d'autant plus évidente que ces nouveaux Mevlevi sont – de manière plus ou moins consciente – imprégnée du New Age. En effet, parallèlement à leur revendication d'ancrage dans une tradition ancestrale qu'est la *tarikât* soufie Mevleviye, ils cultivent au quotidien des pratiques et croyances qui ne relèvent ni de l'islam, ni du soufisme, mais plutôt de la « nébuleuse mystique-ésotérique ».

### **L'ultra-modernité**

Je tente d'expliquer l'émergence de ces groupes sociaux à caractère spirituel hybride par la théorie de l'ultramodernité. L'apparition des nouvelles religiosités est perçue comme une réaction à la modernité et la sécularisation. Peter Berger explique que les nouveaux mouvements religieux, qui émergent depuis les années 1970, sont liés à un processus de « désécularisation du monde », c'est-à-dire au réinvestissement de la sphère publique par les institutions religieuses, et peuvent être définis comme un mouvement de contre-sécularisation<sup>31</sup>. Nous serions donc entrés dans la phase de postmodernité caractérisée par l'absence de croyance au progrès, à la science et à la raison<sup>32</sup>.

Jean-Paul Willaime et Anthony Giddens proposent une autre lecture du fait religieux contemporain. Pour cela, ils ont développé le concept d' « ultramodernité » et ont démontré que le phénomène religieux contemporain ne marque pas la fin de la modernité mais au contraire annonce son approfondissement, son enracinement. « Loin d'entrer dans une ère post-moderne, nous entrons plus que jamais dans une phase de radicalisation et d'universalisation des conséquences de la modernité », qualifiée d'ultramoderne<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> Jean Vernet, *Le New Age*, Paris, PUF, 1992, pp. 5-14.

<sup>31</sup> O. Bobineau, *op. cit.*, pp. 88-89.

<sup>32</sup> Jean-François Dortier, *Le Dictionnaire des sciences sociales*, Auxerre, Sciences humaines, 2013, p. 276.

<sup>33</sup> Jean-Paul Willaime, « La sécularisation contemporaine du croire », dans L. Babès (éd.), *Les Nouvelles manières du croire. Judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités*, Paris, éd. de l'atelier, 1996, pp. 48-51.

La modernité est démythologisée à travers la critique du scientisme et la désutopisation du politique. C'est la radicalisation de la modernité, la laïcisation de la laïcité. Cela souligne le fait que celle-ci ne se conçoit plus comme un système alternatif par rapport aux religions mais comme un principe régulateur du pluralisme de convictions religieuses et non religieuses présentes dans la société civile. C'est en parallèle, l'extension de l'individualisme et du pluralisme. Il se manifeste par la remise en cause des magistères religieux, politiques et scientifiques. Cette remise en cause crée la pluralisation des experts. L'individualisme, c'est aussi bien le refus du principe d'autorité que le refus de la régulation communautaire. L'affirmation de l'individu est inséparable de la décommunautarisation de la vie sociale. La modernité se sécularise et perd son caractère de « religion séculière ». Elle reconnaît plus ouvertement une place au religieux. Cela entraîne un certain désamorçage du conflit entre modernité et religion<sup>34</sup>.

Ces nouveaux modes du croire souples et pragmatiques, dont les frontières sont mouvantes entre religion et thérapeutique, témoignent tous, d'une façon ou d'une autre, de la perdurance de l'importance sociale du religieux, même dans des sociétés réputées sécularisées<sup>35</sup>. Les croyances deviennent autonomes par rapport aux institutions censées les gérer, les entretenir, leur donner forme, les transmettre. L'individualisation contemporaine des croyances, la difficulté à croire ensemble, ce n'est pas seulement la revendication de l'autonomie de l'individu par rapport aux institutions religieuses, c'est aussi la croyance en solo, le quant-à-soi religieux, le *believing without belonging* (croire sans appartenir) comme l'exprime la sociologue Grace Davie. Nous pouvons ainsi également parler de désocialisation des croyances. Cela signifie que parce que les croyances flottent et n'engagent plus l'individu socialement, il peut d'autant plus facilement adhérer, selon des modalités et des intensités variables, à des croyances très diverses et en changer plus ou moins rapidement. L'individu veut expérimenter, essayer ce que vaut, ce qu'apporte tel ou tel univers de croyances : c'est la religion à la carte et non le menu religieux. Il ne s'agit donc plus d'adhérer pleinement à un système de croyances et de pratiques, mais de privilégier l'expérience, sans forcément croire. Comme l'explique Albert Piette :

On croit sur un mode mineur, de façon paradoxale. Le croire religieux n'est plus assigné à résidences ecclésiastiques. Il se déploie un peu partout de façon autonome

---

<sup>34</sup> *ibid.*

<sup>35</sup> J-P. Willaime, *Sociologie des Religions*, Paris, PUF, 2017, pp. 62-63.

sans grand contrôle institutionnel. Il échappe à la tutelle des clercs : il est décléricalisé. Et désacralisé. On croit avec une dose de scepticisme, avec un fond rationaliste, sans croire véritablement aux miracles<sup>36</sup>.

L'attrance des contemporains pour le religieux s'explique en général par le « réenchancement du monde ». Selon Jean-Louis Schlegel, ce terme, employé pour la première fois par l'anthropologue Gilbert Durand, « suppose un désenchancement, précédé d'un enchantement ». Il s'agit par-là de marquer la rupture entre le monde de l'« avant modernité », qui possédait un caractère magique et symbolique et dans lequel l'homme était le médiateur entre la nature matérielle et le monde spirituel, avec le monde moderne où la raison a repoussé la magie, c'est-à-dire le religieux. L'enchantement se serait maintenu, un temps, au début de la période des découvertes scientifiques et des inventions techniques, avant d'être très vite suivi d'un « désenchancement », traduction française de l'*Entzauberung* de Max Weber qui marque la déception de l'individu face aux espoirs non-réalisés de la science et de la technique. La science désenchante le monde en faisant disparaître les mystères qui l'accompagnaient, l'invisible, l'imprévisible, le métaphysique, les miracles, et elle aurait divisé l'étude de la nature en des branches distinctes qui ne communiquaient pas entre elles. Cela est à l'origine d'un vide, d'une perte de sens et de liberté, qui prend la forme de la sécularisation<sup>37</sup>. L'augmentation progressive du savoir porte atteinte au monopole religieux, substituant l'absolu scientifique à l'absolu religieux<sup>38</sup>. C'est ce processus que Weber caractérise comme une phase de « désenchancement du monde » dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, c'est-à-dire « l'élimination de la magie en tant que technique de salut ». Weber explique ainsi que le processus de rationalisation croissante, apparue au siècle dernier, avait désensorcelé le monde. Marcel Gauchet s'inscrit dans la même lignée que Max Weber. Dans son livre *Le Désenchancement du monde*, il affirme que la trajectoire du religieux était pour l'essentiel achevée<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> J-P. Willaime, « La sécularisation contemporaine du croire », *op. cit.*, pp. 54-60.

<sup>37</sup> Jean-Louis Schlegel, « Le 'réenchancement' du monde et la quête du sens de la vie dans les nouveaux mouvements religieux », dans Y. Tardan-Masquelier (éd.), *Les Spiritualités au carrefour du monde moderne. Traditions, transitions, transmissions*, Paris, Centurion, 1994, pp. 86-88.

<sup>38</sup> N. Luca, *op. cit.*, pp. 24-25.

<sup>39</sup> Isabelle Grellier, « Vers un réenchancement du monde ? », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 43, 1994. pp. 63-77, [persee.fr/doc/chris\\_0753-2776\\_1994\\_num\\_43\\_1\\_1696](http://persee.fr/doc/chris_0753-2776_1994_num_43_1_1696)

Par ailleurs, Jean Paul Willaime s'oppose à l'idée que le retour du religieux découle de la désécularisation et de la modernité. Il ne s'agit donc pas d'un déclin de la sécularisation, mais de la sécularisation de la sécularisation, c'est-à-dire de l'hypersécularisation associée à un certain retour du religieux<sup>40</sup>. Pour expliquer ce « retour du religieux », Willaime et Giddens proposent le paradigme de l'ultramodernité au lieu de la postmodernité, et expliquent qu'il ne s'agit pas de « retour du religieux » mais de l'apparition des « nouveaux mouvements religieux », désignant « un ensemble très divers de réalités socio-religieuses qui se sont développées dans plusieurs sociétés ces dernières décennies »<sup>41</sup>. On assiste à une réhabilitation culturelle et personnelle du religieux. Il ne s'agit pas du retour du religieux comme pouvoir sur les individus et sur la société, mais de diverses recompositions de la religion en marge des rationalités dominantes qui continuent à informer principalement la production de la société, c'est-à-dire le processus permanent de sa création à travers les pratiques de ses acteurs et de ses organisations. Les nouveaux mouvements religieux ne correspondent donc pas à un réenchâtement du monde, mais au désenchâtement et à la désutopisation de la modernité. La modernité se désenchante en appliquant à elle-même sa capacité autoréflexive, sa dynamique critique. Elle est devenue critique d'elle-même, de sa propre utopisation et absolutisation. Concernant la religion, la modernité tend moins à se concevoir comme une alternative à la religion que comme un cadre pluraliste où diverses expressions religieuses peuvent se déployer. C'est ce que Willaime appelle la « laïcisation de la laïcité » et la « sécularisation de la science »<sup>42</sup>. L'ultramodernité, c'est donc le déploiement dans différents domaines, de l'incertitude engendrée par le potentiel permanent de critique que représente la modernité elle-même. La modernité serait passée du mouvement plus la certitude, au mouvement plus l'incertitude. C'est précisément cette évolution de la certitude moderniste à l'incertitude ultramoderne qui apparaît caractéristique de l'état présent de la modernité<sup>43</sup>.

## ***Méthode***

### **Une approche qualitative**

---

<sup>40</sup> J-P. Willaime, *Les Reconfigurations de la religion et de sa critique dans l'ultramodernité contemporaine*, Athènes, 2008, fihalshs-00311112.

<sup>41</sup> J-P. Willaime, *Sociologie des Religions*, *op. cit.*, pp. 62, 104-105.

<sup>42</sup> *ibid.*, pp. 106-110.

<sup>43</sup> J-P. Willaime, « La sécularisation contemporaine du croire », *op. cit.*, pp. 48-51.

Pour réaliser cette étude socio-anthropologique, le mode d'investigation que j'ai choisi d'adopter est celui de l'approche qualitative. L'ethnographe étant « celui qui doit être capable de vivre en lui la tendance principale de la culture qu'il étudie », j'ai effectué une enquête de terrain au sein de la communauté néo-mevlevi d'Istanbul du mois de novembre 2014 au mois de juillet 2016, puis de mars à septembre 2017, et enfin une dernière fois de mai à août 2019. En reprenant l'expression de François Laplantine, j'ai donc fait l'« expérience physique d'une immersion totale, consistant en une véritable acculturation à l'envers<sup>44</sup> ». De nos jours, en Turquie, il est impossible d'observer une *tarikât* au quotidien, comme cela pouvait être fait sous l'Empire ottoman où il aurait suffi de se faire accepter dans une *tekke* et de s'y installer. Non seulement les nouvelles crypto-*tekke* n'offrent pas la possibilité de vivre une vie de couvent, mais en plus, ces nouvelles formes de sociabilités soufies que je nomme néo-*tarikât* n'ont pas un caractère homogène. Les différents groupes d'une même *tarikât* ont une structure et un fonctionnement différents. S'immiscer chez les néo-mevlevi d'Istanbul signifiait donc, pour moi, m'installer à Istanbul, et fréquenter un maximum de lieux où se trouvaient ces néo-mevlevi. Comme le souligne le socio-anthropologue Jean Copans, le terrain n'est pas « un lieu de travail où l'on se rendrait tous les matins comme au bureau, à l'usine ou au laboratoire de recherche [...]. Le terrain, à l'évidence, est une réalité floue à propos de laquelle l'information est de nature variée<sup>45</sup> ».

En tant qu'entité fragmentée en plein processus de réinvention de la Mevleviye – et ce, en contexte de semi-clandestinité – les groupes néo-mevlevi sont géographiquement dispersés dans l'immense territoire stambouliote. Malgré cette dispersion géographique, il existe certains quartiers qui attirent les adeptes du soufisme en particulier comme Üsküdar, district central de la rive anatolienne. Je me suis donc installée à Üsküdar pour mon premier travail de terrain. Cet arrondissement historique est un lieu attractif pour toutes sortes d'activités liées au soufisme. Son emplacement central et très bien desservi par les transports publics me permettait une certaine facilité en termes de mobilité pour me rendre sur les sites multiples de mes enquêtés. Si nous considérons le phénomène néo-mevlevi comme un « fait social total », concept utilisé par Marcel Mauss pour définir les faits qui « mettent en branle dans certains cas la totalité de

---

<sup>44</sup> François Laplantine, *La Description ethnographique*, Paris, Armand Colin, 1996, p. 22.

<sup>45</sup> Jean Copans, *L'Enquête ethnologique de terrain*, Paris, Nathan, 1999, p. 9.

la société et de ses institutions<sup>46</sup> », il est naturel qu'en tant qu'observatrice, je devais m'intégrer dans le champ même de mon observation<sup>47</sup>. Ainsi, je ne me suis pas contentée de participer aux activités de mes groupes qui se déroulaient dans leurs principaux lieux de rassemblement. J'ai aussi fréquenté les cafés soufis, les facultés de théologie, les salles de concerts, les musées, les boutiques touristiques et les boutiques d'objets traditionnels, les ateliers de musique, et les librairies soufies. Jean Copans explique que « l'ethnologue doit se constituer un réseau de relations « productrices » d'occasions de connaissance, où sa présence est acceptée voire valorisée. Il doit se reconstituer un chez-soi, un cercle de voisinage comme dans un lotissement ou une résidence : il faut qu'il obtienne un droit de visite et de conversation tout comme il doit accepter d'être à son tour fréquenté comme un voisin ou un bon copain. Les moments de la recherche, des loisirs, du bavardage doivent être fondus en un genre de vie particulier mais qui va de soi pour tout le monde<sup>48</sup> ». C'est exactement la manière dont j'ai procédé. J'ai partagé l'intimité de mes enquêtés en contrepartie de la mienne, en me rendant dans leurs maisons privées et en les recevant chez moi. J'ai donc au fur et à mesure que progressait ce travail, adopté le rythme et le style de vie d'un soufi moderne de Turquie.

### **L'observation participante**

L'observation participante est une méthode anthropologique qui consiste à s'immerger dans la population étudiée et à participer à ses activités. L'architecte de cette méthode, Bronislaw Malinowski, a théorisé les règles de ce mode d'observation dans son livre *Les Argonautes du Pacifique occidental* et s'est ainsi démarqué des « *armchair-anthropologists* », qui travaillaient, depuis leurs bureaux, à partir de documents écrits, tels que des récits de voyage d'explorateurs<sup>49</sup>. C'est cette méthode que j'ai principalement utilisée pour mon enquête. Selon la typologie élaborée par Buford Junker, sociologue de l'école de Chicago, il existe quatre types de rôles que l'enquêteur peut endosser pendant l'observation participante : le pur participant, le participant comme observateur, l'observateur comme participant et le pur observateur. Hormis la technique du pur observateur qui exclut toute interaction sociale de l'enquêteur avec les

---

<sup>46</sup> Marcel Mauss, *Essai sur le Don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF, 2012, p. 234.

<sup>47</sup> F. Laplantine, *op. cit.*, p. 23.

<sup>48</sup> J. Copans, *op. cit.*, p. 49.

<sup>49</sup> A. Moussaoui, *op. cit.*, pp. 29-46.

informateurs qui ne savent pas qu'ils sont observés, comme lors d'écoutes indiscrettes<sup>50</sup>, j'ai utilisé toutes les techniques de l'observation participante.

C'est l'entrée sur le terrain qui est une des difficultés majeures de l'observation et c'est elle qui détermine le rôle que va endosser l'enquêteur pour s'insérer dans le milieu. Il doit s'adapter selon les circonstances et peut parfois faire plusieurs choix. Malgré des désaccords liés à des questions d'ordre éthique, l'observateur peut choisir de mener son enquête en « *covert research* », c'est-à-dire clandestinement, contrairement à l' « *overt research* » qui concerne les observations déclarées<sup>51</sup>. Comme le remarquent Frédérique Fogel et Isabelle Rivoal, « les différents terrains d'un même chercheur ne reproduisent pas une seule et même configuration »<sup>52</sup>. La méthode du participant comme observateur induit une situation où l'enquêteur et l'informateur sont tous deux conscients d'entretenir une relation de terrain. A certains moments, l'enquêteur observe sur un mode formel, comme dans des situations d'entretien directif. A d'autres moments, il observe de façon informelle quand il assiste, par exemple, à des fêtes<sup>53</sup>. C'est cette technique que j'ai utilisée avec le groupe de Kadri Yetiş et Şahin Şair. Je me suis présentée dès notre première rencontre, et je leur ai communiqué les réels motifs de ma volonté d'insertion dans leur groupe. Si j'ai pu me présenter en toute honnêteté, c'est parce que, d'une part ces *şeyh* sont faciles à aborder, et deuxièmement parce je suis allée à leur rencontre par l'intermédiaire d'une personne de leur entourage.

En effet, concernant le premier groupe que j'ai étudié, mon premier contact a été établi en décembre 2012, lorsque je me trouvais à Istanbul dans le cadre de mon mémoire de master. C'est au bout d'une chaîne de connaissances dont le premier maillon était un professeur de la Faculté de théologie de l'Université Marmara que j'ai fait la connaissance de Sezen après un concert de musique soufie à l'église latine catholique de Saint Pacifique à Büyükkada, la plus grande des Îles aux Princes. Sezen était une des choristes du groupe de musique *Revnak* qui venait de mettre en scène le concert. Ce groupe avait la particularité d'être le premier groupe

---

<sup>50</sup> Raymond Gold, « Jeux de rôles sur le terrain. Observation et participation dans l'enquête sociologique », dans D. Cefaï (éd.), *L'Enquête de terrain*, Paris, La découverte, 2003, pp. 340-347.

<sup>51</sup> A. Moussaoui, *op. cit.*, pp. 29-46.

<sup>52</sup> Frédérique Fogel *et al.*, « La Relation ethnographique : du terrain au texte. Introduction », dans *Ateliers d'anthropologie du LESC* [En ligne], 33 | 2009, mis en ligne le 18 mars 2009, consulté le 29 décembre 2016, <http://ateliers.revues.org/8192>

<sup>53</sup> R. Gold, *op. cit.*, p. 345.



de musique soufie composé uniquement de femmes. Il avait été constitué dans le cadre des activités culturelles de l'association MEKDER. Je ne connaissais pas Sezen avant de venir au concert. J'avais été invitée par l'une des musiciennes du groupe. Nous étions convenues de faire le chemin du retour ensemble. Les bateaux de Büyükada vers la ville n'étant pas desservis après vingt heures, nous devions faire vite et je n'étais évidemment pas la seule à me soucier de mon retour. J'ai donc pris le bateau avec toutes les autres membres du groupe. C'est à cette occasion qu'Aynur, mon hôte, m'a présentée à Sezen. J'avais été amenée jusque-là par le biais de connaissances donc j'étais plutôt à l'aise et transparente lorsque je me présentais. Ma transparence s'explique aussi par le fait que je n'avais aucune connaissance de mon terrain et je n'avais à ce stade aucune raison d'appréhender quoi que ce soit. Je n'ai malheureusement pas pu trouver le même confort les années suivantes. Lorsqu'elle a appris que je travaillais sur les Mevlevi, Sezen n'a éprouvé aucune méfiance. Elle m'a confié qu'elle était elle-même mevlevi, ce qui n'était pas le cas des autres membres du groupe *Revnak* bien que celui-ci soit rattaché à une association mevlevi. Sans même que je le demande, Sezen m'a parlé de son *şeyh* Kadri Yetiş et m'a conseillé d'aller lui rendre visite et même d'assister à ses cours de *Mesnevi* et de *sema*. Je n'avais pas planifié d'effectuer un travail de terrain car mon mémoire intitulé *Musique et soufisme en islam : l'exemple du ney et du sema dans la Mevleviye* ne portait pas sur la Mevleviye contemporaine. L'objectif était surtout de découvrir ce milieu qui m'était complètement étranger et de commencer à cerner les principaux acteurs de cette confrérie que j'allais être amenée à étudier en profondeur plus tard dans le cadre de cette thèse.

Je me suis tout de même rendue au couvent historique de Yenikapı, devenue l'Université de la Fondation Fatih Sultan Mehmet en 2012, dans les horaires indiqués par Sezen, afin d'assister au cours de *Mesnevi* de Kadri Yetiş. L'entrée dans la salle de cours était libre. Je suis donc entrée, sans perturber le cours qui avait déjà commencé. Je m'apercevais que j'avais déjà croisé le maître et quelques hommes du groupe lors d'une cérémonie de *sema* au couvent de Galata deux mois plus tôt, avant même d'avoir rencontré Sezen. A la sortie du cours, je me suis présentée au maître et lui ai brièvement parlé de mes recherches. Ce frêle octogénaire m'avait l'air tout à fait bienveillant et ouvert d'esprit. Cependant, il était très encadré par certains disciples qui avaient au contraire le regard méfiant et une attitude protectrice envers lui.

C'est deux ans plus tard, en décembre 2014, après avoir entamé mon doctorat, que j'ai à nouveau pris contact avec ce groupe. Déterminée à faire de l'observation participante, j'ai appelé l'association MEKDER et je leur ai fait part de ma volonté d'apprendre le *sema*. La

personne que j'ai eue au téléphone m'a chaleureusement conviée aux rassemblements du mardi soir qui avaient lieu dans les locaux de l'association à Kadıköy. Lorsque je suis entrée dans la salle de cours, le maître était accompagné de quelques disciples et attendait les autres membres du groupe. Je me suis à nouveau présentée. A ma surprise, Kadri Yetiş se souvenait de moi. Je lui ai ouvertement parlé de mon sujet de recherche, mais cela semblait ne pas avoir grande importance. J'étais la bienvenue. Kadri Yetiş n'avait aucune réticence à m'accueillir dans son groupe. En revanche, cela ne m'a tout de même pas permis de pratiquer toutes les activités du groupe. Par exemple, je n'ai pas été autorisée à recevoir l'enseignement du *sema* car, selon les principes de Kadri Yetiş, le *sema* ne peut être enseigné qu'à une personne ayant prêté allégeance (*intisap*) au maître. Il aurait donc fallu que je prête allégeance à Kadri Yetiş. Or avec tout le respect que j'avais pour sa personne, je n'avais pas l'intention de me soumettre à un maître. Il aurait donc fallu que je m'initie dans le mensonge. Je ne pouvais m'engager dans une entreprise pareille car d'une part, je trouvais que la tromperie n'était pas éthique, et d'autre part, parce que je craignais qu'après avoir été membre initiée d'un groupe, je ne puisse pas m'insérer dans d'autres groupes. Il en aurait alors résulté un travail de terrain trop exigü. Je suis donc restée dans une position bancal, suscitant la crainte des disciples qui m'ont ignorée pendant quelques mois.

Comme le remarque Raymond Gold, l'inconvénient de cette technique est surtout la gêne qui s'installe chez les informateurs au début de la relation. Mais celle-ci disparaît avec le temps, lorsque les informateurs se sentent familiers avec l'enquêteur<sup>54</sup>. J'ai fréquenté ce groupe en assimilant au fur et à mesure, les limites de ce qui m'était permis de faire. Même si je n'étais pas autorisée à prendre des cours de *sema*, cela ne freinait pas ma recherche. Je pouvais tout de même, assister aux enseignements du maître, y compris aux cours de *sema* des femmes même si je n'étais pas autorisée à pratiquer avec elles. Cela me permettait d'observer la technique d'enseignement du maître et l'ambiance qui y régnait durant l'apprentissage. Je pouvais même reproduire certains mouvements de la chorégraphie, à condition de me tenir en dehors du cercle de travail et de veiller à ne pas perturber le bon déroulement du rituel. En dehors du cours de *sema*, je participais aussi à la vie collective du groupe. Il m'arrivait même bien plus tard, de prendre part au service de distribution des boissons et de nourriture ou d'aider à débarrasser les tables. Il arrivait aussi parfois que l'on me donne des ordres, comme faire du rangement ou transporter des objets, signe que j'étais bien intégrée dans le groupe. J'étais également invitée

---

<sup>54</sup> *ibid.*

aux *sema* qui ont lieu au couvent de Galata et qui sont destinés aux touristes. J'avais le privilège d'entrer sans payer l'entrée et d'observer le rituel sous forme de semi-participation à l'instar des disciples femmes.

Ma rencontre avec Şahin Şair auprès de qui j'ai également procédé à la méthode du participant comme observateur au mois de janvier 2016 fut tout aussi hasardeuse. J'avais noué des liens d'amitié avec Siham, une sexagénaire venue du Maroc pour un court séjour spirituel. Celle-ci avait fait l'expérience de quelques groupes mais n'y avait pas trouvé son bonheur. Elle était donc toujours à la quête d'un nouveau groupe. Une de ses amies qui était elle aussi une « étrangère » en quête spirituelle à Istanbul, l'avait conviée à un rendez-vous dans un café avec un « Soufi » qu'elle nommait Şahin Baba. Siham m'a généreusement invitée à me rendre à ce rendez-vous avec elle. C'est ainsi qu'à nouveau par le fruit du hasard, j'ai fait connaissance avec Şahin Şair. Nous avons discuté tous ensemble de nos parcours et de cette étrange rencontre. J'ai été surprise d'apprendre à ce moment que Şahin Şair, un homme âgé d'une cinquantaine d'années et dont l'apparence ne laisse deviner l'autorité spirituelle qu'il détient était un *şeyh* mevlevi. Siham et son amie Swamini voulaient toutes les deux prendre des cours de *sema*. Elles avaient déjà eu l'occasion de le pratiquer ailleurs auparavant. Elles ont fait leur demande à Şahin Şair ce jour-là. J'ai donc profité de l'occasion pour exprimer ma volonté d'apprendre le *sema* également. Şahin Şair fut très surpris d'être confronté à la demande de trois femmes car, au sein de son groupe, aucune femme n'avait été invitée à suivre un cours de *sema* jusqu'à ce jour. Plus encore, nous étions toutes les trois venues de l'étranger. Mais cela a sans doute joué en notre faveur puisque Şahin Şair nous a répondu favorablement. A la suite de ce rendez-vous, le maître nous a invité dans sa villa familiale située à Çamlıca sur la rive anatolienne, dont il est le propriétaire du troisième étage, et qui lui sert de seconde résidence et parfois de lieu de rassemblement pour son groupe. Ce soir-là, il y avait un repas, suivi d'une soirée musicale. J'ai donc été immédiatement intégrée au groupe sans avoir à prêter allégeance au maître. Par la suite, je me suis régulièrement rendue aux cours et aux rassemblements qui avaient lieu dans la villa de Çamlıca. J'ai pu participer librement à toutes les activités du groupe, à condition évidemment de respecter certaines règles sur la séparation des sexes. Je prenais des cours de *sema*, jouais du *ney* et chantais pendant les soirées musicales. J'aidais à servir le repas et participais de l'extérieur aux *sema* touristiques qui avaient lieu à la *mevlevihane* de Galata, comme dans le groupe de Kadri Yetiş.

La deuxième technique pour laquelle j'ai optée est celle de l'observateur comme participant. Elle consiste en une observation formelle. Les contacts établis sont plus brefs et superficiels<sup>55</sup>. J'ai utilisé cette technique avec le groupe de Nur Artıran. Ce n'est pas par choix mais par obligation que j'ai employé cette technique car, bien que je me sois présentée comme une chercheuse, Nur Artıran est restée plus distante que les deux autres *şeyh*. Il ne s'agissait pas d'une hostilité à mon égard, mais plutôt d'une attitude générale envers quiconque voulant se rapprocher du groupe. Il n'est pas facile d'établir un lien direct avec Nur Artıran car son groupe est beaucoup plus structuré que les autres et les membres de celui-ci sont dans l'obligation de respecter des règles de distanciation strictes vis-à-vis des personnes qui ne font pas partie du groupe. Nur Artıran possède par exemple, une secrétaire qui sert d'intermédiaire entre elle-même et les personnes étrangères au groupe.

C'est fin janvier 2016 que j'ai établi mon premier contact avec ce groupe. J'ai eu la chance d'être mise au courant, à nouveau par Siham, d'un voyage à Konya organisé par le groupe de Nur Artıran. Siham avait déjà eu l'occasion de rencontrer Nur Artıran lors d'un rassemblement en France. Cette situation était totalement en ma faveur car chez Nur Artıran l'accès au groupe nécessite un référent. J'ai donc contacté une des responsables du groupe dont les coordonnées m'ont été fournies par Siham. Celle-ci m'a communiqué le programme et m'a conseillé de faire le voyage seule et de rejoindre le groupe à l'hôtel. Une fois arrivée, je été reçue par la secrétaire de Nur Artıran et j'ai suivi ses directives, à savoir être attentive aux consignes dictées par les responsables. Ce voyage m'a permis de faire une première apparition dans le groupe et ainsi de lui devenir un peu familière. Il m'a aussi permis de nouer des liens d'amitié avec une disciple française et d'échanger une courte salutation avec la *şeyh*. Ce fut également l'occasion de faire commencer mon travail de terrain au sein de ce groupe à Istanbul. En effet, j'ai dès lors été invitée à un rassemblement à leur *dergah* (couvent soufi, terme généralement utilisé par mes enquêtés). Contrairement aux activités des groupes de Kadri Yetiş et Şahin Şair auxquelles j'avais librement accès, je ne pouvais assister à celles du groupe de Nur Artıran que dans la mesure où j'étais ponctuellement invitée. Par ailleurs, mes participations étaient limitées aux activités publiques. Par exemple, je ne pouvais pas participer aux cours de *sema* et de *zikir* (invocation répétitive), ou me rendre à la fondation en dehors des journées d'accueil des non-membres. C'était bien dommage, car le siège de la fondation faisait office de *dergah* et les

---

<sup>55</sup> *ibid.*, p. 346.

disciples accomplissaient leur service, par roulement au quotidien. J'étais donc privée de l'observation d'une partie si importante de l'organisation du groupe.

Les risques de cette technique d'observation sont l'incompréhension ou la mécompréhension<sup>56</sup>. Bien que je fusse consciente de rater des moments importants de la vie du groupe, je ne pouvais pas me permettre d'être insistante car le climat de contrôle et de discipline qui régnait dans le groupe de Nur Artiran m'en dissuadait. Je n'avais donc pas d'autres choix que de me contenter de poursuivre la méthode d'observation adoptée au début car, même si je décidais de prêter allégeance afin d'être traitée comme un membre ordinaire et ainsi accéder à toutes activités du groupe, je n'y serais pas parvenue sur une courte période car selon les principes défendus par Nur Artiran, ce n'est pas le candidat qui choisit son maître mais le maître qui choisit son disciple. Et c'est aussi le maître qui juge de la durée nécessaire à l'observation de son candidat-disciple avant de lui accorder l'honneur de se faire initier. La durée d'intégration complète au groupe est donc aléatoire. Cela signifie qu'il aurait fallu que je me prépare à fréquenter le groupe pendant une longue durée pour espérer que Nur Artiran me considère digne d'être sa disciple, pour enfin réussir à utiliser la technique du participant comme observateur.

Je suis toutefois parvenue à rencontrer des informateurs confiants, dès ma première apparition dans le groupe. En effet, étant donné la dimension internationale des activités de Nur Artiran, et ses liens considérables avec des groupes spirituels implantés en France, il y avait beaucoup de disciples ou de sympathisants français. Ces personnes étaient de loin plus ouvertes au dialogue que les disciples turcs. Elles appréciaient la présence de la « Française » que j'étais dans le groupe et n'hésitaient pas à partager leurs expériences, sans même que la demande ne parvienne de ma part. Ces personnes étaient de très bonnes informatrices. Souvent délaissées par leurs confrères turcs qui ne se rendaient pas compte de la solitude qu'elles éprouvaient dans un pays étranger, elles avaient trouvé en moi la personne qui pouvait les comprendre, et elles prenaient un grand plaisir à avoir de longues conversations avec moi. De plus, le fait que je maîtrise parfaitement le français et le turc me rendait utile dans le groupe. En effet, Nur Artiran recevait souvent des invités français et n'avait pas toujours de disciple en mesure d'assurer l'interprétariat dans ces deux langues. Il arrivait donc parfois qu'en présence d'invités français, je sois directement sollicitée par Nur Artiran pour traduire ses dialogues avec les invités.

---

<sup>56</sup> *ibid.*

J'ai utilisé la technique de l'observateur comme participant également avec la famille Çelebi. Le rapprochement avec la famille s'est fait en plusieurs étapes. C'est tout d'abord avec Esin Çelebi, vice-présidente de l'UMV et porte-parole de la famille Çelebi, que j'ai établi un lien. C'était en 2012 pendant mon master. Je l'ai rencontrée par hasard lorsque j'étais allée découvrir la *mevlevihane* de Yenikapı. La *çelebi* m'a donné sa carte de visite et quelques semaines plus tard, elle m'a accordé un entretien à son domicile qui a été très enrichissant. Puis les rencontres lors d'évènements publics se sont multipliés, mais sans réel succès. Enfin, j'ai commencé à fréquenter l'UMV en 2017 après avoir enquêté auprès de mes quatre groupes. L'observation de la fondation a été assez occasionnelle car la majorité des activités étaient payantes. Mon budget étant limité, je n'ai pu me permettre de payer que quelques cours délivrés par la fondation. Cela m'a permis de me familiariser avec les personnes qui fréquentent la fondation et de cerner leurs profils sociologiques. Pour le reste, j'ai dû me contenter des activités gratuites. Mon identité de chercheur étant connue de tous, je ne pouvais pas faire partie du cercle intime. Mon expérience a donc été similaire à celle que j'ai eu dans le groupe de Nur Artıran.

Enfin, j'ai procédé selon la méthode du pur participant avec le groupe de Hasan Çıkar. Dans ce cas, l'identité de l'enquêteur et le projet d'enquête ne sont pas connus de ceux qui sont observés. Le pur participant est le seul qui sait qu'il est en réalité quelqu'un d'autre que la personne qu'il feint d'être<sup>57</sup>. Ainsi, c'est en dissimulant mon sujet de recherche que je me suis présentée au groupe de Hasan Çıkar car il s'agit d'un groupe très controversé dans le milieu soufi turc. N'étant pas à l'aise avec l'idée de m'inventer une identité entière, j'ai tout simplement choisi de ne pas exprimer clairement mon sujet de thèse et de justifier ma présence par ma volonté d'apprendre le *sema*. C'est un jeudi du mois de novembre 2015 que je me suis rendue à la *crypto-tekke* de Silivrikapı – officiellement une fondation de culture – un peu avant l'heure de la cérémonie publique hebdomadaire. J'y ai rencontré des disciples femmes accueillantes et souriantes. Je me suis présentée à Aysel, une disciple, en lui expliquant que je voulais faire le *sema*. Celle-ci m'a fait un court interrogatoire afin de vérifier mes connaissances sur le groupe. Je lui ai parlé de mon intérêt pour la musique soufie et pour le *sema*, et lui ai dit que j'avais pris connaissance du groupe en effectuant des recherches sur internet. Convaincue de mon inoffensivité, Aysel m'a de suite présentée à Kemal, responsable du *sema* qui a très bien réagi à ma demande et m'a assuré que je pouvais commencer les cours tout de suite, mais que par respect des conventions, je devais obtenir l'approbation du maître. Peu de temps après, le maître

---

<sup>57</sup> *ibid.*, pp. 342-343.

est arrivé. Nous sommes sortis l'accueillir dans le jardin et Kemal m'a présenté au maître en lui transmettant ma demande. Avec un air tout enchanté, celui-ci m'a enlacé et m'a caressé les joues, puis m'a dit : « Tu as choisi cette voie et tu es la bienvenue ». Il venait donc de répondre favorablement à ma demande. Ensuite, il s'est adressé à Kemal pour lui confier la tâche de me former, et a ajouté : « Elle a un très beau physique. Il est très convenable au *sema*. », puis il s'est à nouveau adressé à moi : « Tu es jeune. Tu apprendras très vite. Ça va être bien inçallah ! ». J'avais donc immédiatement été intégrée au groupe. Dès la séance suivante, j'ai commencé à me rendre au siège de la fondation qui faisait office de *dergah*, deux fois par semaine. Je prenais des cours de *sema*, j'assistais aux séances de *sema* et de *zikir* (rituel d'évocation répétitive) publics, ainsi qu'au *sohbet* (discussions religieuses) de Hasan Çıkar. Par la suite, j'ai intégré l'orchestre de musique (*mutrip*) avec mon *ney* (flûte en roseau sacrée chez les Mevlevi). Je participais aussi au service des repas et à tout autre type de tâches lorsque cela s'avérait nécessaire.

Ce traitement différentiel dont j'ai délibérément fait le choix d'exercer à ce groupe, s'explique par le fait que pendant ma première année de recherche, j'avais fréquemment entendu parler de Hasan Çıkar et de son groupe en mal. Il y avait un consensus sur le fait qu'il fallait mettre en garde toutes personnes intéressées par la Mevleviye de se rendre chez Hasan Çıkar. Les quelques articles de presse que je trouvais sur internet confirmaient l'existence d'un malaise et le caractère ambigu du maître. Il était principalement critiqué sur deux points : l'alcool et les femmes. On lui reprochait d'avoir consommé de l'alcool dans des soirées mondaines. Concernant les femmes, deux choses lui étaient reprochées : d'une part, on critiquait le fait qu'il organise des *sema* mixtes, ce qui est révolutionnaire par rapport à la tradition melevi ; et d'autre part, il était accusé d'harcèlement sexuel envers ses disciples femmes<sup>58</sup>. Mais bien entendu, ces bribes d'informations dont il m'était impossible de vérifier la fiabilité, ne pouvaient à ce stade me dissuader d'entrer en contact avec ce groupe. Considérant qu'il était primordial de se débarrasser des idées reçues et des préjugés pour réaliser une recherche scientifique, je ne pouvais me priver d'enquêter auprès de ce groupe. Mais tout en restant objective, il me semblait évident qu'un groupe autant critiqué et gardé à l'œil ne pouvait se

---

<sup>58</sup> « Galata Mevlevihanesi'ne sarhoş şeyhler mi dadandı » (Des cheikhs ivres ont-ils hanté le couvent de Galata ?), journal *Hürriyet*, 24 décembre 2002, <http://hurriyet.com.tr/gundem/galata-mevlevihanesi-ne-sarhos-seyh-ler-mi-dadandi-38441299>

comporter naturellement en présence d'un chercheur et que les membres rentreraient dans un jeu de duplicité pour redorer leur blason.

Comme l'exprime Magali Uhl, « la présence de l'observateur ou du chercheur influence la situation d'observation, voire perturbe le déroulement des événements observés [...] Ce dernier doit comprendre qu'il n'observe jamais un comportement « naturel », c'est-à-dire le comportement qui aurait eu lieu en son absence »<sup>59</sup>. Il me semblait donc plus approprié d'être moins transparente avec ce groupe, raison pour laquelle je n'ai pas clairement dévoilé mon sujet de recherche aux membres de ce groupe. Dans le groupe de Hasan Çıkar, les premières questions qui m'étaient posées à chaque fois que j'entrais en interaction avec un membre étaient ma motivation et les moyens par lesquelles j'étais arrivée dans ce groupe. Cela exprimait à mon sens, leur besoin de contrôler les connaissances des nouveaux arrivants sur les polémiques autour du groupe. Si le nouvel arrivant n'était pas au courant des accusations faites au groupe, cela signifiait qu'il était étranger au milieu soufi et qu'il était donc le candidat-disciple parfait. Souhaitant ne pas m'emmêler les pinceaux et rester crédible vis-à-vis de moi-même, je me présentais comme une étudiante travaillant sur le soufisme sans jamais évoquer précisément mon sujet de thèse, à savoir la Mevleviye contemporaine. Je justifiais ma présence par le fait que j'étais intéressée par la pratique du soufisme, et que je désirais avant tout apprendre le *sema*.

J'ai donc choisi de procéder selon les principes de l'observation clandestine<sup>60</sup>. J'ai emprunté la méthode du pur participant qu'a utilisé le sociologue Howard Becker, lors de son enquête auprès des musiciens de jazz et des fumeurs de marijuana à Chicago<sup>61</sup>, afin d'observer ce groupe dans son état naturel. Dans la méthode du pur participant, l'enquêteur interagit avec les informateurs de la manière la plus naturelle possible en tous lieux et à tous les moments de leur existence, dans toutes les situations qui lui sont accessibles et qui sont susceptibles de l'intéresser, où il peut jouer et apprendre à jouer, jour après jour, les rôles qui sont attendus de lui<sup>62</sup>. Je m'intégrais donc dans le groupe dans le rythme qui m'était destiné comme une candidate ordinaire. Telle une « ignorante », je ne posais pas de questions sur les étapes de ma formation spirituelle qui était en cours au sein du groupe et je n'évoquais pas du tout la question

---

<sup>59</sup> Magali Uhl, « Le sujet oublié de la sociologie. Approche phénoménologique de l'intersubjectivité dans la production de connaissance en sciences humaines », *Connexions*, vol. 8, no. 1, 2008, pp. 91-106.

<sup>60</sup> Claude Rivière, *Introduction à l'Anthropologie*, Paris, Hachette, 1999, p. 23.

<sup>61</sup> Howard Becker, *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, 1985, 248 p.

<sup>62</sup> R. Gold, *op. cit.*, pp. 342-343.



de l'initiation. J'ai dans un premier temps commencé les cours de *sema* deux fois par semaine et j'ai assisté aux *sohbet* et aux cérémonies de *sema* les mêmes jours. On ne m'avait pas parlé d'initiation et cela représentait un avantage puisque cela m'évitait de prêter allégeance à Hasan Çıkar. Je pouvais donc commencer l'observation participante dans les conditions les plus naturelles en échappant à la question d'éthique cruciale : le faux serment d'allégeance. En effet, je ne me serais pas permise de prêter allégeance au maître dans le seul but de pouvoir continuer ma recherche.

Ma présence au sein du groupe n'éveillait aucun scepticisme contrairement à certaines réticences que j'ai pu rencontrer dans les autres groupes, puisqu'ici j'étais destinée à être une des leurs et qu'ils devaient ainsi veiller à me fidéliser. Grâce à cette méthode, mon intégration au groupe a donc été beaucoup plus rapide. Parfois, on me confiait des tâches comme filmer et photographier les cérémonies pour que je me sente utile et que cela suscite en moi un sentiment d'appartenance. Le maître m'avait même gentiment ordonné de rejoindre l'orchestre de musique pour y jouer du *ney* bien que mon niveau soit médiocre. La méthode du pur participant m'avait permis de trouver une place exceptionnelle que je n'avais pu trouver avec les autres groupes. Mais il y a tout de même eu un inconvénient, celui de ne pas pouvoir réaliser des entretiens approfondis.

Mon expérience au sein de ce groupe a été courte, mais fructueuse. La situation aurait été certainement bien différente si j'avais avoué mes intentions réelles. Je n'aurais pas eu accès aux informations que j'ai récoltées de manière clandestine et je n'aurais eu accès qu'à des mises en scène contrôlées et superficielles. Je n'aborderai pas dans cette thèse, les problèmes que pose le groupe de Hasan Çıkar en dehors des questions d'ordre religieuses. Il existe en sociologie des tendances à l'investigation journalistique. Cela signifie que parfois, les sociologues cherchent à résoudre des énigmes tels des détectives<sup>63</sup>. Mais j'ai choisi de ne pas procéder à ce type d'investigation dans cette thèse car cela ne présentait aucun intérêt pour la réalité que je souhaitais soulever.

---

<sup>63</sup> Marcel Fournier, « 2. Le métier » *Profession sociologue* [en ligne]. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2011 (généré le 24 juin 2018), <https://books.openedition.org/pum/252>

**Tableau 1 : Techniques d'observation utilisées**

Techniques d'observation participante	Groupes observés
Participant comme observateur	Ahmet Kadri Yetiş ; Şahin Naci Şair
Observateur comme participant	Hayat Nur Artıran ; Famille Çelebi
Pur participant	Hasan Çıkar

## **L'entretien**

« [...] Les sciences sociales ont pour singularité de porter sur les hommes. Pour comprendre ce qu'ils sont et ce qu'ils font, la tentation est forte de les écouter parler [...] ». Cette phrase de Joël Guibert et Guy Jumel, rapportée par Louis Marmoz, exprime parfaitement le désir d'écoute éprouvé par l'enquêteur qui réalise des entretiens avec ses acteurs dans leur terrain de recherche<sup>64</sup>. J'ai donc, en parallèle de mes observations, réalisé des entretiens semi-directifs avec certaines des personnes détenant l'autorité dans les groupes et institutions que j'ai étudiés, à savoir avec Esin et Faruk Hemdem Çelebi, Ahmet Kadri Yetiş, Hayat Nur Artıran et Şahin Naci Şair. J'ai également réalisé des entretiens semi-directifs avec quelques membres de l'équipe de *sema* de Şahin Şair et des entretiens directifs avec des disciples de Kadri Yetiş. Je n'ai pas réalisé d'entretiens avec les disciples de Nur Artıran car cette dernière a refusé ma demande ; en contrepartie, elle m'a proposé de me communiquer des entretiens réalisés par d'autres chercheurs auparavant. Je n'ai pas pu réaliser d'entretiens avec Hasan Çıkar, ni avec ses disciples, étant donné que je ne leur avais pas révélé mon identité de chercheur. En dehors des membres des groupes observés, j'ai réalisé des entretiens avec beaucoup d'acteurs de la périphérie, à savoir des universitaires, des musiciens, des agents de tourisme et bien d'autres encore.

Mais, comme l'exprime Louis Marmoz, bien qu'il soit un « outil de travail par excellence du chercheur en sciences humaines et sociales, l'entretien est aussi un lieu d'illusion : illusion de toute puissance de celui qui pense pouvoir faire dire, illusion d'importance pour celui qui est interviewé, illusion de précision et d'objectivité bien souvent, illusion d'une profondeur qu'il faudra aussi retravailler. Lieu de la parole réactivée, l'entretien peut être aussi le lieu du

---

<sup>64</sup> Louis Marmoz, « L'outil, l'objet et le sujet : les entretiens de recherche, entre le secret et la connaissance », dans L. Marmoz (éd.), *L'Entretien de recherche dans les sciences sociales et humaines. La place du secret*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 11-12.

mensonge. L'entretien se trouve à la confluence du secret et de la publicité ; les intentions de confidentialité dont on l'agrément souvent ne modifient pas ses caractéristiques et laissent entier le problème ainsi posé<sup>65</sup> ». J'ai pu expérimenter cela lors de mes entretiens. Par exemple, lorsque j'ai fait part à Kadri Yetiş de ma volonté de réaliser des entretiens avec ses disciples et que je lui ai cité quelques noms de personnes avec lesquelles je voulais particulièrement m'entretenir, ce dernier a exprimé son mécontentement à l'égard de mes choix. « Tu n'as pas choisi les bonnes personnes. Il y a des personnes plus instruites qui pourraient t'expliquer ce qu'est réellement la Mevleviye. Celles que tu as choisi ne connaissent pas grand-chose ». Je comprenais une fois de plus que l'on ne saisisait pas l'approche de ma recherche. En effet, lorsque plus tôt, j'avais réalisé un entretien avec Kadri Yetiş, ce dernier ne répondait pas directement à mes questions factuelles. Il détournait la conversation vers des thèmes qui n'avaient pas forcément d'intérêt pour moi. Il comptait sur moi pour que je transmette aux « Français » ce qu'est « l'authentique » Mevleviye ottomane et que je présente son groupe comme celui que se rapproche le plus de celle-ci. « Tu dois écrire les vérités. Tu dois faire très attention ! » me disait-il. Cette thèse représentait pour lui, un moyen de légitimer son groupe à l'échelle internationale. Chaque fois qu'il me posait des questions sur l'état d'avancement de ma thèse, Kadri Yetiş me mettait en garde de propager des informations incorrectes dans ma thèse et même dans ma future vie d'enseignante : « Tu dois rendre un travail parfait. Ne commence pas les choses par la fin. Tu dois bien analyser la Mevleviye. Viens me voir lorsque tu prépares tes cours. Tu me diras « Mon *dede* (Litt. grand-père. Titre donné aux *derviş* confirmés dans la Mevleviye. Forme d'adresse envers les *şeyh* mevlevi), je vais parler de tel sujet dans mon cours ». Je t'expliquerai tout et tu prendras des notes ». Cela est parfaitement révélateur de la confusion qui régnait entre nous. Cependant, j'ai bien conscience qu'il ne faut pas négliger le fait que Kadri Yetiş est très âgé et qu'il a souvent des problèmes de compréhension et des trous de mémoire. Par exemple, lorsqu'il m'a accueillie pour l'entretien alors que cela faisait deux ans que j'enquêtai sur son groupe, il s'est étonné d'apprendre que je rédigeais une thèse de doctorat : « Ah que c'est bien ! Pourquoi n'avons-nous pas été mis au courant plus tôt ? » s'est-il exclamé. D'ailleurs, ce jour-là, il me parlait comme si j'étais une initiée en m'appelant « ma fille » (*kızım*) et en faisant allusion à mon initiation qui n'avait jamais eu lieu<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> *ibid.*, p. 12.

<sup>66</sup> Entretien avec Kadri Yetiş, Istanbul, 20 octobre 2015.

Outre le fait qu'ils me fournissaient des informations directes, les entretiens me permettaient de comprendre la relation intersubjective des maîtres et disciples. Alors que dans certains groupes, je pouvais me permettre d'interviewer les membres sans prendre l'autorisation du *şeyh*, cela s'avérait impossible dans d'autres. Par exemple, le groupe de Şahin Şair était tellement dispersé et les membres étaient si indépendants par rapport au maître que je n'ai pas hésité à les solliciter sans passer par l'approbation de Şahin Şair. Ils n'avaient non seulement eu aucun scrupule à accepter un entretien sans demander l'autorisation du maître, mais ils étaient en plus très à l'aise dans leurs propos méprisants à l'égard de ce dernier. Ce genre d'attitudes était impensable dans d'autres groupes. Par exemple, dans le cas du groupe de Nur Artiran, il m'était impossible d'évoquer la question de l'entretien auprès des disciples tellement le contrôle qu'avait le maître sur ses disciples était prégnant. En revanche, cela ne m'a pas empêché d'avoir de longues conversations informelles avec certains d'entre eux, et ceux-ci ont été beaucoup plus bénéfiques que des entretiens. L'entretien avec Nur Artiran n'a également pas été facile et il m'a fallu beaucoup de patience et de négociation pour parvenir à le réaliser. Dès les débuts de mon entrée dans le groupe, j'avais fait connaître ma volonté de m'entretenir directement avec Nur Artiran à sa disciple-secrétaire. J'allais assez régulièrement aux rassemblements qui avaient lieu à sa crypto-*tekke* et j'assistais aux *sohbet* publics, mais je n'obtenais jamais le droit de lui parler. Nur Artiran était sollicitée de tout bord par des personnes venant des quatre coins du monde. Alors on jugeait que moi qui étais installée à Istanbul, je pouvais attendre. Ainsi des mois se sont écoulés avant que je parvienne enfin à obtenir un rendez-vous privé.

Pendant ce temps, ayant conscience que me laisser m'insérer dans le milieu si intime de leur croyance était un acte généreux de leur part, j'estimais que je devais en contrepartie être généreuse avec eux. Je veillais donc à répondre aux attentes du groupe dans la mesure du possible. J'ai par exemple accepté de traduire un documentaire du défunt Arnaud Desjardins, du français vers le turc. Celui-ci a été diffusé lors d'une journée consacrée à des invités venus de France. J'étais donc sagement en train d'attendre le jour où je pourrais directement parler au maître et lui demander de m'accorder un entretien et également de m'autoriser à interviewer ses disciples et participer si possible aux rassemblements plus intimes. C'est courant le mois d'avril 2016 que j'ai demandé à Mine, la secrétaire, quand est-ce que j'allais pouvoir réaliser mes entretiens. A ma grande déception, celle-ci m'a répondu que cela n'était pas possible en m'énumérant des prétextes face à chacune de mes tentatives de résolutions. J'ai partagé ma déception avec Camille, une disciple franco-turque avec qui nous étions devenues amies. Celle-

ci avait de l'empathie pour moi, mais restait pragmatique. « Un entretien c'est contraire à l'esprit de la *dergah* » et « Tu sais, ça peut mettre du temps d'intégrer une *dergah* »<sup>67</sup>, me disait-elle.

Quelques semaines plus tard, nous avons fait un voyage d'un jour à Iznik avec le groupe. La journée a commencé à heures du matin. A l'aller, on m'a subitement fait savoir que je serais reçue par Nur Artiran dans le bateau. Camille qui était à côté de moi à ce moment, me dit : « Ah c'est comme ça ! Il faut toujours être prêt. On ne sait pas quand est-ce qu'elle peut réagir ». Puis, j'ai appris que ce rendez-vous improvisé avait été annulé. L'excursion a été très intense et fatigante, et s'est poursuivie jusqu'à la nuit. Il n'y avait pas de programme précis. Nous devions donc être attentifs aux directives des responsables, et parfois patienter de longues heures sans connaître l'étape suivante de l'excursion. Sur le chemin du retour, je me retrouvais complètement épuisée par cette journée interminable et imprévisible. Ainsi, je m'apprêtais à m'endormir dans le bateau quand soudain, Mine est venue m'informer que la *şeyh* voulait me recevoir. C'était absolument le moment le plus inapproprié pour moi, mais refuser aurait été un grand manque de respect, et j'aurais certainement perdu toutes mes chances de rester dans le groupe si je l'avais fait. C'est ainsi qu'au bout de plus de quatre mois d'attente, je suis parvenue à avoir une réelle conversation avec la *şeyh*, et à lui faire part de ma volonté de réaliser des entretiens. Elle a finalement accepté de m'accorder un entretien, mais ne m'a pas autorisé à interviewer ses disciples.

### **L'expérience du chercheur et ses difficultés dans le travail ethnographique**

L'anthropologie « privilégie la discrétion et la vie ordinaire du groupe étudié, et implique donc un séjour de longue durée qui contribue à la création d'habitudes de fréquentation qui vont s'imposer comme normales, qui vont contribuer à faire oublier le caractère exceptionnel ou anormal de la présence d'un étranger, qui plus est, d'un étranger au profil incertain et aux requêtes surprenantes ». Du point de vue du chercheur, le travail de terrain est une entreprise complexe où celui-ci « doit transformer de manière subreptice sa vie personnelle (...) et quotidienne (...) en moyen et en temps de travail scientifique »<sup>68</sup>. Le travail de terrain est donc une expérience à temps plein qui influe sur le sujet observateur. Il nécessite une socialisation -

---

<sup>67</sup> Observation de terrain, Istanbul, avril 2016.

<sup>68</sup> J. Copans, *op. cit.*, pp. 47- 49.

religieuse dans notre cas - et c'est sur le tas que l'on apprend à partager les manières, les valeurs, les goûts, les habitudes, et s'ils le permettent, l'intimité des acteurs.

D'après l'anthropologue Claude Rivière, « le propre de l'observation participante est le mimétisme : faire comme les autres pour faire oublier le plus possible sa différence<sup>69</sup> ». Pour en arriver à se faire oublier, il faut passer par une phase d'installation. « Il s'agit d'une série de comportements et de choix qui vont définir pour les autres les raisons de la présence, le statut social, voire l'essence culturelle d'un personnage par ailleurs ethnologue<sup>70</sup> ». Dans mon cas, il s'agissait d'une part d'une phase d'installation dans le milieu soufi stambouliote, et d'autre part, de plusieurs phases d'installation dans chacun des groupes étudiés. Bien qu'il y ait une certaine homogénéité dans les manières de se comporter au sein de la communauté néo-mevlevi, beaucoup de différences les séparaient surtout dans leurs relations sociales. Je devais donc adapter mon comportement et imiter mes enquêtés en fonction de leurs attentes, exprimées directement ou subtilement au sein de chacun des groupes. Je me suis reconnue dans une situation que décrit l'anthropologue britannique Edward Evans-Pritchard – qui a travaillé sur différentes populations d'Afrique – lorsqu'il décrivait la diversité de traitement à laquelle est confrontée l'anthropologue en fonction du groupe social dans lequel il se trouve, et son devoir de flexibilité:

Les Azandé ne me permettaient pas de vivre comme l'un d'entre eux ; les Nuer de vivre autrement. Chez les Azandé, j'étais contraint de vivre hors de la communauté ; chez les Nuer d'en être membre. Les Azandé me traitaient comme supérieur ; les Nuer comme un égal<sup>71</sup>.

Comme le remarque l'anthropologue François Laplantine, « nous ne sommes jamais des témoins objectifs observant des objets, mais des sujets observant d'autres sujets au sein d'une expérience dans laquelle l'observateur est lui-même observé »<sup>72</sup>. Il est donc simplifiant pour le chercheur de se forger une identité accommodante sur le terrain. Je dois avouer que mon insertion dans le terrain était beaucoup moins épineuse que celle d'un chercheur se trouvant en position d' « étranger ». En effet, même si je n'y avais jamais vécu avant mon travail de terrain,

---

<sup>69</sup> C. Rivière, *op. cit.*, p. 22.

<sup>70</sup> J. Copans, *op. cit.*, p. 38

<sup>71</sup> Edward Evan Evans-Pritchard, *Les Nuer*, Paris, Gallimard, 1994, p. 30.

<sup>72</sup> F. Laplantine, *op. cit.*, p. 23.

la Turquie est mon pays d'origine. J'ai reçu de ma famille la langue et la culture turque et musulmane. C'est donc parce que je maîtrisais parfaitement la langue de mes enquêtes et que je connaissais leur religion que je n'étais pas perçue comme une intruse et que je ne suscitais pas beaucoup la crainte paranoïaque de l' « agent secret européen<sup>73</sup> » très répandue en Turquie. En réalité, l'ethnologue étranger qui ne partage pas entièrement la langue et la religion des locaux, a ses inconvénients mais aussi ses avantages. Par exemple, la sociologue Anna Neubauer qui a mené un travail sociologique sur une confrérie turque, sur témoigne des facilités qu'elle a eues sur son terrain en tant qu'étrangère chrétienne car elle restait extérieure aux problèmes identitaires des soufis, accusés, d'être trop libéraux par les conservateurs, ou d'être arriérés par les élites modernistes<sup>74</sup>.

En ce qui concerne ma situation, en tant que Turque de France, ma double-identité de mi-native et mi-étrangère avait aussi ses avantages et ses inconvénients. Lorsque je me présentais en mentionnant mon affiliation à un établissement de recherche français, cela me mettait en position d'étrangère au sens mélioratif. En effet, les soufis d'Istanbul sont habitués aux chercheurs étrangers qui contribuent selon eux à faire leur promotion à l'étranger. En revanche, il arrivait bien souvent que l'on m'accuse sur le ton de l'humour d'être un agent de renseignement français. Cela se faisait toujours sur un ton plaisantin, mais il était tout de même révélateur du caractère fermé et secret des confréries, et de la crainte de celles-ci de se confronter un jour à un procès public ou à des poursuites judiciaires. Par exemple, un jour, nous prenions le thé dans un café après une cérémonie de *sema* au couvent de Galata avec le groupe de Şahin Şair. L'ambiance était bonne et les membres du groupe parlaient tranquillement de sujets controversés dans le milieu mevlevi, et partageaient des anecdotes. Puis le maître Şahin Şair leur a suggéré d'être prudents sur un ton semi-humoristique : « Faites attention lorsque vous parlez à côté d'Ayşe, elle va tout écrire après ». Et les autres ont poursuivi : « Elle prend certainement des notes. C'est sûr. ». Une autre fois, pendant un rassemblement à la villa du

---

<sup>73</sup> La menace étrangère est ancrée dans la conscience du peuple turc. Bien que les Turcs accueillent chaleureusement les personnes venant de l'étranger, ils sont très méfiants à l'égard des professions d'investigation et d'information. Ainsi, les journalistes et les chercheurs sont facilement accusés de servir les services secrets des pays dont ils proviennent et/ou par lesquels ils sont financés.

<sup>74</sup> Anna Neubauer, *Celle Qui n'existe pas. Soufisme et autorité féminine à Istanbul*, Thèse de doctorat à l'Université de Neuchâtel, 2009, p. 35.

maître située à Çamlıca, la même situation s'est produite et le maître a suggéré aux membres de changer de sujet en ma présence<sup>75</sup>.

Si dans le groupe de Şahin Şair la crainte provenait directement du maître, dans d'autres groupes elle pouvait provenir des disciples, voire des sympathisants. Par exemple, lors d'un voyage à Konya avec le groupe Nur Artıran, je me suis retrouvée avec des sympathisants français. Ils étaient très aimables et appréciaient de partager leurs expériences avec moi sans même que je ne le leur demande. Mais malgré cela, l'un d'eux est resté légèrement sceptique et a mis en garde ses amis en riant : « Attention, elle nous espionne !<sup>76</sup> ». Bien que ce soit toujours sur le ton de l'humour que l'on m'ait fait ces remarques, il est évident que cela soulève un malaise par rapport à la recherche scientifique. Je me sentais donc dans l'obligation de masquer ma curiosité et cela me conduisait naturellement à me freiner lorsque je voulais poser des questions, et de fait, mon travail de terrain ralentissait.

Il m'est arrivé d'avoir des sueurs froides en relisant mes carnets de terrain tant le recensement des événements remettait au jour le poids psychologique de ces interactions. Si les soufis ont l'habitude de côtoyer des personnes de tous les horizons grâce à l'intérêt des Occidentaux et des artistes, ils n'apprécient pas pour autant les questions factuelles. Il est donc extrêmement compliqué d'aller droit au but pour recueillir des informations. Par exemple, lors d'un voyage à Konya, je suis allée dans une épicerie qui se situe juste à côté de la *tekke* Ali Baba. Je m'étais déjà rendue dans cette *tekke* auparavant, mais je n'avais pas réussi à savoir de quelle *tarikât* il s'agissait en raison du caractère syncrétique des rituels qui incluaient le *sema*. Voulant en savoir plus sur ce lieu, j'ai demandé à l'épicier qui me révélait être disciple d'un certain Ali Baba, si le *şeyh* de la *tekke* était kadiri ou mevlevi. L'épicier m'a répondu sur un ton méprisant :

Ils ne font tous qu'un. L'un prend une voie, l'autre en prend une autre. Par exemple, il se peut qu'un *şeyh* n'aie aucun disciple digne de lui succéder. Dans ce cas, il peut attribuer la succession à un *şeyh* d'une autre *tarikât*. Et celui-ci l'acceptera par respect. Il ne faut pas se perdre dans ces détails. Si tu es trop curieuse, tu ne trouveras rien. Tu

---

<sup>75</sup> Observation de terrain, Istanbul, mars 2016.

<sup>76</sup> Observation de terrain, Konya, janvier 2016.



ne pourras jamais devenir une rose<sup>77</sup>. Tu pourras seulement sentir des odeurs, des odeurs variées<sup>78</sup>.

Je n'avais donc pas eu de réponse à ma question, mais à la place j'avais eu droit à une petite leçon. On me disait assez souvent que les universitaires ne peuvent pas comprendre le soufisme car ils n'usent pas de leur cœur (*kalp*) mais de leur raison (*akıl*). Ce qu'attendent principalement les personnes du milieu soufi est de voir les « étrangers » s'éblouir par le soufisme et si possible de se faire initier.

Il était donc compliqué de poser des questions factuelles. Je devais être très prudente car la curiosité faisait fuir. Par exemple, lors de ma deuxième participation aux *sohbet* de Kadri Yetiş, pendant un moment de conversation libre, j'ai ouvertement posé des questions au maître sur la place des femmes au sein du groupe. Kadri Yetiş m'a répondu avec gentillesse, mais les disciples ont manifesté leur gêne avec leurs regards mordants. J'avais presque ressenti une haine envers moi. Il m'était impossible de leur adresser la parole et de me sentir à l'aise dans ce contexte<sup>79</sup>. J'ai alors décidé de me faire discrète et de faire oublier mon identité de chercheur. Je devais me comporter comme une personne en quête spirituelle et non pas une personne qui cherche tout simplement à faire une analyse socio-anthropologique des groupes mevlevi, et surtout, dans la mesure du possible, je ne devais pas leur faire ressentir que je côtoyais d'autres groupes car cela aurait remis en cause ma fidélité.

Dans le groupe de Kadri Yetiş qui était mon premier groupe d'enquête, pendant quatre mois, je ne participais qu'aux rassemblements du mardi soir qui n'étaient pas mixtes. Je me retrouvais donc uniquement avec les disciples femmes. Pendant ces quatre mois, aucune de ces femmes ne m'a adressé la parole. Certaines détournaient même le regard dès qu'elles croisaient le mien. D'autres laissaient apparaître un sourire timide. D'autres encore avaient un regard froid. Il m'est arrivé, une fois, de demander à l'une des disciples, si nous pouvions nous voir en dehors des rassemblements. Je l'avais croisée lors d'un concert, quelques temps auparavant, et je pensais que le fait d'avoir les mêmes centres d'intérêt pouvait nous rapprocher. Mais celle-ci a calmement décliné ma proposition en me répondant que, de toute façon, nous nous voyions

---

<sup>77</sup> Dans le confrérisme soufi, la rose est une métaphore qui désigne le disciple.

<sup>78</sup> Observation de terrain, Konya, mai 2015.

<sup>79</sup> Observation de terrain, Konya, décembre 2014.

régulièrement à l'association. J'avais donc décidé de ne plus faire ce genre de requête et de me contenter des échanges que nous avions au siège de l'association. Puis, peu de temps après, Kadri Yetiş m'a proposé de participer aux cours du samedi qui duraient toute la journée. Non seulement, la durée était plus longue mais, en plus, il y avait beaucoup plus de membres car ces cours avaient lieu le week-end et qu'ils étaient mixtes. Peu de temps après, j'ai été invitée par Kadri Yetiş à assister à un voyage à Konya avec le groupe. J'ai bien sûr accepté la proposition. Les invitations du *şeyh* ont petit à petit installé un climat de confiance entre les disciples et moi-même. C'est ainsi que j'ai commencé à nouer des liens étroits avec certains membres qui sont devenus mes informateurs.

Les néo-mevlevi cautionnent tout à fait que chacun puisse trouver sa voie auprès du maître qui lui semble être le bon. En revanche, ils n'apprécient pas les personnes qui fréquentent plusieurs groupes sur une longue durée sans se rattacher à l'un d'entre eux. L'historien des religions Jean-François Mayer qui nous conte ses expériences parmi les nombreux groupes spirituels auprès desquels il a enquêté, dans les *Confessions d'un chasseur de sectes*, exprime parfaitement la difficulté du chercheur qui est amené à travailler auprès de plusieurs groupes religieux :

Puisqu'il s'agit de religions bien vivantes, il faut partir à la rencontre des nouveaux prophètes et croyants d'aujourd'hui : discuter avec eux, méditer avec eux, chanter et même peut-être prier avec eux. [...] S'assimiler à un groupe n'est pas trop difficile. Mais que dire quand, en l'espace de quelques mois on se trouve amené à en fréquenter cinquante différents ? .... Cela demande des capacités caméléonesques, non pour se camoufler, mais pour s'adapter avec respect au milieu étudié<sup>80</sup>.

Si je parvenais au fil du temps à partager les activités et à m'appropriier les codes de chacun des groupes, il m'était toujours difficile d'échapper aux attentes des maîtres et des disciples qui attendaient que je demande à prêter allégeance à leur maître.

Lors d'un voyage à Konya, Handan, une disciple de Kadri Yetiş me demande quand est-ce que je compte me faire initier. Pour ne pas susciter sa crainte, je lui dis que je suis nouvelle dans le milieu et que je ne suis pas prête à prendre une si grande décision. Celle-ci me conseille alors d'accomplir le rituel de l'*istihare* pendant deux semaines. Ce rituel consiste à chercher une réponse à ses questionnements dans ses rêves. Des situations encore plus étranges se sont

---

<sup>80</sup> Jean-François Mayer, *Confessions d'un Chasseur de sectes*, Cerf, 1990, Paris, pp. 14-15.

produites, toujours lors de ce voyage. Pendant une longue conversation sur la spiritualité dans une chambre d'hôtel avec quelques disciples, la question de ma situation au sein du groupe est revenue. Les femmes étaient très chaleureuses et voulaient que je rejoigne leur groupe. L'une d'entre elles, nouvellement initiée a laissé échapper l'information selon laquelle le maître aurait dit qu'il possédait une maison en France. Selon ces disciples, il ne s'agissait pas concrètement d'une maison dont Kadri Yetiş serait propriétaire, mais d'une expression symbolique. La maison en question me représentait et signifiait ainsi que le maître avait la certitude que je lui prêterai allégeance. Suite à cela, une disciple plus avancée, et qui partage le même avis sur cette métaphore, a corrigé sa consœur en lui disant qu'elle n'aurait pas dû révéler le secret (*sır*)<sup>81</sup>.

Des remarques similaires se reproduisaient aussi chez Nur Artiran. Par exemple, un jour, je me suis assise à côté d'une disciple que je ne connais pas assez bien et qui me paraissait assez étrange. Celle-ci m'a posé des questions sur mes activités et sur les raisons de ma présence dans le groupe. Lorsqu'elle a appris que j'avais fréquenté plusieurs groupes dans le cadre de mes recherches, elle m'a demandé : « Alors, qui est le vrai *şeyh* selon toi ? ». Je me suis efforcée de lui répondre sans la heurter que je n'étais pas en position de juger et que je veillais à préserver un regard neutre envers tous les groupes. Bien évidemment, ma réponse ne l'a pas satisfaite. Ce genre de situations était beaucoup plus compliqué avec les enquêtés qui étaient devenus des amis. Par exemple, avec Camille nous passions du temps en dehors de la *dergah* et elle me faisait de longs récits sur son attachement à Nur Artiran, et sur sa certitude et son bonheur d'avoir trouvé le bon maître. Lorsqu'elle souhaitait à son tour écouter mon cheminement spirituel, je m'efforçais d'apporter des réponses qui ne seraient à la fois pas de grands mensonges, mais qui favoriseraient aussi le maintien de notre relation. J'exprimais donc habilement une certaine admiration pour Nur Artiran, tout en lui faisant comprendre que le doctorat est un processus long et fatigant mentalement, et qui complique ainsi l'éveil spirituel. De nature compréhensive et sereine, Camille pensait qu'un jour je parviendrais à cerner la particularité de sa *şeyh*. Plus tard, elle m'a même confié que Nur Artiran m'appréciait et qu'elle sentait que cette dernière aspirait à ce que je sois sa traductrice, ou plus exactement, sa disciple-traductrice.

Les choses sont plus compliquées avec les maîtres. Ils sont les personnes qui sont directement concernées et responsables de la présence d'un individu aux requêtes inhabituelles. La relation

---

<sup>81</sup> Observation de terrain, Konya, mai 2015.

sur le long terme les met donc dans une relation de familiarité qui signifie dans leur logique l'intégration complète au groupe. Par exemple, lors d'une pause goûter pendant le cours du mardi soir à l'association MEKDER, Kadri Yetiş m'a subitement demandé si je faisais partie d'un autre groupe mevlevi ou d'une autre *tarikât*. Tout d'un coup, toute l'attention s'est concentrée sur moi. J'ai répondu « non ». On a continué à me fixer. Intimidée, j'ai fini par baisser leurs yeux. Puis le maître a poursuivi : « Il y a quelques temps, deux hommes sont venus pour apprendre le *sema*. Ils semblaient déjà initiés ailleurs. Ils étaient rattachés à une autre *tarikât*. C'étaient des Nakşibendi. Je leur ai répondu que ça n'était pas possible, que le *sema* était un rituel mevlevi, et je les ai renvoyés »<sup>82</sup>. J'avais bien compris le message. Il fallait que je fasse preuve d'attachement à la Mevleviye. Quelques mois plus tard, lorsque je suis retournée rendre visite à Kadri Yetiş, ce dernier m'a accueillie chaleureusement. Ce jour-là, il y avait très peu de disciples et le cours *sema* était annulé. Le maître a profité de ce moment paisible pour converser longuement avec ce petit groupe. Au bout d'un moment, le maître m'a regardée droit dans les yeux et m'a qualifiée de « mobile » (*seyyar*) avec un grand sourire. Il faisait allusion au fait que je fréquentais plusieurs groupes à la fois. Puis il a poursuivi : « Le *sema* est la dernière chose à apprendre dans la Mevleviye. Il faut d'abord avoir des bases solides, puis des murs. Enfin en dernier, il y aura le toit. Eh bien le *sema* est le toit<sup>83</sup> ». Il faisait donc habilement allusion au jour où deux ans auparavant, j'avais demandé à apprendre le *sema*, mais aussi au fait que depuis ce temps-là, je n'étais pas restée fidèle à son groupe, et qu'il fallait désormais que je me décide.

La difficulté majeure dans ce genre de situation est de repousser le plus loin possible le moment décisif, c'est-à-dire l'initiation. Ces questions et conseils qui proviennent des maîtres et des disciples sont en réalité des invitations à passer par le rituel d'initiation et ainsi devenir membre à part entière du groupe. Lorsqu'il ne sent plus la capacité de repousser le verdict, le chercheur comprend qu'il doit envisager une rupture avec le groupe, ce qui est dommage car ce n'est qu'à ce moment que l'observation devient totalement accessible. Dans le groupe de Kadri Yetiş, je sentais que ma situation bancale ne pouvait perdurer. Malgré la forte réticence des disciples au début de mon terrain, le fait de me voir régulièrement pendant deux ans a fait qu'avec le temps, ils m'ont considérée naturellement comme une des leurs. Un jour, je suis allée à la cérémonie de commémoration de l'anniversaire de décès de l'épouse de Kadri Yetiş accompagnée d'une

---

<sup>82</sup> Observation de terrain, Istanbul, avril 2015.

<sup>83</sup> Observation de terrain, Istanbul, janvier 2016.

amie française et de sa sœur, toutes deux intéressées par l'idée de voir une « vraie » cérémonie de derviches tourneurs, c'est-à-dire une cérémonie qui n'était pas organisée pour les touristes. J'avais obtenu l'autorisation d'y amener mes amies et il n'y avait donc aucun problème de ce point de vue. Je veillais à ce que notre présence ne perturbe pas le déroulement de la journée. Je me suis donc installée dans l'espace réservé aux invitées avec mes deux amies pour observer la cérémonie de *sema*. Très vite, j'ai été surprise par une disciple qui est venue me demander de laisser mes amies à leur place et de m'aligner parmi les disciples parce que « je faisais partie du groupe » (« *siz ihvandanişınız* »). Cette disciple avait même utilisé le terme *ihvan* pour parler du groupe, ce qui signifie « membre d'une *tarikât* ». De la même manière, deux semaines plus tôt, j'avais assisté à un *sema* touristique du groupe à la *mevlevihane* de Galata. Pour remédier au problème d'exclusion des femmes du rituel de *sema*, les néo-mevlevi ont inventé une nouvelle pratique, celle de faire participer les disciples femmes ne serait-ce que de l'extérieur. Il s'agit pour les femmes du groupe de ne pas s'asseoir comme le font les spectateurs ordinaires, mais de rester debout durant toute la cérémonie et de faire certains mouvements discrets en guise de participation au rituel. Ayant une toute petite santé, et me sentant particulièrement faible à cette période, je m'apprêtais à m'asseoir parmi les spectateurs puisque je n'étais pas une disciple. Je me suis aussitôt fait interpeller par une disciple qui m'a demandé de m'aligner à leur côté en me disant « Notre *dede* ne veut pas que nous nous asseyions ». Le *dede* était-il aussi mon *dede* ? Faisais-je donc partie du groupe ? Il semblait que oui. Soucieuses de faire respecter l'ordre, des disciples m'ont demandé de me placer en fonction de l'ordre d'initiation, donc à la fin de la file. L'une d'entre elles les a rassurés : « Ne vous inquiétez pas. Elle sait maintenant. Elle a appris petit à petit ». Toujours à la même période, je suis allée au cours du mardi réservé aux femmes. Comme d'habitude, il y avait l'entraînement de *sema* des femmes et je suis restée debout mais à l'extérieur du cercle de travail. A la fin du *sema*, lorsque toutes les disciples se sont alignées pour faire les salutations (*musafaha*) finales, le maître m'a invitée à les rejoindre comme si j'étais une des leurs et que j'avais fait le *sema* avec elles. Les disciples avaient des regards tendres. Elles étaient ravies d'observer l'évolution de ma place au sein du groupe. Je partageais leur joie mais j'étais tout autant angoissée. Je comprenais que c'était le moment de prendre des distances avec le groupe. Lorsque je suis à nouveau allée à un rassemblement après un long moment, une disciple avancée est venue me dire avec un air sérieux : « Je dois te dire quelque chose de très important. Cela fait quelques mois que mon *dede* m'a dit que si je te voyais, il fallait que je te dise que le moment est venu. Tu dois te

rattacher à un groupe. *Fakir*<sup>84</sup> ne fait que transmettre »<sup>85</sup>. Cela ne fait pas de doute, il s'agissait clairement d'une invitation à prêter allégeance à Kadri Yetiş.

Comme l'affirme François Laplantine, « il n'existe pas d'ethnographie sans confiance et sans échange »<sup>86</sup>. Dans le milieu où je me trouvais, la confiance passait par le respect des normes et des conventions du groupe. Étant donné que personne ne se manifestait pour m'apprendre les bonnes manières, je devais observer et reproduire les actes de mes enquêtés afin de leur faire comprendre que leurs actes ne me semblaient pas absurdes et insensés, et pour ainsi les mettre en confiance. Je me souviens par exemple de ma première erreur en tant que novice sur le terrain. C'était lors de ma première participation au cours de Kadri Yetiş. Lorsque je suis entrée dans la salle, je me suis présentée au *şeyh*. Ce dernier m'a tendu une main frêle. Ayant l'habitude de baiser la main des personnes âgées puis de la porter à mon front en guise de respect, comme il est coutume chez les Turcs, j'ai baisé la main du maître de cette manière. Mais à peine avais-je accompli cet acte que je comprenais mon erreur. Ni Kadri Yetiş, ni ses disciples ne m'ont fait de remarques, mais j'avais senti un malaise. Quelques minutes plus tard, des disciples sont entrées dans la salle et ont salué le maître à la manière du *musafaha* mevlevi qui consiste à se serrer la main en croisant les pouces et en collant les paumes des mains, puis à se baiser mutuellement le dos de la main. Je connaissais cette pratique car elle était usée dans les cérémonies de *sema*, mais j'ignorais qu'elle pouvait aussi être utilisée en guise de salutations quotidiennes. Même si l'acte me paraissait étrange au départ, je me suis forcée de ne pas oublier de saluer tout le monde de cette manière, les fois suivantes.

Ce n'est qu'un seul exemple parmi tant d'autres. J'ai donc, au fur et à mesure de ma recherche, subi une acculturation consentie. Je me suis appropriée la culture et les normes sociales du groupe que je voulais intégrer. Howard Becker qui a travaillé sur les groupes déviants, explique que tous les groupes stables développent un genre de vie qui leur est propre, et qu'il est nécessaire de comprendre celui-ci pour interpréter les comportements des membres du groupe<sup>87</sup>. Selon Everette Cherrington Hugues, il y a une culture et des codes dans chaque

---

<sup>84</sup> Litt. pauvre. Dans le soufisme, il s'emploie en remplacement du « je » et du « moi » en signe d'humilité. Le *derviş* parle ainsi de lui-même à la troisième personne.

<sup>85</sup> Observation de terrain, Istanbul, mai 2015.

<sup>86</sup> F. Laplantine, *op. cit.*, p. 23.

<sup>87</sup> H. Becker, *op. cit.*, p. 103.

groupe<sup>88</sup>. Il me fallait donc à chaque entrée dans un groupe, essayer de repérer au plus vite, leurs codes et de me les approprier. Marcel Mauss développe à ce sujet la notion de « techniques du corps » qu'il définit par « les façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps »<sup>89</sup>.

Pour finir, j'évoquerai la difficulté de la gestion des émotions dans un milieu où les individus sont d'une sensibilité particulière. Je me retrouvais souvent dans des situations où j'étais brusquée par les regards profonds des uns et des autres semblant vouloir communiquer par le regard. Cela peut paraître anodin mais c'est très compliqué à vivre au quotidien. S'ajoutent à cela des personnes qui exprimaient leur affection envers moi alors que nous n'avions aucune familiarité. La femme d'un disciple de Kadri Yetiş dont j'ai fait la connaissance lors d'un voyage à Konya me dit : « Tu m'es familière. Lorsque je t'ai vue, je me suis dit que j'avais trouvé ma bien-aimée ». Un autre jour, je croise une disciple de Kadri Yetiş dans la rue. Elle est émerveillée par cette rencontre qui ne peut selon elle, être une coïncidence et me dit : « Tu viens juste de passer dans mon cœur. Tu es toujours dans mes pensées et ça c'est une autre chose. Mais là tu venais de passer dans mon cœur ! ». Un autre jour, une disciple me complimente : « Tu as un très joli visage. Tu dégages une énergie très différente et de la joie. Ton visage et ton âme sont beaux ».

Lorsque ces situations étranges s'étalent sur une longue durée, elles peuvent affecter le chercheur. Coincée entre l'objectif d'effectuer une recherche scientifique et l'atmosphère mystique pesante de ces milieux, il m'est arrivé d'atteindre des moments de décompression incontrôlables. A titre d'exemple, lorsque nous étions en voyage à Konya avec le groupe de Kadri Yetiş, nous sommes allés nous recueillir sur le tombeau de Mevlana. Le maître et les disciples vivaient un moment intense en émotion. En effet, quel moment peut être plus fort en émotion pour un *derviş* (derviche en français. Litt. pauvre en persan. Désigne les personnes qui sont engagées dans une *tarikât* et qui sont parvenues à la maturité spirituelle), que celui où il retrouve son *Pir*, le saint fondateur de sa Voie ? D'autant plus que pour beaucoup d'entre eux, il s'agissait d'un premier voyage à Konya et donc d'une première rencontre avec le Grand maître. Après avoir prié avec le groupe, je me suis éclipsée pour photographier discrètement ce

---

<sup>88</sup> Cité par H. Becker dans *Outsiders*, p. 104.

<sup>89</sup> Marcel Mauss, *Le Sens commun. Œuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Les éd. de minuit, 1968, p. 365.

moment de recueillement sous les regards surveillants de certains des disciples avancés. Puis des disciples se sont mis à tournoyer discrètement, et d'autres ont commencé à pleurer. Face à cette montée d'émotions, j'ai culpabilisé de ne pas partager les mêmes intentions avec le reste du groupe et de vouloir profiter de ce moment intime qu'ils vivaient, pour ma recherche. De plus, j'étais consciente d'être surveillée et cela m'ajoutait une pression en plus. J'ai donc eu du mal à maîtriser mes émotions et je me suis éloignée du groupe pour ne pas leur laisser voir mes larmes. Bien heureusement, ce genre de situations ne m'a jamais nuit. Quoi de plus naturel que de pleurer pour des personnes en quête spirituelle ? Cela a peut-être même joué en ma faveur puisque cela peut être interprété comme une capacité à ressentir l'émotion religieuse.

### ***Présentation des chapitres***

Cette thèse se divise en cinq chapitres. Dans le premier, je broserai à grands traits, le portrait de la Mevleviye ottomane de ses prémices à son extinction. Prestigieuse confrérie ayant perduré près de sept-cents ans, la Mevleviye a une histoire qui est quasiment liée à celle de l'Empire ottoman. Il est important pour cette analyse du fait mevlevi contemporain, de comprendre les caractéristiques singulières de la Mevleviye ottomane et les phases charnières de son histoire. Pour cela, je présenterai Mevlana, l'inspirateur de cette *tarikât*, puis j'évoquerai la Mevleviye en tant que confrérie soufie et je soulignerai son caractère institutionnel et dynastique. Ensuite, j'exposerai les bouleversements politiques et sociétaux survenus en Turquie républicaine et je montrerai comment ceux-ci ont provoqué le déclin de l'éminente confrérie ottomane et ce qui est advenu de ses vestiges dans les ex-territoires ottomans.

Le deuxième chapitre révélera l'existence de ce que je choisis de nommer la Néo-Mevleviye. Pour cela, je commencerai par exposer l'arrière-plan et le contexte dans lequel a eu lieu le processus de popularisation de Mevlana et de la Mevleviye. Je tracerai l'itinéraire de la culture mevlevi et de son saint fondateur Mevlana dans l'histoire républicaine. J'exposerai d'abord les différents événements et courants de pensée qui ont engendré ce que je nomme la « culturalisation » de Mevlana et de la Mevleviye afin de rendre compte de la nécessité du recours à une nouvelle dénomination pour la « Mevleviye actuelle ». Cela sera suivi de la description des événements socio-politiques qui ont favorisé l'émergence d'un climat propice à l'expression de diverses religiosités. Je prendrai en compte l'impact de la politique et des événements sociétaux aussi bien à l'échelle globale que locale.



Dans le troisième chapitre, j'explorerai la question de l'autorité spirituelle. Celle-ci est cruciale car elle démontre clairement le caractère nouveau de ce qui de nos jours est prétendu être la « Mevleviye » par les acteurs de celle-ci. J'analyserai le processus de réinvention de l'autorité suprême. Je montrerai que dans le contexte de la Turquie républicaine, cette démarche ne peut aboutir à un résultat positif et que les membres de cette nouvelle entité sont loin de parvenir à s'unifier car mes investigations ont révélé le climat de concurrence qui règne au sein de celle-ci. Puis pour accentuer cette analyse, je présenterai les diverses caractéristiques des *şeyh* néo-mevlevi, ce qui soulignera le caractère polycéphale et donc protéiforme de la Néo-Mevleviye. Enfin je soulèverai la question de l'autorité spirituelle féminine, une controverse inévitable au sein de la Turquie moderne et un problème loin d'être résolu.

Le quatrième chapitre sera consacré à l'analyse sociologique des « groupes » néo-mevlevi. Je tenterai de définir ce que signifie être *derviş* néo-mevlevi dans la Turquie du XXI<sup>e</sup> siècle. J'analyserai les profils sociologiques de ces individus et leur processus d'intégration aux groupes. Ensuite, je montrerai en quoi ces groupes sont des espaces de socialisation pour des individus sécularisés de la classe urbaine. Puis je finirai par analyser les relations sociales au sein de ces groupes ce qui me permettra de montrer que la structure hiérarchique de la Mevleviye ottomane n'est pas appliquée au sein de la Néo-Mevleviye.

Enfin j'analyserai les rituels et la réinvention singulière de ceux-ci. Pour cela j'ai sélectionné les principaux rituels mevlevi que sont le rituel d'initiation, le rituel de service supposé amener les disciples à la maturité spirituelle et le *sema* qui est un rituel de dévotion dansé. A travers une description détaillée de ces rituels dans chacun des groupes que j'ai observés, je montrerai le caractère syncrétique et réinventé de ce qui est prétendu être de la tradition. Enfin, je terminerai ce chapitre par l'exposition des pratiques relevant de ce qui est communément appelé le New Age au sein de ces groupes afin de rendre compte du caractère hybride de cette entité.





# Chapitre 1 : La Mevleviye, de sa genèse à son déclin

## *Introduction*

Ce chapitre est une entrée en matière dans le sujet. L'étude du présent serait insignifiante sans des éléments basiques permettant la compréhension du passé. Il est donc primordial de commencer par étudier ce qu'était la Mevleviye sur le plan historique et anthropologique, du XIII<sup>e</sup> siècle, période à laquelle vécut le saint fondateur Mevlana, au début du XX<sup>e</sup> siècle qui correspond au déclin de la *tarikât*. Cela permettra de considérer les principes fondamentaux de cette *tarikât* ottomane et de montrer en quoi elle se distingue des autres *tarikât* présentes en Turquie, et en quoi sa supposée existence au sein de la Turquie des années 2000 est questionnable. Pour cela j'établirai une nouvelle chronologie spécifique à la compréhension du phénomène de réinvention de la *tarikât* Mevleviye. Dans un premier temps, je présenterai Mevlana et sa pensée afin de distinguer le saint de la *tarikât* qui a été instituée à partir de sa pensée et de ses pratiques. Cette distinction est cruciale pour comprendre et pour nommer les différents mouvements de revivification de la Mevleviye qui ont pris forme depuis les années 1950, qui seront évoqués dans les chapitres suivants. Dans un second temps, je décrirai la Mevleviye en tant que confrérie institutionnalisée, c'est-à-dire de sa naissance en 1292 à son déclin en 1925. Je présenterai les deux étapes charnières de codification et de rigidification, que sont le XIII<sup>e</sup> siècle avec Sultan Veled et le XV<sup>e</sup> siècle avec Pir Adil Çelebi. Cela marquera le caractère centralisateur de la *tarikât* et l'homogénéité des pratiques. Enfin, je décrirai le caractère institutionnel de la Mevleviye avec ses doctrines et pratiques. Cela est indispensable à la compréhension du phénomène de réinvention qui se produit actuellement. Cela démontrera la non-conformité des néo-mevlevi à la tradition qu'ils revendiquent faire perdurer.

## 1) La pré-Mevleviye (1244-1284)

### a) Périodisation

Cette thèse n'a pas pour vocation d'être une thèse d'histoire, mais il me semble important de commencer par retracer l'histoire de la *tarikât* Mevleviye conformément à la périodisation ci-dessous afin que le lecteur qui n'est pas familier du sujet puisse saisir les raisons pour lesquelles j'évoque la réinvention de la tradition mevlevi, et propose de forger le néologisme « Néo-Mevleviye » pour caractériser cette nouvelle forme de sociabilité qui s'inspire de la *tarikât* Mevleviye mais qui se trouve également influencée par le New Age. Je vais donc commencer par fournir une brève biographie de Mevlana, figure de proue du soufisme turc, dont il ne serait pas inapproprié de dire qu'il est quasiment un prophète chez les Turcs, et que les néo-mevlevi considèrent comme leur *pir*<sup>90</sup> (maître fondateur). Cela nous donnera des éléments pour comprendre le positionnement des différents groupes néo-mevlevi par rapport à l'orthodoxie musulmane et aux traditions originelles de la Mevleviye.

### La périodisation d'Ekrem Işın

L'historien turc Ekrem Işın a proposé une périodisation de la Mevleviye en trois temps. Il établit que la première période va de la mort de Mevlana Celaleddin Rumi (1207-1273) à la mort de son fils, Sultan Veled (1226-1312). La seconde période, qui correspond à la diffusion de l'Ordre, s'achève au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle. Enfin, la troisième et dernière période est caractérisée par une étatisation de la Mevleviye devenue une *tarikât* impériale<sup>91</sup>. La périodisation alternative que je propose couvre une période plus vaste et est fondée sur une autre approche de l'histoire de cet ordre soufi. Mon objectif n'est pas de découper en périodes distinctes les siècles où la Mevleviye était une *tarikât*, mais bien de délimiter le début et la fin de l'existence de la Mevleviye. Ceci devrait permettre de mieux comprendre la récupération et

---

<sup>90</sup> *Pir* signifie vieux en persan. C'est l'équivalent de cheikh en arabe. Mais au sens plus strict, il désigne le fondateur ou le saint le plus vénéré d'un ordre soufi. A. Gölpınarlı, *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri* (Expressions idiomatiques et proverbes hérités du soufisme dans le langage courant), Istanbul, İnkilap ve Aka, 1977, p. 273.

<sup>91</sup> Ekrem Işın, « Bir ortaçağ kurumunun modernleşme süreci » (Processus de modernisation d'une institution du Moyen-âge), dans M. E. Kılıç *et al.* (éds.), *Uluslararası Mevlana Sempozyumu Bildirileri*, Istanbul, Motto Project, 2010, pp. 507-508.

l'usage qui est fait de cette *tarikât* de nos jours. Je propose donc de distinguer nettement la période à laquelle vivait Mevlana de celle où Sultan Veled a décidé de fonder une *tarikât*. Ainsi on distingue les pratiques de Mevlana et les actions de son compagnon Çelebi Hüsametdin qui étaient spontanées et libres, de celles de son fils Sultan Veled et des successeurs de ce dernier qui ont donné la forme d'une *tarikât* aux idées et aux pratiques de Mevlana, laquelle s'est renforcée au cours des siècles. Cette distinction sera utile dans la suite de ce travail car elle permettra de démontrer la confusion des membres de la Néo-Mevleviye lorsqu'ils choisissent de se rattacher tantôt à Mevlana, tantôt à la Mevleviye en tant que *tarikât*, et tantôt à la Mevleviye en tant que culture pour légitimer leur existence.

### **Nouvelle périodisation**

Je propose de retenir trois périodes de l'histoire de cet ordre mystique : la Pré-Mevleviye, la Mevleviye, et la Néo-Mevleviye. La première période que je nomme la « Pré-Mevleviye » commence en 1244 avec la rencontre de Mevlana et de Şems de Tabriz (1186-1247) car c'est cet événement qui déclenche la métamorphose de Mevlana, c'est-à-dire l'adoption d'un mode de pensée et de vie plus hétérodoxe qui constituera plus tard la doctrine et les pratiques mevlevi. Cette période s'achève en 1284, à la mort de Çelebi Hüsametdin, premier leader de la communauté de soufis qui s'est formée autour de Mevlana. La période suivante débute en 1292 et se termine en 1925. C'est la période d'existence de la Mevleviye en tant que *tarikât*, de sa fondation à sa diffusion. Je choisis de rassembler ces six siècles sous la forme d'une période unique, et ce en dépit des nombreux changements qui l'ont marqué, parce que ces changements se sont réalisés dans la continuité et qu'ils n'ont pas provoqué de ruptures radicales. En effet, on note une certaine cohésion dans l'organisation de la Mevleviye, organisation qui s'est perfectionnée avec les siècles et qui s'est maintenue jusqu'à la disparition de la *tarikât*. La troisième période que je qualifie de Néo-Mevleviye, s'étend des années 1980 à nos jours. Elle est marquée par un processus de reconfrérisation et de réinvention de la Mevleviye à travers la création des fondations et associations néo-mevlevi.

### **b) La trajectoire de Mevlana**

Mevlana Celaleddin Rumi (1207-1273), que les Occidentaux connaissent généralement sous le nom de Rumi, (le Romain), passe la majeure partie de sa vie en Anatolie qui appartient alors à l'Empire byzantin, héritier de Rome. Les Turcs ont l'habitude de le désigner par « Mevlana »

qui est en fait un titre honorifique qui lui est attribué par ses disciples. Il signifie « Notre maître » en arabe<sup>92</sup>. C'est l'appellation turque qui sera privilégiée ici, de même que tous les autres noms de personnes qui font partie de l'histoire turque.

### **Le savant orthodoxe**

Mevlana est originaire de Balkh<sup>93</sup>, une ville située dans l'actuel Afghanistan. Son père Bahaeddin Veled (m. 1231) est un érudit en sciences islamiques, comme l'indique son surnom Sultan ul-Ulema (Sultan des savants). En 1212, Mevlana quitte Balkh avec sa famille, à l'âge de cinq ans, pour un long voyage. Leur destination finale est la ville turque de Konya, capitale de l'Empire seldjoukide, qu'ils atteignent autour de 1228-1229<sup>94</sup>. Comme son père, Mevlana appartient à la classe des savants. D'après la première biographie de ce personnage, rédigée par son contemporain Feridun Bin Ahmed Sipehsalar (1219-1312), Mevlana est membre de la *tarikât* Kübreviye, à l'instar de son père<sup>95</sup>. La Kübreviye, fondée par Necmettin Kübra dans la région du Khorezm qui se trouve dans l'actuel Ouzbékistan, n'est pas courante en Anatolie<sup>96</sup>. Mevlana reçoit une formation dans les sciences orthodoxes de l'islam, la jurisprudence (*fiqh*), l'étude des hadiths ou encore l'herméneutique coranique. Ensuite, il devient enseignant de *medrese* (établissement enseignant les sciences islamiques orthodoxes). Sipehsalar rapporte également que Mevlana est très respectueux des pratiques fondamentales de l'islam sunnite comme les prières canoniques (*salat* en arabe, *namaz* en turc), qu'il accomplit le jeûne, et qu'il ne pratique pas le *sema* (danse de tournoiement, litt. audition spirituelle)<sup>97</sup>, une pratique controversée en islam<sup>98</sup>.

---

<sup>92</sup> Ève Feuillebois, « Rûmî (1207-1273) poète et mystique », dans A. F. Ambrosio, *et al.* (éds.), *Les Derviches tourneurs. Histoire, doctrine, pratiques*, Paris, Cerf, 2006, p. 15.

<sup>93</sup> Shams al-Din al-Aflaki, *Les Saints des derviches tourneurs*, Paris, Éd. Orientales, 1978, trad. française de *Manağib ul-'arifin*, p. 59.

<sup>94</sup> A. Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, Istanbul, İnkilap, 1952, p. 24.

<sup>95</sup> Feridun Bin Ahmed Sipehsalar, *Sipehsalar Risalesi, Hz. Mevlana ve Yakınları* (Traité de Sipehsalar, Le Saint Mevlana et ses proches), Istanbul, Elest Yay., 2004, trad. Turque de *Risale-i Sipehsâlar be-Menakib-i Hudavendigâr*, p. 73.

<sup>96</sup> Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (Histoire du soufisme et des tariqas), Istanbul, Dergah Yay., 1985, pp. 291-292.

<sup>97</sup> F. Ahmed, *op. cit.*, pp. 39, 73.

<sup>98</sup> Plus de détails chez Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Musiki ve Sema* (Musique et Sema du point de vue de l'islam), Istanbul, Dergah Yay., 2015, et Jean Michot, *Musique et Danse selon Ibn Taymiyya*, Paris, J. Vrin, 1991.

## La rencontre avec Şems et la métamorphose

C'est avec l'arrivée de Şems de Tabriz que commence la métamorphose de Mevlana, et que se manifestent les prémices de la Mevleviye. Les biographes de Mevlana ont très bien souligné l'influence de Şems sur Mevlana et il apparaît que, sans l'intervention, du soufi de Tabriz, Mevlana n'aurait pas pris conscience qu'il était un exceptionnel « amoureux de Dieu ». Cependant, ses biographes n'ont transmis quasiment aucune information sur les lignées familiales et spirituelles de Şems qui reste donc un personnage énigmatique et mystérieux, ce dernier n'ayant en outre jamais écrit d'ouvrages de son vivant. Le *Makalat-ı Şems-i Tebrizi*, seul écrit qui lui est attribué, n'est en fait qu'un recueil posthume de ses paroles. Selon l'historien du soufisme turc, Ahmet Yaşar Ocak, il est très probable que Şems fut un *derviş kalenderi*. La Kalenderiye est un courant soufi marginal qui est, d'après Ocak, marqué, dans l'espace ottoman, par « l'opposition à la société, à la culture et au système politique en vigueur ». Cette confrérie, à caractère « anarchiste », prône l'insouciance envers le monde et exige que cette forme de vie soit explicite dans le comportement quotidien du *derviş*<sup>99</sup>. C'est donc sous l'influence de la Kalenderiye transmise par Şems, que Mevlana renonce à ses fonctions d'enseignant de *medrese* et qu'il adopte un discours et un comportement marginal, ce qui lui attire les foudres des dévots<sup>100</sup>.

## Une relation mystérieuse

Il est important de souligner que la nature de la relation et la hiérarchie entre Mevlana et Şems n'était pas tout à fait claire. Cette ambiguïté est de plus en plus problématique de nos jours. En Turquie, on a tendance à admettre que c'est Mevlana qui fut disciple de Şems, or, non seulement, nous n'avons aucune information au sujet d'un serment d'allégeance de la part de Şems, mais, en plus, les écrits ne rapportent que les changements qui affectent Mevlana sous l'influence de Şems, et pas le contraire. Cette absence d'informations détaillées suscite, de nos jours, de vives polémiques, quant au fait de déterminer la nature du lien entre les deux saints. Cette polémique n'est pas sans incidence sur la Néo-Mevleviye. Faute de clarté, la multiplication des interprétations au sujet des liens entre les deux hommes a joué un rôle

---

<sup>99</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı. Aleviliğin Tarihsel Altyapısı, yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü* (La Révolte des Babaïs. Infrastructure Historique de l'alévisme ou la formation de l'hétérodoxie islamo-turque en Anatolie), Istanbul, Dergah Yay., 1996, pp. 127-128, 66-69, 56.

<sup>100</sup> F. Ahmed, *op. cit.*, pp. 73-74.



signifiant sur l'élaboration des différentes conceptions de la personnalité et du message de Mevlana – surtout en Occident – mais aussi dans l'élaboration des principes des différents groupes néo-mevlevi. Ainsi, certains considèrent Mevlana comme le *şeyh* de Şems, d'autres ne voient qu'une relation amicale entre eux, d'autres encore estiment que les deux soufis entretenaient une relation homosexuelle inavouée. Pour ceux qui considèrent Mevlana comme le *şeyh* de Şems, Mevlana reste un érudit orthodoxe. Ils refusent d'admettre que Şems était peu respectueux de la loi de l'islam. Ceux qui pensent que les deux hommes étaient simplement des amis, font référence à la doctrine de l'unicité (*tevhid*). Pour ces derniers, il serait inutile d'invoquer un lien hiérarchique entre ces deux saints parce qu'ils possèderaient le même degré d'érudition et qu'ils porteraient un message unique sous des apparences différentes. Enfin, ceux qui considèrent que la relation des deux hommes est homosexuelle, en s'appuyant sur les poèmes d'amour que Mevlana avait écrits pour Şems, ils estiment que Mevlana se tient à l'écart de l'orthodoxie musulmane, qu'il est une figure spirituelle située au-delà des religions et tolérant à l'égard de certaines pratiques qualifiées de déviantes dans le discours islamique orthodoxe, telle que l'homosexualité et la consommation d'alcool.

En définitive, l'importance accordée à ce nouvel arrivant par Mevlana et le changement que celui-ci provoque en lui, dérangeant très vite les habitants de Konya. Cela conduit Şems à s'auto-exiler une première fois, avant d'être rappelé par Mevlana, puis il disparaît définitivement<sup>101</sup> et de manière énigmatique. Pour les Turcs, Şems ne se serait pas exilé mais aurait été assassiné sur l'ordre d'Alaaddin, fils de Mevlana, jaloux de Şems. Şems aurait donc été tué et son corps jeté dans un puits non loin de l'actuel mausolée de Mevlana, à Konya. Esin Çelebi, une descendante de Mevlana, rapporte qu'elle a appris lors d'un voyage en Iran, que les Iraniens croient que Şems ne serait pas mort à Konya, mais qu'il aurait quitté cette ville pour mettre fin aux querelles que sa présence occasionnait parmi le peuple<sup>102</sup>. Il ne serait jamais revenu à Konya et aurait migré dans l'actuel Iran. Sa dépouille ne se trouverait donc pas en Turquie mais en Iran.

Ces polémiques sur le devenir de Şems sont équivalentes à celles qui concernent l'identité ethnique de Mevlana. Faut-il admettre que Mevlana est turc parce qu'il s'est installé en Turquie

---

<sup>101</sup> Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, Ankara, Güven Mat., 1976, trad. du persan au turc par Abdülbaki Gölpınarlı, pp. 50-57.

<sup>102</sup> Observation de terrain, Istanbul, 2017.

à un jeune âge, qu'il y a atteint la maturité spirituelle et que son corps y repose ? Ou bien faut-il penser qu'il est iranien étant donné que sa terre natale est le Khorassan – haut lieu de la civilisation persane – et qu'il a choisi le persan pour exprimer sa pensée ? Ces interrogations ne sont pas les seules à exister à ce sujet et on pourrait en citer d'autres mais je me contenterai de ces deux exemples. Il importe d'en tenir compte car elles permettent de comprendre à quel point Mevlana reste une figure importante de nos jours. Nous comprenons d'autant mieux les zones floues de la biographie de Mevlana et de l'histoire de la Mevleviye qui ont donné lieu à une multiplicité de nouvelles croyances et pratiques.

Assassinat ou exil volontaire, la disparition de Şems plonge Mevlana dans un profond état de mélancolie, exprimé par sa poésie en prose qui entraîne la composition du *Mesnevi*, son œuvre principale. La rédaction de ce livre est réalisée entre 1258 et 1261<sup>103</sup>. Il s'agit de la récitation spontanée de poèmes en persan, entrecoupée de *sema* improvisés, c'est-à-dire sans règles ni chorégraphie, que le compagnon de Mevlana, Çelebi Hüsametdin, prenait le soin de transcrire<sup>104</sup>. Ainsi avant sa mort, une communauté<sup>105</sup> de soufis s'était formée autour de Mevlana mais ne constituait en rien une nouvelle *tarikât*. D'ailleurs, Mevlana, qui avait eu plusieurs maîtres spirituels appartenant à des courants mystiques différents, critiquait les soufis et ne se présentait pas comme l'un d'entre eux mais comme un *arif* (connaissant, gnostique)<sup>106</sup>.

## La sanctification

À la mort de Mevlana, c'est Çelebi Hüsametdin, qui est désigné pour être son *halife* (représentant), c'est-à-dire le chef de la communauté qui s'était formée autour de lui<sup>107</sup>. Çelebi Hüsametdin fait ériger un mausolée (*türbe*) sur le tombeau de Mevlana, ce qui, comme le remarque Thierry Zarcone, marque la sacralisation du lieu. L'endroit devient, dès lors, un centre

---

<sup>103</sup> E. Feuillebois, *op. cit.*, p. 32.

<sup>104</sup> F. Ahmed, *op. cit.*, p. 145.

<sup>105</sup> Asaf H. Çelebi, *Mevlana ve Mevlevilik* (Mevlana et la Mevleviye), Istanbul, Turgut Atasoy ve Ortağı Mat., 1957, p. 155.

<sup>106</sup> Thierry Zarcone, « De Mawlana à la confrérie Mevleviye », dans A. F. Ambrosio *et al.* (éds.), *Les Derviches tourneurs. Histoire, doctrine, pratiques*, Paris, Cerf, 2006, pp. 93-94.

<sup>107</sup> *Halife* signifie « être derrière, arriver après quelqu'un, prendre la place de quelqu'un ». Ce terme peut aussi bien désigner le successeur d'un *şeyh* après sa mort, que son représentant de son vivant, dans les lieux où il ne se trouve pas. İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Dictionnaire des termes religieux), Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010, p. 226.

de pèlerinage, nommé la « Kaaba des aimants » (*Aşıklar Kâbesi*)<sup>108</sup>, et cela élève Mevlana au rang de saint. Çelebi Hüsametdin fait ensuite construire une muraille autour du jardin du sanctuaire pour marquer son territoire et fait bâtir quelques bâtiments d'habitation<sup>109</sup>. Puis des fondations charitables (*vakıf*) sont attachées au mausolée. Çelebi Hüsametdin commence à organiser des lectures de Coran et des séances de *sema*, le vendredi, à la suite de la prière hebdomadaire. C'est ainsi qu'apparaît progressivement une communauté de fidèles liés à Mevlana, composée d'imams, d'hafîzs, de muezzins, de *mesnevihan* (spécialiste du *Mesnevi*), de chantres et de concierges. L'action de Hüsametdin se résume à maintenir cette communauté religieuse et à élever Mevlana au rang des saints<sup>110</sup>.

---

<sup>108</sup> T. Zarcone, *op. cit.*, p. 84.

<sup>109</sup> Mehmet Önder, « Mevleviliğin sistemleşmesi, Sultan Veled ve diğer postnişinler » (Systématisation de la Mevleviye, Sultan Veled et les autres postnişin), dans N. Şimşekler (éd.), *Konya'dan Dünya'ya Mevlana ve Mevlevilik*, Konya, Karatay Belediyesi, 2002, p. 133.

<sup>110</sup> A. Gölpınarlı, *op. cit.*, 2006, pp. 37-38.

**Figure 1 : Portrait de Mevlana Celaledin Rumi**



(tdva.org)

**Figure 2 : Mausolée de Mevlana**



Konya, 2015 (Ayşe Akyürek)

## 2) La Mevleviye : Une tarikat institutionnelle

### a) Fondation et rigidification

C'est en 1292, dix-neuf ans après la mort de Mevlana, que Sultan Veled, fils aîné de Mevlana, entreprend de fonder une *tarikat*. En ce sens, nous pouvons dire que le *pîr-i tarîkat* ou *pîr-i evvel* est Mevlana et que le *pîr-i sâni* est Sultan Veled. En effet, de nombreuses *tarikat* possèdent deux *pîr*. Le premier fondateur est appelé *pîr-i evvel* (fondateur antérieur)<sup>111</sup> ou *pîr-i tarîkat* (fondateur de la *tarikat*), quant au second qui est considéré comme celui qui réorganise l'ordre, il est qualifié de *Pîr-i sâni* (deuxième fondateur)<sup>112</sup>.

### Sultan Veled et la fondation de la Mevleviye

Sultan Veled, succède à Çelebi Hüsamettin pour diriger la communauté des sympathisants de Mevlana, mais il prend la décision de fonder la *tarikat* sept ans après la mort de son prédécesseur. Pendant cet intervalle, Sultan Veled aurait secrètement prêté allégeance à un maître soufi nommé Bektemüroğlu Kerimeddin (m. 1292) sur lequel il n'existe quasiment pas d'informations. Selon Abdülbaki Gölpınarlı, contrairement à Mevlana qui était l'adepte d'une mystique de la spontanéité, Sultan Veled privilégie la codification et accorde beaucoup d'importance au cérémoniel. Il a l'ambition de fonder une nouvelle *tarikat* basée sur l'enseignement de son père<sup>113</sup>.

Pour ce faire, Sultan Veled met en place une autorité suprême (*çelebilik makamı*) exclusivement réservée aux descendants de Mevlana. Ce sont, selon Thierry Zarcone, les premiers signes de la politique centralisatrice de l'Ordre. Sultan Veled pose par ailleurs les fondements d'un véritable « sultanat spirituel » avec « Konya comme capitale »<sup>114</sup>. Ainsi, les descendants de Mevlana, nommés les « *çelebi* », s'identifient à la *tarikat*. Cela constitue, dans l'histoire du soufisme, l'exemple le plus frappant d'organisation de type « dynastique » sur laquelle reposait

---

<sup>111</sup> Safi Arpağuş, « Pir », *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 34, Istanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2007, pp. 272-273.

<sup>112</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (Dictionnaire des termes soufis), Istanbul, Marifet, 1995, p. 421.

<sup>113</sup> A. Gölpınarlı, *op. cit.*, 2006, pp. 44-51.

<sup>114</sup> T. Zarcone, *op. cit.*, pp. 84-85.

l'élite dirigeante dans les sociétés orientales<sup>115</sup>. Cette autorité administrative centralisée est représentée par le chef de l'Ordre appelé *makam çelebi* (*çelebi* suprême)<sup>116</sup>. « *Çelebi* » (seigneur, honorable en turc ottoman) provient de « *çalab* » qui signifie « Dieu » en Mongol. En persan, il est utilisé dans le sens d' « homme de Dieu ». En turc, ce terme a été utilisé pour désigner de manière générale, les aristocrates, les savants et les gentilshommes<sup>117</sup>. Mais le terme restait majoritairement à connotation religieuse. D'ailleurs, İsmet Kayaoğlu rapporte que, selon le *Şeyhülislam* Ebu's-Suud (1490-1574), il était incorrect d'utiliser ce terme pour désigner les personnes de la classe supérieure non religieuse, car il faisait référence au divin. Les Mevlevi se sont approprié ce terme qui sert à désigner les descendants mâles de Mevlana qui dirigent l'Ordre, ce qui fait d'eux une lignée sacrée. On peut qualifier celle-ci d'aristocratie soufie, laquelle se perpétue encore, de nos jours, à des degrés divers. « *İnas çelebi* » désigne la lignée maternelle et « *zükûr çelebi* », la lignée paternelle. En règle générale, les fonctions de *çelebi* devaient être assurées par la lignée paternelle<sup>118</sup>, mais il y a eu des exceptions, comme le cas de Küçük Arif Çelebi (m. 1642) qui a été *makam çelebi* alors qu'il appartenait à la lignée maternelle de la famille<sup>119</sup>.

### **La construction des premiers couvents mevlevi**

Sultan Veled construit la première *mevlevihane* sur le terrain où se trouvait le tombeau de Mevlana. En plus des séances de lecture de *Mesnevi* et de *Coran*, des cours de musique et de *sema* sont ajoutés à l'enseignement, constituant ainsi un corpus d'enseignement de savoirs, d'arts et de pratiques mevlevi codifiées. Sultan Veled établit pour cela un emploi du temps. Les adeptes de Mevlana étant de plus en plus nombreux, de nouveaux bâtiments sont construits pour assurer l'accueil de ces derniers. Ces nouveaux édifices offrent des salles de cours et des logements pour les *derviş*, ainsi que pour la famille de Sultan Veled. La communauté de fidèles présente sur ce lieu, avec Sultan Veled comme chef spirituel, est graduellement connue sous le

---

<sup>115</sup> E. Işın, « İstanbul'da mevlevilik. Bir imparatorluk tarikatı üzerine toplumsal tarih notları » (La Mevleviye à Istanbul. Notes d'histoire sociale sur une tariqa impériale), dans E. Işın (éd.), *Saltanatın Dervişleri, Dervişlerin Saltanatı. İstanbul'da Mevlevilik*, Istanbul, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2007, p. 20.

<sup>116</sup> E. Işın, « Mevlevîliğin tarihsel temelleri: Sultan Veled ve çelebilik makamının kuruluşu » (Les bases historiques de la Mevleviye : Sultan Veled et la fondation de l'autorité çelebi), dans N. Şimşekler (éd.), *III. Uluslararası Mevlana Kongresi, – Bildiriler*, Konya, Selçuk Üniversitesi Mat., 2004, p. 95.

<sup>117</sup> A. Gölpınarlı, *Tasavvuf'tan Dilimize...*, op. cit., p. 77.

<sup>118</sup> İsmet Kayaoğlu, *Mevlana ve Mevlevilik* (Mevlana et la Mevleviye), Konya, Konya Valiliği, 2002, pp. 101-108.

<sup>119</sup> Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (Le soufisme et les tariqas), Istanbul, Marifet Yay., 1990, p. 414.

nom de « *veledî* » (les partisans de Veled) ou de « *mevlevî* » (les partisans de Mevlana)<sup>120</sup>. C'est ainsi que naît la Mevleviye.

Après avoir fondé la *tarikât*, Sultan Veled entreprend de la diffuser au-delà de Konya. Il établit des couvents en Anatolie centrale, dans les villes de Kırşehir, Amasya et Erzincan et nomme des *şeyh* pour assurer leur direction<sup>121</sup>. Dans *İbtidaname*, Veled explique comment il a procédé pour consolider ces nouvelles implantations mevlevi par la nomination de *halife* (représentant). Ces derniers qui avaient pour mission de conduire les âmes par l'*irşad* (guidance spirituelle), étaient autorisés à diriger une *tekke* après avoir reçu une *icazetname* (diplôme) de la part de Sultan Veled<sup>122</sup>. L'invention de la fonction de *çelebi*, la dénomination « mevlevi », attribuée aux adeptes de Mevlana, l'introduction de l'*irşad*, la codification du rituel du *sema* et la diffusion de la Mevleviye, insérèrent cette nouvelle *tarikât* dans le paysage confrérique anatolien. Ulu Arif Çelebi, fils et successeur de Sultan Veled, qui occupe les fonctions de *çelebi* de 1312 à 1320, contribue, comme son père, au développement et à l'expansion de la Mevleviye<sup>123</sup>. C'est surtout après le passage du régime des beylicat à l'Empire ottoman, et la prise de Constantinople en 1453, que la Mevleviye connaît une grande diffusion<sup>124</sup>. Divane Mehmet Çelebi (m. 1545), descendant de la lignée maternelle de Mevlana, est l'un des principaux acteurs de l'expansion géographique de la Mevleviye car il fonde des couvents mevlevi dans plusieurs villes anatoliennes et à Istanbul, mais aussi sur les côtes de la mer Égée et au Proche-Orient<sup>125</sup>.

### **Les codifications aux XV<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles**

Le XV<sup>e</sup> siècle est marqué par la rigidification de la Mevleviye. En effet, un certain nombre de règlementations sont apportés aux rituels. Celles-ci-ci sont attribuées à Pir Adil Çelebi (m. 1460). Selon Mehmet Önder, il faut considérer ce dernier comme le second fondateur de l'Ordre, compte tenu des actions et des transformations qu'il a mené et au titre de *pîr* qui lui a

---

<sup>120</sup> M. Önder, *op. cit.*, pp. 133-134.

<sup>121</sup> T. Zarccone, *op. cit.*, pp. 84-85.

<sup>122</sup> S. Veled, *op. cit.*, pp. 195-196.

<sup>123</sup> Esin B. Çelebi, *op. cit.*, p. 157.

<sup>124</sup> Ahmet Cahid Haksever, *Modernleşme Sürecinde Mevleviler ve Jön Türkler* (Les Mevlevi et les Jeunes-Turcs pendant la modernisation), Istanbul, H Yay., 2009, p. 19.

<sup>125</sup> T. Zarccone, *op. cit.*, p. 85.

été attribué<sup>126</sup>. En fait, il serait plus juste de le considérer comme le *pîr-i sâlis* (troisième fondateur) car Mevlana et Sultan Veled viennent nécessairement avant lui. Selon le *şeyh* mevlevi Mustafa Sakıb Dede (1652-1735), il était admis, chez les Mevlevi, que ces règles et conventions (*adap ve erkan*) avaient été adoptées par Pir Adil Çelebi à la suite d'un dévoilement intuitif (*keşf*) et qu'il avait été révélé à ce dernier que ces innovations devaient être conservées telles quelles. La première trace écrite dans laquelle la *mukabele* est décrite approximativement sous la forme que nous connaissons aujourd'hui est de la plume de Divane Mehmet Çelebi. Ce texte date du XVI<sup>e</sup> siècle et coïncide avec la période à laquelle Pir Adil était le *çelebi* de Konya. Cependant, il est rapporté que les rituels étaient pratiqués avec une certaine liberté. La chorégraphie du *sema*, n'était pas encore totalement codifiée et il n'existait pas de répertoire strict pour la *mukabele*. Par ailleurs, la loi religieuse était parfois peu respectée et il arrivait que certains Mevlevi se livrent à des pratiques proscrites par le dogme islamique, telles que la consommation d'alcool et l'absorption de drogues dans le but d'atteindre des états mystiques<sup>127</sup>. La Mevleviye poursuit son évolution au XVII<sup>e</sup> siècle, mais celle-ci n'est pas significative. La confrérie est désormais en train de s'urbaniser<sup>128</sup>. Elle devient une *tarikât* aristocratique. Le prestige et la puissance du poste de *çelebi* créent des rivalités, jusqu'à engendrer des conflits d'intérêts qui divisent les membres de la famille et opposent certains couvents à la maison-mère de Konya<sup>129</sup>.

## **b) Une institution centralisée**

Toutes les *tarikât* sont bien entendu des institutions, à savoir des « réalités humaines forgées autour de règles communes, leur permettant de se comprendre, de coopérer, d'agir en commun<sup>130</sup> ». Mais la Mevleviye avait pour particularité d'être une *tarikât* dont la dimension institutionnelle était exagérément développée. Elle reposait sur un système dont le pouvoir était centralisé, où toutes les relations étaient hiérarchisées, et dont tous les actes étaient codifiés, ritualisés, et dotés d'une forte signification symbolique.

---

<sup>126</sup> M. Önder, *op. cit.*, p. 138.

<sup>127</sup> A. Gölpınarlı, *Mevlana'dan...*, *op. cit.*, 2006, pp. 103-118, 383.

<sup>128</sup> *ibid.*, p. 306.

<sup>129</sup> T. Zarccone, *op. cit.*, p. 86.

<sup>130</sup> J-F. Dortier, *op. cit.*, p. 185.



## Une organisation de type mécaniste

Il est intéressant de remarquer que la *tarikât* Mevleviye présente des caractéristiques de l'« organisation mécaniste » qui fait partie des sept modèles d'organisations identifiées par Henry Mintzberg, spécialiste de sociologie des organisations. En effet, l'organisation mécaniste correspond aux bureaucraties centralisées. Dans ces types d'organisation, la division du travail est très poussée, les procédures sont codifiées et la chaîne hiérarchique est longue<sup>131</sup>. Requérant d'innombrables conditions et de rituels pour parvenir à l'accomplissement de la *seyr-i süluk* (litt voyage spirituel)<sup>132</sup> c'est-à-dire pour arriver à la maturation spirituelle – but commun de toutes les *tarikât* – et celles-ci étant conditionnées à la vie de couvent, régulée par un pouvoir centralisé, la pratique de la Mevleviye était inhérente à l'institution. La structure de cette organisation sociale bureaucratique est donc indissociable de la pratique. Les conditions et modes de recrutement, la répartition de l'autorité, la parcellisation des tâches, l'organisation des rituels, que je décrirai ci-dessous, ne sont que quelques exemples d'organisation mécaniste.

## Une hiérarchie complexe

Comme l'a identifié Thierry Zarcone, deux types de hiérarchies se superposent au sein de la Mevleviye. L'une est une hiérarchie administrative constituée des *dede* (maîtres des novices), et des *postnişin* (maîtres remplissant les fonctions de chefs de couvent), avec à leur tête le *çelebi*. L'autre est une hiérarchie initiatique fondée sur l'état de l'avancement spirituel, composée des *muhip* (aimant), des *çilekeş* (litt. souffrant), des *dede* (litt. grand-père. *Derviş* confirmé) et des *halife*<sup>133</sup>. Les différents niveaux de la hiérarchie administrative sont représentés par des autorités accessibles soit par nomination par l'autorité suprême, soit par un de ses représentants. Quant aux niveaux de la hiérarchie initiatique, ils font référence à des grades qui s'obtiennent par le passage d'une épreuve ou par un serment. Toutefois, ces deux types de hiérarchies sont indissociables car elles s'enchevêtrent.

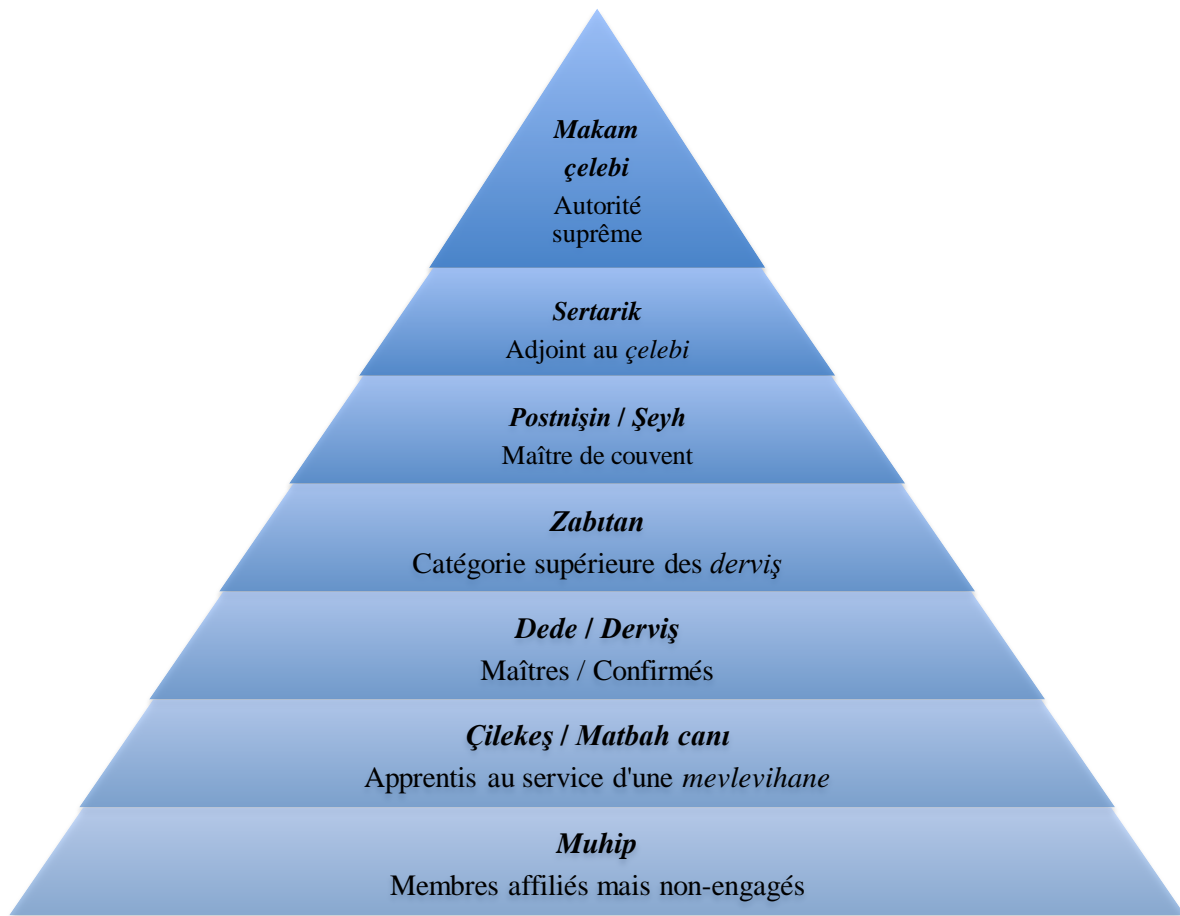
---

<sup>131</sup> *ibid.*, p. 257.

<sup>132</sup> Littéralement voyage spirituel. C'est l'ensemble des stations spirituelles que va atteindre l'aspirant jusqu'à se débarrasser de ses pulsions physiques et matérielles.

<sup>133</sup> T. Zarcone, *op. cit.*, pp. 92-93.

## Schéma 2 – Organigramme hiérarchique de la Mevleviye



Pyramide de la hiérarchie administrative et initiatique de la Mevleviye

Au plus bas de la hiérarchie se trouve la catégorie des *muhip* (aimant/sympathisant). Le terme « *muhip* » (*muhibban* au pluriel) ne désigne pas de simples sympathisant ou ami car il ne s'agit pas de simples personnes ayant une sympathie pour la *tarikât* ou de personnes fréquentant les Mevlevi de temps en temps, mais de personnes ayant rejoint la *tarikât* en prêtant allégeance à un *şeyh*. C'est donc ainsi que s'appellent les personnes affiliées (*intisaplı*) à la Mevleviye mais qui n'ont pas fait leur promesse (*ikrar*) pour devenir *derviş*, c'est-à-dire pour passer l'épreuve du *çile* (litt. souffrance, syn. de service) de mille et un jour afin de devenir *dede*. Les *muhip* ne sont pas concernés par la vie monastique. Ils ne logent pas à la *tekke*, se vêtissent d'un habit séculier, occupent un emploi, et peuvent se marier s'ils le souhaitent. Cependant, ils ont un maître à la *tekke*. Ils peuvent s'y rendre pour suivre des cours de *sema*, de *Mesnevi*, de musique ou d'autres enseignements mevlevi, pendant lesquels ils portent l'habit et la coiffe mevlevi<sup>134</sup>.

<sup>134</sup> M. Önder, *Mevlana ve Mevlevilik*, Istanbul, Aksoy Yay., 1998, p. 217.

Après la catégorie des *muhip*, se trouve celle des novices appelés *çilekeş* (litt. celui qui souffre) ou *nevniyaz* (litt. aspirant) ou encore *matbah canı* (litt. homme de cuisine). Le *çilekeş* est celui qui a fait sa promesse (*ikrar*) pour devenir *derviş*. Cela signifie s'engager à se consacrer entièrement à la *tarikât* pour atteindre la maturité spirituelle. Le novice est non seulement en train de recevoir un enseignement théorique des sciences islamiques et mevlevi mais aussi un enseignement pratique qui consiste en l'accomplissement de tâches lourdes ou répugnantes afin de mettre à mort son égo<sup>135</sup>.

Le troisième grade est celui des *dede* (litt. grand-père en turc ; exprime symboliquement l'ancienneté dans une voie spirituelle) ou *derviş*. Il s'agit de la catégorie composée de ceux qui ont achevé la période du *çile*. Une cellule (*hücre*) à la *tekke* leur est alors attribuée. On peut ainsi les appeler *hücrenişin* (détenteur de cellule)<sup>136</sup>. Cela signifie qu'ils deviennent maîtres mais pas au sens de *şeyh*. Ils peuvent occuper une fonction d'enseignant, d'artiste ou de gestionnaire administratif selon leur domaine de spécialisation<sup>137</sup>. Il existe également une hiérarchie interne à la catégorie des *dede*. En effet, des *dede* occupant des fonctions prestigieuses forment une catégorie supérieure appelée *zabitan*. Les fonctions prestigieuses sont les suivantes : *sertabbah* ou *aşçı dede* (maître cuisinier), *kazancı dede* (maître du chaudron), *bulaşıkçı dede* (maître responsable de plonge). Ils sont tous les *mürebbi*, c'est-à-dire les éducateurs des novices qu'ils amènent à la maturité spirituelle. Ensuite, il y a les *halife dede* (maître représentant), responsables de l'accueil des nouveaux-arrivants, puis les *meydancı dede* (serveur interne) qui sont en quelques sortes les délégués des *tekke*. Les *mesnevihan* (exégète de *Mesnevi*) aussi font partie de la catégorie des *zabitan*. Ils enseignent les langues, la littérature soufie et particulièrement le *Mesnevi*. Les fonctions de *neyzenbaşı* (chef des musiciens de *ney*) et de *kudümzenbaşı* (chef des musiciens de *kudüm* : instrument de percussion) sont aussi des fonctions prestigieuses étant donné que le *ney* et le *kudüm* sont les deux instruments les plus sacrés et qui ont une forte signification symbolique pendant le rituel de la *mukabele*. D'ailleurs, ils sont les seuls instruments à porter le suffixe « *şerif* » signifiant « honorable » (*ney-i şerif* et *kudüm-ü şerif*). Les *neyzenbaşı* et *kudümzenbaşı* sont responsables de l'enseignement de la

---

<sup>135</sup> A. Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, Istanbul, İnkilap Kitabevi Yay., 1953, p. 398.

<sup>136</sup> Ömer Tuğrul İnançer « Osmanlı tarihinde sufilik ayin ve erkanları » (Rituels et conventions du soufisme dans l'histoire ottomane), dans A. Y. Ocak, (éd.), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2005, p. 164.

<sup>137</sup> A. Gölpınarlı, *Mevlevi Adab ve Erkanı* (Règles et conventions de la Mevleviye) Istanbul, İnkilap, 2006, pp. 22, 151.

musique. Le premier son du *kudüm* représente l'ordre divin de création de l'univers et fait ainsi commencer le *sema*. Quant au *ney*, il représente le souffle divin qui donne vie aux créatures<sup>138</sup>.

Enfin le quatrième grade est celui des *şeyh* ou *postnişin*. Ils sont désignés pour gérer une *tekke* et assurer la guidance spirituelle. Un permis leur est octroyé par le *çelebi* sous la forme d'un diplôme écrit et scellé (*icazet*). Le *şeyh* se trouve donc au sommet de la hiérarchie d'une *tekke*. Il possède un *makam postu* (peau de mouton d'autorité) rouge, représentant symboliquement Mevlana, signe que le *şeyh* se trouve au sommet de la hiérarchie spirituelle de la *tekke*. Toutefois, ce dernier ne s'occupe pas de l'éducation des novices. En général, les *şeyh* sont choisis parmi les *mesnevihan*, compte-tenu de leur haut niveau d'érudition. Il arrive quelque fois que la fonction de *şeyh* soit attribuée à une personne n'ayant pas accompli le *çile*. Cela ne signifie pas que la fonction de *şeyh* est facile d'accès. Si la personne est exemptée du *çile*, elle doit néanmoins avoir un haut niveau de connaissance soufi, voire avoir été maître dans une autre *tarikât* auparavant. Prenons l'exemple de İsmail Rusuhi Ankaravi cité plus haut. Ce commentateur de *Mesnevi* de haute renommée avait été *şeyh* de la Bayramiye avant d'entrer dans la Mevleviye. Il n'aurait donc pas été juste de le soumettre à la difficile épreuve du *çile* compte tenu de son âge avancé et eu égard à son haut niveau de connaissance.

---

<sup>138</sup> Bien qu'il ait beaucoup été cité par Mevlana, le *rebap* (instrument à cordes) n'avait pas une place centrale dans les rituels mevlevi et ne faisait pas partie des instruments indispensables à la réalisation de l'*ayin*.

**Tableau 3 : Dix-huit services au sein des *mevlevihane***

	<b>Dénomination</b>	<b>Tâches</b>
1	<i>Kazançı dede</i> (Maître du chaudron)	Assister le maître cuisinier, éduquer les novices
2	<i>Halife dede</i> (Maître représentant)	Accueillir les nouveaux arrivants
3	<i>Dışarı meydancısı</i> (Serveur externe)	Réaliser les services externes
4	<i>Çamaşırçı</i> (Blanchisseur)	Entretenir le linge
5	<i>Abrizci</i> (Responsable des sanitaires)	Entretenir les sanitaires et les salles d'ablution
6	<i>Şerbetçi</i> (Préposé aux sorbets)	Préparer les sorbets
7	<i>Bulaşıkçı</i> (Responsable de la plonge)	Faire la plonge
8	<i>Dolapçı</i> (Responsable des armoires)	Ranger et entretenir le matériel de cuisine
9	<i>Pazarçı</i> (Coursier)	Faire les courses
10	<i>Somatçı</i> (Responsable de la restauration)	Dresser et débarrasser la table
11	<i>İçeri meydancısı</i> (Serveur interne)	Servir le café
12	<i>İçeri kandilcisi</i> (Chandelier interne)	Allumer, éteindre et entretenir les chandelles intérieures
13	<i>Tahmişçi</i> (Cafetier)	Moudre le café
14	<i>Yatakçı</i> (Responsable des dortoirs)	Dresser et ramasser les lits
15	<i>Dışarı kandilcisi</i> (Chandelier externe)	Allumer, éteindre et entretenir les chandelles extérieures
16	<i>Süpürgeci</i> (Responsable du nettoyage des sols)	Balayer les sols extérieurs et entretenir le jardin
17	<i>Çerağcı</i> (Surveillant des chandelles)	Surveiller les chandelles
18	<i>Ayakçı</i> (Agent polyvalent)	Effectuer toutes sortes de tâches nécessitant de la mobilité

## c) Doctrines et pratiques

Comme le définit Sophie Chautard, les composantes d'une religion sont ses textes, son art, ses rites, ses célébrations et ses symboles. La majorité des religions s'appuient en effet sur des textes sacrés qui exposent leur histoire, leurs croyances et leurs principes. L'art, qui est une forme d'expression fondamentale, se met aussi au service du divin. Il existe effectivement un art sacré, la danse et la musique par exemple qui exprime, à leur manière, des sentiments religieux. Quant aux rites, qui peuvent se présenter sous des formes très variées, comme les initiations ou les pèlerinages, ce sont des pratiques qui contribuent à unir les croyants autour de leur foi. Les arts, les rites, les symboles constituent un langage qui est compréhensible par toute la communauté des fidèles<sup>139</sup>.

### Une doctrine hermétique

Il n'existe pas de doctrine mevlevi précise, car Mevlana n'avait pas agi avec l'intention de fonder une nouvelle *tarikât* et n'avait donc pas établi une doctrine. Toutefois, nous distinguons deux tendances au sein de la *tarikât*. La première, nommée « *veledî* » car elle prend pour modèle Sultan Veled, propose de conformer les croyances et les pratiques de la *tarikât* avec la charia. La seconde, nommée « *şemsî* » car elle s'inspire de Şems, emprunte à ce dernier, son attitude *kalenderî*, peu soucieuse de la loi islamique. Ces deux voies étaient représentées, chacune, par l'un des deux ouvrages les plus importants de Mevlana, à savoir le *Divan-ı kebir* et le *Mesnevi*. Le *Divan-ı kebir*, où l'amour mystique est exprimé avec le plus de zèle, est considéré plus proche de la voie *şemsî* car les partisans de cette voie sont moins soucieux des préceptes religieux. Toutefois, ces deux tendances ne sont pas des branches distinctes au sein de la Mevleviye car ces différences de tempérament et de comportement n'ont jamais divisé la *tarikât*. En fait, ces deux tendances sont décrites comme des *meşrep* (attitudes) ou des *neşe* (ivresse), et non des engagements doctrinaux fermes. Mustafa Sakıb Dede, précise qu'à l'époque de Pir Adil Çelebi, c'est-à-dire au XV<sup>e</sup> siècle, les pratiques originelles de l'Ordre comme le *vecd* (extase), le *safa* (joie), le *sema*, le *hal* (état), le *cezbe* (intoxication divine) et l'*aşk* (amour), tous empruntés à Şems, ont été complétées par les principes de la Nakşibendiye, *tarikât* rigoriste originaire d'Asie centrale<sup>140</sup>. Ainsi, la Mevleviye fait partie des *tarikât* qui se

---

<sup>139</sup> Sophie Chautard, *Géopolitique des Religions. Constats et enjeux*, Levallois-Perret, Studyrama, 2008, pp. 12-15.

<sup>140</sup> T. Zarccone, *op. cit.*, pp. 94-95.

situent à mi-chemin entre l'orthodoxie et l'hétérodoxie selon la classification de Thierry Zarcone, auteur d'une typologie des *tarikats* ottomanes en fonction de leurs positions doctrinales et leurs pratiques dévotionnelles<sup>141</sup>.

Les *tarikats* ne sont pas des religions mais revêtent les mêmes caractéristiques que les religions. Ainsi, la Mevleviye possède tous les éléments cités par Chautard. Elle possède un livre sacré qu'est le *Mesnevi* écrit par son fondateur éponyme Mevlana, des arts qui lui sont spécifiques comme un répertoire de musique dit *ayin*, une danse sacrée appelée *sema* et des rites d'initiation etc. Les Mevlevi se réfèrent à la pensée de Mevlana qui est loin d'être simple en raison de la diversité des enseignements qu'il a reçus et des *şeyh* différents qu'il a pris pour maîtres. Il a été influencé par la poésie mystique persane, dont les principaux auteurs étaient Fariduddin Attar et Hakim Sinai, mais aussi par la pensée du théologien soufi Ibn Arabi. Par ailleurs, son intérêt pour la musique et l'exercice de la danse le rattache aux *baba* (litt. père, maître spirituel) turkmènes. Mevlana manifeste aussi des tendances anticonformistes compte tenu de sa proximité avec les Melami. Tout comme ces derniers, il relativise l'importance des règles et du droit, privilégiant l'expérience mystique<sup>142</sup>. Pour les Mevlevi, la principale source de savoir est le *Mesnevi* et ses nombreux commentaires qui s'emploient à éclairer la pensée du Maître. Cette tâche d'exégète revient à de brillants commentateurs de ce livre dont l'un des plus populaire est İsmail Rusuhi Ankaravi (m. 1631). Celui-ci défend l'idée qu'il devait y avoir une adéquation parfaite entre le *Coran*, les hadiths et les écrits de Mevlana<sup>143</sup>. Ankaravi avait en effet étudié la charia avant d'entrer dans la voie soufie et de rejoindre la *tarikats* Bayramiye qui était très marquée par la Nakşibendiye rigoureusement fidèle aux préceptes religieux<sup>144</sup>.

### **Les thèmes cruciaux chez Mevlana**

Eva de Vitray Meyerovitch retient six thèmes principaux de la pensée de Mevlana : la mort, le *sema*, la prière, l'amour, l'homme parfait (*insan-ı kamil*), et la vision. En réalité, tous ces thèmes sont liés et reposent sur le thème général de « l'union divine ». Cette union est supposée se

---

<sup>141</sup> T. Zarcone, *La Turquie moderne et l'islam*, Paris, Flammarion, 2004, pp. 59-63.

<sup>142</sup> Gilles Veinstein, Nathalie Clayer, « L'Empire ottoman », dans A. Popovic *et al.* (éds.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, p. 325.

<sup>143</sup> T. Zarcone, « De Mawlana... », *op. cit.*, pp. 95-96.

<sup>144</sup> Erhan Yetik, « Ankaravî, İsmail Rusuhi », *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 3, Istanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, pp. 211-212.

réaliser après la mort terrestre. Personnifiant Dieu qu'il décrit comme le Bien-aimé, Mevlana qualifie l'heure de sa mort de « nuit de noces » (*Şeb-i arus*). C'est pour cela que la Mevleviye est habituellement définie comme la « voie de l'amour ». L'union avec le Bien-aimé ne pouvant être réalisée qu'après la mort, Mevlana évoque la vie sur Terre avec mépris. Il compare l'homme terrorisé par la mort comme un embryon incapable d'imaginer un monde qui lui est extérieur. Or, la mort doit être considérée comme la naissance véritable de l'homme. Il faut, selon Mevlana, prendre conscience du caractère éphémère de la vie terrestre et se préparer à la vie après la mort, c'est-à-dire à la rencontre avec Dieu<sup>145</sup>. Mevlana décrit la souffrance de l'homme qui éprouve un sentiment de séparation divine. Pour cela, il utilise la métaphore du *ney*, flûte en roseau devenue sacrée chez les Mevlevi. Tout comme le *ney* qui se plaint de sa séparation de son milieu originel, l'homme souffre de sa séparation de l'« Assemblée des esprits » (*bezmi elest*) et garde de celle-ci un souvenir inconscient qui suscite un sentiment de nostalgie. La séparation du *ney* de la jonchaie, pays d'origine du roseau, renvoie à la séparation de l'homme de son état originel c'est-à-dire de son état pur, avant qu'il ne soit revêtu de chair. Il s'agit, là, du désir de retrouver l'état perdu, avant la descente dans le bas monde<sup>146</sup>.

Le *ney* représente l'homme sur terre, séparé de son origine, mais il incarne également l'*insan-i kamil* (l'homme parfait). Celui-ci est l'homme qui, « parvenu à sa pleine dimension spirituelle, est conscient de son unité essentielle avec celui qui l'a créé à son image<sup>147</sup> ». Le *ney* et le *sema* sont effectivement très présents dans les poèmes de Mevlana. « Plusieurs chemins mènent à Dieu. J'ai choisi celui de la danse et de la musique<sup>148</sup> » disait le saint de Konya pour exprimer l'importance du *sema* et du *ney*. Cela a conduit les successeurs de Mevlana à développer le symbolisme du *sema* en le rattachant au concept de « vision ». Sixième thème cité par Eva de Vitray, la vision est la connaissance mystique au-delà de toute dialectique. La vision est supérieure à l'audition et suppose que l'enseignement oral ne peut communiquer la connaissance ésotérique. L'œil de l'âme sera préparé à la vision sous la guidance d'un maître<sup>149</sup>. Ainsi, au moment où les dernières codifications sont apportées au *sema*, Divane Mehmet Çelebi développe la symbolique suivante : les trois tours dans la chorégraphie de la danse, nommés «

---

<sup>145</sup> Eva De Vitray *et al.*, *Le Chant du soleil*, Paris, La Table ronde, 1993, pp. 45-152.

<sup>146</sup> Mevlana Celaleddin Rumi, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, vols. 1-2, Istanbul, Ötüken, 2003, traduction du persan vers le turc de Şefik Can, pp. 13-14.

<sup>147</sup> E. De Vitray, *op. cit.*, pp. 117-123.

<sup>148</sup> E. De Vitray, *Konya ou la Danse cosmique*, Paris, Éditions Jacqueline Renard, 1999, p. 133.

<sup>149</sup> E. De Vitray, *Le Chant...*, *op. cit.*, pp. 135-142.



tours de Sultan Veled » (*devr-i veledi*), représentent les trois niveaux de perception, à savoir : le niveau de la science certaine (*ilm el-yakin*), l'œil de la certitude (*ayn el-yakin*) et la certitude absolue (*hakk al-yakin*)<sup>150</sup>.

Veled Çelebi İzbudak (1867-1953) qui est l'un des derniers *çelebi* de la *tarikât*, a énuméré les principes de base de la Mevleviye de la manière suivante :

- 1- Servir l'humanité
- 2- Être un bon exemple pour les autres
- 3- Devenir soufi par la lecture du *Mesnevi*
- 4- Être adepte de la raison et de la sagesse (*akl-u hikmet*)
- 5- Préserver son cœur sain
- 6- Être religieux/pieux
- 7- Reconnaître Mevlana en tant que *pir*
- 8- Lire le *Mesnevi* et les hagiographies, et suivre la Voie de Mevlana
- 9- Avoir foi en Mevlana, après Dieu et le Prophète Muhammad<sup>151</sup>

### **Le rituel du *çile* : Souffrir pour mûrir**

Le *çile* est une période de service et d'apprentissage dans un couvent<sup>152</sup>. Les *mevlevihane* disposent de deux pièces qui symbolisent le voyage spirituel (*seyr-i süluk*) ; l'une est la cuisine (*matbah*) et l'autre la salle de *sema* (*semahane*). La cuisine est considérée comme l'espace le plus sacré de la *tekke*, principalement dévolu à l'éducation du jeune soufi. Elle renvoie symboliquement à la cuisson du novice, c'est-à-dire à son évolution spirituelle et à l'atteinte d'une maturité intérieure. *Çile* signifie souffrance en turc. Il provient du persan *çihl* qui signifie quarante. Dans le soufisme les retraites durent généralement quarante jours. Il s'agit de se retirer du monde pour évoluer spirituellement. Le novice est invité à surpasser ses pulsions humaines, les diminuer, pour mettre en avant les qualités spirituelles, et ainsi devenir un homme ayant atteint la perfection (*insan-ı kamil*).

---

<sup>150</sup> Ö. T. İnancı, *op. cit.*, p. 154.

<sup>151</sup> V. Ç. İzbudak, *op. cit.*, p. 144.

<sup>152</sup> A. Gölpınarlı, *Mevlana'dan sonra...*, *op. cit.*, 1953, p. 398.

## La pratique du *sema*

La *semahane* accueille le rituel *mukabele* (litt. rencontre) incluant le *sema*, dont les deux parties de la chorégraphie symbolisent aussi les étapes du voyage spirituel<sup>153</sup>. Le premier codificateur du *sema* est Sultan Veled. En organisant des séances de danse, celui-ci retire à cette pratique son caractère spontané et individuel. Le *sema* se tient en un lieu et à un temps précis, et il est collectif. Les trois tours réalisés au début de la cérémonie, appelés *devr-i veledi* (tours de Veled), sont institués par Sultan Veled. Puis la chorégraphie est renforcée par Pir Adil Çelebi (m. 1460), imité par Pir Hüseyin Çelebi (m. 1666). Il était d'usage que la *mukabele* prenne place le vendredi soir. Mais comme il y avait plusieurs *mevlevihane* à Istanbul, les jours de *mukabele* différaient, de manière qu'il y en ait un tous les jours et qu'ils ne coïncident pas. Le vendredi et le mardi sont réservés au couvent de Galata, le samedi au couvent d'Üsküdar, le dimanche au couvent de Kasımpaşa, le lundi et jeudi au couvent de Yenikapı, et le mercredi au couvent de Beşiktaş<sup>154</sup>.

La Mevleviye est une *tarikât* qui n'a pas de doctrine rigide et qu'elle accorde une place fondamentale au symbolisme, tout en cultivant un mode de vie très communautaire. Peu d'importance est accordée à la pratique individuelle. L'enseignement doit être suivi à la *tekke*. En outre, pour devenir un Mevlevi confirmé, fréquenter une *tekke* ne suffit pas. Il faut y vivre. Et tout cela demande de respecter scrupuleusement les règles imposées par l'autorité suprême. C'est pourquoi, malgré certaines querelles internes et en dépit des différences doctrinales, la Mevleviye n'a jamais été divisée en sous-branches. Par ailleurs, le rituel principal, qui est la *mukabele*, évoque aussi l'importance du social. Par exemple, au cours des trois tours de Veled, cité ci-dessus, tous les participants du rituel se saluent à tour de rôle. La seconde partie du rituel, appelée *ayin*<sup>155</sup>, qui comprend le *sema*, est constituée de quatre parties nommées *selam* (salutations). Encore une fois, au début et à la fin de chaque partie, tous les participants se saluent avec un hochement de tête. Ces salutations marquent l'importance de la rencontre avec l'autre – et donc du social – sur le chemin de l'évolution spirituelle.

---

<sup>153</sup> M. Önder, *Mevlana... op. cit.*, p. 220.

<sup>154</sup> Ö. T. İnançer, *op. cit.*, p. 146.

<sup>155</sup> *Ayin* signifie rituel au sens large. Dans la Mevleviye, il s'agit d'une forme musicale spécifique composée pour être jouée pendant le *sema*. Çinüçen Tanrıkorur, « Âyin - Mûsiki », dans *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 4, Istanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1991, pp. 251-252.

### 3) *La disparition de la Mevleviye avec l'avènement de la Turquie républicaine*

#### a) **Les conflits internes et l'affaiblissement de la spiritualité chez les derniers Mevlevi**

Alexandre Popovic, qui exprime son opinion sur les confréries ottomanes dit que

Leur survivance ou leur disparition (ainsi que leur apparition et leur expansion au cours de la période ottomane) sont des phénomènes extrêmement intéressants, faisant partie intégrante, en même temps et au même titre, et de l'histoire moderne du monde musulman, et de l'histoire générale de ces pays, et exigent donc pour plusieurs raisons d'être examinés de près<sup>156</sup>.

#### **Une *tarikât* moderniste**

L'Empire ottoman entre dans une phase de modernisation appelée *Tanzimat* (réformes) au XIX<sup>e</sup> siècle, sous le règne d'Abdülhamit II (r. 1876-1909). C'est une période où se développent des relations avec l'Europe. Beaucoup d'européens s'installent à Istanbul dans le quartier de Péra où se trouve le couvent de Galata. Comme le remarque Thierry Zarcone, la ville d'Istanbul bat presque au rythme de Paris et les *derviş* melevi sont influencés par les modes de pensées et les pratiques des Européens. Des dirigeants de *tekke* comme Ataullah Dede s'imprègnent des deux cultures orientale et occidentale. Comme l'élite ottomane, ils apprennent les langues, les sciences et les civilisations européennes<sup>157</sup>. Ebu Bekir Dede et Osman Selahaddin Dede au couvent de Yenikapı et Şeyh Galip au couvent de Galata, défendent les réformes. Les Melevi obtiennent des récompenses à ce soutien. Ils sont désignés comme la nouvelle autorité spirituelle de l'armée lorsque le corps des janissaires (*yeniçeri*) parrainé par les Bektaşî est dissout<sup>158</sup>.

---

<sup>156</sup> Alexandre Popovic, *Les Derviches balkaniques hier et aujourd'hui*, Istanbul, Les Éditions Isis, 1994, p. 1.

<sup>157</sup> T. Zarcone, « Şeyh Mehmed Ataullah Dede (1842-1910) ve Galata Mevlevihanesi: Doğu-Batı arasında entelektüel ve tinsel bir köprü » (Şeyh Mehmed Ataullah Dede (1842-1910 et la mevlevihane de Galata : Un pont intellectuel et spirituel entre l'Orient et l'Occident), dans E. Işın (éd.), *Saltanatın Dervişleri, Dervişlerin Saltanatı. İstanbul'da Mevlevilik*, Istanbul, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2007, pp. 59-64.

<sup>158</sup> A. C. Haksever, *op. cit.*, pp. 28-30.

Même si certaines familles de *şeyh* à Istanbul ne soutiennent pas les réformes, celle du chapeau en particulier et de l'alphabet car ils y voient un péril pour l'islam, et expriment leur mécontentement à des degrés divers, ils ne sont pas tout à fait des opposants<sup>159</sup>. Les plus hauts représentants de la Mevleviye sont de fervents défenseurs des réformes dans lesquelles ils voyaient des vertus. Veled Çelebi İzbudak (1867-1953) en fait partie. Le *çelebi* soutient la réforme du chapeau au risque de se confronter aux critiques des rigoristes. Le *çelebi* aurait même ôté sa *sikke* (coiffe des Mevlevi) pour le remplacer par le chapeau, directement sur les ordres du *Gazi* en public. Le poème de Veled İzbudak dont je présente ici une traduction de quelques extraits, résume très bien ses prises de position nationalistes et sa conception de la religion et des *tarikât* qui doivent selon lui s'adapter aux exigences du temps présent :

*Ne regarde pas mon chapeau tel un bigot / Ne l'insulte pas violemment*  
*Ne dénigre pas mon grand chapeau / Hoca (homme de religion), ne touche à mon chapeau*  
*J'ai suivi le grand guide (Atatürk) / Je me suis dévêtu de mon habit religieux*  
*Je l'ai baisé et posé sur ma tête / Hoca<sup>160</sup>, ne touche à mon chapeau [...]*  
*Hoca, parlons clairement / Le prophète avait-il porté le turban ?*  
*Tout habit est conforme à la religion / Hoca, ne touche à mon chapeau [...]*  
*Si les Grecs avaient envahi le pays / Que ne t'auraient-ils pas fait porter ?*  
*Aie honte de me le faire dire / Hoca, ne touche à mon chapeau [...]*<sup>161</sup>

Il existe des anecdotes similaires sur de son rival Abdülhalim Çelebi (1869-1925). Ahmet Güner Sayar<sup>162</sup>, gendre de son petit-fils rapporte que le *gazi* aurait demandé en public à Abdülhalim Çelebi de remplacer sa *sikke* par un chapeau et celui-ci se serait tout de suite exécuté afin de montrer son soutien aux réformes<sup>163</sup>.

<sup>159</sup> R. Kılıç, *Osmanlıdan Cumhuriyete Süfi Geleneğin Taşıyıcıları*, Istanbul, Dergah Yay., 2009, pp. 108-109.

<sup>160</sup> Enseignant. Homme ou femme de religion

<sup>161</sup> « *Bakma sofuca şapkama / Sövmeye koyuca şapkama / Kötü söyleme koca şapkama / Dokunma hoca şapkama. Büyük öndere uydum / Ahret kisvesini soydum / Öptüm de başıma koydum / Dokunma hoca şapkama. (...)*  
*Hoca konuşalım açık / Peygamber giydi mi kavuk? / Her kisve dine muvaffik / Dokunma hoca şapkama. (...)*  
*Yunan geleydi vatana / Neler giydirmezdi sana / Utan da söyletme bana / Dokunma hoca şapkama. (...)* »  
 Dans Nevin Korucuoğlu, *Veled Çelebi İzbudak*, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Milli kütüphane Basımevi, 1994, pp. 45-46.

<sup>162</sup> Professeur d'histoire économique, marié avec Neslipir Çelebi, fille de Celaleddin Çelebi.

<sup>163</sup> Ahmed Güner Sayar, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Portre Denemeleri*, (Essais de portrait de l'Empire ottoman à la République), Istanbul, Ötüken, 2000, pp. 51-52.

**Figure 3 : Veled Çelebi İzbudak**



Rival d'Abdülhalim Çelebi. (N. Şimşekler, éd., *Konya'dan Dünya'ya Mevlana ve Mevlevilik*, Konya, Karatay Belediyesi, 2002)

## Le caractère ultra politisé des Mevlevi

La Mevleviye est une *tarikât* dont les membres sont particulièrement impliqués dans les affaires politiques de l'Empire et ce dès les débuts de la République. Cet engagement politique révèle l'une des raisons du déclin de la *tarikât*. Bien que les Mevlevi défendent les réformes des *Tanzimat* de l'époque hamidienne c'est aussi à cette période que commence le calvaire des Mevlevi. En effet, le sultan n'apprécie pas les Bektaşî et les Mevlevi en raison de leur lien avec les Jeunes-Turcs, mouvement révolutionnaire partisan de la Constitution. Les Mevlevi sont ainsi surveillés de près. Les dirigeants du couvent de Galata soutiennent les opposants. Osman Dede et Celalettin Dede du couvent de Yenikapı sont constamment sous pression à cause de leur soutien au mouvement Jeunes-Turcs et au sultan mevlevi Mehmet V (r. 1909-1918)<sup>164</sup>.

Après la déchéance d'Abdülhamit II en 1909, c'est Mehmet V soutenu par le CUP (Comité union et progrès - *İttihat ve terakki cemiyeti*) parti nationaliste opposant d'Abdülhamit II formé par le Jeunes-Turcs, qui monte sur le trône. Alors Abdülhalim Çelebi est déchu de sa fonction de *çelebi* de Konya et il est remplacé par Veled Çelebi İzbudak<sup>165</sup>, un descendant de Mevlana très actif dans le mouvement turquiste<sup>166</sup>. Le turquisme est un courant nationaliste qui se manifeste à l'époque hamidienne par « un intérêt pour la littérature, la langue, l'histoire et la culture anciennes des peuples turcophones »<sup>167</sup> et conçoit les Turcs comme le peuple supérieur<sup>168</sup>. Les turquistes accordent une grande importance à la réforme de la langue ottomane qui est l'un des principaux domaines où se manifestent clairement les efforts de modernisation<sup>169</sup>. Veled İzbudak raconte dans ses *Mémoires*, avoir été l'un des membres fondateurs des *Türk Ocakları* (Foyers Turcs), centres culturels nationalistes institués en 1912, puis expose son attachement à Atatürk. Le sultan Vahdettin lui propose d'être membre du

---

<sup>164</sup> A. C. Haksever, *op. cit.*, pp. 55, 90-98.

<sup>165</sup> A. C. Haksever « Osmanlı'nın son döneminde ıslahat ve tarikatlar: Bektaşîlik ve nakşibendilik örneği » (Réformes et tariqas dans la dernière période de l'Empire ottoman : l'exemple de la Bektaşîye et de la Nakşibendiye), revue *Ekev Akademi*, no. 38, hiver 2009, [http://ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D01777/2009\\_38/2009\\_38\\_HAKSEVERAC.pdf](http://ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D01777/2009_38/2009_38_HAKSEVERAC.pdf)

<sup>166</sup> Yusuf Akçura, *Türkçülüğün Tarihi* (Histoire du turquisme), Istanbul, Kaynak Yay., 1998, pp. 88-91.

<sup>167</sup> Özgür Türesay, *Être Intellectuel à la fin de l'Empire ottoman : Ebüzziya Tevfik (1849-1913) et son temps*, Thèse de doctorat à l'INALCO, 2008, p. 469.

<sup>168</sup> A. C. Haksever, *Mevleviler...*, *op. cit.*, p. 46.

<sup>169</sup> Ö. Türesay, *op. cit.*, p. 503.

conseil d'État mais celui-ci n'apprécie pas le sultan et préfère prendre place aux côtés de Mustafa Kemal. Il décline la proposition et prend la fuite vers Ankara pour participer à la guerre d'indépendance (1919-1922). Travaillant à titre personnel sur le développement des langues turques, il est recruté par le gouvernement kémaliste en 1923 pour travailler sur la réforme de la langue (*dil inkilabı*)<sup>170</sup>.

Abdülhalim Çelebi est une personnalité plus ambiguë que son concurrent. Il est jugé coupable par les tribunaux militaires pour son implication dans le soulèvement de Konya en 1920 contre le gouvernement d'Ankara<sup>171</sup>. Il est reconnu coupable d'avoir soutenu le soulèvement et d'avoir collaboré avec les rebelles. Il est alors déchu de sa fonction de *çelebi* et remplacé par Amil Çelebi. Le *çelebi* s'acquitte d'une peine d'exil, mais peu de temps après, il est reconnu innocent et sa peine est levée, et en juin 1921, il est de nouveau désigné *çelebi* de Konya. Quelques mois plus tard, il est de nouveau accusé de collaboration avec l'ennemi, et est entendu par les tribunaux révolutionnaires cette fois-ci. Il n'encourt de peine faute de preuves suffisantes<sup>172</sup>. D'après Gölpınarlı il est fort probable qu'Abdülhalim Çelebi ait collaboré avec les forces britanniques pour regagner le trône de Konya. L'historien s'appuie sur une lettre rédigée par Abdülhalim Çelebi qui lui a été remise par Resuhi Baykara, fils du dernier *şeyh* du couvent de Yenikapı. Cette lettre est supposée avoir été destinée aux forces britanniques d'occupation. Dans la lettre, Abdülhalim Çelebi assure à ses interlocuteurs qu'il se positionne contre un conflit avec les Chrétiens et demande à regagner sa fonction de *çelebi*. Selon Gölpınarlı, il n'est pas anodin que très vite Veled Çelebi İzbudak ait été déchu et remplacé par Abdülhalim Çelebi et il serait fort probable que les forces britanniques aient joué un rôle dans ce remplacement<sup>173</sup>.

Les Mevlevi restent politisés dans la période républicaine et ont des liens étroits avec Atatürk. Avant la fermeture des *tekke*, Abdülhalim Çelebi délocalise la maison-mère de Konya à Alep et envoie son fils Mehmet Bakır Çelebi (m. 1943) dans cette *tekke*, muni d'une procuration pour assurer sa direction, au lieu de s'y rendre lui-même. Selon Celaleddin Çelebi (1926-1996),

---

<sup>170</sup> V. Ç. İzbudak, *op. cit.*, pp. 152-158.

<sup>171</sup> *TBMM Gizli Celse Zabıtları, 24 nisan 1336 (1920) – 21 şubat 1336 (1921)*, (Dossiers judiciaires secrets de la Grande Assemblée nationale de Turquie, 24 avril 1336 (1920) - 21 février 1336 (1921)), vol. 1, Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1985.

<sup>172</sup> A. C. Haksever, *Mevleviler...*, *op. cit.*, pp. 160-166.

<sup>173</sup> A. Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra...*, 1953, pp. 178-180.

(petit-fils d'Abdülhalim Çelebi), la décision de délocalisation aurait été prise sur l'ordre d'Atatürk et serait liée à une stratégie politique. Celaleddin Çelebi rapporte que, de cette manière, Abdülhalim Çelebi avait apporté son aide à la libération du Sandjak d'Alexandrette, pendant la guerre d'Indépendance<sup>174</sup>. Mais cette nouvelle ère est également douteuse et troublée. Bien qu'il soit officiellement chargé de l'administration de la *tekke* d'Alep et de la guidance de la communauté mevlevi résiduelle, Mehmet Bakır Çelebi, *çelebi* de la nouvelle maison-mère, est impliqué dans des affaires politiques. Mustafa Kemal lui aurait confié une mission pour l'annexion du Sandjak d'Alexandrette<sup>175</sup>. En 1937, lorsqu'il veut rentrer à Alep après l'un de ses séjours en Turquie, il est interdit d'entrer sur le territoire syrien. Comme le rapporte également Abdülbaki Gölpınarlı, on l'accuse d'être un espion au service de la Turquie. Alors, c'est son frère Şemsülvahid Çelebi qui est désigné *çelebi* par procuration<sup>176</sup>.

Les deux *çelebi* ont également pris place dans la vie politique de la jeune république. Lorsque le sultanat est aboli, Abdülhalim Çelebi félicite Atatürk<sup>177</sup>. Abdülhalim Çelebi a été nommé deuxième président de la grande assemblée nationale de Turquie<sup>178</sup>. Quant à Veled Çelebi, il devient député de Kastamonu de 1923 à 1934 puis député de Yozgat de 1939 à 1942<sup>179</sup>. L'obsolétisation de la Mevleviye était donc liée à la forte politisation de ses membres, partagés entre le désir de préserver leur institution et l'ambition de servir la nation.

---

<sup>174</sup> Mehmet Celaleddin Çelebi, « Son yüzyılda mevlevilik » (La Mevleviye au dernier siècle), dans A. O. Güzel, *Uluslararası Mevlana Bilgi Şöleni – Bildiriler*, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı, 2000, p. 338.

<sup>175</sup> Ayşe Hür, « Şems'le Mevlana, Atatürk'le Mevlevilik ve Bektaşılık » (Şems et Mevlana, Atatürk et la Mevleviye et la Bektaşiyeye), *Journal Radikal*, 17 mai 2015, <http://radikal.com.tr/yazarlar/ayse-hur/semsle-mevlana-ataturkle-mevlevilik-ve-bektasilik-1359617/>

<sup>176</sup> A. Gölpınarlı, *Mevlana'dan sonra...*, *op. cit.*, , 2006, p. 174.

<sup>177</sup> A. C. Haksever, *Mevleviler...*, *op. cit.*, , p. 176

<sup>178</sup> M. Önder, « Mevleviliğin sistemleşmesi... » , *op. cit.*, p. 149.

<sup>179</sup> N. Korucuoğlu, *op. cit.*, p. 19.



**Figure 4 : Le bataillon mevlevi de la 1<sup>e</sup> guerre mondiale**



Photo de souvenir de l'expédition militaire de 1915. (N. Şimşekler, éd., *op. cit.*)

**Figure 5 : Atatürk et Abdülhalim Çelebi**



Atatürk en visite à Konya avant la fermeture des *tekke*. (N. Şimşekler, éd., *op. cit.*)

## Les conflits d'intérêts des descendants de Mevlana

Tout comme le dernier siècle ottoman, le dernier siècle mevlevi est extrêmement chaotique, surtout les dernières décennies. Les deux figures les plus importantes sont Veled Çelebi İzbudak (1867-1953) et Abdülhalim Çelebi (1869-1925), tous deux descendants directs de Mevlana, qui se sont disputés l'autorité *çelebi* jusqu'à son interdiction. Veled Çelebi raconte dans ses *Mémoires* qu'il faisait partie du CUP, et confesse que le couvent de Yenikapı était l'antenne du parti à Istanbul. Il ne cache pas ses liens avec Mehmet V, et dénigre Abdülhalim Çelebi qui aurait été aux yeux du sultan, un irresponsable qui passait plus de temps à Istanbul qu'à Konya, contrairement à ce que requérait la fonction de *çelebi*<sup>180</sup>. La fonction de Veled Çelebi prend fin avec le décès de Mehmet V en 1918 car le sultan Vahdettin qui lui succède, désigne Abdülhalim Çelebi qui devient ainsi *makam çelebi* une seconde fois.

Outre les querelles liées aux engagements politiques, les *çelebi* se disputent l'autorité pour des intérêts financiers provenant des *vakıf*. Les Mevlevi sont accusés de profiter à titre personnel des revenus des fondations mevlevi appelées les *Celaliye Vakıfları*<sup>181</sup>. Les conflits d'intérêts économiques liés à ces *vakıf* affaiblissent la dimension spirituelle de la Mevleviye. Tout comme le dernier siècle ottoman, le dernier siècle de la Mevleviye et surtout la fin de celui-ci est extrêmement chaotique pour l'histoire de cette *tarikât*. Pour nombre de contemporains, la *tarikât* n'est plus que l'ombre de ce qu'elle avait été autrefois. Les membres de la *tarikât*, disaient-on, ont perdu toute vocation spirituelle. Cette mondanisation de la confrérie rend impossible une mobilisation de ses membres pour permettre à celle-ci de s'organiser dans la clandestinité. Ces derniers laissent tout simplement l'Ordre disparaître. Le poème suivant de Veled Çelebi İzbudak, résume bien la situation :

*Lorsque les hommes de Dieu nous ont quitté / Les ignorants sont parvenus au sommet  
de la guidance*

*Ne pleurons pas en vain. Il est juste qu'il en soit ainsi / Nos couvents étaient vides, ils  
sont désormais fermés*<sup>182</sup>.

---

<sup>180</sup> V. İzbudak, *op. cit.*, pp. 115, 107.

<sup>181</sup> A. C. Haksever, *Mevleviler...*, *op. cit.*, pp. 179-180.

<sup>182</sup> *Hak ehli olunca içimizden mefkûd / Cahiller edince arş-ı irşâda suûd / Beyhûde figan etmeyelim lâyıktır / Dergahlarımız boş idi oldu mesdûd.* V. Ç. İzbudak, *op. cit.*, p. 147.

Dans ses *Mémoires* rédigées en 1946, İzbudak brosse un portrait négatif des *çelebi* trop préoccupés par l'enrichissement matériel et les distractions mondaines. Il s'en prend particulièrement à Abdülhalim Çelebi, décédé à cette date. Il le blâme pour avoir passé l'essentiel de son temps à Istanbul alors que ses fonctions de *çelebi* exigeaient qu'il réside au couvent de Konya. Il le méprise profondément et le dépeint comme un homme immoral, batifolant et dévoré par des désirs charnels, ce qui est loin de correspondre au portrait d'un homme de religion<sup>183</sup>. Ces témoignages expliquent qu'une absence de solidarité entre les membres de la *tarikât* Mevleviye, au début du XX<sup>e</sup> siècle, avait conduit une partie d'entre eux à se résigner à ne pas se positionner contre le déclin de l'Ordre.

## b) Atatürk, l'islam et le confrérisme

Sachez que la République de Turquie ne peut être le pays des *şeyh*, des *derviş*, des disciples (*mürüt*) et des déraisonnés (*meczup*). La plus raisonnable des *tarikât* est la *tarikât* de la civilisation<sup>184</sup>.

### La loi 677

Prononcée par Mustafa Kemal, lors d'un discours qui eut lieu à Kastamonu en août 1925, cette phrase annonçait le sort qui attendait les confréries soufies. Le 29 octobre 1923, l'Empire ottoman laisse place à la République de Turquie et seulement deux ans plus tard, le 17 octobre 1925, les *tarikât* sont interdites par la loi 677. Le non-respect de celle-ci est sanctionné par une peine d'amende, de prison ou de mort selon la gravité de l'acte<sup>185</sup>. Cette loi, toujours en vigueur aujourd'hui, ordonne la fermeture des *tekke* et des *türbe* (mausolée des saints) : ce qui prive les membres de confréries, de leurs lieux de réunion. La loi proscriit également l'utilisation des titres et qualificatifs soufis tels que *şeyh*, *derviş*, *mürüt* (disciple), *dede*, *seyit* (titre attribué aux descendants du Prophète Muhammad), *çelebi*, *baba*, *halife*, *falcı* (devin) ; ce qui brise les hiérarchies confrériques. De même, l'interdiction des rituels enlève aux confréries une part de leur spécificité. Tout type d'autorité religieuse et spirituelle, autre que ceux de l'islam sunnite officiel, est strictement interdit. Ces interdictions s'inscrivent dans le processus de

---

<sup>183</sup> *ibid.*, pp. 115-123.

<sup>184</sup> Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk*, (1920-1927), vol. 2, Ankara, 1981, p. 605.

<sup>185</sup> A. C. Haksever, *Mevleviler...*, *op. cit.*, p. 186.

modernisation entrepris par Atatürk qui « ambitionnait de hisser la Turquie au rang des nations modernes occidentales<sup>186</sup> ».

[...] Messieurs ! Les réformes que nous avons réalisées et que nous continuons à réaliser, ont pour but de transmuter le peuple de la République de Turquie vers une société entièrement moderne aussi bien dans le fond que dans la forme. [...] Il est impératif d'éradiquer tous les esprits qui ne parviennent pas à accepter cette vérité. Jusqu'à présent, ce sont ceux qui ont été dans cette mentalité qui ont rouillé et anesthésié l'esprit de ce peuple. Les esprits vont sans doute être complètement purgés des superstitions qui les occupent. Car tant qu'elles seront présentes, il sera impossible d'y faire entrer la lumière de la vérité. Demander secours aux *türbe* (mausolées des saints), aux faux saints, et aux morts est une faille pour une société civilisée. [...] De nos jours, dans cette ère de civilisation qui répand la lumière avec la science et la technologie, je ne reconnais pas l'existence de ceux qui sont primitifs au point de rechercher le chemin qui mène vers le bonheur terrestre et spirituel sous la guidance d'un *şeyh*. [...] <sup>187</sup>.

Mustafa Kemal Atatürk s'entoure des religieux pendant la guerre d'Indépendance et même lors de la constitution du premier parlement de la République. « Rien ne laissait donc prévoir le conflit si brutal qui allait avoir lieu entre la Révolution turque et la religion<sup>188</sup> » affirme l'historien Faruk Bilici. Mais la situation se renverse très vite et les religieux deviennent les cibles premières à éradiquer. En effet, la purge des confréries fait partie de la révolution kémaliste qui vise un changement sociétal profond et une rupture brutale et rapide avec le passé. Il fallait donc user de la force pour imposer les nouvelles normes et valeurs sociétales sans tenir compte de l'avis des religieux. Il s'agissait de désislamiser le pays, ou plus justement d'écarter l'islam de la vie politique et publique, et de le cantonner à une pratique personnelle. Pour cela, il fallait réformer l'islam, voire fabriquer un nouvel islam, débarrassé des superstitions, purifié de ses éléments rétrogrades, actualisé selon les nécessités de l'époque et compatible avec la science<sup>189</sup>. « Le plus véritable des guides est la science. » (« *Hayatta en hakiki mürşit ilimdir*

---

<sup>186</sup> T. Zarccone, *La Turquie moderne...*, op. cit., p. 122.

<sup>187</sup> Kastamonu nutku, 30 août 1925.

<sup>188</sup> Faruk Bilici, *Islam Institutionnel, islam parallèle. De l'Empire ottoman à la Turquie contemporaine (XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Istanbul, Isis, 2006, p. 92.

<sup>189</sup> T. Zarccone, *La Turquie moderne...*, op. cit., pp. 127-139.

») <sup>190</sup> : cette formule d'Atatürk témoigne de sa vision positiviste et de son opposition au confrérisme qui prône la guidance d'un maître pour atteindre la vérité. Dans un contexte de modernisation de la Turquie, les croyances considérées superstitieuses ne pouvaient donc avoir leur place.

## **Laïcité et sécularisation**

L'ambition de minimiser l'impact de l'islam sur la vie des individus au profit de la science était un projet de laïcisation de l'État et de sécularisation du peuple turc. En effet, selon Peter Berger, la sécularisation consiste en la « perte de signification globale des signes et symboles religieux dans un monde dominé par la rationalité technique et scientifique ». La sécularisation s'accompagne d'un processus de désenchantement, qu'Olivier Bobineau et Sébastien Tank-Storper définissent comme un « processus de refoulement de la magie ». Refoulement d'une part « dans le champ religieux où les techniques et formules magiques sont progressivement mises de côté au profit de visions éthiques et religieuses, et, d'autre part, dans le champ de la maîtrise théorique et pratique du monde où s'opère un mouvement général de rationalisation » allant de la rationalisation de l'État, du droit, de la science, de l'économie à la rationalisation de l'art, de la musique et de l'architecture <sup>191</sup>. Nous pouvons donc considérer les débuts de la période républicaine comme une période de « désenchantement de la Turquie ». Afin de clarifier ce point, nous allons voir comment Atatürk a procédé à la rationalisation de la Turquie. En effet, nous ne pouvons comprendre l'impact qu'a eu la laïcisation de la Turquie sur les *tarikats*, si nous ne prenons pas en compte le changement sociétal radical et le « désenchantement » qu'elle a provoqué.

La liste des réformes attachées à la laïcité est longue. Les plus importantes sont : l'abolition du califat en 1924, la suppression du ministère des Affaires islamiques et des fondations pieuses (*Şeriye ve Evkaf Bakanlığı*), l'uniformisation de l'enseignement et l'unification de la justice, l'adoption de la loi de l'obligation du port du chapeau, la loi proclamant la fermeture des *tekke*,

---

<sup>190</sup> Fahri Özteke, « Türk devriminin tasavvuf kurumlarıyla kesişen yolları » (Les chemins de la révolution turque au croisement des institutions soufies), revue *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, no. 23, 2017, <http://timad.com.tr/Content/Makale/15-turk-devriminin-tasavvuf-kurumlariyla-kesisen-yollari.pdf>

<sup>191</sup> O. Bobineau, *op. cit.*, pp. 37-39, 66.

l'adoption de l'alphabet latin. La plupart de ces réformes entraînent le rejet de l'héritage arabo-persan et confirme la volonté de s'euro-péaniser ; elles font l'effet d'un choc psychologique sur le peuple, comme l'écrit l'historienne Rüya Kılıç<sup>192</sup>. Mais cette laïcité à la turque, ainsi que le remarque Faruk Bilici, ne s'appuie pas sur une séparation de l'État et du religieux, comme en France, mais bien sur un contrôle de l'État sur le religieux<sup>193</sup>, et cela afin d'assurer le plein développement du progrès et d'éviter un retour en arrière (*irtica*). Le sociologue Ferhat Kentel note que c'est dans cette optique qu'un double mouvement de sécularisation du peuple et de monopolisation du religieux a eu lieu de la part du gouvernement kémaliste. D'un côté, prend place un processus de modernisation par le haut mené par des élites politiques organisées au sein du CHP (*Cumhuriyet Halk Partisi* : Parti républicain du peuple). De l'autre, s'impose un processus de monopolisation du religieux par l'État. Pour ce faire, le 3 mars 1924, l'État met en place le *Diyanet* (présidence des Affaires religieuses)<sup>194</sup>, une institution chargée de réguler toutes les questions de culte et de croyance<sup>195</sup>. Mais le *Diyanet* ne représente pas toutes les religions, ni tous les courants islamiques présents en Turquie. Conformément à la logique de sa politique unificatrice, Atatürk impose une religion officielle d'État : l'islam sunnite. L'islam se voit limité à la mosquée devenue le seul espace de socialisation religieuse, où les seuls hommes de religion sont des imams fonctionnaires aux ordres de l'État.

Le philosophe des Lumières Voltaire écrivait :

Partout où il y a une société établie, une religion est nécessaire [...]. Mais lorsqu'une fois que les hommes sont parvenus à embrasser une religion pure et sainte, la superstition devient non seulement inutile, mais très dangereuse. [...] La superstition est à la religion ce que l'astrologie est à l'astronomie, la fille très folle d'une mère très sage. Ces deux filles ont longtemps subjugué toute la terre<sup>196</sup>.

---

<sup>192</sup> Rüya Kılıç, *Osmanlıdan Cumhuriyete Sufi Geleneğinin Taşıyıcıları* (Les porteurs de la tradition soufie de l'Empire ottoman à la République), Istanbul, Dergah Yay., 2009, pp. 89-90.

<sup>193</sup> F. Bilici, *Islam Institutionnel...*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>194</sup> Cette institution est appelée *Diyanet İşleri Reisliği*, puis est rebaptisée *Diyanet İşleri Başkanlığı* (DİB) en 1950. Elle est d'abord rattachée au Premier ministre puis directement au président de la République depuis l'instauration du régime présidentiel en 2018.

<sup>195</sup> Ferhat Kentel, « Recompositions du religieux en Turquie : pluralisme et individualisation », *Cahiers d'Études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, no. 26, 1998, <http://cemoti.revues.org/132>.

<sup>196</sup> Voltaire, *Traité sur la Tolérance*, Paris, Éditions Garnier, 2009, pp. 404-405.

Atatürk semble avoir adhéré à cette opinion sur le rôle de la religion. C'est dans cette logique positiviste, qu'il entreprend de fonder un « véritable islam » qui, selon lui, ne pouvait être antinomique avec la science. Il encourage donc l'élaboration d'un islam national rationalisé où les *tarikats* n'ont pas leur place. Cet islam s'inscrit surtout contre les superstitions, attribuées aux soufis. Pour cela, une stricte politique de répression se met en place contre les soufis. Même la littérature susceptible d'inciter au confrérisme est censurée et collectée<sup>197</sup>.

### **La création d'un islam national**

Cela s'accompagne de la turcisation et de la rationalisation de la religion. Ils consistent à délaisser l'arabe, langue originale de l'islam, au profit du turc, et de développer les études scientifiques de l'islam. La première étape de ces processus correspond à la proclamation de la loi de l'unification de l'enseignement (*tevhid-i tedrisat kanunu*) en 1924. Elle consiste à fermer les *medrese* (établissement d'enseignement religieux) et à rattacher toutes les instances d'éducation et d'enseignement au ministère de l'Éducation nationale. Dans cet objectif, des écoles d'*imam hatip* sont ouvertes pour former les fonctionnaires religieux d'État. On note également l'ouverture d'une faculté de théologie (*ilahiyat fakültesi*) liée à l'Université d'Istanbul. L'étude de la religion se fait désormais dans un cadre scientifique. Les cours d'arabe et de persan ne sont dispensés que dans les universités, et ce, uniquement dans le but de mener des travaux scientifiques<sup>198</sup>. En parallèle, des traductions de textes islamiques fondamentaux comme le *Coran* et les hadiths sont réalisés. Le *Coran* est traduit par l'exégète Hamdi Yazır (1878-1942), entre 1926 et 1938, et édité entre 1935 et 1938<sup>199</sup>. La réforme de turcisation la plus remarquable est la récitation de l'*ezan* (appel à la prière) en turc à partir de 1932<sup>200</sup>. Il s'agit donc d'une rationalisation de l'islam. Le salut n'est plus recherché dans la simple récitation de formules incomprises, mais dans la compréhension du sens de celles-ci.

---

<sup>197</sup> A. C. Haksever, *Mevleviler...*, *op. cit.*, pp. 185-186.

<sup>198</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (La modernisation en Turquie), Istanbul, Doğu-Batı, 1978, p. 524.

<sup>199</sup> Mustafa Bilgin, « Hak dini Kur'an dili. Elmalılı Muhammed Hamdi'nin (ö. 1942) Türkçe Kur'an tefsiri. » (Langue du Coran de la juste Religion. Commentaire turc du Coran par Elmalılı Muhammed Hamdi (m. 1942), *Islamansiklopedisi.org.tr*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hak-dini-kuran-dili>

<sup>200</sup> Mustafa Uzun, Halis Ayhan, « Ezan – Ezan'ın tükçeleştirilmesi » (Ezan – Turcisation de l'ezan), *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 12, Istanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, p. 38.

Dans ce contexte de turcisation et de rationalisation, les *tarikats* sont perçues comme des entités qui menacent le système unitaire en train d'être mis en place. Quant aux Mevlevi, ils ne constituent pas de menace particulière envers le nouveau régime puisqu'ils sont des nationalistes turquistes, et se présentent favorables à la modernisation. En effet, la cible principale du gouvernement kémaliste est la *tarikat* Nakşibendiye en raison de son caractère ultra-orthodoxe et de ses liens avec le mouvement kurde. Ces derniers orchestrent un soulèvement, à l'Est du pays, sous la direction de Şeyh Said (1865-1925)<sup>201</sup>. Puis, entre 1924 et 1938, la majorité des dix-huit soulèvements intentés contre l'État sont entrepris par des membres de cette *tarikat*<sup>202</sup>. Les Nakşibendi représentaient donc une double menace : la première pour l'État-nation, et la seconde pour la modernisation, ce qui n'était nullement le cas des Mevlevi.

### **La neutralisation de Mevlana**

Lors du passage à la République, à l'occasion de l'abolition du califat, le 3 mars 1924, les *tekke* sont dans un premier temps, rattachées au *Diyanet*. Puis elles sont entièrement interdites avec la proclamation de la loi 677, le 30 novembre 1925. Les *tekke* en bon état sont confisquées pour être transformées en des lieux publics d'État, tels que des écoles et des salles de sport ou encore, des musées comme la *mevlevihane* de Konya – maison-mère des Mevlevi qui est devenue le Musée des Antiquités (*Asar-ı Atika Müzesi*) en avril 1926<sup>203</sup>. Le bâtiment est réaménagé afin d'accueillir des statues et des pièces archéologiques d'époque romaine et byzantine. A cette occasion, les murs des cellules des *derviş* sont démolis et des stèles funéraires sont déplacées<sup>204</sup>. Les raisons de ce choix n'ont jamais été dévoilées, mais les adeptes de Mevlana l'ont interprété comme un signe de sympathie du *Gazi* envers les Mevlevi. Ils y ont même vu un privilège déguisé. Atatürk aurait prétexté la transformation du couvent en musée pour « rouvrir les portes » de la *mevlevihane*, c'est-à-dire lui donner une seconde vie en le transformant en musée,

---

<sup>201</sup> Hamit Bozarslan, « Le madhisme en Turquie : L' « incident de Menemen » en 1930 », *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 91-94 | juillet 2000, mis en ligne le 12 mai 2009, consulté le 06 février 2018, <http://journals.openedition.org/remmm/261>

<sup>202</sup> Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar, Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti*, (Les musulmans qui se modernisent, les Nurcu, les Nakşi, le Milli Görüş et l'AKP), Istanbul, Kitap, 2005, p. 189.

<sup>203</sup> A. C. Haksever, *Mevleviler...*, *op. cit.*, pp. 181-221.

<sup>204</sup> M. Önder, *Mevlana...*, *op. cit.*, p. 261.



car il aurait eu un intérêt particulier pour la Mevleviye. Originaire de Salonique, il aurait peut-être des liens familiaux avec les Mevlevi de Salonique et aurait fréquenté le couvent melevi de Salonique et y aurait découvert les œuvres de Mevlana pendant son enfance<sup>205</sup>.

Je pense qu'il est plus juste d'admettre que c'est par sympathie pour Mevlana plutôt que pour la Mevleviye que le *Gazi* a choisi de faire de ce lieu un musée national. Il n'a manifesté aucune tolérance envers la *tarikât*. Il avait simplement une admiration pour Mevlana qu'il considérait par ailleurs comme un musulman réformiste. Atatürk pensait que le maître éponyme de la Mevleviye avait critiqué l'islam rigoriste et qu'il tenait des propos marginaux sur des sujets sensibles, comme la question de la femme. Le fondateur de la Turquie moderne ne considérait donc pas Mevlana comme un saint, à la manière des Mevlevi, mais plutôt comme un penseur de l'islam éclairé. Ainsi, avec le réaménagement de la *mevlevihane* de Konya et sa réouverture sous une forme différente de ce qu'elle a pu exprimer autrefois, Atatürk marquait la rupture de ce lieu avec son passé, tout comme il neutralisait Mevlana par rapport au confrérisme. De plus, il ne peut être question d'une réelle admiration envers les Mevlevi, si l'on prend en considération le fait que l'architecture originale des lieux n'a pas été respectée lors de la transformation en musée comme nous pouvons le voir dans le cas de la démolition des cellules des *derviş*. En outre, comment considérer qu'il existait un lien spirituel entre Atatürk et les Mevlevi et que la transformation de la *mevlevihane* en musée représentait un privilège accordé aux Mevlevi, alors que nous connaissons le sort qu'a connu le cimetière des *dede*. Compte tenu de ces éléments et faute d'éléments prouvant le contraire, il faut admettre qu'il n'est pas question d'une quelconque grâce accordée aux Mevlevi, mais plutôt d'une instrumentalisation de la Mevleviye.

Mevlana est un grand réformateur qui a adapté l'islam à l'homme turc. En réalité, l'islam est une religion moderne et tolérante. Quant à la Mevleviye, elle est un exemple de pénétration de la tradition turque dans l'islam. L'idée de se rapprocher de Dieu en tournant au rythme d'une musique divine, est la manifestation évidente du génie turc, visionnaire et progressiste<sup>206</sup>.

---

<sup>205</sup> A. C. Haksever, *Mevleviler...*, *op. cit.*, pp. 190-191.

<sup>206</sup> A. C. Haksever, *Mevleviler...*, *op. cit.*, pp. 191-192.

Ces propos tenus par Atatürk au sujet de la Mevleviye laissent entendre que la *tarikât* allait servir l'idéologie nationaliste. De même qu'il n'admire pas Mevlana en tant que saint soufi mais en tant que poète et réformateur, Atatürk n'éprouve pas de la sympathie pour la Mevleviye en tant que la plus « vraie » des *tarikât* mais en tant qu'entité culturelle et artistique susceptible de soutenir la création d'un islam à la turque, moderne et éclairé. Mevlana et la Mevleviye sont donc « nationalisés », comme l'a été l'islam. Plus précisément, ils sont intégrés au patrimoine culturel de la nouvelle Turquie. Mevlana en tant que philosophe réformateur, et la Mevleviye en tant qu'entité culturelle et artistique.

**Figure 6 : Inauguration du Musée des Antiquités (*Asar-ı Atika Müzesi*)**



Konya, 27 novembre 1927. (N. Şimşekler, éd., *op. cit.*)

### c) La Mevleviye post-ottomane au-delà des frontières de la Turquie

Comme d'autres *tarikats*, les Mevlevi entretiennent d'assez bonnes relations avec Mustafa Kemal Atatürk, mais ne bénéficient d'aucun privilège de sa part. D'un côté, les Mevlevi consentent à mettre un terme à l'histoire de leur confrérie en Turquie, de l'autre, ils acceptent de délocaliser le siège de l'Ordre dans un pays voisin. Mais cette solution n'est que passagère et ne parvient à empêcher la disparition de cette *tarikats* qui s'étendait autrefois sur l'ensemble du territoire ottoman.

#### Alep, le nouveau centre

Avant la proclamation de la loi de fermeture des *tekke* en 1925, la Maison-mère des Mevlevi est délocalisée à Alep. Cela signifiait que le *çelebi* allait continuer à assurer ses fonctions et que la *tarikats* ne cesserait pas d'exister. Abdülhalim Çelebi (1869-1925) – *çelebi* au moment du passage de l'Empire à la République – envoie son fils Bakır Çelebi en Syrie, à la tête du couvent melevi d'Alep, lors de la préparation de la loi 677. Selon Mehmet Önder, Abdülhalim Çelebi préfère envoyer Bakır Çelebi à Alep plutôt que de s'y rendre lui-même, en raison de son activité politique<sup>207</sup>. Mais cette thèse est peu crédible car Abdülhalim Çelebi est député de la première Grande Assemblée de la République de 1920 à 1923 et en 1925, lors de l'interdiction des *tarikats*, il avait perdu son mandat de député et n'avait donc pas d'obligations officielles de rester sur le territoire turc.

Comme Önder, beaucoup de partisans de la Mevleviye, tentent de donner une image positive des derniers représentants melevi, dont Abdülhalim Çelebi. Ils tirent parti des zones grises de l'histoire de l'Ordre pour redorer le blason de ces acteurs dont les actions furent assez troubles. Dans cette optique, ils laissent entendre qu'Atatürk entretenait de bonnes relations avec les Mevlevi et que ces derniers n'avaient jamais été la cible des réformes kémalistes. Ces assertions sont la base d'une campagne de dédramatisation et de crédibilisation de la Mevleviye. Prenons pour exemple la mort tragique d'Abdülhalim Çelebi. Dans un ouvrage consacré aux portraits des figures emblématiques de la période de transition entre l'Empire ottoman et la Turquie républicaine, Ahmet Güner Sayar, gendre de Celaleddin Çelebi<sup>208</sup> (1926-1996), soutient

---

<sup>207</sup> M. Önder, « Mevleviliğin sistemleşmesi... », *op. cit.*, p. 149.

<sup>208</sup> Petit-fils d'Abdülhalim Çelebi.

qu'après la fermeture des *tekke*, Abdülhalim Çelebi vivait dans un hôtel d'Istanbul et qu'il avait été agressé par des voleurs qui voulaient s'emparer de ses biens. Au cours de la lutte qui l'opposait à ces derniers, le *çelebi* aurait fait une chute mortelle depuis le balcon de sa chambre d'hôtel<sup>209</sup>. Il existe toutefois d'autres versions de ce drame. L'historien Ahmet Cahid Haksever écrit par exemple qu'après la fermeture des *tekke* et après l'interdiction du port des titres soufis, le *çelebi* fut affecté par la perte de son titre et qui lui octroyait des privilèges et une place prestigieuse en société, ce qui le fit tomber dans un état dépressif. Il aurait alors rasé sa barbe et sa moustache, puis se serait jeté par la fenêtre de l'hôtel dans lequel il résidait, pendant son séjour à Istanbul. Selon une autre version encore, le *çelebi* aurait été victime d'un assassinat politique<sup>210</sup>. Tout cela montre la complexité de cette fin d'histoire de la Mevleviye et révèle indirectement les agissements politiques plus qu'ambigus de la famille du dernier *çelebi*, au début de la période républicaine.

La délocalisation de la Maison-mère de Konya à Alep offre à la *tarikât*, presque vingt années d'existence supplémentaires. Mais cela ne se fait pas sans complications. Bakır Çelebi – premier *çelebi* de la *mevlevihane* d'Alep – est suspecté d'être un espion par les autorités françaises présentes en Syrie. Ainsi, en 1937, sur le chemin du retour d'un voyage en Turquie, le Çelebi est interdit d'entrer sur le territoire syrien. Il se trouve alors dans l'obligation de confier la fonction de *çelebi* par procuration (*vekaleten*), à son frère Şemsülvahid Çelebi (1908-1971)<sup>211</sup>. Ce dernier accomplit cette mission jusqu'à la mort de Bakır Çelebi, en 1943. Selon Gölpınarlı, Şemsülvahid Çelebi devient dès lors officiellement le *çelebi* de l'Ordre et non plus uniquement par procuration. Contrairement à la version avancée par les membres actuels de la famille Çelebi qui revendiquent cette autorité, Celaleddin Çelebi n'a pas été ratifié. Mehmed Bakır a donc été le *çelebi* officiel et Şemsülvahid, *çelebi* par procuration jusqu'à la fermeture des *mevlevihane* en Syrie qui a eu lieu la même année<sup>212</sup>. Or, selon ses enfants, Celaleddin Çelebi aurait été ratifié par des *şeyh* de plusieurs couvents importants hors de la Turquie. Şemsülvahid Çelebi aurait continué à être *çelebi* par procuration pour permettre à Celaleddin Çelebi – alors âgé de dix-sept ans – de finir ses études<sup>213</sup>.

---

<sup>209</sup> A. G. Sayar, *Osmanlı'dan...*, *op. cit.*, pp. 54-55.

<sup>210</sup> A. C. Haksever, *Mevleviler...*, *op. cit.* p. 201.

<sup>211</sup> A. C. Haksever, *Mevleviler...*, *op. cit.*, pp. 192-93.

<sup>212</sup> A. Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra...*, *op. cit.*, 2006, p. 332.

<sup>213</sup> E. B. Çelebi, *Yüzyıllar boyu Mevlana...*, *op. cit.*, p. 32.

En outre, la délocalisation de la maison-mère à Alep ne permet pas de maintenir l'unité de la *tarikât*. Dans le monde arabe, les *mevlevihane* de Damas, de Tripoli, de Jérusalem, de La Mecque, de Médine, du Caire etc. – dont aucune d'entre elles n'est active aujourd'hui – sont rattachées à la maison-mère d'Alep en 1925. Juste avant la fermeture des *mevlevihane* en Syrie en 1944, le couvent d'Alep compte cinq *dede*. En 1944, après l'indépendance de la Syrie, le nouveau gouvernement décide de fermer les *mevlevihane* et confisque les biens de toutes les *vakıf* liées aux couvents mevlevi. Les cinq *dede* sont cependant autorisés à demeurer dans la *tekke* et un salaire leur est octroyé jusqu'à leur décès. La réception de nouveaux *derviş* est interdite et la salle de *sema* est transformée en mosquée. Quant aux autres bâtiments du couvent, ils disparaissent avec le temps, faute d'entretien<sup>214</sup>.

### **Le sort des autres *mevlevihane* de l'ex-territoire ottoman**

Les principales *mevlevihane* du reste du monde musulman disparaissent progressivement à des dates différentes. Par exemple, les Balkans qui sont une région islamisée avec la conquête ottomane, accueillent de nombreuses *tekke* dont la plupart sont détruites après l'effondrement de l'Empire ottoman. La *mevlevihane* de Skopje, qui était le plus grand couvent mevlevi des Balkans, continue de fonctionner normalement et le rituel du *sema* y est organisé tous les vendredis, jusqu'à l'invasion bulgare en 1941. Dès lors, la *mevlevihane* cesse de fonctionner comme une *tekke*. Comme beaucoup de *mevlevihane*, elle fait office de mosquée, géré par un imam, un muezzin, et un gardien de *türbe*, tous désignés par le mufti. Ces responsables religieux ne s'investissent pas pleinement et les lieux sont désertés. Puis le jour où Hakkı Dede (m. 1978) – gardien du *türbe* prétendant être le *şeyh* du couvent – immigre vers la Turquie en 1954. Le lieu est alors réduit à l'état de ruine<sup>215</sup>. Un exemple similaire est celui de la *mevlevihane* de Chypre. Implantée à Nicosie au XVII<sup>e</sup> siècle, ce couvent fonctionne normalement, avec des séances de *sema*, jusqu'en 1938. Délaissée progressivement, elle cesse ses activités en 1954

---

<sup>214</sup> Ahmet Kazım Ürün, « Halep, Şam ve Trablusşam mevlevihanelerinin günümüzdeki durumu » (Situation actuelle des mevlevihane d'Alep, de Damas et de Tripoli), dans H. Karpuz *et al.* (éds.), *X. Milli Mevlana Kongresi – Tebliğler*, Konya, Selçuk Üniversitesi, 2002, pp. 73-75, Sezai Küçük, « Halep mevlevihanesi » (La mevlevihane d'Alep), *semazen.net*, <http://muze.semazen.net/content.php?id=00091>

<sup>215</sup> Hasan Mercan, « Yugoslavya türklerinde Mevlana sevgisi » (L'amour de Mevlana chez les Turcs de Yougoslavie), dans A. O. Güzel, *Uluslararası Mevlana Bilgi Şöleni – Bildiriler*, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı, 2000, pp. 502-503.

avec la mort du dernier *şeyh* nommé Selim de Damas. La *mevlevihane* est rénovée plusieurs fois par le gouvernement turc, dans les années 1960, avant d'être transformée en un musée d'ethnographie en 1963<sup>216</sup>.

Ces quelques exemples montrent que l'effondrement de l'Empire ottoman déstabilise la Mevleviye en dépit des efforts menés par certains de ses membres pour offrir une nouvelle vie à la *tarikât* à l'extérieur de son territoire originel. Le démembrement du territoire ottoman met un terme au caractère centralisateur de la *tarikât*. Les nouvelles frontières géographiques, qui entraînent des politiques étatiques différentes, ne permettent plus d'appliquer les règles de la *tarikât* d'une manière uniforme. En effet, la Mevleviye avait réussi à maintenir ses règles de fonctionnement grâce à l'Empire ottoman qui la soutenait et reconnaissait son autorité. Avec l'effondrement de celui-ci, les *mevlevihane* se retrouvent dans des pays différents et sont donc sujettes à des lois et des pratiques nouvelles. Les Mevlevi ne réussissent à faire vivre l'Ordre, avec plus ou moins de réussite, que pendant une vingtaine d'années. Puis, l'autorité du dernier *çelebi* cesse d'être exercée en 1944, après la mort de ce dernier. Les derniers Mevlevi sont confrontés à l'incompatibilité de leur confrérie avec les conditions du nouveau monde. La maison-mère n'est pas à nouveau délocalisée dans un autre pays, après l'interdiction de l'Ordre en Syrie, parce que la Mevleviye ne parvient plus à attirer de nouveaux membres. La différence entre le nombre de *derviş* à Konya au moment de la fermeture de *tekke* en Turquie, et le nombre de *derviş* à Alep au moment de la fermeture des couvents mevlevi en Syrie est bien révélateur de la baisse d'attractivité de l'éminente confrérie ottomane. Ils sont trente-cinq à Konya en 1925 contre seulement cinq à Alep en 1944<sup>217</sup>.

La délocalisation de la confrérie expulsée en Syrie affaiblit l'autorité du *çelebi* et donne une autonomie de fonctionnement à certaines *mevlevihane*, comme celle de Skopje. En raison de cet éclatement, la transmission de la tradition ne peut pas être assurée en bonne et due forme et la Mevleviye cesse d'attirer des croyants. Cependant, une Mevleviye résiduelle se maintient jusqu'au milieu des années 1950. La confrérie n'existant plus, avec le temps, les couvents mevlevi n'accueillent plus que des prières collectives et se transforment *de facto* en mosquées.

---

<sup>216</sup> Fikret Alasya, « Lefkoşa mevlevi tekkesi » (Le couvent mevlevi de Nicosie), dans *I. Milletlerarası Mevlana Kongresi – Tebliğler*, Konya, Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1988, pp. 99-107.

<sup>217</sup> A. K. Ürün, *op. cit.*, pp. 73-75.

Les fonctions de *şeyh* sont saisies par les personnes présentes sur ces lieux. Toutefois, le titre de *şeyh* ne revêt plus d'une grande signification car les dépositaires de ce titre n'ont pas de disciples et ne dirigent pas de rituels mevlevi. Les bâtiments, par la suite, sont délaissés, au fur et à mesure que ces pseudo derniers Mevlevi décèdent ou quittent les lieux.

De nos jours, comme en Turquie, des *mevlevihane* dans différentes régions de l'ex-territoire ottoman sont rénovées. N'ayant pas mené d'enquête en dehors de la Turquie, je n'ai pas d'informations issues d'observations pour aborder ce sujet, mais il n'est pas difficile de déduire qu'après une période de rupture, le *sema* ait été réinstitué sur un mode artistique et culturel, comme en Turquie. A ce sujet, Sezai Küçük qui s'est rendu à Alep, témoigne qu'il y a rencontré des personnes prétendument rattachées à un certain « Groupe des Mevlevi d'Alep » (*Halep Mevlevi Fırkası*) qui organisaient des *sema* à but lucratif<sup>218</sup>.

#### **d) De l'Empire Ottoman à la Turquie républicaine : rupture ou continuité ?**

Proposant de redéfinir et de renommer les mouvements apparus récemment qui se réclament de la Mevleviye traditionnelle, je pense qu'il importe d'insister sur la rupture que le passage de l'Empire à la République a provoqué dans l'histoire de la Mevleviye. J'ai expliqué ci-dessus que le passage à la République avait provoqué un changement sociétal profond et donc une rupture avec le passé. Or des historiens spécialistes de la Turquie soutiennent la thèse selon laquelle les réformes kémalistes s'inscrivent dans la continuité des réformes ottomanes<sup>219</sup>. Bien que les efforts de modernisation aient commencé sous l'Empire ottoman dont quelques-uns ont été évoqués dans le chapitre précédent, il est difficile de déterminer clairement si le passage de l'Empire ottoman à la République a provoqué une rupture ou s'il s'est inscrit dans la continuité des réformes ottomanes. L'expression de Michael E. Meeker, cité par Ali Kazancıgil, résume assez bien la situation : « le passage de l'Empire ottoman à la République turque a constitué une rupture. Il a aussi été marqué par des continuités<sup>220</sup> ». En effet, comme le démontre Georges Balandier à travers le concept de dynamique sociale :

---

<sup>218</sup> S. Küçük, « Halep mevlevihanesi » *op. cit.*

<sup>219</sup> A ce sujet, voir Erik Jan Zürcher, *Turkey. A modern history* (Turquie. Une histoire moderne), I. B. Tauris, 2004.

<sup>220</sup> Ali Kazancıgil, « L'État, acteur controversé de la modernité », dans A. Kazancıgil *et al.* (éds.), *La Turquie, d'une révolution à une autre*, Paris, Pluriel, 2013, pp. 27-28.

Dans l'ordre des phénomènes sociaux, la transformation n'est ni soudaine, ni totale, ni créatrice d'une coupure immédiatement apparente et consciente. Elle est la résultante de plusieurs processus cumulant leurs effets ; elle affecte de manière variable les diverses instances de la société, provoquant des inégalités sectorielles en matière de changement, d'intensité et de rapidité des changements. La mutation sociale « est ainsi vue comme rupture dans une continuité, comme conjonctions d'événements provoquant une transformation profonde et assurant une continuité par d'autres moyens<sup>221</sup>.

### **Des réformes ottomanes aux réformes kémalistes : la spécificité de la Mevleviye**

S'agissant du cas spécifique de la Mevleviye, il est clairement question de rupture car les répressions que connaissent les *tarikats* sous la république sont sans précédent. En effet, à la différence de la tolérance dont il fait montre à l'égard de l'islam exotérique qu'il ne fait que réguler et contrôler, Atatürk est sévère et catégorique avec les *tarikats*. Il n'est pas question pour ce dernier, d'interdire certaines pratiques et d'en autoriser d'autres pour séparer les « bonnes » *tarikats* des « mauvaises », comme cela avait été le cas plusieurs fois dans l'histoire de l'Empire ottoman, lors des luttes contre l'hérésie. Loin de cela, il s'agit de condamner strictement toutes les *tarikats*, sans exception. Alors que certaines *tarikats* parviennent à continuer dans la clandestinité, la Mevleviye est fortement affectée par les mesures républicaines et cesse ainsi d'exister.

Jean-François Bayart défend l'idée selon laquelle on ne peut relativiser la radicalité de la rupture qu'Atatürk a imposée et que la société turque a vécue, en général, de manière traumatique<sup>222</sup>. En effet, le choc provoqué par l'intensité et la rapidité de la mise en place des réformes ne peut être minimisé. Voici quelques réformes importantes en matière religieuse : l'abolition du califat en 1924, la suppression de l'article 2 de la Constitution de 1924 qui faisait de l'islam la religion d'État, l'annulation du droit islamique et l'adoption du code civil suisse en 1926, l'ajout du principe de laïcité dans la constitution en 1937, la fermeture des *tekke* et des *medrese*, l'interdiction des *tarikats*, la dissolution des fondations pieuses (*evkaf*), l'unification de l'éducation, la généralisation de l'usage de la langue turque dans la pratique religieuse dont

---

<sup>221</sup> G. Balandier, *Sens et Puissance. Op. cit.*, pp. 84-91.

<sup>222</sup> Jean-François Bayart, *L'Islam républicain*, Paris, Albin Michel, 2010, p. 139.



l'obligation d'utiliser cette langue pour l'appel à la prière, l'obligation du port du chapeau, l'adoption de l'alphabet latin, le décalage du jour de repos hebdomadaire du vendredi au dimanche, l'occidentalisation du calendrier et de l'heure, l'adoption des poids et des mesures européens, l'introduction des patronymes sur le modèle occidental, le remplacement des foyers turcs (*türk ocakları*) – créés en 1912 pour propager la conscience islamique et nationaliste turque – par les maisons du peuple, laïcistes. Tous ces changements réalisés sur une courte durée transforment profondément la société et ne laissent aucune possibilité aux *tarikats* de poursuivre leur chemin, la Mevleviye en est l'un des exemples les plus représentatifs.

### **Pas de Mevleviye sans *tekke***

La Mevleviye n'est pas la première cible du nouveau régime, mais pour autant cela n'empêche qu'elle soit la *tarikats* la plus lésée par l'interdiction car même si des représentants mevlevi ne sont pas partisans de la modernité, cette *tarikats* n'a pu s'adapter à la clandestinité. Paradoxalement, les *tarikats* qui survivent, c'est-à-dire celles qui parviennent à s'adapter à la clandestinité sont celles que le régime combat avec ferveur. C'est par exemple le cas de la Nakşibendiye restée fortement attachée à l'islam orthodoxe et dissimulée dans l'islam officiel d'État en tirant parti du réseau des mosquées en remplacement des *tekke* que certains *şeyh* avaient fini par considérer comme accessoire<sup>223</sup>. Les Nakşibendi organisent discrètement des réunions à caractère religieux appelées *sohbet*, dans les mosquées, pour enseigner le soufisme. Ils organisent également des séances de *zikir* (incantation religieuse), profitant du caractère non-vocal, silencieux (*zikir-i hafî*) de celui-ci qui pouvait se pratiquer sans attirer l'attention des autorités<sup>224</sup>. Pour reprendre l'expression de Hakan Yavuz, les disciples de la Nakşibendiye se dissimulent sous le masque des « *cami cemaati* » (communautés de mosquées) et font cohabiter les islams officiel et officieux<sup>225</sup>, ce qui était difficilement applicable par les Mevlevi.

---

<sup>223</sup> T. Zarccone, « Soufisme et confréries en Turquie au XX<sup>e</sup> siècle », *Communication Présentée au colloque international « Le rôle du soufisme et des confréries musulmanes dans l'islam contemporain. Une alternative à l'islam politique ? »*, Turin, 20-21-22 novembre 2002.

<sup>224</sup> T. Zarccone, « La Turquie républicaine », dans A. Popovic *et al.* (éds.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, pp. 372-373.

<sup>225</sup> H. Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, *op. cit.* p. 190.

La *tekke* qui représente la dimension sociale de la Mevleviye est un espace indispensable pour l'accomplissement des rituels et de l'évolution spirituelle. La *tekke* est le lieu de transmission des savoirs théoriques et pratiques, donc un lieu incontournable pour le développement spirituel des adeptes. L'enseignement mevlevi ne se limite pas seulement à l'étude du *Mesnevi*. Ce livre est également étudié en dehors des couvents, dans des espaces appelés *Dar-ül Mesnevi* (Maison de *Mesnevi*) et destinés à un public plus large, voire non soufi. La simple initiation aux textes de Mevlana ne peut donc permettre d'atteindre le statut de *derviş mevlevi*. C'est pourquoi la fermeture des *tekke mevlevi* n'a pas permis à la confrérie de subsister. Certains éléments philosophiques ou artistiques de la Mevleviye et de la Bektâşiye sont certes conservés mais la dimension sociale avec toute sa structure ascétique indispensable à la formation du « vrai » Mevlevi<sup>226</sup>. Sans la *tekke* qui permettait au *derviş* d'effectuer son *çile* pendant la signifiante période des mille et un jours, il n'est plus possible de transmettre l'enseignement intensif des sciences religieuses, ésotériques et artistiques telles que le *Mesnevi*, l'arabe, le persan, le *sema* et la musique. De la même manière, le *çile*, qui était en même temps une épreuve à surmonter, permettait l'évolution spirituelle du candidat. Ce travail de mise à mort de l'égo par l'accomplissement de lourdes tâches dans des conditions strictes et disciplinées, ne peut plus être appliqué. Il n'est donc plus possible de devenir *derviş mevlevi*.

Au cours de son histoire, la Mevleviye a connu des périodes difficiles, surtout après sa propagation dans les villes. Des attaques de la part des rigoristes jusqu'aux conflits internes provoqués par des désaccords d'ordre politique et sur la gestion des *vakıf*, la *tarikât* connaît des phases de fortes déstabilisations. Par exemple, au XVII<sup>e</sup> siècle, de 1666 à 1684, les Mevlevi sont interdits de pratiquer le *sema* par Vani Mehmet Efendi (m. 1685)<sup>227</sup>, figure emblématique de la dispute entre les soufis et les *fakih* (juristes musulmans) du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>228</sup>. Par exemple, la mise en place de la *Meclis-i meşayih* (conseil des *şeyh*), en 1866, qui plaçait toutes les *tekke* sous l'autorité du *Meşihat-ı islamiye* (autorité chargée des affaires religieuses sous l'Empire ottoman) signifiait, entre autres, que les *tekke* allaient désormais être sous le contrôle de l'État qui interviendrait dans leur gestion<sup>229</sup>. Cette situation amplifie les conflits familiaux des *çelebi*

---

<sup>226</sup> T. Zarcone, « La Turquie républicaine », *op. cit.*, p. 377.

<sup>227</sup> A. C. Haksever, *Mevleviler...*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>228</sup> Erdoğan Pazarbaşı, « Mehmed efendi, Vani », *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 28, Istanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, p. 459.

<sup>229</sup> R. Kılıç, *op. cit.*, pp. 84-85.

et renforce leur politisation. La fonction de *çelebi* de Konya, autrefois assurée, sauf exception, par le successeur du *makam çelebi* décédé, est désormais soumise au bon vouloir du sultan<sup>230</sup>. Mais, malgré tous ces affaiblissements, la *tarikât* ne se divise jamais et n'est jamais privée de son autorité suprême. De plus, l'institution – nécessaire à la formation des *derviş* et à l'exécution des rituels – éléments essentiels d'une *tarikât* – ne sont jamais dissoutes. Le *çelebi* reste au sommet de la pyramide hiérarchique mevlevi jusqu'à la fermeture des *tekke* en 1925. Toutes les procédures servant à former les *derviş* comme l'enseignement et le *çile* de mille et un jours, et toutes les procédures nécessaires à nommer les *şeyh* comme la délivrance d'*icazet*, étaient en place et permettaient la continuation de la Voie. Mais les lois républicaines brisent ce système dans sa totalité et provoquent une rupture radicale dans l'histoire pluriséculaire de la Mevleviye.

Depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, la Mevleviye est affaiblie dans sa dimension spirituelle. Des efforts sont tout de même réalisés pour faire continuer la *tarikât* en dehors de la Turquie. Il s'agit de la délocalisation de la maison-mère à Alep en Syrie. Toutefois, en Turquie, il est impossible de maintenir la Mevleviye dans la clandestinité car le lieu physique représenté par la *tekke* est incontournable, notamment pour se livrer à l'exercice de la danse. En outre, les Mevlevi portent un habit et un chapeau qui ne sont pas discrets<sup>231</sup>. Privés d'espace, de titres spirituels et de rituels, les Mevlevi n'ont aucun moyen de faire continuer leur *tarikât*, d'autant plus que l'infraction des nouvelles lois est fortement réprimée<sup>232</sup>. Cela s'en est même allé de mal en pis, les années suivantes. Thierry Zarcone indique que ces années sont marquées par un « procès du soufisme », à la suite des nombreuses arrestations et emprisonnements des membres de *tarikât*, entre 1930 et 1950<sup>233</sup>.

---

<sup>230</sup> V. Ç. İzbudak, *op. cit.*, p. 191.

<sup>231</sup> T. Zarcone, « Soufisme et confréries en Turquie au XX<sup>e</sup> siècle ». *op. cit.*

<sup>232</sup> Selon l'article 1 de la loi 677, rouvrir une *tekke* ou un *türbe* ou en ouvrir un nouveau, accomplir un rituel soufi, porter un titre proscrit, être au service ou suivre une personne portant un titre proscrit, est passible d'au moins trois mois de prison et de 50 livre turque (l'équivalent de 20 000 euros actuels). « Tekke ve zaviyelerle türbelerin seddine ve türbedarlıklar ile bir takım unvanların men ve ilgasına dair kanun » (Loi sur la fermeture des *tekke* et de *zaviye* et sur l'interdiction et l'abolition des mausolées de saints et de certains titres). *Mevzuat.gov.tr*, URL : <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.677.pdf>

<sup>233</sup> T. Zarcone, « Soufisme et confréries en Turquie au XX<sup>e</sup> siècle », *op. cit.*.

## Le bannissement de la culture mevlevi

Outre l'interdiction de la pratique du soufisme, les derniers Mevlevi connaissent également une coupure au niveau de leur tradition musicale. En effet, pendant la période des réformes, un processus d'acculturation par l'intérieur se met en place. Celui-ci s'inscrit dans le cadre des changements sociétaux élaborés au début de la période républicaine. L'acculturation est définie comme des « processus complexes de contact culturel au travers desquels des sociétés ou des groupes sociaux assimilent ou se voient imposer des traits ou des ensembles de traits provenant d'autres sociétés<sup>234</sup> ». Par l'expression « acculturation par l'intérieur », j'entends donc mettre l'accent sur les changements sociétaux provenant de cultures étrangères mais imposés par les dirigeants du pays. Nous retrouvons ce processus dans la réforme de la musique (*musiki inkılabı*). Celle-ci n'est pas réalisée par la force de la loi mais à travers deux décisions soutenues massivement par les médias. La première décision est la suppression de la section de la musique turque au conservatoire national (*Darülelhan*). L'enseignement de la musique ottomane dite *alla turca* (à la turque) ou *şark musikisi* (musique d'Orient) y est supprimée, laissant place à la musique *alla franga* (musique à la française, occidentale). La musique *alla turca* fait référence à la musique de cour ottomane et à la musique soufie appelée « *tekke musikisi* »<sup>235</sup>, celle-ci comprenant principalement l'*ayin mevlevi*, les *ilahi* et les *nefes*<sup>236</sup>. Les médias qui ont fortement pris part à la campagne de décrédibilisation de la musique *alla turca*, interprètent avec sarcasme, la suppression de la section de la musique turque : « La musique *alla turca* a été interdite. Dorénavant on ne parlera de cette musique que dans les livres d'histoire » acclamait la revue *Akbaba* en 1934<sup>237</sup>.

---

<sup>234</sup> Pierre Bonte *et al.* (éds.), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2007, p. 1.

<sup>235</sup> O. Güneş Ayas, « 'Musiki inkılabı' ve medyada sembolik şiddet: erken cumhuriyet gazete-dergilerinde osmanlı müziğinin temsili » (La 'révolution musicale' et la violence symbolique dans les médias: représentation de la musique ottomane dans les journaux et magazines des début de la République), dans G. Ay, *et al.* (éds.), *Uluslararası Müzik ve Medya Sempozyumu – 21-23 Mayıs 2014 – Bildiriler Kitabı*, Istanbul, Yıldız Teknik Üniversitesi Sanat ve Tasarım Fakültesi, 2014, <http://ek.yildiz.edu.tr/images/images/yayinlar/muzikvemedya.pdf>, pp. 184-200.

<sup>236</sup> Yılmaz ÖZTUNA, *Türk musikisi ansiklopedisi* (Encyclopédie de la musique turque), vol. 2, Milli Eğitim Bakanlığı, Istanbul, 1969, p. 168.

<sup>237</sup> O. G. Ayas, *op. cit.*

Selon le sociologue Onur Güneş Ayas, l'abandon de la musique turque n'est pas la conséquence d'un choix purement esthétique mais d'un combat idéologique et politique. Aussi, il définit la campagne de décrédibilisation soutenue par les médias, comme une « violence symbolique », un concept emprunté à Pierre Bourdieu. Il n'y a certes pas d'interdiction juridique et il n'est donc pas question de violence physique, mais la pratique et l'écoute de la musique de cour ottomane ou de la musique de *tekke* est perçue comme l'expression d'une identité orientale et musulmane. Préférer la musique ottomane à la musique occidentale est interprété comme une forme de réaction, comme un rejet du nouveau régime, et peut donc être associé à l'*irtica*.

En effet, le clivage moderne / ancien, progressiste / rétrograde, scientifique / vulgaire est également introduit dans le domaine de la musique. Supprimé de l'enseignement, la musique *alla turca* se voit qualifiée de « musique primitive » (*iptidai müzik*). Zeki Üngör, chef de l'Orchestre de la Présidence de la République (*Riyaset-i Cumhuriyet Orkestrası*) qui souhaite défendre l'interdiction de l'enseignement de la musique turque, et soutenir les nouveaux conservatoires qualifie ces derniers d'« institutions éducatives qui reposent sur les sciences et la méthode » (*ilme, fenne ve metoda istinat eden bir eğitim kurumu*), tandis qu'il qualifie la musique turque d'« art inexplicable scientifiquement » (*fennen izah edilemeyen bir sanat*). Ceux qui refusent que l'on impose la musique occidentale à la place de la musique turque sont considérés comme des arriérés, à l'instar des personnes qui préfèrent se faire soigner par des guérisseurs plutôt que des médecins, c'est-à-dire des arriérés<sup>238</sup>.

Ce processus n'est pas sans relation aussi avec le projet de turcisation. Tournée vers l'Occident, la nouvelle Turquie doit couper ses liens culturels avec l'Orient. Paradoxalement, la turcisation de la musique se fait par l'adoption de la musique occidentale, considérée comme universelle et donc plus légitime. La musique *alla turca* est qualifiée d'étrangère à la culture turque. Elle ne serait constituée qu'à partir des « vestiges de la musique byzantine »<sup>239</sup>. Le musicologue Martin Greve ajoute qu'Atatürk considère que la musique ottomane est influencée par la musique arabe et iranienne, ce qui la rend non-nationale (*gayr-i milli*). Le nouveau projet consiste donc d'une part à l'occidentalisation de la musique, mais aussi à la valorisation du répertoire de musique anatolienne. Cela donne place à une nouvelle synthèse de la musique

---

<sup>238</sup> *ibid.*

<sup>239</sup> *ibid.*

anatolienne turque et de la musique occidentale<sup>240</sup>. La musique nationale qui était en train de se créer devait donc être épuré de la musique ottomane.

Enfin, on dénigre la musique ottomane en mettant en avant son caractère élitiste. Il s'agirait d'une musique réservée aux cercles restreints de la cour ottomane et des *tekke*, à laquelle le peuple n'était naturellement pas familiarisé. Cet argument sert à délégitimer la musique *alla turca* auprès du peuple qui ne devait se reconnaître dans une musique qu'il lui était étrangère. Dans le cadre de cette politique de délégitimation, la diffusion de la musique *alla turca* est interdite dans les radios en 1934<sup>241</sup>. Or, la *tarikât* qui incarne le mieux la musique de cour et la musique des *tekke* est la Mevleviye. Elle possède un très riche répertoire de compositions propres aux Mevlevi, joué pendant les rituels de *sema* ou de *zikir*. Cette campagne de diabolisation de leur musique fait donc des Mevlevi les premières victimes de la violence symbolique mentionnée ci-dessus. Les membres de cette confrérie se trouvent donc non seulement coupées de leurs pratiques rituelles et sociales mais également arrachées à leur culture musicale.

La couverture de la revue satirique *Akbaba*, ci-dessous, illustre un « ancien turc » habillé de vêtements soufis et de la coiffe des Mevlevi. Portant un panier chargé des instruments utilisés dans la musique traditionnelle turque, ce supposé Mevlevi s'en va en sanglots. Son panier laisse apparaître le *ney*, flûte sacrée des Mevlevi. La légende de l'image est la suivante : « La musique d'Orient s'en va : » (*Şark musikisi yolcu*) ; elle poursuit en imitant la poésie de *Divan* sur un ton sarcastique : « Il n'y a point de remède, le destin nous a séparé » (*Ne çare kaderde var imiş ayrılmak*). Cette illustration montre bien que la Mevleviye incarne, dès lors, dans sa culture comme dans ses pratiques, un temps révolu et qu'elle est vouée à totalement disparaître.

---

<sup>240</sup> Martin Greve, *Makamsız: Individualization of Traditional Music on the Eve of Kemalist Turkey*, (Sans Maqam : individualisation de la musique traditionnelle à la veille de la Turquie kémaliste), Würzburg, Ergon Verlag, 2017, p. 243.

<sup>241</sup> O. G. Ayas, *op. cit.*

Figure 7 : Caricature sur la musique « *alla turca* »



Première de couverture de la revue Akbaba, 8 novembre 1934. (O. G. Ayas, « 'Musiki inkılabı' »)

## ***Conclusion***

Dans ce chapitre, j'ai élaboré une nouvelle chronologie de la Mevleviye en adéquation avec mon approche du sujet. Cette périodisation distingue Mevlana de la Mevleviye et la Mevleviye confrérique qui existé sous l'Empire ottoman de la Mevleviye culturelle qui a existé sous la période républicaine, ainsi que de la Néo-Mevleviye qui existe de nos jours parallèlement à la Mevleviye culturelle qui est un usage de l'aspect artistique de la Mevleviye par les institutions étatiques et non-étatiques.

Je rappelle que cette périodisation ne remplace pas la périodisation d'Ekrem İşın. Cette dernière a son sens dans le cadre de l'étude de l'histoire de la Mevleviye ottomane. En revanche, cette thèse porte sur l'histoire du temps présent et dans une perspective socio-anthropologique du fait religieux contemporain, il est nécessaire d'adopter une approche différente, c'est-à-dire de distinguer le saint et sa pensée, de la *tarikât* qui a un fort caractère institutionnel, et de distinguer ces deux-là, des usages culturels de la Mevleviye et de la reconfrérisation qui en ont découlé en période républicaine.

Ainsi, j'ai montré la disparition de la Mevleviye avec l'avènement de la république. Cela a permis de justifier la non-continuité de la *tarikât* pendant la République. J'ai montré que le déclin résulte d'une part de l'affaiblissement de la *tarikât* à la fin de l'Empire ottoman en raison de querelles internes comme des conflits de finance et de prestige et des engagements politiques. J'ai également souligné le caractère nationaliste-républicain des Mevlevi qui les a conduits à ne pas s'opposer aux interdictions et même à bien les accueillir.





## Chapitre 2 : L'émergence de la Néo-Mevleviye et des néo-*tarikats*

### *Introduction*

Mevlana et la Mevleviye font partie du patrimoine culturel de la Turquie. Cela s'est progressivement mis en place dès les débuts de la période républicaine. Ce processus de culturalisation qui débute à partir des années 1940, puis qui est renforcé dans les années 1950, consiste en la popularisation de Mevlana et en la visibilité de certaines pratiques melevi par l'État. Nous pouvons donc nous demander en quoi la transformation des éléments relatifs à une *tarikats* en composantes de la culture nationale turque, a pu contribuer à l'émergence d'un regain d'intérêt pour l'aspect confrérique de celle-ci. Je vais d'abord, à travers le terme de culturalisation, analyser comment dans la lignée d'Atatürk, des admirateurs de Mevlana ont dissocié Mevlana de la Mevleviye et en ont fait la vitrine de la turcité et de l'islam à la turque, et comment avec l'intérêt des Occidentaux, le *sema* a été dissocié de la Mevleviye dans le cadre du développement du tourisme spirituel. Ensuite, je mettrai en avant les politiques libérales des années 1980 pour démontrer leur impact favorable sur le fait confrérique et particulièrement sur l'apparition d'une nouvelle confrérisation reposant sur la pensée de Mevlana et les pratiques de la Mevleviye. Enfin, je montrerai comment les années 2000 sont devenues l'âge d'or républicain du confrérisme favorisé par les politiques d'euphémisation et de néo-ottomanisation de l'AKP, et comment l'influence de la « nébuleuse mystique-ésotérique » a favorisé l'émergence de ce que je propose de nommer les néo-*tarikats*, dont fait partie la Néo-Mevleviye.

## 1) La patrimonialisation de Mevlana et de la Mevleviye

### a) Le courant mevlnaïste

Nous pouvons considérer que le pionnier de cette tendance est Atatürk qui en transformant la *mevlevihane* de Konya en un musée dans les années 1920, lui retire sa connotation religieuse et neutralise ce lieu spirituel. Par ailleurs, Atatürk admire Mevlana en tant que musulman éclairé et réformiste. Conscient que l'islam était le ciment entre l'État et le peuple, Atatürk ne pouvait entièrement séparer la religion de l'État. Il fallait donc nationaliser l'islam et le contrôler, principalement à travers le Diyanet. C'est sans doute dans cette logique que des discours élogieux sont prononcés sur un Mevlana purifié de connotations confrériques, et présenté comme une figure exemplaire de l'islam turc. Ceci est un événement singulier dans les années 1920. Le rôle des hommes d'État dans ce processus de culturalisation de Mevlana commence dans les années 1940.

### Le soufisme intellectuel et le rejet du formalisme

Dans les années 1940, un « soufisme intellectuel » commence à se manifester. Les *tarikats* sont toujours interdites mais la propagation de la philosophie des saints soufis – et surtout de Mevlana – est encouragée. L'un des principaux acteurs de cette tendance est Hasan Ali Yücel (1897-1961), ancien ministre de l'Éducation nationale. Celui-ci, à travers une « nouvelle lecture philosophique, presque déconfessionnalisée des écrits de Mevlana », entend revaloriser la pensée du saint anatolien : il qualifie ce courant de mevlnaïsme (*mevlnacılık*)<sup>242</sup>. Issu d'une famille mevlevi, Yücel est ministre de 1938 à 1946. Pendant cette période, il soutient les travaux de traduction des œuvres de Mevlana en turc, tels que le *Mesnevi*, les poèmes des *Rubaiyat* et du *Divan-ı kebir*<sup>243</sup>. Hasan Ali Yücel prône le détachement du formalisme pour un retour à l'essence du message du soufisme. Pour ce faire, il s'emploie à vulgariser la pensée du saint de Konya en multipliant les traductions du persan au turc, et l'édition de ses œuvres. Républicain

---

<sup>242</sup> T. Zarcone, « De Mawlana... », *op. cit.*, pp. 120-121. Le terme utilisé par H. Ali Yücel était « *mevlnacılık* ». Il est traduit par « mevlevien » par Thierry Zarcone. Ici, je propose d'utiliser le terme « mevlnaïste » pour me rapprocher de l'appellation turque qui met l'accent sur le nom de Mevlana.

<sup>243</sup> A. G. Sayar, *Hasan Ali Yücel'in Tasavvufi Dünyası ve Mevleviliği*, (Le monde soufi et le mevlevisme de Hasan Ali Yücel), Istanbul, Ötüken, 2002, p. 116.

convaincu, Yücel s'inscrit naturellement contre une réhabilitation de la Mevleviye qui représente à ses yeux, la version formelle et superficielle du message de Mevlana. Selon ce dernier, le Républicain doit être en accord avec les nécessités de son temps et des lois en vigueur. Yücel critique donc vivement les anciens adeptes de la Mevleviye attachés aux rituels de l'Ordre ; lui ne s'intéresse qu'à une intériorisation du soufisme<sup>244</sup>. Voici comment il définit le mevlanaisme :

Il n'y a nul doute que la Mevleviye est l'œuvre de Mevlana. Cependant, elle n'est pas une institution fondée par lui. Mevlana se moquait de tout cela. Il n'avait ni *mezheb* (école juridique islamique), ni clan, ni maison, ni *tekke*, ni toge, ni toque. Car il n'avait que Dieu. [...] Mevlana était un amoureux. C'était cela sa raison d'être poète. Son amoureux était Dieu. C'était cela sa religion. Point ! A travers son mode de vie et ses idées, Mevlana incarnait une forme de liberté érigée face au fanatisme religieux... [...] Aujourd'hui, la Mevleviye est une manière de ressentir et de penser qui n'est attachée à aucun lieu particulier. Le *Mesnevi* et le *Divan-ı kebir* peuvent être étudiés partout. [...] Les mesures de précaution républicaines n'ont rien fait perdre à la pensée mevlevi. Grâce à ses qualités civilisationnelles, la Mevleviye a gagné l'opportunité d'entrer dans les universités et les espaces culturels. Mevlana n'est pas seulement un honneur pour notre peuple mais le vénérable ami de toute l'humanité<sup>245</sup>.

Le mevlanaisme se présente donc comme une nouvelle tendance mystique intellectuelle et éclairée. Mais il est surtout un exercice individuel. L'adepte de Mevlana n'est plus contraint de se soumettre à l'autorité d'un *seyh* pour nouer un lien avec Mevlana ou avec Dieu. Il n'a donc plus besoin d'une forme de sociabilité, c'est-à-dire d'une *tarikât*. Cette tendance individualiste prône également une intériorisation de la pensée de Mevlana. Elle ne nécessite pas de pratique rituelle et doit être en harmonie avec les valeurs républicaines. Cela rejoint le postulat de Joseph Maïla selon qui, le bouleversement des pays musulmans, après la fin de l'Empire ottoman et la suppression du califat, a eu pour conséquence d'imposer une intériorisation de la religion. La modernité au sein du monde musulman favorise l'individualisme et fait éclater la solidarité de la *oumma* (communauté des musulmans), entraînant une individualisation des parcours

---

<sup>244</sup> *ibid.*, pp. 163-176.

<sup>245</sup> *ibid.*, pp. 176-177.

spirituels<sup>246</sup>. Fervent kémaliste, Hasan Ali Yücel défend l'individualisation du soufisme mais également sa propagation. L'étude des œuvres des soufis, comme celle de Mevlana, ne doit pas imposer un lieu particulier, un *tekke* en l'occurrence. Elle doit pouvoir se réaliser à l'université, ce qui lui apporte un caractère scientifique et une vraie légitimité. En 1949, Nafiz Uzluk (1902-1974) – historien de la médecine et spécialiste de la Mevleviye – constitue la Société des Amis de Mevlana (*Mevlana Muhipleri Cemiyeti*) dans le but de collecter des fonds pour l'édition des œuvres traduites. Mais cette initiative est un échec<sup>247</sup>.

Dans un numéro spécial consacré à Mevlana de la revue turquiste *Türk Yurdu*, Muhittin Celal Duru, un turquiste descendant des familles de la *mevlevihane* d'Eskişehir, souligne la nécessité de distinguer le caractère éternel de Mevlana et de sa pensée, du caractère temporaire de la *tarikât* fondée en son nom. Il s'oppose à la connotation systématique de Mevlana à la Mevleviye, et au *sema* qui ne constitue pas l'essence de la pensée de Mevlana bien qu'il l'exprime de manière symbolique. Il propose donc de bien distinguer le Mevlanaïsme de la Mevleviye. Duru reconnaît que la Mevleviye est une richesse culturelle héritée des Turcs ottomans, mais s'oppose à l'attachement aux rituels de celle-ci, qui lui paraissent trop superstitieux et en contradiction avec la loi. Il se lamente de constater que les héritiers de Mevlana que sont les Turcs, dévalorisent Mevlana avec des « cérémonies inventées et sectaires », tandis que les Occidentaux le revalorisent à travers l'importance qu'ils accordent à sa pensée. C'est donc dit-il de l'Occident que va s'opérer la redécouverte de Mevlana et la juste compréhension de sa pensée<sup>248</sup>.

### **L'intégration de Mevlana et de la Mevleviye dans le patrimoine culturel**

Mevlana est une figure très singulière parmi les saints soufis. Il n'est pas seulement considéré comme un saint musulman. Il représente également la civilisation turque. Tout comme Atatürk,

---

<sup>246</sup> Joseph Maïla, « La modernité du religieux : sur la formation des islamismes », dans Y. Tardan-Masquelier (éd.), *Les Spiritualités au carrefour du monde moderne. Traditions, transitions, transmission*, Paris, Bayard-Centurion, 1994, pp. 26-30, 44.

<sup>247</sup> Midhat Bahari Beytur, *Pir Aşkına. Mevlevi Şeyhi Midhat Bahari Beytur'un Mektupları* (Pour l'amour de Pir. Lettres du cheikh mevlevi Midhat Bahari Beytur), Istanbul, Timaş, 2009, p. 237.

<sup>248</sup> Muhittin Cemal Duru, « Mevlana'nın büyüklüğü » (La grandeur de Mevlana), revue *Türk Yurdu Dergisi – Mevlana Özel Sayısı*, vol. 3, no. 8-9-10, année : 52, Istanbul, 1964, pp. 35-36.

Veled İzbudak est l'un des pionniers de cette tendance. Dans la revue *Türk Yurdu*, il écrivait déjà en 1925 des articles sur Mevlana et contribuait ainsi à le qualifier de « penseur turc »<sup>249</sup>.

Les *halkevi* (maison du peuple) jouent un rôle majeur dans le processus d'intégration de Mevlana et du *sema* dans le patrimoine culturel de la Turquie. Les *halkevi* apparaissent en 1932 à l'initiative du CHP. Ce sont des maisons de culture républicaine qui ont pour but de propager une culture nationale au sein du peuple et qui remplacent les *Türk Ocakları*. Le mevlanaïsme donne aussi lieu à une nouvelle pratique, celle de la commémoration de Mevlana selon le calendrier grégorien. La première commémoration publique se produit en 1942, à l'initiative des membres de la *halkevi*<sup>250</sup> de Konya qui prennent l'initiative d'organiser une cérémonie de commémoration du 669<sup>e</sup> anniversaire de la mort du Saint. La date de commémoration est fixée au 17 décembre. C'est bien la *Şeb-i arus* (nuit de noces en persan, terme spécifique pour désigner la célébration de la mort de Mevlana) qui est célébrée, mais ce terme est évité. On préfère l'annoncer sous le titre de « Nuit de Mevlana » (*Mevlana gecesi*) afin d'écartier toute connotation soufie pour cet événement<sup>251</sup>. Célébrer la mort de Mevlana n'est pas anodin car la mort est un thème fréquent dans la pensée de Mevlana. De son vivant, le saint recommande à ses proches de ne pas être triste pendant son enterrement. Ses contemporains donnèrent-ils à cet événement le nom de *Şeb-i arus* pour symboliser son union avec Dieu. En effet, Mevlana forge la métaphore de la nuit de noces pour exprimer sa conception de la mort. Rendre l'âme s'agit pour le Saint, de s'unir avec le bien-aimé, Dieu. Pendant la période de développement de la Mevleviye, lors de la mise en place des règles, des conventions et des rituels, la *Şeb-i arus* commence à être célébrée dans le cadre d'un rituel. Il s'agit d'accomplir une *mukabele* spéciale pour cette occasion : la *Şeb-i arus mukabelesi*. Celle-ci n'est que légèrement différente de la *mukabele* classique<sup>252</sup>.

---

<sup>249</sup> Fethi Erden, « Mevlana haberleri » (Actualités sur Mevlana), revue *Türk Yurdu Dergisi – Mevlana Özel Sayısı*, vol. 3, no. 8-9-10, année : 52, Istanbul, 1964, p. 111.

<sup>250</sup> Yaşar Akyol, « Türkiye'de Halkevlerine İlişkin Çalışmalar ve Değerlendirmeler Üzerine » (Sur les études et analyses relatives aux maisons du peuple en Turquie), revue *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, vol. 2, no. 6-7, 1996, web.deu.edu.tr/ataturkilkeleri/pdf/dergisayi6-7/cilt2\_sayi6-7\_yasar\_akyol.pdf

<sup>251</sup> Yavuz Selim Ağaoğlu, *Neyzen Selami Bertuğ'un Anılarından Belgelerle, Hazret-i Mevlâna'yı Anma Törenleri (1942-1974)* (Cérémonies de commémoration du saint Mevlana avec des documents des mémoires de Neyzen Selami Bertuğ (1942-1974)), Konya, Konya Büyükşehir Belediyesi, 2013, pp. 19-21.

<sup>252</sup> Hüseyin Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı* (Méthodes et règles mevlevi), Istanbul, Ötüken, 2016, pp. 144-46.

Dans la Turquie républicaine, la commémoration de la mort de Mevlana ne prend en compte que les seuls aspects culturels du personnage et de sa confrérie. A l'occasion des premières commémorations, sont organisés des colloques sur la vie de Mevlana, sur sa pensée et sur ses œuvres. En outre, le Saint n'est pas présenté comme le *pîr* de la Mevleviye. On préfère lui assigner les titres de « penseur, poète, lettré » pour légitimer sa présence dans le patrimoine culturel de la Turquie républicaine. A l'instar d'İzbudak, on l'appelle fréquemment « le grand penseur turc » (*büyük türk mütefekkeri*).

Au début, les commémorations ne sont pas régulières. Elles le deviennent ensuite lorsque l'État constate combien le personnage est populaire, songeant même à mettre en place une forme de tourisme spirituel à Konya. On commence alors à parler de « Cérémonie de commémoration de Mevlana » (*Mevlana 'yı Anma Töreni* ou *Mevlana İhtifali*). Au fil des années, le programme des commémorations s'enrichit. Petit à petit, il accueille des signes mevlevi. Tout d'abord, en 1948, on lui associe la récitation de poèmes de Mevlana. Puis, en 1949, on ajoute un petit concert de *ney*. Ensuite, c'est la *Naat-ı Mevlana* – éloge du Prophète Muhammad écrite par Mevlana et composée par İtri, célèbre musicien ottoman – qui fait son apparition. L'insertion de cet éloge n'est pas négligeable dans la mesure où elle constitue une partie du rituel de la *mukabele*. En 1952, on introduit l'*ayin* (litt. rite), une forme musicale propre aux Mevlevi joué pendant le *sema*. Enfin, en 1953, une décision révolutionnaire est prise : la pratique du *sema* est autorisée, après une interruption de presque trente ans<sup>253</sup>.

Mais il ne s'agit pas de l'autorisation du *sema* en tant que rituel religieux. Tout comme Mevlana qui avait été intégré dans le patrimoine culturel de la Turquie, le *sema* et la Mevleviye aussi sont en train d'être épurés de leur dimension religieuse pour être transformés en éléments culturels. Süheyl Ünver, une figure importante des adeptes de Mevlana du XX<sup>e</sup> siècle, propose de considérer la Mevleviye comme une civilisation et le *sema* comme un simple élément cérémoniel de celle-ci. Selon Ünver, cette civilisation et ses pratiques n'appartiennent plus à une confrérie. Elles constituent la culture historique du pays. « La Mevleviye est désormais une tradition nationale. Les Turcs sont un peuple qui sait atteindre la beauté »<sup>254</sup> dit-il.

---

<sup>253</sup> Y. S. Ağaoğlu, *op. cit.*, pp. 25-109.

<sup>254</sup> Süheyl Ünver, « Mevlevilik medeniyeti » (La civilisation mevlevi), revue *Türk Yurdu Dergisi – Mevlana Özel Sayısı*, vol. 3, no. 8-9-10, année : 52, Istanbul, 1964 p. 37.

## **b) Le climat politique changeant et l'intérêt des Occidentaux**

L'émergence d'un nouveau confrérisme mevlevi s'explique par les évolutions politico-culturelles de la Turquie, mais aussi par les événements mondiaux.

### **La « Rumi-mania » en Occident**

Dans son ouvrage qui porte sur les nouveaux usages de Mevlana en Occident et en Orient, le spécialiste de littérature persane, Franklin Lewis propose le terme de « Rumi-mania » afin de décrire le phénomène d'engouement autour de la figure du Saint anatolien. Ce dernier explique que la pensée de Mevlana est reçue dans les mouvements spirituels populaires développés en dehors des églises, c'est-à-dire dans les milieux communément appelés New Age. Le premier à entreprendre la popularisation de Mevlana et à en faire un phénomène de mode serait le philosophe russe Georges Gurdjieff<sup>255</sup>. L'auteur remarque que les adeptes du soufisme et des spiritualités New Age avec une orientation mystique, qu'il nomme les *Unchurched Westerners* (Les Occidentaux sans Église), vénèrent Mevlana comme l'un des plus grands maîtres spirituels. Ces individus affamés pour une religion non-institutionnelle ou une spiritualité non-traditionnelle insèrent souvent Mevlana parmi les poètes, voire les prophètes<sup>256</sup>.

Plus tard, Mevlana entre dans la culture populaire américaine. Dans les années 1990, il devient le poète qui vend le plus aux États-Unis. Le poète Coleman Barks ne manque pas de réaliser une récitation musicale composée des poèmes de Mevlana. Dans l'avenue Lafayette, en plein cœur de New York, des centres de développement personnel et de yoga comme le centre Jivamukti fréquenté par des célébrités internationales telles que Sarah Jessica Parker et Mary Stuart Masterson, organisent des séances d'aérobic spirituel avec une musique de fond hétéroclite combinant le rock et la musique mevlevi. Le monde de la mode trouve également de la matière à exploiter. On le retrouve dans le monde artistique et le domaine de la haute couture. Enfin Mevlana est également récupéré par les militants de la cause homosexuelle.

---

<sup>255</sup> Franklin Lewis, *Rumi, Past and present, east and west. The life, teaching and poetry of Jalal al-Din Rumi*, (Rumi, Passé et présent, Est et Ouest. La vie, l'enseignement et la poésie de Mevlana Celaleddin Rumi), Oneworld publications, 2000, p. 513.

<sup>256</sup> *ibid.*, pp. 1-5.



L'écrivain Robert Barzan publie un article sur l'homo-érotisme et la spiritualité chez Mevlana<sup>257</sup>.

### **Le pluripartisme et le gouvernement démocrate**

En Turquie, la « culture mevlevi » fait florès et gagne de la visibilité à partir des années 1950. Il est indispensable de définir quel était le climat politique des années 1950 pour comprendre cette tolérance grandissante à l'égard de la culture mevlevi. En effet, en 1946, la jeune République turque passe au pluripartisme et, en 1950, elle met en place les premières élections libres. C'est le DP (*Demokrat Parti* : Parti démocrate), tolérant à l'égard des religions et des confréries soufies, qui est le vainqueur de ces élections. En 1954, semble-t-il dans le but de répondre aux attentes des Occidentaux, le Musée des Antiquités de Konya change de nom pour devenir le musée de Mevlana (*Mevlana Müzesi*)<sup>258</sup>. Les années 1950 ont même été une période propice à la réapparition de certaines *tekke*, comme celles de la Rufaiye à Kasımpaşa et à Piyade, de la Cerrahiye à Karagümruk, et de la Kadiriye à Tophane<sup>259</sup>.

Dans les années 1940, apparaissent également des cercles de lecture du *Mesnevi*, indépendamment de toutes autres pratiques liées à la Mevleviye. Ils voient le jour après la période 1925-1948 où aucune lecture publique de *Mesnevi* n'avait eu lieu. A la fin des années 1940, avec le passage au pluripartisme, la démocratie s'implante progressivement en Turquie. Dans un contexte de surenchères politiques, le CHP assouplit les restrictions qui concernaient l'édition de textes religieux. C'est ainsi qu'en 1948, Tahir Olgun (dit Tâhirü'l-Mevlevî) (1877-1951) commence à organiser des séances hebdomadaires de lecture du *Mesnevi*, à la mosquée Süleymaniye d'Istanbul. Destinées initialement aux fidèles de la mosquée, les séances de lecture attirent, par la suite, des auditeurs externes, pour la plupart des intellectuels. Ils forment un groupe de trente à cinquante personnes<sup>260</sup> que Thierry Zarcone qualifie de « cercle mystique informel ». Tahir Olgun fait partie des derniers témoins de la période où les *tarikât* étaient

---

<sup>257</sup> *ibid.*, pp. 1-5, 620.

<sup>258</sup> M. Önder, *Mevlana...*, *op. cit.*, p. 262.

<sup>259</sup> T. Zarcone, « La Turquie républicaine... », *op. cit.*, pp. 372-373.

<sup>260</sup> Orhan Okay, « Osmanlı'da mesnevihanlık geleneği ve son mesnevihanlardan Tahirül Mevlevi » (La tradition du mesnevihan dans l'Empire ottoman et Tahirül Mevlevi, l'un des derniers mesnevihan), dans H. Karpuz *et al.* (éds.), *X. Milli Mevlana Kongresi – Tebliğler*, Konya, Selçuk Üniversitesi, 2002, p. 311.

autorisées. Comme quelques autres soufis, il reste attaché à Mevlana et continue à méditer sur les textes fondateurs de la *tarikât* sans essayer de réveiller celle-ci. Olgun est surtout l'un des derniers Mevlevi qui a fait l'expérience du *çile* de mille et un jours. De 1923 à 1925, c'est-à-dire avant l'interdiction des *tarikât*, il enseigne le *Mesnevi*<sup>261</sup>. En effet, sous l'Empire ottoman, au fil du temps, la fonction de *mesnevihan* (exégète du *Mesnevi*) est diffusée outre les murs des *mevlevihane*. Les auditeurs de ces cours ne sont pas tenus d'adhérer à la Mevleviye. Ces salles de lecture appartiennent à des mosquées et à des maisons privées. Il y a également des espaces autonomes de lecture du *Mesnevi* appelés *mesnevihane* ou *Dar-ül-Mesnevi*. Cela contribue à faire de la fonction de *mesnevihan*, une sociabilité à part entière et les *mesnevihan* sont même autorisés à porter des *destar*<sup>262</sup> particuliers<sup>263</sup>. Tahir Olgun continue les lectures de *Mesnevi* jusqu'à sa mort en 1951<sup>264</sup>.

D'autres cercles de lecture du *Mesnevi* se constituent par des adeptes de différentes *tarikât*. Kenan Büyükaksoy (1867-1950) par exemple, *şeyh* de la Rifaiye, publie un commentaire du *Mesnevi* et donne une place centrale à ce livre dans son enseignement mystique. Un autre exégète du *Mesnevi* est Saim Düzgünman (1920-1990) qui tient un cercle de lecture dans sa droguerie-parfumerie à Üsküdar et attire des membres de *tarikât* variées, principalement de la Melamiye et de la Halvetiye<sup>265</sup>.

La réapparition des *tarikât* et l'apparition des nouvelles formes de sociabilités religieuses inspirées du soufisme, comme les *cemaat* (litt. communauté), sont liées à la montée des mouvements islamistes favorisées dans un premier temps, par le passage au pluripartisme en 1950. Selon Thierry Zarccone, « la démocratie sert le renouveau religieux et permet l'apparition de partis à sensibilité religieuse ». En effet, dès les premières élections libres, arrive au pouvoir le DP, tolérant à l'égard de la religion, ce qui marque un tournant dans l'histoire de la Turquie républicaine. La période favorise le retour de l'islam sur la scène publique et profite aux

---

<sup>261</sup> T. Zarccone, « De Mawlana... », *op. cit.*, p. 121.

<sup>262</sup> Turban enroulé autour de la coiffe (*sikke*) des Mevlevi pour distinguer les maîtres des autres membres de la confrérie. On parle alors de *destarlı sikke*. Ce turban est généralement vert.

<sup>263</sup> O. Okay, *op. cit.*, pp. 309-310.

<sup>264</sup> T. Zarccone, « De Mawlana... », *op. cit.*, p. 121.

<sup>265</sup> T. Zarccone, *La Turquie moderne...*, *op. cit.*, pp. 294-295.

confréries soufies qui sortent progressivement de la clandestinité<sup>266</sup>. Cela se produit au moment même où se développent les mouvements communistes. L'hostilité du gouvernement à l'égard du communisme joue également en faveur de l'islam et des groupes soufis qui sont vus comme un rempart contre ces mouvements<sup>267</sup> et parce que la religion revêt un caractère nationaliste-conservateur<sup>268</sup>. Le gouvernement et les groupes nationaliste-conservateurs trouvent donc des raisons de se rapprocher des *tarikats* et pensent qu'ils peuvent tirer des bénéfices mutuels d'une alliance avec ceux-ci ; songeons que, pour les islamistes, le communisme - synonyme d'athéisme - est une menace pour la religion. Cela explique pourquoi les islamistes soutiennent les actions militaro-politiques du gouvernement démocrate, comme par exemple, l'envoi de troupes militaires en Corée, pendant la guerre froide, ou l'entrée de la Turquie dans l'OTAN<sup>269</sup>. Le DP, resté au pouvoir pendant près de dix ans, prend des mesures en faveur de la liberté religieuse : réintroduction de l'appel à la prière en arabe, réouverture des mausolées de sultans, libéralisation de la presse, octroi de facilités pour l'édition d'ouvrages islamiques et assouplissement des sanctions à l'égard des rassemblements<sup>270</sup>.

### **La découverte de Mevlana par l'Occident**

Le rôle des Occidentaux est majeur dans l'apparition du soufisme intellectuel. Composée majoritairement d'universitaires, d'hommes d'État, de fonctionnaires et de musiciens, une petite communauté internationale de sympathisants de Mevlana commence à se former dans les années 1970. Tout comme en Turquie, le centre d'intérêt de cette communauté n'est pas directement la Mevleviye mais plutôt Mevlana. Tout d'abord, certains Occidentaux commencent par manifester leur intérêt en traduisant des œuvres de Mevlana. Georges Rosen traduit le *Mesnevi* en allemand en 1849, suivi de Joseph von Hammer-Purgstall en 1851. James

---

<sup>266</sup> T. Zarcone, *La Turquie moderne...*, *op. cit.*, pp. 148-56.

<sup>267</sup> H. Yavuz, *Modernleşen müslümanlar...*, *op. cit.*, p. 87.

<sup>268</sup> Ömer Çaha, « Ana temalarıyla 1980 sonrası islami uyanış. Demokrasi, çoğulculuk ve sivil toplum » (Le réveil islamique après 1980 avec ses principaux thèmes. Démocratie, pluralisme et société civile), dans Y. Aktay (éd.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, vol. 6 – İslâmcılık, Istanbul, İletişim, 2004, p. 477.

<sup>269</sup> Murat Yılmaz, « Darbeler ve islâmcılık » (Les coups d'État et l'islamisme), dans Y. Aktay (éd.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, vol. 6 – İslâmcılık, Istanbul, İletişim, 2004, p. 634.

<sup>270</sup> Faruk Bilici *et al.*, « Religion et société », dans A. Kazancıgil *et al.* (éds.), *La Turquie, d'une révolution à l'autre*, Paris, Fayard, 2013, p. 125.

W. Redhouse traduit l'œuvre de Mevlana en anglais en 1881, suivi de Reynold A. Nicholson, en 1925. La traduction française est plus tardive, elle arrive en 1990 par Eva de Vitray Meyerovitch, écrivaine française convertie à l'islam.

En dehors de ces activités individuelles de traduction, les intellectuels, principalement occidentaux, se mobilisent à partir des années 1970 pour entreprendre des travaux collectifs. En 1973, l'islamologue allemande Anne Marie Schimmel et l'homme d'affaire hollandais L. W. Carp fondent le Comité international Rumi dans le but d'organiser des cérémonies de commémoration de Mevlana, à l'occasion de son 700<sup>e</sup> anniversaire. JTP de Bruyn, ACM Hamer et Waardenburg organisent une « Semaine de Rumi » durant laquelle se tient une exposition à l'Université de Leiden aux Pays-Bas. La même année, le Comité international Rumi est rebaptisé Association internationale Rumi (*International Rumi Society*). L'association a une réelle dimension internationale. Elle compte des représentants de nombreux pays, tels que la France, la Turquie, l'Italie, la Suisse, le Danemark, les Pays-Bas, l'Angleterre, l'Iran, l'Inde, et les États-Unis. Ses membres organisent des rencontres qui ont pour thème la réception de Mevlana dans différents pays<sup>271</sup>.

Les intellectuels occidentaux développent une nouvelle forme de spiritualité à partir des idées de Mevlana. Certains, comme Eva de Vitray Meyerovitch, se convertissent à l'islam ; d'autres, convertis ou pas, contribuent néanmoins à la diffusion de la pensée du saint de Konya qu'ils voient comme le père de l'humanisme. Eva de Vitray, par exemple, qui a participé aux congrès internationaux sur Mevlana organisés par l'Université Selçuk, à Konya, exhibe sa conversion à l'islam et exprime ouvertement sa fascination pour Mevlana et l'impact que celui-ci a eu sur sa vie. Elle déclare par ailleurs que son travail de traduction des œuvres de Mevlana était un service rendu, en retour de ce que Mevlana lui avait apporté. Fascinée par la culture orientale, Eva de Vitray définit le monde moderne comme un « monde hanté par le spectre de l'absurde, qui a perdu, dans une grande mesure, le sens du sacré et qui est en quête de celui des valeurs », et qualifie la jeunesse occidentale de « jeunesse avide et frustrée de spiritualité ». Cette dernière

---

<sup>271</sup> L. W. Carp, « Uluslararası Rumi derneğinin çalışmaları » (Travaux de l'Association Internationale Rumi), *Uluslararası İkinci Mevlana Semineri Bildirileri, 15-17 aralık 1976*, Konya Turizm Derneği, 1977, pp. 88-90.

considère Mevlana comme un représentant de l’islam « universel » et « humaniste »<sup>272</sup>. Quant à la turcologue Irène Mélikoff, elle défend l’idée selon laquelle l’Europe aurait emprunté l’humanisme au monde musulman, principal détenteur du mouvement humaniste qui trouve ses origines dans le soufisme perfectionné par Mevlana<sup>273</sup>. Même si ces intellectuels des différentes régions du monde n’ont pas recouru à adopter une dénomination spécifique pour définir leur engagement par rapport à leur système de croyance ou de pensée, leur approche scientifique et leur intérêt à l’égard de Mevlana et non à l’égard des rituels de la Mevleviye les inscrit dans la lignée mevlanaïste de Hasan Ali Yücel.

### **c) La culturalisation**

Il est intéressant de remarquer qu’il existe une corrélation entre le moment où se développe la tolérance à l’égard des pratiques visuelles et auditives religieuses, telles que la musique et la danse soufie, et celui où la culture melevi devient un élément notable du tourisme de la ville de Konya.

#### **La conscientisation du potentiel touristique de la Mevleviye**

En 1953, une commission ayant pour mission d’organiser un *ayin melevi* est instituée au sein de l’Association du tourisme de Konya (*Konya Turizm Cemiyeti*). Le gouvernement donne son autorisation et le premier spectacle de *sema* prend place dans la Turquie républicaine. La décision stratégique d’autoriser le *sema* pour le développement touristique de la ville fonctionne. Le nombre de spectateurs augmente au point que, l’année suivante, la durée de l’événement est étendue à trois jours. Par ailleurs, la cérémonie est diffusée en direct à la radio d’Ankara et elle est filmée par la chaîne TRT avec l’objectif de faire la promotion de la ville de Konya. Puis, afin d’augmenter l’audience, on tente de donner une dimension internationale à cet événement. L’islamologue Anne-Marie Schimmel est invitée en tant que conférencière et les ambassadeurs d’Égypte et de Lybie figurent parmi les spectateurs invités. En 1959,

---

<sup>272</sup> E. de Vitray, « Présence de Mevlana », *I. Milletlerarası Mevlana Kongresi – Tebliğler*, Konya, Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1988, pp. 27-28.

<sup>273</sup> Irène Mélikoff, « Batı hümanizması karşısında Mevlana'nın hümanizması » (L’humanisme de Mevlana face à l’humanisme occidental), F. Halıcı, (éd.), *Mevlana, Yirmialtı Bilim Adamının Mevlana Üzerine Araştırmaları*, Konya, Ülkü Basımevi, 1983, p. 19.

l'événement s'étend sur sept jours. On l'appelle dès lors « la semaine de Mevlana » (*Mevlana haftası*). A partir des années 1960, la durée de l'événement continue de s'allonger et va jusqu'à douze jours<sup>274</sup> ; c'est alors que l'Association de tourisme de Konya prend en main son organisation et que le spectacle devient payant<sup>275</sup>.

L'intérêt que les Occidentaux expriment pour la Mevleviye permet le déplacement de soufis en Europe qui y organisent des cérémonies de *sema*. En 1963, Resuhi Baykara est invité par des Anglais qui avaient assisté aux commémorations de Konya pour leur délivrer un enseignement de *sema* pendant cinq semaines en Angleterre<sup>276</sup>. Puis en 1966, un groupe de *semazen* se rend en France pour présenter une cérémonie de *sema*. La même année, par l'intermédiaire de l'UNESCO, l'Association de tourisme de Konya et le ministère français de la Culture mettent en place une commémoration de Mevlana, du 31 mars au 13 avril<sup>277</sup>. En 1971, le Comité melevi Turc (*Türk Melevi Heyeti*) composé de Şakir Çetiner (musicien de *kudüm* en chef de la *tekke* de Galata), Nezih Uzel, Ahmet Bican Kasaboğlu, du musicien de *kanun* Cüneyt Kösal et des musiciens de *ney* comme Ulvi Erguner, Niyazi Sayın, Selami Bertuğ et Doğan Ergin réalisent le premier *ayin* de Londres<sup>278</sup>. En 1973, l'Association de tourisme de Konya (*Konya Turizm Derneği*) envoie un groupe de danseurs et de musiciens à Londres, sous la direction de Sadettin Heper (1899-1980) et Ahmet Bican Kasaboğlu. A cette occasion, Anne Marie Schimmel donne deux conférences sur Mevlana<sup>279</sup>. L'année 1973, est déclaré « année Mevlana » par l'UNESCO en l'honneur du 700<sup>e</sup> anniversaire du décès du saint de Konya<sup>280</sup>.

---

<sup>274</sup> Mustafa Özcan, « Mevlânâ anma törenleri (1946-1960) » (Cérémonies de commémoration de Mevlana (1946-1960)), *Konya.bel.tr*, Site internet de la municipalité de Konya, <http://konya.bel.tr/sayfadetay.php?sayfaID=131>

<sup>275</sup> Nezih Uzel, « Londra'da bir melevi », *Nezihuzel.net*, 3 avril 2011, <http://nezihuzel.net/index.php/2011/04/03/londrada-bir-mevlevi/>

<sup>276</sup> Y. S. Ağaoğlu, *op. cit.*, p. 265.

<sup>277</sup> *Ibid.*, pp. 413-417.

<sup>278</sup> N. Uzel, « Londra'da bir melevi », *op. cit.*

<sup>279</sup> L. W. Carp, « Uluslararası... », *op. cit.*, pp. 88-90.

<sup>280</sup> Y. S. Ağaoğlu, *op. cit.*, p. 571.

Figure 8 : Pièce de monnaie à l'effigie de Mevlana



Frappée en 1978, à l'occasion du 705<sup>e</sup> anniversaire de décès de Mevlana. (N. Şimşekler, éd., *op. cit.*)

Figure 9 : Timbres postaux à l'effigie des *semazen* et de Mevlana



(N. Şimşekler, éd., *op. cit.*)

Figure 10 : Resuhi Baykara et une *semazen* anglaise



Cérémonie de *sema* en Angleterre. (Archives de Baki Baykara)



## La culturalisation du *sema*

Les événements exposés ci-dessus m'amènent à parler de la culturalisation du *sema*, c'est-à-dire la transformation d'un rituel religieux en une danse culturelle qui accompagne dans un premier temps la commémoration du *Şeb-i arus*, puis qui plus tard, est mise en scène indépendamment du *Şeb-i arus*. J'évite de parler de folklorisation car le terme paraît peu approprié au *sema*. Comme exposé plus haut, le *sema* mevlevi n'est pas pratiqué par le peuple, mais par les membres de la confrérie élitiste qu'est la Mevleviye. En effet, une fois la Mevleviye institutionnalisée et le rituel d'*ayin* codifié, le *sema* mevlevi devient une pratique réservée à une frange de la population urbaine, éduquée et initiée au *tasavvuf*. Il s'agit donc d'une musique et d'une danse nobles et non pas d'une danse du peuple, c'est-à-dire d'un folklore. La folkloriste turque Arzu Öztürkmen qui a étudié le processus d'intégration du *semah* (rituel de tournoiement) alevi<sup>281</sup> dans le répertoire des danses folkloriques turques dans les années 1960, qualifie le *semah* comme un « système de mouvement rituel » du *cem* (rituel religieux alevi) parmi d'autres.

De la même manière, le *sema* mevlevi peut être considéré comme un « système de mouvement rituel » de la *mukabele* parmi d'autres. Öztürkmen rapporte que l'ethnologue américaine Adrienne Kaepler propose de ne pas sortir l'événement de la danse de son contexte rituel, mais plutôt d'étudier la danse en tant que « système de mouvement structuré », dans sa relation avec le rituel<sup>282</sup>. Bernard Mauguin, spécialiste des musiques traditionnelles dans les Balkans, regrette les impératifs d'ordre formel ou stylistique qu'a connus la musique occidentale à partir du XIX<sup>e</sup> siècle. Selon lui, la « musique de distraction » attire l'esprit sans que celui-ci soit réellement engagé. Le lien qui unit l'homme et la musique est rompu, contrairement à la « musique de concentration » qui oriente l'attention en direction de l'homme intérieur et qui renforce ainsi le lien entre la musique et l'homme comme dans le cas de la musique mevlevi même quand elle

---

<sup>281</sup> L'alevisme est le chiisme anatolien.

<sup>282</sup> Arzu Öztürkmen, « Staging a ritual dance out of its context: The role of an individual artist in transforming the alevi semah » (Mettre en scène une danse rituelle hors de son contexte : le rôle d'un artiste individuel dans la transformation du *semah* alevi), revue *Asian Folklore Studies*, vol. 64, no. 2, 2005, pp. 247-260, <https://jstor.org/stable/pdf/30030422.pdf?refreqid=excelsior%3Ae6c71d4d42c6ba7bc63b833207de42ad>

n'est pas dansée<sup>283</sup>. Ainsi, il est plus juste de parler non pas de folklorisation mais de culturalisation du *sema*.

Le *sema* est autorisé pour favoriser le développement du tourisme spirituel. Il est, dans un premier temps, réalisé par une équipe d'Istanbul constituée de musiciens du conservatoire de cette ville et de la radio TRT avec des *semazen* formés par Ahmet Bican Kasaboğlu. Ce dernier avait dû se documenter dans des livres d'histoire sur la Mevleviye afin de reconstituer cette danse rituelle car il était âgé seulement de neuf ou douze ans lorsque les *tekke* avaient été fermées.

La culturalisation du *sema* prend un tour nouveau avec la mise à l'écart des musiciens et danseurs d'Istanbul car ceux-ci veulent mettre en avant une tradition spirituelle. Pour mettre fin à cette confusion et renforcer la monopolisation de la culture mevlevi par l'État, Fevzi Halıcı – président de l'Association de Tourisme de Konya – prend la décision d'écarter les *semazen* d'Istanbul, et de créer une équipe professionnelle de *sema* par des habitants de Konya pour assurer le « spectacle ». Pour cela, des ateliers d'apprentissage de *ney* et de *sema* sont ouverts à Konya<sup>284</sup>. Ahmet Bican Kasaboğlu est désigné pour enseigner le *sema* à des apprentis de Konya. Selon Kudsi Erguner – interprète du *ney* dont le père, Ulvi Erguner, avait été *neyzen* et avait participé aux *sema* de Konya dans les années 1950 – la « folklorisation » aurait été accompagnée d'un souci d'esthétique. A la demande des organisateurs qui voulaient embellir la danse et les costumes, Ahmet Bican Kasaboğlu aurait ajouté du plomb dans les jupes pour qu'elles prennent la forme d'une collerette pendant le tournoiement<sup>285</sup>.

Puis, le ministère de la Culture succède à l'Association de tourisme de Konya (*Konya Turizm Derneği*) pour l'organisation des commémorations de Mevlana. Dès lors, un ensemble de musique soufie est créé pour assurer cet événements : l'Ensemble de musique soufie de Konya

---

<sup>283</sup> Bernard Mauguin « La musique mevlevi, musique de concentration », revue *Türk Yurdu Dergisi – Mevlana Özel Sayısı*, vol. 3, no. 8-9-10, année : 52, Istanbul, 1964, p. 8.

<sup>284</sup> Y. S. Ağaoğlu, *op. cit.*

<sup>285</sup> Kudsi Erguner, « Tasavvuf, mevlevilik ve sufizm – 1 » (Tasavvuf, mevlevisme et soufisme), *Sabahulkesi.com*, no. 34, janvier 2014, <http://.sabahulkesi.com/2014/01/01/tasavvuf-mevlevilik-ve-sufizm-i/>.

(*Konya Tasavvuf Müziği Topluluğu*)<sup>286</sup>. A cela s'ajoute la réalisation d'un film sur la Mevleviye et le *sema* par le gouvernement turc en 1956 avec la participation des fonctionnaires du Musée Mevlana comme Mehmet Önder<sup>287</sup>.

### Une période toujours répressive

L'autorisation du *sema*, symbole de la Mevleviye est certes un grand pas s'agissant de la tolérance vis-à-vis du soufisme, mais comme évoqué plus haut, il n'est pas question d'un changement radical qui autoriserait la pratique du soufisme et la légalisation des confréries. Celles-ci restent toujours interdites par la loi et autoriser le *sema* ne signifie pas redonner vie à la Mevleviye. Bien au contraire, il est question de le rendre culturel et artistique et donc de le vider de son sens religieux. Des témoignages de participants aux cérémonies des années 1950, au sujet d'incidents survenus lors des premiers *sema*, attirent l'attention sur cette « folklorisation » forcée. Voici quelques exemples. Un jour, un policier remarque qu'un *semazen* prononce discrètement des *dua* (prière), pendant le tournoiement, et interpelle Sadettin Heper (1899-1980) – initiateur et membre de l'équipe de *sema* – après la séance de danse pour lui dire que cela ne doit plus se reproduire, dans la mesure où le *sema* n'est pas organisé pour des *derviş* mais pour des touristes. Inquiet, Sadettin Heper explique que le *semazen* en question est un vieil homme et que sa mâchoire tremble malgré lui lorsqu'il se met à tourner. Une autre fois, un policier aperçoit un nouveau *semazen* assez jeune dans l'équipe. Il exprime son inquiétude aux organisateurs sur la probabilité qu'à l'avenir, ces jeunes danseurs risquent de devenir des *derviş*. Heper lui répond que seule la chorégraphie est enseignée aux *semazen* et que ces jeunes n'ont aucune idée de la signification religieuse des mouvements qu'ils exécutent. Enfin, pendant un *sema*, Resuhi Baykara (1913-1989), qui était le maître de la cérémonie (*postnişin*), est dérangé par des journalistes qui prennent des photos du *sema* de trop près. Baykara leur demande sèchement de se retirer. A la suite de sa réaction qui semble désivolte, l'Association de tourisme interdit à Resuhi Baykara d'organiser des *sema* à l'avenir. Pour défendre l'accusé, l'équipe de *sema* affirme qu'il est difficile de mener à bien ce rituel si des journalistes se trouvent à proximité, raison pour laquelle Resuhi Baykara aurait réagi

---

<sup>286</sup> N. Uzel, « Mevlevilik Soytarılık Değildir » (La Mevleviye n'est pas de la plaisanterie), *Nezihuzel.net*, 16 septembre 2011, <http://nezihuzel.net/index.php/2011/09/16/mevlevilik-soytarilik-degildir/>.

<sup>287</sup> F. Erden, *op. cit.*, p. 109.

violemment. Mais cette affaire se complique car les représentants de l'Association de tourisme soupçonnent le groupe de *sema* d'essayer de reproduire un « vrai *sema* » et ils lui rappellent que cela est illégal. Craignant que l'affaire leur crée des préjudices, l'équipe de *sema* est dans l'obligation de préciser que la gêne ne provient que d'un problème de concentration technique, comme cela peut arriver au cours de n'importe quelle autre performance artistique, et qu'il ne s'agit pas d'un problème de concentration spirituelle<sup>288</sup>.

On note par ailleurs que, même dans un contexte festif, les éléments relevant de la Mevleviye devenus visibles sont contestés. Voici un extrait d'article paru dans la revue *Akis Mecmuası* à propos du premier *sema* de la République :

[...] Était-ce Mevlana Celaleddin Rumi, le grand penseur turc, qui fut commémoré ? Tout nous montre que non. [...] Le Gouvernement a fermé les yeux sur l'organisation d'*ayin* mevlevi dans tout le pays sous prétexte du 681<sup>e</sup> anniversaire de Mevlana. Il est impossible de ne pas éprouver de la tristesse. Il y a une grande différence entre commémorer un penseur et commémorer un fondateur de *tarikât*. Nous pensons qu'il aurait été plus adéquat, pour un État laïc, de publier un ouvrage littéraire sur le *Mesnevi* ou bien de faire un discours scientifique sur ses qualités littéraires. Non... Rien de cela n'a été réalisé. Ni dans nos journaux, ni dans nos radios, ni dans nos rassemblements, nous n'avons appris quelque chose de nouveau sur le maître ; ni une nouvelle idée, ni une nouvelle vision. En revanche, dès que Mevlana était évoqué, la Mevleviye était la première chose qui nous venait à l'esprit. Des habits mevlevi ont surgi, des *ayin* ont eu lieu. Ils ont tourné, tourné, baisé des mains (fait référence à la salutation mevlevi), fait des supplications. Ce qui s'est passé à Konya ne peut réjouir personne. Pendant la commémoration de Mevlana, cette grande ville s'est transformée en une *dergah* à toit ouvert. Une *tekke* ou une *türbe* ou une *dergah*... [...] Dans les rues, la loi sur l'habillement a été enfreinte, et le mausolée de Mevlana s'est transformé en un lieu de fête. Des *ayin* collectifs ont été organisés. En un mot, la Mevleviye a été réanimée. [...]. Nous ne devons pas oublier que ceux-ci constituent des menaces pour nos réformes et qu'il n'est pas encore temps d'ouvrir les portes qu'Atatürk a fermées. [...] <sup>289</sup>.

---

<sup>288</sup> Ira Friedlander, *The Whirling Dervishes* (Les derviches tourneurs), Londres, Wildwood House Ltd, 1975, pp. 112-14.

<sup>289</sup> Y. S. Ağaoğlu, *op. cit.* pp. 105-106.

Cette critique révèle qu'il régnait à cette période un profond désaccord entre ceux qui souhaitent débarrasser Mevlana de tout référent religieux et ceux qui espéraient retrouver une certaine liberté confrérique en s'appuyant sur le caractère culturel de la Mevleviye. Le mevlanaïste Hasan Ali Yücel, qui défendait l'intériorisation du soufisme et s'opposait au confrérisme, fait également partie de ceux qui réagissent fermement à la visibilisation des pratiques melevi lors des commémorations :

[...] Célébrons-nous la fondation de la *tarikât* Mevleviye ou bien Mevlana ? Il est certain qu'en principe, ce n'est pas une *tarikât* que nous commémorons, mais le grand homme adopté par tous l'univers, le poète, le soufi, l'homme de Dieu. Puisqu'en principe, nous commémorons Mevlana et non pas de la *tarikât* Mevleviye, quelle est la logique de représenter un *sema* sur une scène de cinéma ? [...] Le *sema* est une prière. [...] Il doit être réalisé avec l'autorisation du gouvernement et uniquement au mausolée de Mevlana, et dans sa forme originale. [...] Porter l'habit melevi dans les rues est une violation de la loi et il faut l'empêcher. Le point le plus important à déterminer, c'est de savoir quel genre de personne était Mevlana. Que pensait-il ? Quel était son discours ? Quel était son mode de vie ? Mais je vois que personne ne se préoccupe de cela. Nous délaissions l'essentiel au profit des choses superflues<sup>290</sup>.

### **Mevlana et la Mevleviye intégrés dans la culture populaire**

Nous avons vu à travers ces exemples que la visibilisation du *sema* ne signifiait pas le retour de la Mevleviye en tant que *tarikât*. Même si des hommes d'État participent aux cérémonies de commémoration et qu'il y a un consensus sur la nécessité de populariser Mevlana, tout cela vise clairement des fins politiques et économiques. Les acteurs des cérémonies sont toujours suspectés d'entrer dans la dimension rituelle de la danse, c'est pourquoi des efforts sont déployés pour fonctionnariser les musiciens et danseurs. Le dernier exemple que j'évoquerai, révèle bien le fait que l'autorisation du *sema* ne provoque pas de changement radical par rapport à l'image négative des *tarikât*. Voici l'anecdote de Selami Bertuğ : lieutenant de profession, Selami Bertuğ participe, en tant que musicien, à la cérémonie de commémoration de Mevlana à l'Université d'Ankara, en 1948. Le lendemain, l'événement est couvert dans un journal national. Les journalistes commettent des erreurs lors de la rédaction de l'article et ne

---

<sup>290</sup> A. G. Sayar, *Hasan Ali Yücel'in...*, op. cit., p. 178.

mentionnent pas les noms des participants. Alors, Selami Bertuğ se réjouit de ne pas avoir été cité parmi les musiciens, pensant que cela aurait pu lui faire perdre son emploi dans l'armée<sup>291</sup>.

L'aspect culturel de la Mevleviye prend une telle proportion que même le monde de l'art populaire et de la mode vestimentaire se l'approprie. Les politiques de culturalisation de Mevlana et de la Mevleviye, qui cherchent à promouvoir la turcité et l'islamité à la turque, à l'échelle nationale et mondiale, connaissent un réel succès, au point que Mevlana devient un personnage historique incontournable et incontestable. En effet, le Saint de Konya a la particularité d'être non seulement une figure religieuse dont le Turc ordinaire ne saurait ignorer l'existence, mais aussi d'être une figure à connotation méliorative.

La popularité de Mevlana va de pair avec celle de la Mevleviye. Mevlana et la Mevleviye finissent par être connus par toute la population, mais logiquement, cette connaissance était, et est toujours, vague et superficielle, comme c'est le cas pour tout ce qui est populaire. Par ailleurs, la culture melevi est récupérée par les milieux du spectacle, de la mode et du commerce. Ainsi, le secteur de la mode récupère la *tennure* (robe des *derviş*) pour créer des vêtements de femme. La *tennure* est également récupérée par des performatrices de danse profane pour être utilisée comme costume de scène. Les artistes du monde du show-business font des apparitions dans les médias avec les costumes de *derviş*. La photo ci-dessous du chanteur Zeki Müren – le Libérence turc – illustre bien ce phénomène de culturalisation et de popularisation de la Mevleviye.

---

<sup>291</sup> Y. S. Ağaoğlu, *op. cit.*, p. 39.

Figure 11 : Zeki Müren en costume de *semazen*

**KUDÜMLER VURDU, NEYLER ÇALDI**

# DerViş Zeki SEMA YAPTI



**Cenk Er ile Zühal Üstüntaş «Kâtilim» filminin setinde nikâhlandılar. Belki de dünya yüzünde sette yapılan ilk nikâhtı bu (üstte). Ve nikâhtan sonra Zeki Müren sema yaptı, saatlerce kudümlerin, neylerin tatlı nağmeleri arasında döndü durdu.**

**G**ecenlerde bize telefon ettiler. «Bu akşam Cenk Er ile Zühal Üstüntaş 'Kâtilim' filminin setinde nikâhlanacak,» dediler. Kalktık, Arnavutköy'üne Birzellerin platosuna gittik. Diğer gazeteciler de gelmişlerdi. Hep beraber oradan buradan konuşup nikâhı beklemeye başladık. Aradan on dakika geçti geçmedi, Cenk Er, kıpkırmızı bir yüzle, üzgün, mahcup yanıma gelip «Kusura bakmayın, nikâhı kıydık. Nikâh memuru gazetecileri istemedi. 'Sette nikâh kıydığım için hakkımda tahkikat açarlar,' dedi.» demez mi?

Fakat bu sırada rejisör Ükü Erakalın imdadımıza yetişti. «Üzülmeyin çocuklar,» dedi. «Boşuna gelmiş sayılmazsınız. Siz çok önemli bir sürprizimiz var. Zeki Müren sema yapacak!»

Kocaman bir odaya bir Mevlevî dergâhı kurulmuş. Yerler, duvarlar halılarla kaplanmış. «Mutrip» denilen saz heyeti devamlı çalıyor. «Ayinhanlar» hep bir ağızdan «ayin-i perîş» yapıyorlar. Ve Zeki Müren üzerinde derviş elbiseleri ile geldi, «sema» ya başladı. İnsanı duygulandıran bir atmosfer içinde kudümler vuruyor, neyler çalıyor, Zeki Müren 40 yıllık dervişler gibi durmadan dönüyordu.

Sema bittikten sonra Zeki Müren ile konuştuk. «Mevlevî müziğini çok severim,» diye anlatmaya başladı. «Tasavvuf müziğinin en önemli bölümüdür. Mevlevîhaneler yüzyıllar boyunca konserve-tovar yerini tutmuştur. Birçok değerli bestekârlar hep buradan yetişmiştir.»

Article de presse, 1968. En en-tête : « Aux sons du kudüm et du ney, Zeki le *derViş* a fait le *sema* ».

(Y. S. Ağaoglu, *Neyzen Selami Bertuğ'un Anılarından Belgelerle Hazret-i Mevlâna'yı Anma Törenleri, Konya, Konya Büyükşehir Belediyesi, 2013*)

Figure 12 : Une danseuse de casino en costume inspiré des habits mevlavi



Annnonce de journal dans les années 1970. En tête : « Le casino Kübana a l'honneur de présenter Kader Güler ». (Y. S. Ağaoğlu, *op. cit.*)

Figure 13 : Photo-roman sur Mevlana



Paru dans un journal en 1973. (Y. S. Ağaoğlu, *op. cit.*)



Figure 14 : La mode de la robe des Mevlevi



### Cepken kadifeden elbise ise jarseden

Mevlevi tarihine mensup olanlar yaptıkları "Sema Ayısı" sırasında giydikleri kıyafetlerden esinlanarak yapılan "yıldız" moda elbise. Marken Sınız Kantarcılığı (Arkadaş) ile nunken Serdihat Yılmaz beyaz jarse elbise ve kuyruklu cepkenle meydana gelen "Semazen" kıyafetlerini teğvir ederek geliştiriyorlar. Modacılar, bu kıyafetlerin gündelik çik hâline dönüştürüyor...

# Semazenlerin giysileri moda oldu!



Bir semazen "Sema Ayısı" sırasında görüyor ...

Keman SEVEN-İZMİR

Mevlevi Haftası'nda birlikte modacılar piyasaya, "Semazen kıyafetleri" almaya başlamışlardır.

Mevlevi tarihine mensup olanlar yaptıkları, "Sema Ayısı" sırasında giydikleri cepken ve etekten esinlanarak hazırlanan, "Semazen kıyafetleri"nde beyaz jarse elbiseye üstüne giyilen kadife yelek üzerine Türk motifleri işlenmiştir. Bu bu elbise gace elbise olarak hazırlanan, "Semazen kıyafetleri" ile birlikte şahıncı tertibatlar arasında büyük ilgi görmüş ve en az 1500 ile 2 bin lira arasında fiyatları belenmiştir.

"Semazen kıyafetleri"nin çok beğenilmesi bilâhaza modacılar ile birlikte hazırladıkları bu kıyafetlerin büyük bir kısmının Avrupa'daki büyük mağazalara satıldığı ve şahıncı illerinde kıyafetleri çok beğenildiği söylenmektedir.

Article de presse sur le développement d'une mode vestimentaire inspirée de la robe des Mevlevi. En titre :

« Les habits des semazen sont à la mode ». (Y. S. Ağaoglu, *op. cit.*)

## ***2) La croissance du religieux dans l'espace public et l'émergence d'un pluralisme confrérique soufi***

### **a) Le libéralisme et les prémices de l'islam politique**

En Turquie, les années 1980 sont marquées par une montée de la visibilité du religieux dans l'espace public. Cela est d'une part, lié au renouveau religieux qui se produit en Occident, et d'autre part, aux changements politiques que connaît la Turquie dans les années 1950, puis au succès de l'islam politique et à l'adoption de politiques libérales survenues dans les années 1980. Quant aux libertés de pratiques religieuses, cela entraîne des changements sociétaux et favorise le renforcement des *tarikats*, voire, la formation de nouvelles *tarikats* ou de nouvelles formes de sociabilité religieuses à caractère soufi.

### **La naissance de nouvelles formes de sociabilité religieuse et l'officialisation déguisée des confréries soufies par le biais des *vakıf***

Après le coup d'État militaire du 27 mai 1960, le parti Parti démocrate est écarté du pouvoir et l'islam est tenu à l'écart de la politique. Cependant, la Constitution de 1961 élaborée un an plus tard, est tout de même à l'avantage des islamistes, car elle permet la création d'associations derrière lesquelles les groupes religieux trouvent l'opportunité de s'abriter<sup>292</sup>.

Les *vakıf* (fondations de biens de mainmorte) avaient été interdites en 1938 pour empêcher la constitution d'organisations religieuses dont ils seraient une base économique<sup>293</sup>. Elles sont à nouveau autorisées en 1967, mais sous une forme nouvelle qui s'apparente davantage à l'association française loi 1901. Cela donne la possibilité aux entreprises, aux familles, et à des groupes de personnes de créer des fondations exonérées de la fiscalité<sup>294</sup>. Les *tarikats* en tirent parti en se structurant dans le cadre d'associations et de fondations dont les dénominations dissimulent leur identité, comme par exemple, la Fondation de science et de bienfaisance de la mosquée İsmailağa (*İsmailağa Camii İlim ve Hizmet Vakfı*), est en réalité l'identité juridique

---

<sup>292</sup> H. Yavuz, *Modernleşen müslümanlar...*, op. cit., pp. 87-92.

<sup>293</sup> N. Berkes, op. cit., p. 525.

<sup>294</sup> F. Bilici, *İslam Institutionnel...*, op. cit., p. 23.

d'une branche de la Nakşibendiye. Par ce biais, les *tarikats* parviennent à déployer en toute liberté, leurs activités sociales, politiques et spirituelles, tout en s'appuyant sur les aides financières qui proviennent des disciples<sup>295</sup>. Selon Faruk Bilici, « avec la structure de charité et d'entraide qui correspond à l'organisation effective des confréries, les confréries turques renaissent en toute légalité sous forme de *vakıf* ». « Les *vakıf* sont devenues des structures d'identification et de représentation officielle des confréries et des courants islamistes ». Bilici rappelle l'importance de la charge symbolique de la *tekke*. Lorsqu'une confrérie s'installe sur « ses » lieux mêmes, le retour de l'histoire revêt une signification plus grande que si elle était hébergée dans une « vulgaire construction en béton ». Bilici cite par exemple le cas de la Fondation Aziz Mahmut Hüdayi (*Aziz Mahmut Hüdayi Vakfı*), « fondation appartenant à la confrérie celveti qui a réactivé la *tekke* d'Üsküdar, avec des fonctions adaptées aux nécessités modernes<sup>296</sup> ». Thierry Zarcone qualifie ces nouvelles organisations de « *vakıf/tekke* » (« fondation/couvent ») et interprète leur apparition comme « une tentative de reconstituer le système de couvent ottoman », ce qu'il voit par ailleurs comme « un mouvement de réottomanisation »<sup>297</sup>.

### **Les années 1980 : le consensus libéral et la montée de l'islam politique**

Les années 1980 donnent une place plus importante à l'islam et aux confréries soufies. Après le coup d'État militaire du 12 septembre 1980 orchestré par le général Kenan Evren, l'islam est à nouveau instrumentalisé pour des raisons politiques. La religiosité est invoquée contre le mouvement séparatiste kurde à l'est du pays et pour contrer le communisme dans les grandes villes de l'ouest<sup>298</sup>. En outre, le nationalisme-conservateur est bien perçu et débouche même sur

---

<sup>295</sup> T. Zarcone, « Waqfs et confréries religieuses à l'époque moderne : l'influence de la réforme des waqfs sur la sociabilité et la doctrine mystique », *Le Waqf dans le monde musulman contemporain (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles) : fonctions sociales, économiques et politiques : actes de la table ronde d'Istanbul, 13-14 novembre 1992*, Istanbul, Institut français d'études anatoliennes, 1994, p. 245.

<sup>296</sup> F. Bilici, « Sociabilité et expression politique islamistes en Turquie : Les nouveaux vakıfs », *Revue Française de science politique*, no. 3, 1993, pp. 412-434, [https://persee.fr/doc/rfsp\\_0035-2950\\_1993\\_num\\_43\\_3\\_394751](https://persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1993_num_43_3_394751) p. 430.

<sup>297</sup> T. Zarcone, « Waqfs et confréries religieuses... », *op. cit.*, pp. 246-247.

<sup>298</sup> Ahmet Çiğdem, « İslâmcılık ve Türkiye üzerine bazı notlar » (Notes sur l'islamisme en Turquie), dans Y. Aktay (éd.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, vol 6 – İslâmcılık, Istanbul, İletişim, 2004, p. 30.

une nouvelle idéologie : la synthèse turco-islamique<sup>299</sup>. Séduit par cette idéologie, le gouvernement militaire ouvre des écoles coraniques et de nouvelles écoles d'*imam-hatip* (imam et prédicateur) et rend obligatoires les cours de religion dans le primaire et le secondaire<sup>300</sup>. C'est l'ANAP (*Anavatan Partisi* : Parti de la mère-patrie), dirigé par Turgut Özal<sup>301</sup>, qui remporte les premières élections qui se tiennent après le coup d'État. Attiré aussi par la synthèse turco-islamique, Özal, qui se présente ouvertement comme un homme religieux et qui est membre de la *tarikat* Nakşibendiye, parvient à mettre en place des réformes révolutionnaires libéralistes<sup>302</sup>. Il favorise des changements dans le domaine des droits et des libertés fondamentales sociales et civiques, notamment dans les matières religieuse et ethnique, ce qui donne encore plus de visibilité à l'islam dans l'espace public<sup>303</sup>. Le sociologue Ferhat Kentel remarque que le consensus idéologique des années 1980 en faveur de la stabilité politique et de la transformation des structures économiques qu'il qualifie de « consensus libéral », signifie se détacher des politiques « archaïques » pour épouser le libéralisme, et fait perdre à la gauche, pour la première fois, le monopole du progressisme<sup>304</sup>.

Les *vakıf* servent nettement la reconstitution de l'islam confrérique banni par la République en 1925. Que ce soit sous couvert d'activités de recherche scientifique ou d'activités touristiques et folkloriques ou d'activités de bienfaisance, plusieurs *tarikat* réussissent à obtenir plus de visibilité. Le turcologue allemand Klaus Kreiser rapporte qu'au cours d'un reportage publié dans le journal *Milliyet* dans les années 1980, Muzaffer Ozak – *şeyh* de la *tarikat* Cerrahiye – avait ouvertement soutenu les activités qui avaient pour cadre la *tekke* historique de Karagümrük, occupée par les Cerrahi sous le nom de Fondation pour la recherche et la pratique de la musique et du folklore soufis turcs (*Türk Tasavvuf Musikisi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı*). Kreiser fait part de son étonnement face aux déclarations du Şeyh Ozak qui

---

<sup>299</sup> M. Yılmaz, *op. cit.*, p. 637.

<sup>300</sup> H. Yavuz, *Modernleşen müslümanlar...*, *op. cit.*, pp. 100-109.

<sup>301</sup> Premier ministre de 1983 à 1989 et président de la République de 1989 à 1993.

<sup>302</sup> H. Yavuz, *Modernleşen müslümanlar...*, *op. cit.*, pp. 100-109.

<sup>303</sup> Ö. Çaha, *op. cit.*, p. 476.

<sup>304</sup> F. Kentel, *op. cit.*

ne semblait pas inquiet face aux poursuites judiciaires qu'il risquait d'encourir<sup>305</sup>, ce qui signifie en réalité que les soufis étaient de moins en moins opprimés.

Le développement de l'islamisme et du libéralisme politique a favorisé la popularisation du soufisme et l'émergence du confrérisme. Cependant, il ne faut pas négliger l'influence du phénomène New Age qui se propage de plus en plus dans le monde, et dont les adeptes manifestent un réel intérêt pour le soufisme. Certes, les conservateurs des villes anatoliennes, ont tendance à se diriger vers les *tarikats* orthodoxes, mais dans les grandes villes, c'est sous l'influence du New Age que les populations sécularisées redécouvrent le soufisme. En effet, le soufisme est particulièrement attractif pour les adeptes du New Age parce qu'il met en avant une quête spirituelle fondée sur une réalisation intérieure et personnelle. Ces derniers sont sensibles, en particulier au message d'amour de célèbres personnalités soufis, comme Hallaj et Mevlana, et à leurs souplesses à l'égard de la tradition islamique<sup>306</sup>.

Selon Ferhat Kentel,

Le conflit entre laïcs et islamistes qui avait lieu depuis le début de la République fini par donner place à de nouvelles configurations de la « religion », ou plutôt à de nouvelles religiosités. Derrière toute apparence d'un conflit bipolaire à base religieuse, se cache la recherche de pluralisme de la société turque derrière les communautarismes uniformisant un processus d'individualisation. Pris dans un mouvement permanent, l'islam fournit le pivot du rapport au pluralisme de la société turque, à la fois dans le camp des laïcs et dans celui des islamistes<sup>307</sup>.

En effet, nous assistons à l'émergence de nouvelles sociabilités islamiques et de recompositions religieuses appelées principalement *cemaat* (communauté). Les *cemaat* sont des organisations d'essence soufie. Il s'agit de nouvelles formes de sociabilité et de dévotion islamiques, dans un cadre qui reste celui du soufisme, mais qui n'est pas celui du confrérisme traditionnel. Elles s'inscrivent sous le signe de la rupture avec la tradition ottomane et avec les *tarikats* auxquelles

---

<sup>305</sup> Klaus Kreiser « Notes sur le présent et le passé des ordres mystiques en Turquie », dans A. Popovic *et al.* (éds.), *Les Ordres mystiques dans l'islam*, Paris, EHESS, 1986, p. 49.

<sup>306</sup> Frédéric Lenoir, *Les Métamorphoses de dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités*, Paris, Fayard, 2003, p. 77.

<sup>307</sup> F. Kentel, *op. cit.*

leurs fondateurs ont été liés. Les principales *cemaat* sont la *Nur Cemaati* (Communauté de la lumière), et la *Süleymancı Cemaati* (Communauté des adeptes de Süleyman, en référence à Süleyman Hilmi Tunahan)<sup>308</sup>. Selon le sociologue Hakan Yavuz, les *cemaat* naissent d'une transformation des *tarikât*, qui face à l'oppression, avaient cessé d'être des organisations religieuses pour devenir des organisations sociales, culturelles, politiques et économiques, et s'étaient donc profanisées. L'exemple par excellence est celui de la Nakşibendiye, divisée en plusieurs sous branches, qui a investi la presse et le monde des médias : ces sociabilités sont ainsi passées, selon l'expression de Yavuz, de « communautés soufies basées sur les *tekke* à des communautés soufies basées sur des textes »<sup>309</sup>.

Observons de plus près le comportement de la Nakşibendiye sous la période Républicaine. La branche Gümüşhaneviye de cette confrérie, appelée également *İskenderpaşa Cemaati* (Communauté d'İskenderpaşa) parce qu'elle s'est installée, en 1958, dans la mosquée d'İskenderpaşa du quartier de Fatih<sup>310</sup>, représente un bel exemple de mutation des *tarikât* sous la république, et de leur implication dans l'islam politique. Zahid Kotku (1897-1980), leader de cette confrérie depuis 1952, apporte son soutien à Necmettin Erbakan et contribue à la création des partis islamistes que sont le MNP (*Milli Nizam Partisi* : Parti de l'ordre national) et le MSP (*Milli Selamet Partisi* : Parti du salut national). Par ailleurs, Kotku soutient les initiatives libérales de Turgut Özal, dont il a été le *şeyh*. L'enrichissement matériel de son groupe et de la société turque est au cœur des ambitions de Zahid Kotku. Celui-ci donne en conséquence, une grande importance au commerce et incite ses disciples à chercher une ascension sociale car, selon lui, la réussite spirituelle est liée à la réussite mondaine<sup>311</sup>.

La *Erenköy Cemaati* (Communauté d'Erenköy) est également importante dans l'histoire de la République et témoigne de la mutation des *tarikât* vers le réseau des mosquées. Dirigée par Mehmet Esad Erbili (m. 1931) qui s'installe dans le quartier d'Erenköy et utilise la Mosquée Zihnipaşa pour se réunir avec ses disciples, la *tarikât* se politise à un moment de son histoire, puis s'éloigne de ce champ pour concentrer ses activités dans le domaine de l'édition et de la

---

<sup>308</sup> T. Zarcone, *La Turquie moderne...*, *op. cit.*, pp. 166, 281, 146.

<sup>309</sup> H. Yavuz, *Modernleşen müslümanlar...*, *op. cit.*, pp. 181-203.

<sup>310</sup> T. Zarcone, *La Turquie moderne...*, *op. cit.*, p. 165.

<sup>311</sup> H. Yavuz, *Modernleşen müslümanlar...*, *op. cit.*, p. 191-192.

charité, sous la direction de Mahmut Sami Ramazanoğlu (1892-1984). Ce dernier s'intéresse tout simplement à la société civile<sup>312</sup>.

Je citerai également le cas de la *Süleymancı Cemaati*. Fondée par Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959), qui se présentait comme le trente-troisième et dernier maillon d'une *silsila* centrasiatique de la Nakşibendiye, cette communauté se présente moins comme une *tarikât* traditionnelle que comme une organisation socio-religieuse. Rattachée à l'islam traditionnel sunnite, elle se concentre surtout sur l'apprentissage du Coran<sup>313</sup>. Süleyman Hilmi Tunahan se positionne contre les changements socio-culturels et politiques encouragés par la République et son groupe opère contre l'État dans le silence et la discrétion ; il incarne donc une forme « de résistance passive civile ». Le but des *Süleymancı* n'était pas et n'est toujours pas de moderniser l'islam mais de le conserver dans sa forme orthodoxe. Ils se séparent des autres groupes nakşibendi par leur hostilité envers les représentants de l'islam politique dont le leader était Necmettin Erbakan. Mais ils sont néanmoins politisés et choisissent de se positionner dans le camp des libéraux conservateurs<sup>314</sup>.

La *Nur cemaati* (Communauté de la lumière), également appelé *Nurculuk Hareketi* (Mouvement nurcu), est la première organisation islamique qui s'est donné le nom de *cemaat*. En effet, son fondateur Said Nursi (1878-1960), avait abandonné la tradition des *tarikât* à laquelle il avait appartenu et qualifiait son mouvement de *Mukaddes Cemaat-i İslamiye* (Sainte communauté musulmane). Cette communauté était une micro-société régie par la charia et ambitionnait de reconstituer la *oumma*<sup>315</sup>. Tout comme la plupart des leaders des groupes islamiques sous la République, Said Nursi s'oppose à la modernité kémaliste et soutient donc le Parti démocrate. Contre le positivisme laïc, il propose une religion positive et veut démontrer que la révélation islamique est en accord avec la raison. Sa principale ambition est de sauver la foi. Pour cela, il organise des réunions dans des maisons appelées *dershane* (litt. salle d'étude) où est lu et commenté son livre intitulé *Risale-i Nur* (Traité de la lumière). Said Nursi ne se présente pas comme un *şeyh* et ne définit pas sa Voie comme une *tarikât*. Il est à l'origine d'une

---

<sup>312</sup> H. Yavuz, *Modernleşen müslümanlar...*, *op. cit.*, pp. 195-196.

<sup>313</sup> Mustafa Aydın, « Süleymancılık », dans Y. Aktay (éd.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, vol 6 – İslâmcılık, İstanbul, İletişim, 2004, pp. 309-317.

<sup>314</sup> H. Yavuz, *Modernleşen müslümanlar...*, *op. cit.*, pp. 196-200.

<sup>315</sup> T. Zarcone, *La Turquie moderne...*, *op. cit.*, p. 146.

nouvelle forme de sociabilité religieuse structurée autour d'espaces de rencontres et de méditation sur la tradition écrite de l'islam. Toutefois, après son décès, les lectures de la *Risale-i Nur* se poursuivent dans les *dershane* (litt. salle de cours) mais les fidèles du mouvement sont dès lors convaincus que ce texte a été écrit à la suite d'une inspiration divine (*ilahi ilham*). Nursi est donc peu différent d'un *pir* de *tarikât* et ses *dershane* s'apparentent à des *tekke* et à des réseaux socio-économiques et culturels<sup>316</sup>.

## **b) Nezhî Uzel et l'indépendance du *sema* face au monopole de l'État**

Lorsque en 1984, la situation des confréries soufies en Turquie a commencé à être étudiée, celles-ci entraient alors dans la plus riche et faste période de leur histoire sous la République, celle où elles devenaient graduellement visibles, où leurs actions culturelle, sociale et politique obtenaient leurs plus fortes assises, où leur production littéraire – livres, presse – et bientôt médiatique – radios, télévision, sites web – prenaient une ampleur considérable<sup>317</sup>.

Nous avons vu dans la sous-partie précédente que les politiques républicaines et la confrontation des musulmans de Turquie avec la modernité ont amené les groupes religieux à s'adapter au changement et donc, à développer de nouvelles doctrines et de nouvelles formes de sociabilités. Comme nous l'avons déjà évoqué, la *tarikât* Mevleviye ne fait pas partie des *tarikât* qui se sont opposées aux valeurs de la République et qui ont continué leurs activités dans la clandestinité. Après l'interdiction, la *tarikât* décline lentement avant de disparaître. Ensuite, l'État s'empare de certains éléments de son rituel, en le redéfinissant sur un mode artistique. Il existe néanmoins aujourd'hui, plusieurs groupes qui revendiquent une identité mevlevi. J'ai donc enquêté auprès de ceux-ci pour comprendre ce qu'il en est réellement. J'ai très vite constaté qu'aucun de ces groupes ne s'inscrit dans la continuité de la Mevleviye ottomane étant donné la longue période d'interruption qui a suivi la disparition de cette confrérie, et surtout, en raison des différences structurelles et fonctionnelles de ces nouveaux groupes par rapport à Mevleviye traditionnelle. Il me semble donc logique de qualifier de Néo-Mevleviye, ces nouvelles sociabilités d'apparence confrérique.

---

<sup>316</sup> H. Yavuz, « Bediüzzaman Said Nursî ve nurculuk » (Bediüzzaman Said Nursi et le mouvement nurcu), dans Y. Aktay (éd.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, vol. 6 – İslâmcılık, İstanbul, İletişim, 2005, pp. 264-294.

<sup>317</sup> T. Zarcone, « Soufisme et confréries... », *op. cit.*



## La création du Groupe de sema d'Istanbul

La Néo-Mevleviye émerge en 1981, année de constitution du Groupe de sema d'Istanbul (*İstanbul Sema Grubu*). S'il n'est pas encore question, pour les responsables de ce groupe, de créer des *tekke* et des « groupes confrériques » à proprement parler, leur action constitue cependant un tournant dans l'histoire républicaine de la Mevleviye. Elle incarne un début d'autonomie face au monopole de l'État sur la tradition mevlevi et une prise de conscience quant à la possibilité d'obtenir une certaine visibilité pour les *tarikats* et leurs pratiques. Les fondateurs du Groupe de sema d'Istanbul, Ahmet Bican Kasaboğlu et Nezh Uzel<sup>318</sup> (1938-2012) ambitionnent de « sortir le *sema* de Konya »<sup>319</sup>, ce qui signifie mettre fin au contrôle du pouvoir sur le *sema* et, en conséquence, de redonner un sens spirituel à des cérémonies devenues trop « protocolaires » à leur sens. Les informations sur la création de ce groupe sont très vagues et ne proviennent pas de sources directes. Tous les initiateurs sont décédés et aucun n'a laissé de trace écrite à ce sujet. Par ailleurs, aucune étude sur la Mevleviye républicaine n'a été réalisée avant cette thèse. J'ai donc été dans l'obligation de me contenter de récolter des informations sur des sites internet, et auprès des personnes qui ont connu les fondateurs, en particulier Nezh Uzel. Certains d'entre eux sont même des anciens membres du groupe, mais je dois souligner que de manière générale, les informations qu'ils m'ont délivrées manquent de précision.

Selon mes informateurs, le Groupe de sema d'Istanbul est le premier groupe à avoir demandé l'autorisation d'organiser une cérémonie de *sema* au sein de l'historique couvent mevlevi de Galata. Afin de parvenir à obtenir cette autorisation, Nezh Uzel crée l'Association pour la réhabilitation de la *Mevlevihane* de Galata (*Galata Mevlevihanesini Yaşatma Derneği*). Les informations à propos de cette association sont malheureusement vagues. Voulant en savoir plus, j'ai ouvertement posé des questions sur la structure de l'association. Un ancien élève de Nezh Uzel et membre du Groupe de sema d'Istanbul a affirmé que le groupe n'avait pas

---

<sup>318</sup> « Nezh Uzel », *Nezhuzel.net*, consulté le 14 novembre 2017, <http://nezhuzel.net/index.php/hakkinda/>. Nezh Uzel a été une personnalité influente dans l'histoire de la Néo-Mevleviye. Diplômé du lycée francophone de Galatasaray, il fréquente les cercles d'artistes des Beaux-Arts ottomans et les milieux soufis. Il s'intéresse particulièrement à la Halvetiye, la Mevleviye et la Nakşibendiye. Il est d'ailleurs disciple du *şeyh* nakşibendi Necmettin Özbekkangay, dont la *tekke* se trouvait à Üsküdar.

<sup>319</sup> « Semayı Konya'dan çıkarmak » : Expression utilisée par plusieurs disciples de Nezh Uzel durant le travail de terrain.

d'identité institutionnelle et qu'il ne s'agissait donc pas d'une association au sens institutionnel, mais d'un groupe informel d' « artistes »<sup>320</sup>.

### Une maison-*dergah* à Üsküdar

L'autonomisation de la culture mevlevi par rapport aux contraintes étatiques, coïncide exactement avec le tournant politique des années 1980. De toute évidence, l'initiative de réaliser des *sema* indépendamment de l'État, reflète l'adoucissement du climat politique à l'égard des pratiques soufies. Les premières cérémonies de *sema* non-étatiques ont ainsi lieu à Istanbul, dans les couvents historiques de Galata et d'Üsküdar. Mais, il ne s'agit pas d'un changement radical car les *tarikât* sont toujours officiellement interdites. Le groupe de *sema* justifie donc sa raison d'être par la volonté de faire de la promotion culturelle. Le *postnişin* (maître de cérémonie) est Ahmet Bican Kasaboğlu. Quant à Nezih Uzel, il est le musicien de *kudüm* du groupe. La fin du monopole d'État sur l'organisation des cérémonies de *sema* signifie que les nouveaux groupes de *sema* indépendants doivent assurer la formation des futurs *semazen*. Le lieu choisi pour l'enseignement est la maison d'Uzel, située dans le quartier de Bağlarbaşı à Üsküdar.

Un très grand nombre de témoins rapportent que cette maison était « digne d'une *dergah* »<sup>321</sup>. Il y était organisé des *sohbet* (discussion à contenu religieux), des soirées musicales accompagnées de *zikir*, et des cours de *sema*. Ces rituels n'étaient pas organisés de manière ponctuelle. La maison accueillait constamment des visiteurs. Il y était régulièrement servi un repas, du thé, des gâteaux et des fruits. L'achat des denrées alimentaires et le service étaient assurés par les plus jeunes membres du groupe. Ces derniers jouaient le rôle en quelque sorte des *meydancı* (serveurs internes) de la Mevleviye traditionnelle. Cependant, Nezih Uzel n'utilisait pas le titre de *şeyh*. Thierry Zarcone a eu l'occasion de fréquenter cette maison entre 1986 et 1989. Il participait aux réunions du samedi soir. Il confirme que régnait dans cette maison, une ambiance de *tekke*, et que bien que Nezih Uzel n'ait jamais prétendu l'être

---

<sup>320</sup> Entretien avec Sezai Redifoğlu, Üsküdar, 16 mai 2017.

<sup>321</sup> *Dergah* : syn. de *tekke*. Désigne précisément les *tekke* centrales importantes où reposent les *pir* ou les *şeyh* prestigieux. De nos jours, ce terme est utilisé comme un terme désignant une *tekke* quelconque. Abdullah Uçman, « Dergah », *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 9, Istanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1994, p. 172.

ouvertement, il apparaissait quasiment comme le *şeyh* de ce lieu, et en avait la prestance et le savoir<sup>322</sup>.

Il est évident qu'un groupe d'adeptes de la Mevleviye s'était formé autour de Nezih Uzel, et c'est la raison pour laquelle je considère cette période comme le début de la « reconfrérisation » de cet Ordre soufi, même si cet avis n'a jamais été exprimé ouvertement parce que tous les acteurs n'en avaient pas conscience. Dans cette maison, de nouvelles générations, complètement étrangères aux *tarikats* sont sensibilisées au soufisme et sont progressivement formées à la pratique des rituels de la Mevleviye par des maîtres, comme Nezih Uzel, qui n'avaient pas vécu à l'époque où les *tekke* étaient légales, ou comme Bican Kasaboğlu qui n'était qu'un enfant lorsque les *tekke* ont été interdites. Cette période reflète donc un début de la tolérance envers la pratique du soufisme. Cependant, il n'est pas encore question d'affirmer ouvertement le caractère confrérique de ces rassemblements, et les membres du groupe doivent mettre en avant le seul caractère culturel de leurs activités pour ne pas être poursuivis par la justice. On m'a souvent raconté que des contrôles de police avaient régulièrement lieu dans les maisons privées pour connaître la nature des rassemblements. Pour cela, Nezih Uzel avait pris deux mesures de précaution afin de dissuader les policiers du caractère religieux des rassemblements. Des amis d'Uzel rapportent sur un ton humoristique que lors des réunions, Uzel recommandait à ses invités de ne pas s'asseoir de manière à former un cercle car cette disposition était une caractéristique des rassemblements religieux et surtout des *zikir*. Par ailleurs, une bouteille de raki (boisson alcoolisée turque), à moitié pleine, était placée dans le frigidaire afin qu'en cas de contrôle, cela laisse penser les policiers qu'il s'agissait d'un rassemblement profane, et non pas religieux.

La levée du monopole d'État entraîne la création de plusieurs autres groupes de *sema* et provoque l'éclatement de la petite communauté d'adeptes de la Mevleviye présidée par Uzel. Dès lors, il ne s'agit plus, d'une poignée de personnes vivant dans la nostalgie d'un passé que certains avaient connu, ne serait-ce que sur une courte durée, et que d'autres n'ont découvert que par l'intermédiaire de leurs ascendants ou par intérêt personnel et devant se contenter des activités de l'État, et se réjouir d'avoir le droit d'y participer en tant que musiciens, danseurs ou spectateurs. Désormais, il est question de personnes et de groupes manifestant des initiatives

---

<sup>322</sup> Témoignage de Thierry Zarcone, Juillet 2018.

personnelles, ce qui installe peu à peu, un esprit de concurrence et entraîne une course à l'authenticité. Des musiciens essayant d'imiter des compositions de musique de traditions mevlevi commencent à s'affirmer et à se présenter comme des *dede*. Très vite, des désaccords surviennent et les groupes éclatent comme dans le Groupe de sema d'Istanbul où la collaboration d'Uzel et de Kasaboğlu prend fin, dès la première année d'existence du groupe<sup>323</sup>.

Figure 15 : Nezh Uzel au sein de la *mutrip*



Célébration de la *Şeb-i arus* à Konya dans les années 1960. (Archives de Sercan Yıldız)

---

<sup>323</sup> Deniz Tipigil, « Ayın konuğu: Refik Kaya » (L'invité du mois : Refik Kaya), *Dusunuyorumdergisi.com*, no. 33, février 2013, consulté le 9 avril 2018, <http://.dusunuyorumdergisi.com/ayin-konugu-mehmet-refik-kaya/>

Figure 16 : Le Groupe de sema d'Istanbul



Les membres du groupe dans les années 1990. (Archives d'İbrahim Birlikay)

### c) La reconfrérisation

Les années suivantes, les groupes de *sema* se multiplient. Les maîtres de cérémonie commencent à utiliser les titres de *dede* ou de *şeyh*. Puis, des fondations et des associations culturelles concernant Mevlana apparaissent ; au-delà des activités culturelles légales, elles s'emploient à faire revivre la tradition confrérique mevlevi. Il s'agit donc concrètement d'un processus de reconfrérisation.

### L'usage des titres spirituels et l'apparition de la famille Çelebi

La culturalisation de la Mevleviye produite dans les années 1950, finit par donner une légitimité à la pratique des rituels de celle-ci dans les années 1970. Celaleddin Çelebi (1926-1996) migre en Turquie en 1958. Il ne s'installe pas à Konya comme on pourrait s'y attendre. Il choisit de s'établir à Hatay et d'envoyer son épouse et ses enfants à Istanbul. C'est peut-être parce qu'il a été mis au courant de ces changements que Celaleddin Çelebi a pris la décision de quitter la Syrie pour la Turquie avec sa famille. En effet, les *mevlevihane* avaient également été fermées

en Syrie en 1944, lorsque Celaleddin Çelebi n'avait que dix-sept ans. On peut se demander pourquoi il n'a pas fait le choix d'émigrer en Turquie à cette période, et aussi pourquoi c'est après l'obtention de plus de libertés de la part des acteurs que je viens de citer qu'il a fait le choix d'entrer en Turquie. En 1976 Celaleddin Çelebi rejoint son épouse et ses enfants à Istanbul. C'est ainsi que les Çelebi<sup>324</sup> font leur entrée en scène dans le milieu mevlevi turc. Lorsqu'il arrive à Istanbul à cinquante ans, les choses ont déjà bien évolué. Le *sema* est de nouveau autorisé et la visibilisation des pratiques mevlevi est de plus en plus tolérée.

Dès son arrivée, il revendique le titre de *çelebi* au sein de cette nouvelle communauté d'adeptes de la Mevleviye car, en tant que descendant de Mevlana et du dernier *çelebi* de Konya, il se considère comme le dépositaire du patrimoine mevlevi. Dans le but de devenir, comme ses ancêtres, l'autorité suprême des adeptes de Mevlana, il commence à nommer des *şeyh*. Cette pratique lui vaut de se trouver en conflit avec des personnes qui se considèrent tout autant légitimes de représenter la Mevleviye, d'autant plus que ces dernières avaient participé à la « réhabilitation » (*canlandırma*) de celle-ci, lorsque Celaleddin Çelebi était absent. Cette situation conflictuelle fait apparaître des *şeyh* autoproclamés ou bien des *şeyh* s'inscrivant dans une lignée sans passer par l'approbation du *çelebi*. En effet, ces *şeyh* considèrent que l'autorité *çelebi* est obsolète, mais que la Voie mevlevi survit par de nouveaux moyens de transmission. C'est donc sous le signe de la division et de l'éclectisme que naît la Néo-Mevleviye.

### **Le « coup d'État post-moderne » : le dernier épisode d'hostilité envers les confréries**

Bien que la Néo-Mevleviye commence à se structurer dans les années 1980 et qu'elle se développe amplement dans les années 1990, ce n'est que dans les années 2000 qu'elle atteint un niveau considérable d'expansion et de visibilité. Comme nous l'avons vu jusqu'ici, il est impossible en Turquie, d'expliquer un phénomène religieux sans mettre en évidence le contexte politique dans lequel il se manifeste. En effet, si les groupes néo-mevlevi restés dans l'ombre jusqu'ici, et dont l'effectif est peu significatif, ont commencé à se multiplier et à obtenir un nombre considérable d'adeptes, et aussi à consolider leurs structures, c'est parce qu'ils ont enfin trouvé un climat propice pour cette action. Cela est lié à l'arrivée d'un nouveau parti islamiste

---

<sup>324</sup> Les descendants d'Abdülhalim Çelebi ont pris pour nom de famille Çelebi. La famille continue de nos jours, à être désignée par le nom Çelebi. En turc *Çelebiler*, c'est-à-dire les Çelebi.

au pouvoir, l'AKP. Avant de définir la politique de l'AKP sur la question des religions et des libertés, et de rendre compte de ses réformes sociétales, rappelons quels furent les événements politiques significatifs qui ont précédé la naissance et l'arrivée au pouvoir de ce parti qui a constitué un tournant dans l'histoire de la Turquie républicaine.

C'est en 1996 qu'un parti islamiste, le RP (*Refah Partisi* : Parti de la prospérité) présidé par Necmettin Erbakan (1926-2011), obtient un score notable à l'issue d'une élection législative et qu'il participe avec force à un gouvernement de coalition avec les démocrates. Mais cette victoire ne dure que très peu. Le 28 février 1997, l'armée turque procède à un « coup d'État virtuel » (*sanal darbe*), également appelé « coup d'État postmoderne » (*postmodern darbe*), contre ce gouvernement. Le « coup » se réduit en fait à un rapport contenant une série de recommandations imposée au gouvernement par le Conseil de sécurité nationale (MGK : *Milli Güvenlik kurulu*) dans le but de stopper l'expansion de l'islamisme et pour imposer le respect *sine qua non* des fondements du kémalisme. Les leaders islamistes sont écartés de la scène politique et les infrastructures sociales et économiques constitués par l'islam, lors de la décennie Özal, sont notablement réduites. L'islamisme en Turquie étant étroitement associé au confrérisme, le coup d'État postmoderne vise également à rappeler le caractère illégal des *tarikats* et à renforcer la lutte à leur encontre. La loi 677 est clairement rappelée dans le rapport du Conseil de sécurité nationale. Cette action est grandement soutenue par plusieurs médias. Comme le rapporte Thierry Zarcone, une rédactrice du Journal *Ortadoğu* (de ligne éditoriale nationaliste) écrivait en février 1999 qu'il fallait empêcher que la Turquie ne devienne un « État de confréries »<sup>325</sup>.

Voici quelques recommandations du Conseil de sécurité national (MGK : *Milli Güvenlik Kurulu*) concernant le confrérisme :

- Les internats privés, les fondations et les écoles affiliés aux *tarikats* doivent être placés sous le contrôle des autorités étatiques, et conformément à la loi de l'unicité de l'enseignement, ils doivent être transférés sous la tutelle du ministère de l'Éducation nationale.
- Les infrastructures religieuses construites dans différentes parties du pays ne doivent pas servir à une exploitation politique en véhiculant des messages à des cercles précis.

---

<sup>325</sup> T. Zarcone, *La Turquie moderne...*, op. cit., pp. 236-246.

Si de telles infrastructures sont nécessaires, la direction des Affaires religieuses devra évaluer ces besoins, et les mettre en place en coordination avec les gouverneurs locaux et autres autorités compétentes.

– Les *tarikats* interdites par la loi 677, et toutes les entités citées dans cette loi doivent cesser leurs activités. Il faut empêcher que celles-ci ne corrompent l'ordre démocratique, politique et juridico-social qui règne dans la société.

– Il faut empêcher les pratiques vestimentaires qui violent la loi sur le vêtement et qui donnent une image rétrograde de la Turquie. A ce sujet, il est impératif de faire appliquer la loi et les décisions de la Cour constitutionnelle, surtout dans les institutions et organisations publiques.

– La loi 5816 qui définit les manques de respect et les crimes commis contre le grand sauveur Atatürk, doit être entièrement appliquée<sup>326</sup>.

Ce coup d'État conduit Erbakan à démissionner en juin 1997. Par la suite, en 1998, son parti est interdit et un procès est intenté à son leader. Ceci est une défaite pour le parti, mais en réalité il suscite un renouvellement de l'islam politique et le conduit à la victoire. En effet, dans un premier temps, le parti islamiste est déchiré par des luttes internes qui opposent le camp des novateurs (*yenilikçi*) représenté entre autres par Recep Tayyip Erdoğan, et celui des traditionalistes (*gelenekçi*), mené par Necmettin Erbakan. À la suite de l'interdiction du Parti de la prospérité, Erbakan crée en 1999, le FP (*Fazilet Partisi* : Parti de la vertu) dont il laisse la présidence officielle à Recai Kutan<sup>327</sup>. Ce parti est, à son tour, interdit en 2001, et se scinde en deux groupes qui donnent naissance à deux nouveaux partis : le SP (*Saadet Partisi* : Parti de la félicité) fidèle au traditionalisme d'Erbakan, et l'AKP d'Erdoğan qui se définit comme conservateur et démocrate. Le second parti remporte haut la main les élections législatives de 2002 : la victoire est interprétée comme le signe de l'effondrement de l'islam politique traditionnel et montre que la majorité des musulmans de Turquie a choisi la voie du renouveau<sup>328</sup>.

---

<sup>326</sup> H. Yavuz, *Modernleşen müslümanlar...*, op. cit., pp. 370-372.

<sup>327</sup> T. Zarcone, *La Turquie moderne...*, op. cit., pp. 236-239.

<sup>328</sup> T. Zarcone, *La Turquie moderne...*, op. cit., p. 251.



## d) La « Nouvelle Turquie » des années 2000

Comme l'exprime Georges Balandier dans *Le sens pratique*,

L'histoire présente devient le véritable révélateur de la réalité sociale. Elle montre des configurations sociales en mouvement et brise l'illusion de la longue permanence des sociétés ; celles-ci prennent davantage l'aspect d'une œuvre collective jamais achevée et toujours à refaire. Elle rend plus apparents les effets des relations externes sur les structures internes des sociétés qui les entretiennent<sup>329</sup>.

### L'eupéanisation

L'AKP représente sociologiquement une alliance des classes moyennes et inférieures, et des personnes « méprisées des élites turques » et mises à l'écart par ces derniers<sup>330</sup>. L'État kémaliste militariste, jacobin, purificateur, ennemi de toute diversité favorise en effet la domination de l'élite urbaine des « Turcs blancs » (*Beyaz Türkler*), riche, occidentalisée et sécularisée. L'AKP conteste l'idéologie kémaliste sur trois points : la place de l'armée ; la négation de la multiculturalité et l'absence de liberté religieuse. Sur ces points, l'AKP se présente en harmonie avec l'idéal des libéraux européens. Au fil des années, le pouvoir d'action du kémalisme est notablement réduit et la religion réinvesti la vie sociale et politique. Les principales réformes dans cette voie sont l'autorisation du port du voile des femmes dans les universités et l'enseignement des cours de religion dans le primaire<sup>331</sup>. Bien que dans l'ensemble, les néo-mevlevi fassent partie de l'élite des « Turcs blancs », ils tirent profit de l'ouverture démocratique de l'AKP envers les minorités ethniques et religieuses. Ainsi, ils ne ressentent plus l'obligation de dissimuler leur existence, et commencent à s'adonner librement et intensément à leur projet de réinvention de la Mevleviye.

La politique de l'AKP, dont l'objectif est de créer une « Nouvelle Turquie » (« *Yeni Türkiye* »), repose sur une synthèse du traditionnel et du moderne, ce qui se traduit par une néo-ottomanisation et une eupéanisation du pays. Ce projet de nouvelle Turquie possède trois

---

<sup>329</sup> G. Balandier, *Sens et Puissance...*, *op. cit.* p. 13.

<sup>330</sup> T. Zarcone, *La Turquie moderne...*, *op. cit.*, p. 251.

<sup>331</sup> Dorothee Schmid, « Turquie : du kémalisme au néo-ottomanisme », *Questions internationales*, Janvier/Février 2017, <https://.ifri.org/fr/espace-media/lifri-medias/turquie-kemalisme-neo-ottomanisme>

échéances importantes, symboliquement rattachées à des moments historiques de l'histoire turque, à savoir le 100<sup>e</sup> anniversaire de la République en 2023, le 600<sup>e</sup> anniversaire de la conquête d'Istanbul en 1453, et le millénaire de l'arrivée des Turcs en Anatolie en 1071<sup>332</sup>. Le néo-ottomanisme s'appuie en général sur des stratégies géopolitiques internationales qui ont été élaborées par l'ancien ministre des Affaires étrangères, Ahmet Davutoğlu, mais cette dimension nous importe peu. En revanche, nous pouvons nous intéresser à la dimension interne de la néo-ottomanisation dont l'un des aspects est la mise en place de mesures en faveur des libertés des minorités ethniques et religieuses<sup>333</sup>. Comme l'exprime Hakan Yavuz, contrairement à l'« ancienne Turquie » qui reposait sur une volonté de rupture avec le passé ottoman, la « nouvelle Turquie » faisait l'éloge de l'héritage islamo-ottoman. Avec l'AKP, la Turquie passe donc d'une société homogène à une société plurielle<sup>334</sup>, ce qui *de facto*, profite aux confréries musulmanes.

Le processus d'eupéanisation a été bénéfique pour les *tarikats*. Ayant obtenu le statut de candidat par le Conseil européen en 1999, la Turquie entre dans un processus de démocratisation afin de se conformer aux critères de Copenhague : cela passe par le règlement de plusieurs paquets d'harmonisation avec l'Union européenne<sup>335</sup>. A ce titre, les *tarikats* tirent profit des réformes qui concernent la liberté d'association. Par exemple, l'article 34 du quatrième paquet, permet aux associations de s'engager dans des activités internationales et de collaborer, d'établir des filiales à l'étranger ou de devenir membres d'associations établies à l'étranger. Puis en juillet 2004, le Parlement turc adopte la loi 5231. Selon cette nouvelle loi très libérale, les associations ne sont plus tenues d'obtenir une autorisation préalable pour acquérir des financements étrangers, monter des partenariats ou étendre leurs activités ; elles ne sont plus tenues d'informer les autorités locales de la date, de l'heure et du lieu des réunions de l'assemblée générale ; les responsables de l'audit doivent donner un préavis de vingt-quatre heures et justifier les audits aléatoires ; les ONG sont autorisées à ouvrir des bureaux représentatifs pour les fédérations et les confédérations à l'étranger ; les forces de sécurité ne

---

<sup>332</sup> İ. Parlak, *op. cit.*, p. 80.

<sup>333</sup> D. Schmid, *op. cit.*

<sup>334</sup> H. Yavuz, *Modernleşen müslümanlar...*, *op. cit.*, p. 369.

<sup>335</sup> William Hale, Ergun Özbudun, *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey. The Case of AKP* (Islamisme, démocratie et libéralisme en Turquie. Le cas de l'AKP), Routledge Studies in Middle Eastern Politics, 2010, p. 57.

sont plus autorisées à entrer dans les locaux des associations sans ordonnance du tribunal ; les normes de vérification internes sont renforcées pour assurer la responsabilisation des membres et de la direction ; les ONG sont en mesure de former des plateformes et initiatives temporaires pour poursuivre des objectifs communs ; le gouvernement peut financer jusqu'à cinquante pour cent des projets des ONG<sup>336</sup>.

L'une des conséquences de ces réformes sur la Néo-Mevleviye est d'avoir accéléré la création d'associations dédiées à Mevlana, où les membres ont trouvé une grande liberté de pratique spirituelle. Puis, les sièges des associations et des fondations ont commencé à fonctionner comme des *tekke* et chacun des groupes se réclamant de la Mevleviye a pu renforcer son processus de réinvention de la tradition mevlevi. Le pouvoir a même émis l'idée, à un moment, que les *tekke* pourraient être rouvertes. En effet, dans le cadre du processus de démocratisation, le second paquet d'harmonisation législative discuté en 2015, consistait à résoudre le « problème alevi » (*alevi sorunu*). Afin de rendre légal le titre religieux de « *dede* », utilisé par les Alevi, l'AKP propose d'abroger la loi 677. Cela signifiait donc que les *tekke* redeviendraient légales. Mais ce projet n'est pas réalisé et le sujet n'est plus à l'ordre du jour. Toutefois, il est possible qu'il soit de nouveau discuté.

### **La néo-ottomanisation**

De plus, la néo-ottomanisation développe une « ottomania », terme utilisé par Dorothee Schmid pour décrire l'apparition d'un « engouement pour tout ce qui relève de la culture ottomane, comme les arts traditionnels et même l'architecture »<sup>337</sup>. L'histoire se déploie dans un sens contraire à celui qu'elle prenait dans les décennies 1920-1930. Désormais, l'élite politique fait l'éloge de la culture « *alla turca* ». Les arts traditionnels ottomans, tels que la calligraphie et l'art du papier marbré, ignorés jusqu'à présent par les jeunes générations et pratiqués uniquement par une poignée de passionnés d'art ottoman surgissent à chaque coin de rue. Le plus signifiant, pour notre sujet, est un renouveau d'intérêt pour la musique traditionnelle ottomane, y compris pour le répertoire de la musique de *tekke*. L'instrument principal, à l'origine de ce renouveau et qui capte l'intérêt de milliers de jeunes gens, est le *ney*, cet instrument symbolique des *tekke* qui était en voie de disparition. Comme le remarque Banu

---

<sup>336</sup> *ibid.*, p. 59.

<sup>337</sup> D. Schmid, *op. cit.*

Şenay, ce n'est pas seulement l'écoute du *ney* qui s'est généralisé, mais aussi la pratique. Les lieux d'enseignement de ces instruments se multiplient au point que les anciens musiciens de *ney*, étonnés de ce succès, qualifient cette période « d'âge d'or du *ney*<sup>338</sup> ».

L'« ottomania » profite pleinement aux confréries soufies et surtout aux néo-mevlevi car à travers la diffusion de la culture ottomane, l'État favorise de fait, la culture soufie. Par exemple, l'institution İSMEK<sup>339</sup> (*Istanbul Büyükşehir Belediyesi Meslek Edindirme Kursları* : Centre pour des cours d'art et de formation professionnelle de Municipalité métropolitaine d'Istanbul) dispense des cours de *ney*, de *kudüm* et de *rebab*, instruments sacrés chez les Mevlevi, ainsi que des cours de chorale de musique soufie. Par ailleurs, le gouvernement de AKP restaure de nombreux édifices religieux et notamment des *tekke* et les rend accessibles au public. L'une des plus actives parmi celles-ci est la Balaban tekkesi (*Balaban tekkesi Kültür Merkezi* : Centre culturel de la *tekke* de Balaban) située dans le centre-ville d'Üsküdar. Cette ancienne *tekke* de la *tarikat* Sadiye, est de nos jours, un centre culturel rattaché à la Mairie d'Üsküdar. Comme le reflète son nom – Centre culturel de la *tekke* de Balaban – ce lieu est une synthèse des institutions culturelles et éducatives modernes et traditionnelles. On y dispense des cours gratuits de turc ottoman, d'arabe, de musique et autres arts traditionnels ottomans. En parallèle, on y organise régulièrement des conférences et des séances de lecture d'œuvres soufies comme le *Mesnevi* de Mevlana. Les interventions sont délivrées par des personnalités soufies, qui sont majoritairement des *şeyh* de différentes *tarikat*. Les lectures de *Mesnevi* par exemple sont assurées par Emin Işık (1936-2019), *şeyh* mevlevi désigné par Celaleddin Çelebi, décédé pendant la rédaction de cette thèse.

Pour Hakan Yavuz, la victoire de l'AKP aux législatives de 2002 signifie la turcisation et l'eupéanisation de l'islamisme. Cet alliage de l'islam et de l'eupéanisme, reflet de l'identité éclectique du parti aurait grandement servi sa victoire. Le parti, qui se voulait à la fois turc, musulman et eupéanisé, prône une paix civile qui favorise la coexistence des diverses franges de la société<sup>340</sup>. L'AKP s'inscrit en effet dans la tradition de Turgut Özal en harmonisant

---

<sup>338</sup> Banu Şenay, « Rethinking Spirituality through Music Education in Istanbul » (Repenser la spiritualité à travers l'éducation musicale à Istanbul), revue *European Journal of Turkish Studies* [En ligne], 25 | 2017, mis en ligne le 08 décembre 2017, consulté le 25 mai 2018, <http://journals.openedition.org/ejts/5539>

<sup>339</sup> Site internet de İSMEK : <http://ismek.ist/tr/default.aspx>

<sup>340</sup> H. Yavuz, *Modernleşen müslümanlar...*, op. cit., pp. 350-352.

tradition et modernité, et en offrant plus de liberté à la société civile par la libéralisation de la politique, de la société et de l'économie<sup>341</sup>. Selon la politologue française Élise Massicard, « l'intransigeance laisse place à la flexibilité face à l'UE, voire à un pro-européanisme assumé, au point que la situation est devenue paradoxale : un parti stigmatisé par les élites kémalistes, parfois présenté comme un danger pour la laïcité et la démocratie, et qui semble vouloir réaliser le rêve séculaire de l'intégration européenne de la Turquie<sup>342</sup> ».

### **L'AKP et les confréries**

Afin de cerner les liens de l'AKP avec les *tarikats*, il est primordial de s'intéresser au parcours politico-religieux de son leader, Recep Tayyip Erdoğan. Avant son arrivée au pouvoir, Erdoğan est membre de la Nakşibendiye. Il fréquente la Mosquée d'İskenderpaşa et devient disciple de Mehmet Zahid Kotku (1897-1980), puis de son successeur Esad Coşan (1938-2001). Plus tard, il s'éloigne de ce cercle. Cela ne signifie pas qu'il coupe les liens avec les *tarikats*. Erdoğan continue de s'entretenir avec les chefs spirituels tout en veillant à ne pas faire du favoritisme<sup>343</sup>. Comme le remarque Tayfun Atay, anthropologue et journaliste ayant suivi de près le confrérisme contemporain turc et ses liens avec la politique, Erdoğan entretient de bonnes relations avec les *tarikats* et les *cemaats*, et répond à leurs besoins tant que ceux-ci ne dépassent pas les limites. Atay présente même Erdoğan comme l'autorité suprême symbolique des *tarikats*, que l'on appelait *meşihat makamı* à la fin de l'Empire ottoman<sup>344</sup>. Le journaliste laisse entendre que le gouvernement a connaissance de tous les groupes religieux, et qu'il leur dédie un espace de liberté dans la mesure où ceux-ci ne créent pas de troubles qui pourraient lui porter atteinte. Dans ce contexte de liberté, certaines *tarikats* parviennent à développer leurs activités économiques, et à élargir leurs cercles d'influence via les médias. Tayfun Atay forge une expression provocatrice pour décrire ce phénomène en désignant les *vakıf* de ces *tarikats* par le terme de *holding-tekke* et dénonce ainsi le pouvoir économique des *tarikats*. Il qualifie les *şeyh* populaires qui apparaissent souvent dans les médias de *popstar-şeyh*. Cela concerne

---

<sup>341</sup> T. Zarccone, *La Turquie moderne...*, *op. cit.*, p. 256.

<sup>342</sup> Élise Massicard, « L'islam en Turquie, pays « musulman et laïc » », dans O. Roy (éd.), *La Turquie aujourd'hui, un pays européen ? Le tour du sujet*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 2004, pp. 66-67.

<sup>343</sup> T. Zarccone, *La Turquie moderne...*, *op. cit.*, pp. 253-254.

<sup>344</sup> Tayfun Atay, *Parti, Cemaat, Tarikat. 2000'ler Türkiye'sinin Dinbaz-Politik Seyir Defteri* (Parti, Communauté, Tariqa. Journal de bord fanatico-religieux et politique de la Turquie des années 2000), Istanbul, Can Sanat Yay., 2017, pp. 181-182.

particulièrement le cas de la Nakşibendiye. Les néo-mevlevi sont loin d'être populaires comme les Nakşibendi, bien qu'ils tirent profit des politiques libérales, et de la popularisation du soufisme.

A ce jour, il n'a pas été observé de contact direct entre Recep Tayyip Erdoğan et les Néo-mevlevi. Cela s'explique d'un côté par le caractère éclaté de la Néo-Mevleviye et le fait que le pouvoir tient à contrôler le développement de la culture mevlevi. En effet, c'est le ministère de la Culture et du tourisme qui gère l'organisation des événements culturels liés à Mevlana. Et Erdoğan ou ses représentants participent de temps à autre, aux cérémonies de commémoration. D'ailleurs, le gouvernement AKP a instauré une *Şeb-i arus* officielle à Istanbul<sup>345</sup>. Depuis le mois de décembre 2012, une soirée de commémoration de la mort de Mevlana est organisée dans cette ville, en présence de nombreuses personnalités politiques.

Figure 17 : Recep Tayyip Erdoğan à la *Şeb-i arus* d'Istanbul



Salle de sport Sinan Erdem, 19 décembre 2015. Recep Tayyip Erdoğan, actuellement président de la République, est premier ministre à cette période. (Ayşe Akyürek)

<sup>345</sup> Site internet de l'événement : <http://.sebiarusistanbul.com/>

### 3) *La néo-tarikat : Une nouvelle catégorie de confrérisme turc*

#### a) **L'islam au prisme de l'ultramodernité**

Dans l'ultramodernité, il n'y a plus de sacré, tout est passé au crible de l'examen critique, non seulement les traditions religieuses et les coutumes, mais aussi les idéologies politiques, le développement de la science, la croissance économique, les idéaux de changements, voire l'idée même de changement<sup>346</sup>.

#### **La « macdonaldisation culturelle »**

Jean-Paul Willaime définit les religions comme des pays symboliques. Le sociologue explique que dans l'ultramodernité, l'environnement pluraliste favorise les recompositions du religieux sous formes de cultures plus ou moins syncrétiques. Ce syncrétisme et le mélange des traditions, rendent ces frontières symboliques poreuses<sup>347</sup>. Yves Lambert explique le passage de la modernité à l'ultramodernité à travers le terme « tournant axial ». Ce tournant marque l'avènement de l'ère de l'individualisme spirituel, du sentiment de l'unité du divin et de l'humain, de la recherche d'un accomplissement mondain, et de la démythisation et des réinterprétation symbolistes<sup>348</sup>. C'est donc le pluralisme et l'individualisme qui favorise les spiritualités holistes et syncrétiques.

Comme le remarque Peter Berger, les conditions du monde moderne impliquent « une sorte de marché libre des visions du monde, religieuses ou profanes » et favorisent « les systèmes de pensée ouverts, qui se concurrencent mutuellement et communiquent les uns avec les autres, plutôt que les structures closes<sup>349</sup>. Nous pouvons mettre ce supermarché spirituel en lien avec

---

<sup>346</sup> J-P. Willaime, « L'ultramodernité sonne-telle la fin de l'œcuménisme ? », *Recherches de Science Religieuse*, t. 89, no. 2, 2001, pp. 177-204.

<sup>347</sup> *ibid.*, pp. 177-204.

<sup>348</sup> David Bisson, « La spiritualité au miroir de l'ultramodernité », *Amnis* [En ligne], 11 | 2012, mis en ligne le 10 septembre 2012, consulté le 04 décembre 2020, <http://journals.openedition.org/amnis/1728>

<sup>349</sup> J-F. Mayer, *Les Nouvelles Voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, Lausanne, L'âge de l'homme, 1993, p. 31.

le « bricolage », conceptualisé par Claude Lévi-Strauss et Roger Bastide. D'après les travaux de François Champion réalisés au début des années 2000, c'est dans les années 1960-1970 qu'apparaissent aux États-Unis puis en Europe, les nouveaux courants et groupes ou réseaux spirituels qui s'inspirent de spiritualités orientales ou exotiques. On y trouve « le refus explicite de toute orthodoxie et revendication d'une religion personnalisée ». Ce sont en quelques sortes des « religions à la carte ». La sociologue montre que dans un premier temps, la sociologie des religions s'est intéressée à montrer comment l'ancien système s'est défait dans l'incapacité à assurer son contrôle institutionnel.

Le bricolage relevant de la « nébuleuse mystique ésotérique » apparaît en situation d'« interpénétration culturelle ». Ce bricolage répond à des « besoins », des demandes de groupes sociaux et d'individus, en quêtes diverses (...) et s'inscrit dans le sillage de la contestation contre-culturelle des années 1970 comme dans le cas de la création du jardin de Findhorn apparu dans une dynamique protestataire. Cela correspondant à une logique de marché. Champion pense que de nos jours, la question consiste à « désintégrer les systèmes de croyances institutionnels, de les mettre en morceaux et de les constituer en ressources pouvant entrer dans des compositions religieuses, psycho-religieuses, thérapeutico-spirituelles, magico-parascientifiques etc. »<sup>350</sup>. La pluralité de l'offre religieuse conduit à la « macdonaldisation culturelle », ce qu'Yves Lambert appelle « la sécularisation pluraliste » favorisant la « réinvention des différences et la valorisation de leur coexistence pacifiée »<sup>351</sup>.

### **L'inayatisme : le premier mouvement soufi New Age**

Afin de mettre en lien le phénomène des nouvelles religiosités avec les mutations du confrérisme soufi, prenons l'exemple du premier mouvement soufi du XX<sup>e</sup> siècle qualifié de New Age. Il s'agit du Sufi Order International (SOI : Ordre International Soufi) créé par Hazrat Inayat Khan (1882-1927) mouvement soufi situé « au croisement de l'islam et de la modernité occidentale ». Inayat Khan est un maître spirituel originaire d'Inde, dont la famille s'est convertie à l'islam au XVIII<sup>e</sup> siècle. Alix Philippon explique que Hazrat Inayat Khan est au

---

<sup>350</sup> F. Champion, « Logique des bricolages : retours sur la nébuleuse mystique-ésotérique et au-delà », *Recherches Sociologiques*, 2004/1 pp. 59-77, [https://sharepoint.uclouvain.be/sites/rsa/Articles/2004-XXXV-1\\_06.pdf](https://sharepoint.uclouvain.be/sites/rsa/Articles/2004-XXXV-1_06.pdf)

<sup>351</sup> J-P. Willaime, « L'ultramodernité sonne-t-elle la fin de l'œcuménisme ? », *op. cit.*, pp. 177-204.



départ disciple de la Chishtiyya du Pakistan, puis devient maître et s'installe en Suisse où il devient le représentant du soufisme auprès d'un public occidental. Ce n'est pas le soufisme originel qu'il transmet à ses disciples, mais une croyance universelle, ce qui d'après Jean-François Mayer, conduit Louis Hoyack à qualifier ce mouvement d' « inayatisme »<sup>352</sup>.

Philippon définit le mouvement de cet « entrepreneur religieux de la globalisation » comme un « soufisme Mac Donald » qui mélange la tradition orientale avec la tradition occidentale de la logique et de la technologie. Ce qui donne naissance à « un soufisme désorbité de l'unique référence islamique, qui se revendique comme voie initiatique hors de toute orthodoxie ». On n'y retrouve aucune référence au Coran, à la charia et à la sunna. Cela amène la chercheuse à qualifier ce courant de « soufisme désislamisé », raison pour laquelle il trouve sa place dans le marché religieux occidental et dans la nébuleuse mystique-ésotérique. Selon cette dernière, le sociologue britannique Colin Campbell appelle ceci « l'orientalisation de l'Occident ». Ce qui est intéressant dans le travail de Philippon, c'est qu'une fois déterritorialisé et désislamisé, le soufisme New Age d'Inayat Khan, gagne de l'intérêt auprès de la bourgeoisie libérale et cosmopolite au Pakistan et en Inde, insatisfaits de l'offre locale. Ces derniers procèdent à leur tour, à une réislamisation de ce soufisme New Age qui après avoir fait un détour par l'Occident, leur semble plus acceptable<sup>353</sup>.

### **L'islam relégué au second plan**

Il est intéressant de se demander quelle est la place de l'islam au sein des groupes néo-mevlevi. J'ai souligné à plusieurs reprises qu'il n'est pas question de prises de position homogènes tant les profils et ambitions des maîtres spirituels à la tête de chacun de ces groupes divergent. Par exemple, le maître défunt Hasan Çıkar prônait un soufisme similaire à celui de Hazrat Inayat Khan. Dans des interviews qui figurent sur l'un des sites internet entretenus par ses disciples, il apparaît que Hasan Dede minimisait les préceptes islamiques. Dans l'interview, le disciple demande à Hasan Dede s'il faut être musulman pour devenir mevlevi. Le maître répond :

---

<sup>352</sup> J-F. Mayer, *Les Nouvelles Voies spirituelles*, op. cit., p. 169.

<sup>353</sup> Alix Philippon, « De l'occidentalisation du soufisme à la réislamisation du New Age ? Sufi Order International et la globalisation du religieux », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 135 | juillet 2014, mis en ligne le 01 septembre 2014, consulté le 07 décembre 2020, <http://journals.openedition.org/remmm/8487>

Ce lieu (son groupe) est un nid d'amour, d'unicité et de fraternité, c'est pourquoi il n'y a pas de séparatisme religieux, ethnique ou linguistique. [...] Mevlana a considéré toute l'humanité entière sans distinguer les religions, les langues et les races. C'est un pôle universel, un penseur au-dessus des religions. [...] Mevlana a dit « viens, qui que tu sois », il n'a pas dit « viens pour devenir musulman », il a dit « viens pour devenir humain ». C'est un missionnaire qui veut installer la fraternité entre les personnes de toutes religions<sup>354</sup>.

La réponse du maître est claire : devenir mevlevi ne nécessite pas de conversion à l'islam. Le maître entend mettre Mevlana en position de guide universel englobant le savoir, la sagesse et le message de tous les prophètes et saints.

Dans un article publié dans le journal *Hürriyet*, il est révélé que Hasan Çıkar comptait parmi ses disciples, une Américaine et une Japonaise. L'américaine Tuesday Frindt affirme être devenue mevlevi sans être fidèle d'une religion<sup>355</sup>. Cette situation n'est pas singulière. En effet, beaucoup d'Occidentaux adoptent le chemin de Mevlana sans épouser l'islam. Nous croisons ici et là, généralement des femmes, des individus installés à Istanbul pour apprendre le *sema* et être près d'un maître mevlevi. J'ai connu personnellement l'une d'entre elles. Florence, rebaptisée Feride lorsqu'elle a été naturalisée turque après s'être installée définitivement en Turquie dans les années 2000. Florence découvre Mevlana lorsqu'elle voyage à Konya en tant que guide touristique. Issue d'une ancienne famille aristocrate française, la jeune femme en mal de mysticisme, décide de s'installer en Turquie pour approfondir ses connaissances sur le soufisme, mais aussi pour pratiquer le *sema*. Elle rejoint dans un premier temps le groupe de Hasan Çıkar où elle apprend le *sema*, puis s'en sépare car elle n'apprécie pas l'attitude du *şeyh* envers les femmes et ne trouve pas sa place au sein du groupe. Plus tard, elle se convertit à l'islam et obtient le certificat de conversion officiel (*ihtida belgesi*) délivré par le *Diyanet*, puis elle fait connaissance avec d'autres maîtres spirituels. Bien qu'elle mette en avant son islamité, en réalité Florence n'est pas musulmane. Lors d'une de nos rencontres, elle me confie qu'elle

---

<sup>354</sup> « Meram'dan Silivrikapı Mevlana merkezine » (1) (De Meram au couvent de Silivrikapı), 9 juin 2017, <https://www.hasancikardede.com/Etiket/sems/>

<sup>355</sup> « Galata mevlevihanesinde savaş » (Une guerre à la mevlevihane de Galata), Journal *Hürriyet*, 10 janvier 2000, <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/galata-mevlevihanesi-nde-savas-39125065>

se présente comme musulmane pour pouvoir s'intégrer dans le milieu mevlevi, mais qu'elle n'éprouve ni respect ni amour envers l'islam et son prophète. « J'ai fait des pèlerinages dans plusieurs lieux saints, mais je n'ai pas l'intention de faire un pèlerinage à La Mecque » me dit-elle pour conclure sur son hostilité envers l'islam<sup>356</sup>.

Durant mes recherches de terrain, j'ai également rencontré une moine bouddhiste adepte de Mevlana. Cette dernière, sans se convertir à l'islam, se considérait mevlevi et attendait qu'un maître l'accepte parmi ses disciples. Lors de nos conversations, elle me confiait ne pas avoir l'intention de quitter le bouddhisme pour embrasser l'islam. Cependant, elle prenait des cours de *sema* auprès du *Şeyh Şahin Şair* et le considérait comme son maître spirituel<sup>357</sup>.

Il y a des profils similaires parmi les sympathisants de Nur Artıran, la *şeyh* étant populaire auprès de nombreux cercles spirituels occidentaux. Par exemple, elle a mis en place une alliance spirituelle avec le maître défunt français Arnaud Desjardins et se rend régulièrement en France, plusieurs fois par an, pour donner des séances de lecture du *Mesnevi* à un public occidental non musulman. De la même manière, elle reçoit régulièrement à Istanbul, des disciples occidentaux engagés dans divers courants spirituels. J'ai eu l'occasion d'assister à ces rassemblements plusieurs fois pendant mes recherches de terrain. C'est également le cas de la *şeyh* rifai Cemalnur Sargut qui a des liens avec des adeptes allemands du soufisme<sup>358</sup>.

## La doctrine de l'unicité

D'après Michel Lacroix,

Le New Age formule une thèse métaphysique sur la réalité. Réalité fragmentée en apparence, constituée de parties séparables. Si on fait l'effort de dépasser cette apparence, on modifie notre appareil de perception, alors l'unité de toutes choses jaillit comme une évidence irréfutable. Une formule résume cette thèse moniste : le « paradigme holistique »<sup>359</sup>.

---

<sup>356</sup> Observations de terrain 2014-2015.

<sup>357</sup> Observations de terrain, 2016.

<sup>358</sup> A. Neubauer, *Celle qui n'existe pas*, op. cit., p. 221.

<sup>359</sup> Michel Lacroix, « Le New Age, un « grand tournant » ou une forme de drogue ? », dans A. Houziaux (éd.), *Le Renouveau religieux. De la quête de soi au fanatisme*, Paris, In press, 2002, pp. 14-15.

En ce sens, il est possible d'affirmer que certains *şeyh* adoptent une vision holistique des croyances spirituelles. Les chemins sont différents mais ils émanent de la même source et aboutissent à la même destination, telle est l'idée qui règne dans les esprits. C'est ce qui correspond à la doctrine de l'unicité (*tevhid*) dans le soufisme. Jean-François Mayer explique qu' « Inayat répondit un jour à un gourou hindou qui l'interrogeait sur le soufisme : « appelez-le soufisme ou védantisme – c'est l'unique et seule Vérité, donnée, peut-être, sous une forme différente. Étant donné que tout vient de la Source Unique, il n'y a pas de réelle différence<sup>360</sup> ». Cette vision « englobante » du soufisme rejoint le souci très moderne d'unité, dans « la nouvelle compréhension holistique de l'univers qui émerge aujourd'hui dans toutes les sphères de l'expérience humaine ». C'est « l'unité dans la multiplicité » prônée par Hazrat Inayat Khan. « Un message, plusieurs révélations ; un livre, plusieurs volumes ; une flamme, plusieurs bougies. (...) A mon grand-père est venue cette vision d'un espace sacré inter confessionnel pour toute l'humanité où un culte comme celui-ci et des prières de toutes les religions peuvent être dits » rappelait Inayat Khan<sup>361</sup>.

J'ai observé le même discours chez les maîtres néo-mevlevi et également chez Cemalnur Sargut. Ces nouveaux *şeyh* ne font pas de séparatisme entre les religions et les spiritualités et croient en l'unicité de toutes celles-ci. Ainsi, il est assez courant que ces *şeyh* tolèrent la présence de disciples et d'individus engagés dans d'autres voies spirituelles. A titre d'exemple, une disciple de Nur Artıran me raconte que son fils est bouddhiste. Je lui demande si elle est troublée par le fait que son fils emprunte une autre voie spirituelle que la sienne, et si elle attend qu'il rejoigne son groupe ou que du moins, il embrasse l'islam. La disciple me répond sereinement qu'elle est indifférente à cela. Elle m'explique que toutes les croyances sont égales et que ce qui compte c'est qu'il trouve la voie qui correspond à son caractère. Elle me rassure également que son fils a fait connaissance avec Nur Artıran et qu'ils se sont appréciés<sup>362</sup>.

## **Le dialogue interculturel et interreligieux**

---

<sup>360</sup> J-F. Mayer, *Les Nouvelles voies spirituelles*, op. cit., p. 163.

<sup>361</sup> A. Philippon, op. cit.

<sup>362</sup> Observation de terrain, Istanbul, mai 2016.

Jean-Paul Willaime explique que dans le contexte d'ultramodernité, « l'œcuménisme se décline au pluriel parce qu'il se manifeste à travers une multitude de dialogues interconfessionnels ». En effet, en Europe, les jeunes populations sont passées par un processus de déchristianisation et ne comprennent donc pas les guerres confessionnelles. Il faut donc pour répondre aux attentes de ces derniers, passer « d'attitudes exclusives à des attitudes inclusives » et à la valorisation du pluralisme<sup>363</sup>. Nous retrouvons la même attitude chez les différents groupes musulmans et surtout soufis. Comme expliqué ci-dessus, bien que les *şeyh* enseignent le soufisme, ils sont néanmoins ouverts aux autres religions et croyances<sup>364</sup>.

## **b) Qu'est-ce que la Néo-Mevleviye ?**

J'ai délibérément fait le choix de développer le néonyme Néo-Mevleviye pour définir cette nouvelle entité se réclamant de la Mevleviye car comme le remarque le sociologue français Michel Maffesoli, « en période de mutation », il faut « trouver les mots les moins faux possible. Des mots essentiels pouvant devenir paroles fondatrices. C'est-à-dire des mots décrivant ce qui advient »<sup>365</sup>. Ainsi, la Néo-Mevleviye désigne spécifiquement la Mevleviye réinventée sous la République turque à partir de la fin des années 1970, et dont le processus de réinvention est toujours en cours, tant l'entité manque de structure en raison du déclin radical de la Mevleviye ottomane dont s'inspirent les néo-mevlevi, et tant les groupes qui se revendiquent melevi ont des caractéristiques différentes.

### **Une confrérie qui s'inspire d'une *tarikât* ancestrale**

J'utilise le terme « Néo-Mevleviye » pour conserver une référence à la Mevleviye car les acteurs qui ont entrepris de créer cette nouvelle forme de sociabilité soufie n'ont pas fondé une nouvelle *tarikât* ou une nouvelle *cemaat*. Au contraire, ils entendent donner vie à une voie spirituelle et initiatique dont la dimension sociale repose sur le modèle des *tarikât* ottomanes. Malgré la discontinuité historique et l'hybridité de leurs pratiques, ces nouveaux groupes

---

<sup>363</sup> J-P. Willaime, « L'ultramodernité sonne-telle la fin de l'œcuménisme ? », *op. cit.*, pp. 177-204.

<sup>364</sup> Cf. chapitre 5

<sup>365</sup> Michel Maffesoli, « L'écosophie : sagesse de La Maison Commune », revue *Revista Famecos - Midia, Cultura e Tecnologia*, vol. 24, no. 1, 2017, consulté le 8 janvier 2021.

retrouvent leur ancrage dans la tradition mevlevi. Ils se qualifient de mevlevi, considèrent Mevlana comme leur *pir* et le *Mesnevi* comme leur principal ouvrage de référence ; en outre, le *sema* est leur principal rituel de dévotion, et la tradition mevlevi est imitée, dans la mesure du possible, lorsqu'elle n'est pas réinventée. Il n'est donc pas possible de dissocier entièrement ces groupes de la *tarikât* Mevleviye. Le préfixe « néo- » exprime ici le caractère novateur de cette mouvance par rapport à une réalité antérieure.

La Néo-Mevleviye s'apparente, d'une certaine manière, à l'appellation néo-*nurcu* proposée par Hakan Yavuz pour désigner la nouvelle *cemaat* créée par Fethullah Gülen, sur les bases de la *Nur cemaati* fondée par Said Nursi. En effet, Gülen s'inscrit dans la continuité de cette *cemaat* tout en plaçant le social au centre de son mouvement, à la différence de Nursi dont le but était de permettre aux croyants de retrouver la foi<sup>366</sup>. C'est ainsi que selon Hakan Yavuz, Fethullah Gülen et ses disciples sont devenus des néo-*nurcu*. De la même manière, le terme Néo-Mevleviye exprime le fait que les acteurs de ces groupes soient des nouveaux Mevlevi, engagés dans un processus de réinvention d'une nouvelle Mevleviye, déconnectée du passé, polycéphale, polymorphe, et éclectique.

Dans une description qu'il fait des néo-païens, Jean-François Mayer explique que ces derniers « lisent les ouvrages d'historiens sur les religions anciennes pour en tirer sélectivement des éléments dans un processus d'« invention de la tradition », conjuguant innovations et remplois de bribes issues de différentes périodes historiques ». Il en est de même pour les néo-mevlevi, qui tantôt réinventent la tradition en se basant sur les pratiques de la Pré-Mevleviye, et tantôt veillent à se conformer strictement aux pratiques mises en place lors de la rigidification au XVII<sup>e</sup> siècle. Mayer ajoute que bon nombre de néo-païens refusent d'admettre que le paganisme antique a disparu<sup>367</sup>, tout comme les néo-mevlevi pour qui la Mevleviye n'a jamais cessé d'exister.

Il est également possible de faire le rapprochement avec l'émergence du néo-taoïsme en Occident. D'après Dominic Larochelle, c'est dans les années 1960, puis dans les années 1990

---

<sup>366</sup> H. Yavuz, « Neo-Nurcular: Gülen hareketi » (Les néo-nurcu : le mouvement Gülen), dans Y. Aktay (éd.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, vol. 6 – İslâmcılık, İstanbul, İletişim, 2005, pp. 295-307.

<sup>367</sup> J-F. Mayer, « Le temps du paganisme mondialisé », dans S. François (éd.), *Le Néo-paganisme, une vision du monde en plein essor*, Valence d'Albigeois, éd. de la Hutte, 2012, pp. 8-9, 32.

que « cette religion chinoise aux contours un peu flous » a été reçu en Occident, « à travers diverses pratiques psychocorporelles à connotation thérapeutique et méditative ». L'auteur explique qu'il n'est pas anodin que cet intérêt pour le taoïsme survienne à cette période où émergeait une demande « en matière de spiritualité ». Bien que fictive, les adeptes de ce nouveau courant tentent d'établir une « continuité avec la tradition taoïste ancienne, même si cette continuité est elle aussi réinventée ». En réalité, ils reconstruisent le taoïsme en sélectionnant à la carte des éléments qui leur conviennent et en délaissant ce dont ils n'ont pas besoin<sup>368</sup>.

### **Marquer le rattachement à la *tarikât* et pas uniquement à la pensée de Mevlana**

Le choix du terme de Néo-Mevleviye est donc le fruit d'une longue réflexion qui a mûri au cours de cette étude. Pour cela, j'ai dû éliminer les possibles appellations alternatives. Premièrement, j'aurais pu parler de « Mevlevianisme » pour la voie et de « Mevleviens » pour les adeptes de celle-ci. Or, cela laisserait supposer qu'il s'agit d'un courant de pensée ou d'un mouvement idéologique et de ses partisans, qui serait la continuation de la pensée philosophique et de la politique des Mevlevi d'autrefois.

Un autre terme assez proche est le « Mevlanaïsme » pour la voie et « Mevlanaïstes » pour ses partisans. Ces deux appellations ne sont pas non plus appropriées car les nouveaux Mevlevi ne sont pas uniquement en quête de compréhension et de propagation de la pensée de Mevlana. Loin de là, ils accordent de l'importance à la dimension confrérique et aux règles et conventions instaurés par Sultan Veled. Comme nous l'avons vu plus haut, la tradition melevi n'a pas été mise en place par Mevlana qui n'avait jamais fondé de *tarikât* de son vivant. La confrérie est l'œuvre de son fils Sultan Veled et s'est développée au fil des siècles sous l'Empire ottoman, et c'est à cette *tarikât* que les Mevlevi d'aujourd'hui prétendent se rattacher. Il ne serait donc pas juste de mettre l'accent sur le nom de Mevlana au lieu de la Mevleviye. Par ailleurs, le Mevlanaïsme a son équivalent en turc : le *Mevlanacılık*. Cette appellation, comme je l'ai expliqué plus haut, a été créée par Hasan Ali Yücel pour qualifier un soufisme intellectuel, clairement séparé de la *dimension* sociale de l'ordre constitué après Mevlana et qui serait incompatible avec la vie moderne.

---

<sup>368</sup> D. Larochelle, *op.cit.*, pp. 428-433.

Un autre terme qui se rapproche de celui-ci est « *Mevlanaîlik* ». Le suffixe -î en turc est l'équivalent du suffixe -ien en français. *Mevlanaîlik* signifie donc littéralement « Mevlanaïen ». J'ai entendu ce terme de la bouche d'un *semazen* professionnel qui contestait le fait que, de nos jours, des groupes puissent encore se réclamer de la Mevleviye alors que l'institution avait été dissoute. Selon lui, sans *tekke* et sans *çelebi* à la tête de la maison-mère, il n'est nullement possible de devenir mevlevi. Ce *semazen* estime que la *tarikât* Mevleviye est devenue obsolète mais que la pensée de Mevlana reste éternelle. Il propose alors aux personnes passionnées par la pensée de Mevlana de retourner aux sources, c'est-à-dire à vivre comme le Saint de Konya, sans revivifier les codes et les symboles rigides de la Mevleviye. Le terme *Mevlanaîlik* a également été utilisé par l'historien Abdülbaki Gölpınarlı qui, lui aussi, n'avait d'intérêt que pour Mevlana. Pour ce dernier, il n'y avait pas de doute que la Mevleviye appartenait à un temps révolu. En revanche, le *Mevlanaîlik* qui ne peut, selon lui, être restreint à un espace et un temps donné, est toujours vivant. Il ajoute aussi que, contrairement à la *tarikât* Mevleviye, la pensée de Mevlana, qu'il qualifie de populiste au sens mélioratif et d'humaniste, est une pensée qui se place au-dessus des religions, d'où son caractère éternel<sup>369</sup>.

### **Une culture ou une *tarikât* ? La confusion des acteurs principaux de la Néo-Mevleviye**

De nos jours, il est difficile, de parvenir à définir la nature de ce qui est nommé la « Mevleviye » par ceux qui se considèrent mevlevi. La question ne se posait pas pour la Mevleviye ottomane. Il s'agissait clairement d'une institution religieuse, et plus précisément, d'une *tarikât* soufie. Même les leaders de groupes supposés mevlevi, qui sont actuellement dans un processus de réinvention de la Mevleviye sont confus à ce propos. Ils revendiquent l'authenticité de leur groupe tout en admettant que la rupture avec le contexte ottoman ne permet pas l'existence de la Mevleviye. Il est très compliqué pour un observateur externe, de parvenir à cerner leur positionnement, tant ceux-ci varient constamment selon les contextes et les interlocuteurs. Voici un extrait d'entretien exemplaire de la situation dans laquelle se trouvent les acteurs de la nouvelle Mevleviye. Kadri Yetiş affirme régulièrement que son groupe fait partie des plus authentiques, mais affirme aussi paradoxalement que la Mevleviye n'existe plus :

Avec la République, la Mevleviye et les autres *tarikât* ont cessé d'exister. *Fakir* peut dire que la Mevleviye n'est pas une *tarikât* mais une culture. La culture continue. La *tarikât* n'existe plus, mais la culture perdure. Même si elle est parfois déstabilisée, elle

---

<sup>369</sup> A. Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra...*, op. cit., 2006, p. 273.



perdre. » [...] « Parce que maintenant il n’y a plus de *mevlevihane*. Le mot existe mais le lieu non. En revanche, la culture mevlevi existe. Il y a des *dede* qui font continuer cette culture. Nous la faisons continuer... La culture mevlevi, nous la faisons continuer au sens strict. Même si nous sommes tout seuls. La Mevleviye existe en tant que culture. Mais en se reposant sur les bases de l’ancienne *tarikât*<sup>370</sup>.

Ces propos mettent clairement en évidence le double discours des néo-mevlevi. Ces affirmations confuses et contradictoires mettent au jour les troubles liés au caractère illicite des *tarikât*. Il ne serait pas déplacé de dire que les acteurs de la nouvelle Mevleviye marchent sur des œufs. Tout en ayant le confort d’être liés à une pratique officialisée par l’État, ils sont en même temps dans la crainte de s’attirer des ennuis car la situation politique en Turquie est habituellement instable et les situations peuvent toujours se renverser. Les *tarikât* qui ont l’air plutôt avantagées à une période peuvent subitement être diabolisées. Les Néo-mevlevi optent alors pour la solution de basculer dans le domaine du culturel et du symbolique. Cela leur évite de devoir face aux exigences de la Mevleviye au sens traditionnel tout en se présentant comme les garants de cette tradition. D’un autre côté, ils ont conscience que la pratique de la Mevleviye dépend du contexte socio-politique, et que depuis 1925, celui-ci ne lui permet plus d’exister. Ces acteurs se présentent tout de même comme les personnes les plus aptes à faire continuer cette culture. Mais la réalité est différente. Dans la pratique, ces personnes ne sont pas préoccupées uniquement par la dimension culturelle de la Mevleviye, mais par sa dimension spirituelle et même confrérique. Les maîtres de cérémonies, dont Kadri Yetiş fait également partie, sont des *şeyh* et ont leurs cercles de disciples auxquels ils transmettent un enseignement et assurent la guidance spirituelle.

La Mevleviye est décrite comme une culture y compris par la famille Çelebi. Les membres de celle-ci ont pour objectif principal de protéger la culture mevlevi et d’en faire la promotion à l’échelle internationale. Faruk Çelebi, qui se revendique être l’autorité suprême de la Mevleviye évoque sa mission principale comme cela : « Mes travaux portent essentiellement à mettre le Saint Mevlana et la Mevleviye sous protection de l’État. C’est cela la chose la plus importante. »<sup>371</sup>. Pour cela, les membres de l’UMV entament des dialogues avec des institutions

---

<sup>370</sup> Entretien avec Ahmet Kadri Yetiş, Kadıköy, 20 octobre 2015.

<sup>371</sup> Entretien avec Faruk Çelebi et Hüseyin Erek, Şişli, 18 septembre 2017.

étatiques et des organisations internationales. En collaboration avec le ministère de la Culture et du tourisme de Turquie, les membres de la fondation soumettent deux projets à l'UNESCO. Le premier consiste à mettre la musique mevlevi et le *sema* sous protection. Celui-ci est accepté et il engendre l'intégration de la musique et du *sema* mevlevi dans le Patrimoine oral et immatériel de l'humanité. Quant au second projet, il consiste en la célébration du 800<sup>e</sup> anniversaire de Mevlana en 2007<sup>372</sup>. A cette occasion des festivités culturelles et des manifestations commémoratives ont été organisées par l'UNESCO<sup>373</sup>.

Esin Çelebi, descendante de Mevlana combattant pour la reconnaissance de son frère Faruk Çelebi comme *makam çelebi* a aussi des discours paradoxaux. D'un côté, Esin Çelebi lutte pour faire reconnaître sa famille comme l'autorité suprême de la Mevleviye actuelle, et pour empêcher l'émergence des « faux *şeyh* ». Elle reconnaît donc le caractère confrérique de la Mevleviye puisque cela suppose qu'il existe des « vrais *şeyh* » ayant pour rôle de diffuser le message de Mevlana et d'initier des adeptes. Et s'il y a des *şeyh*, il y a alors une *tarikât*. Cependant, à la question « Qu'est-ce que la Mevleviye et que signifie être mevlevi de nos jours ? », elle répond : « De nos jours, la Mevleviye continue en tant que culture. En réalité toute la Terre est une *mevlevihane*. Nous passons par beaucoup d'épreuves. Nous devons affronter toutes les difficultés et tirer des leçons de chacune d'entre elles »<sup>374</sup>. Cela prouve qu'il y a bien une dimension spirituelle et qu'il s'agit bien d'un mouvement confrérique, cependant il est intéressant de voir que même les Çelebi mettent l'accent sur la dimension culturelle de la Mevleviye contemporaine.

### **Le « Manifeste mevlevi » de Kudsi Erguner**

La critique la plus vive et toujours paradoxale, vient de la part de Kudsi Erguner, musicien de *ney* célèbre mais tout autant controversé. Issu d'une famille de musiciens de *ney* d'Istanbul, il s'installe à Paris dans les années 1970, et crée l'Association Mevlana pour un public occidental. Sous le toit de cette association, il organise des cérémonies de *sema* dont il est le *postnişin*, et

---

<sup>372</sup> E. B. Çelebi, *Yüzyıllar Boyu Mevlana...*, *op. cit.*, pp. 33-34.

<sup>373</sup> Site de l'UNESCO, Unesco.org,

[http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL\\_ID=39343&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=39343&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)

<sup>374</sup> « Esin Çelebi Bayru ile 2007 Mevlana Yılı üzerine... » (Sur l'année 2007 Mevlana... avec Esin Çelebi Bayru), *semazen.net*, 24.07.2005, [http://semazen.net/roportaj\\_detay.php?id=48](http://semazen.net/roportaj_detay.php?id=48)

des séances de lecture du *Mesnevi*, où il est le commentateur. Selon mes informateurs, il exerce entre autres la fonction de *şeyh* pour ce public. Puis des problèmes surviennent au sein de son groupe et l'association est close. Erguner n'évoque jamais publiquement le rôle de *şeyh* qu'il a exercé à Paris, ni l'aspect conflictuel de son association. En revanche, il endosse désormais le rôle de donneur de leçon. Très souvent, il s'exprime à travers des interviews ou des publications dans les médias ou sur les réseaux sociaux. Le *neyzen* exprime son mécontentement vis-à-vis de la communauté mevlevi et accuse les acteurs de celle-ci, d'être des ignorants et des escrocs qui se font passer pour de « vrais mevlevi ». La plus remarquable de ces interventions est le manifeste qu'il a publié à l'occasion de la *Şeb-i arus* 2017 :

La Mevleviye est la plus haute institution religieuse et spirituelle de l'histoire mondiale et surtout de la civilisation islamique. Elle a donné naissance à de nombreux saints, guides, savants, poètes, musiciens comme Şeyh Ankaravi, Şeyh Galip, Esrar Dede, Nayi Osman Dede, Ali Nutki Dede, Abdülbaki Nasır Dede, Itri et İsmail Dede.

Comme le disait le regretté Hasan Shushut, « lorsque la vérité disparaît, il ne reste plus que les cérémonies ». De nos jours, de ce riche héritage spirituel, il ne reste plus que des spectacles de tournoiement professionnels réalisés par des musiciens et des danseurs.

Il est impossible de comparer les comportements et les propos de ceux qui prétendent de nos jours être mevlevi, avec ceux des quelques personnes qui ont été formées dans les *dergah* et qui ont vécu jusque dans les années 1970.

Les conditions nécessaires à la formation d'un *derviş* mevlevi selon la tradition et les convenances ont disparu en 1925.

Le fait d'avoir connu une personnalité importante dans le milieu des *tarikats*, d'être un parent, de savoir tournoyer, de jouer du *ney*, de répéter quelques belles paroles attribuées à Mevlana, de porter l'habit mevlevi, de croire que l'on aime le Saint Mevlana, ne signifie pas que l'on est mevlevi.

Il y a des personnes qui s'attribuent des titres comme *dede* ou *postnişin*. Pour qu'une personne soit *dede*, il faut d'abord avoir qu'elle prête allégeance à un *mürşid* (guide spirituel soufi), et qu'elle vive un certain temps avec une communauté de *derviş* dans une *dergah*. Si le *şeyh* de la *dergah* décède en elle des capacités à devenir *derviş*, et que la personne fait ses vœux pour entrer dans la Voie, elle accomplit son *çile* en une période de mille et un jours maximum selon les règles des *tekke*. De nos jours, il n'y a pas de *dede* mevlevi formé selon ces règles, parce que cela n'est pas possible puisque les *dergah* sont fermées. Si l'on prend en compte le fait que Şeyh Galip fut le *mürşid* de la

plus grande *mevlevihane* de son époque à trente-quatre ans, il est clair que le titre de *dede* ne se résume pas à être âgé.

Quant aux *postnişin*, ils étaient les représentants à qui ont confié la mission de gérer une *dergah* et ses fondations, en respectant les règles et conventions de la *dergah* et de faire une bonne gestion des fonds.

Et comme de nos jours, les *dergah* sont fermées et que les fondations ont été étatisées, cette fonction non plus ne peut être valable, et de fait, on ne peut plus considérer le *postnişin* comme une autorité.

Tous ceux-ci ne sont plus que des titres symboliques utilisés lors des spectacles de *sema*. Ceux à qui les titres de *şeyh* et *postnişin* sont octroyés ne doivent pas oublier que ces titres ne sont valables que pendant les spectacles. Cependant, certains ignorants prennent ces titres symboliques au sérieux, et adoptent des attitudes arrogantes. Or, leurs connaissances et leurs discours sont erronés, et ils nuisent aussi bien à leur propre personne qu'à leur entourage.

A l'époque ottomane et lors des premières années de la République, les *derviş* mevlevi constituaient la couche urbanisée de la population, et surtout l'élite stambouliote. La plupart maîtrisait le persan, l'arabe et même le français au point de savoir écrire et même traduire dans ces langues. Ils maîtrisaient parfaitement la musique de *makam*, si bien qu'ils pouvaient composer des œuvres. C'étaient des virtuoses d'instruments dont principalement le *ney*. Du temps où ils étaient formés dans les *dergah*, ils avaient lu le *Mesnevi* et le *Menakıbnâme*. C'étaient des hommes de foi qui avaient étudié les sciences islamiques, ce qui leur permettait de renforcer leur foi.

Il est impossible que notre société actuelle composée, d'une part d'individus européens, et d'autre part d'individus paysanisés, s'approprie l'héritage culturel de la Mevleviye uniquement avec le *sema*, la musique, les lamentables traductions des quelques faux poèmes attribués à Mevlana, de la littérature futile, et des notions vidées de leurs sens comme l'amour et la tolérance.

Être *derviş* ne peut reposer sur des paroles vides de sens. C'est un état (*hâl*), et il faut faire correspondre son état et ses propos. Et pour arriver à cette maturité, il faut vivre selon la *sounna* du prophète et le dogme islamique, et avoir reçu la bénédiction d'un vrai *mürşid*.

Les vrais *mürşid* sont une grâce de Dieu et nous ne pouvons cesser d'avoir espoir en la grâce de Dieu. Le *mürşid* recherché n'est pas forcément vêtu de l'habit mevlevi ou d'une quelconque *tarikât*.

Que Dieu nous protège tous des malfaiteurs spirituels qui esclavagisent des personnes en imitant les paroles des Saints »<sup>375</sup>.

Si l'on s'en tient à ce manifeste, la Mevleviye aurait subsisté jusque dans les années 1970, et ce, parce que les personnes ayant fréquenté des *mevlevihane*, c'est-à-dire les supposés « vrais Mevlevi » seraient décédés à cette période. On ne peut bien évidemment pas considérer Kudsi Erguner comme une autorité en mesure de juger l'authenticité de ceux qui se considèrent mevlevi, d'autant plus que ces propos et les autobiographies qu'il publie laissent entendre que les derniers maillons de la « vraie Mevleviye » sont ses parents. En revanche ce manifeste est important dans la mesure où il met clairement en évidence le caractère confus de la Mevleviye dans la pensée des acteurs mêmes de celle-ci. Il démontre aussi parfaitement l'atmosphère conflictuelle qui règne dans ce milieu où chacun se considère le plus apte à corriger les autres. Ces mêmes propos qui proviennent de personnes de fonctions différentes au sein de la Néo-Mevleviye, prouvent que même pour les acteurs de celle-ci, la Mevleviye au sens traditionnel, est désuète.

### **c) Typologie de la Néo-Mevleviye**

La Néo-Mevleviye est une entité hétérogène et n'a donc pas une structure pyramidale comme cela avait été le cas de la Mevleviye ottomane. Ainsi que nous l'avons évoqué plus haut, l'identité supérieure/collective est la Néo-Mevleviye et l'identité inférieure/singulière est le « groupe », dont le centre est le *şeyh*.

#### **La place centrale du *şeyh***

---

<sup>375</sup> « Kudsi Erguner Şeb-i Arus vesilesiyle Mevlevilik ile ilgili bir manifesto yayınladı » (A l'occasion de la Şeb-i Arus, Kudsi Erguner a publié un manifeste sur la Mevleviye), *ocakmedya.com*, 19 décembre 2017, <http://ocakmedya.com/genel/2017/12/19/kudsi-erguner-seb-arus-vesilesiyle-mevlevik-ile-ilgili-manifesto-yayinladi/?fbclid=IwAR3Kn5dcM4DgelaZeepm1QSpV4JGaElsuMRNi7VpcE1TcXYJecdX9Gb-0Bg>

En effet, c'est autour de ce personnage que se rassemblent les disciples et les sympathisants, et que se fabrique donc un mode de sociabilité singulier. Autrefois, la personne qui souhaitait devenir mevlevi, s'engageait à entrer dans une Voie et non à devenir le disciple d'un *şeyh* en particulier. Par exemple, un *derviş* pouvait être initié dans un couvent et être amené à se retrouver au service d'un autre *şeyh*, dans une autre *tekke*. Or aujourd'hui, en règle générale, c'est au *şeyh* que l'aspirant s'attache.

En l'absence d'une réelle autorité suprême qui puisse établir l'habileté du *şeyh* à enseigner et à accompagner l'évolution spirituelle d'un élève, l'aspirant est tenu de juger de la capacité du *şeyh* par ses propres moyens. Par ailleurs, une fois entré dans le groupe, s'il le souhaite, l'aspirant peut fréquenter d'autres groupes néo-mevlevi, mais cela sera plutôt mal perçu par son groupe. De plus, il sera considéré comme étranger dans le groupe qu'il fréquente de temps à autre. S'il souhaite migrer vers un autre groupe, il devra faire œuvre d'apostat, récuser son *şeyh* et ainsi rompre les liens avec son groupe initial. On peut constater que la solidarité mécanique, concept développé par Émile Durkheim qui renvoie à la cohésion sociale fondée sur la similitude des comportements des individus et des valeurs de la société, s'observe uniquement dans les groupes néo-mevlevi et non pas dans l'ensemble de la communauté néo-mevlevi. La cohésion sociale qui réside dans ces groupes sociaux réduits est la résultante de la conscience collective d'appartenir au groupe. C'est pourquoi, dans un rassemblement de soufis, si un néo-mevlevi est amené à indiquer quelle est son affiliation, il dira qu'il appartient au groupe de tel *şeyh*.

### **Une entité fragmentée**

La Néo-Mevleviye est une entité fragmentée aux frontières floues. Dans son étude sur le néo-paganisme, Jean-François Mayer évoque l'impossibilité de définir un « idéal-type » de ce mouvement en raison de son caractère protéiforme et suggère tout de même de distinguer les différentes fractions en suivant quelques grandes lignes directrices<sup>376</sup>. Il en est de même pour la Néo-Mevleviye. Cette diversité s'explique par l'absence d'une autorité légitime et centralisatrice, pierre angulaire de la Mevleviye ottomane. De nos jours, chacun des *şeyh* est

---

<sup>376</sup> J-F. Mayer, « Le temps du paganisme mondialisé », *op. cit.*, p. 30.

libre de constituer son propre groupe conformément à sa vision de la Mevleviye. Chaque groupe est entraîné par ailleurs dans un projet permanent de réinvention de la tradition mevlevi.

Au sujet de la structure de cette nouvelle Mevleviye, notons que contrairement à la forme traditionnelle de cette confrérie, ce n'est pas une *tarikât* constituée de membres étroitement liés et solidaires mais plutôt une entité fragmentée en plusieurs groupes, indépendants les uns des autres. Cette entité est une sorte de nébuleuse dont le dénominateur commun est la reconnaissance de la figure de Mevlana comme *pir*, et dont chacun des groupes revendique être soi-même la continuation authentique de la *tarikât*.

La Néo-Mevleviye possède deux niveaux d'appartenance : la *tarikât* et le groupe. La *tarikât* - ou plutôt la « néo-*tarikât* », correspond à l' « identité supérieure ou collective » à laquelle se réfèrent les maîtres, les disciples et les acteurs extérieurs qui veulent suivre la Voie de Mevlana. Quant au groupe, qui est une notion étrangère au domaine du soufisme turc, il constitue l'identité inférieure ou singulière – beaucoup plus importante que la première. A ce sujet, on rappellera que selon le sociologue Robert King Merton, la notion de « groupes sociaux » fait référence à « des individus étant en interaction ou ayant des rapports sociaux qui obéissent à des règles préétablies » et « se définissant eux-mêmes comme membres du groupe, et définis par les autres comme étant membres du groupe »<sup>377</sup>. C'est en groupe constitué autour d'un *şeyh* qui définit les règles de celui-ci qu'est structuré la Néo-Mevleviye. Les membres se définiront comme appartenant au groupe de tel *dede* ou *hoca* (Enseignant. Homme ou femme de religion.). Par exemple « *Kadri Dede'nin grubu* » (le groupe de Kadri Dede) ou « *Nur Hoca'nin grubu* » (le groupe de Nur Hoca).

La principale différence entre la Néo-Mevleviye et la Mevleviye traditionnelle réside justement dans le fait que la seconde avait toujours constitué un ensemble homogène et solide. Malgré certains traits qui variaient d'une région à une autre ou d'une *tekke* à une autre, il n'était pas question qu'une *tekke* manifeste une quelconque indépendance par rapport au centre représenté par le chef suprême. Or aujourd'hui, comme j'ai pu le vérifier sur le terrain, il n'est plus question d'une *tarikât* unifiée mais d'une entité fragmentée en plusieurs groupes dirigés par des *şeyh* indépendants et autonomes. Chacun d'eux revendique son authenticité pour lui et son

---

<sup>377</sup> Jean Etienne *et al.* (éds.), *Dictionnaire de Sociologie*, Paris, Hatier, 2004, p. 226.

groupe et accuse tous les autres d'être des « faux Mevlevi » ; ces groupes respectent les préceptes islamiques à des degrés divers, gèrent la place de la femme différemment, élaborent leur propre mode de transmission du savoir, réinventent les rituels et le mode de développement spirituel, et gèrent l'espace de manières variées.

L'absence d'autorité centralisatrice et de règles fixes explique que les disciples des différents groupes et même les disciples d'un même groupe, sont à leur tour très différents les uns des autres. Leur degré d'engagement dans la voie et leur soumission au *şeyh*, leur raison de rejoindre le groupe, leur fidélité au groupe, leur foi en l'islam ou en d'autres systèmes de croyance, leur assiduité dans la pratique des rituels islamiques et soufis sont les principaux points sur lesquels ils se distinguent. Sont-ils des derviches engagés à vie, des danseurs, des musiciens, des universitaires, des agents du milieu associatif, des professionnels de la médecine alternative, des psychothérapeutes, des bénévoles, des musulmans, des fidèles d'autres religions, ou bien des déistes ? Les frontières ne sont pas clairement délimitées et les disciples forment donc une communauté hétérogène, une nébuleuse composée d'individus qui se retrouvent, à un moment donné, amenés à fréquenter ces milieux néo-mevlevi et qui tentent de construire, bien que réinventés, des groupes soufis qui s'appuient sur la doctrine et les pratiques melevi. Ils n'inventent pas une chose de totalement nouvelle mais réinventent ce qui a existé.

De manière générale, pour les disciples, il n'est plus question d'être un adepte de la Mevleviye mais d'être le disciple d'un *şeyh* en particulier. Or, entrer dans la Néo-Mevleviye ne signifie pas s'engager profondément dans une voie, ni se soumettre aveuglement à un *şeyh*. C'est plutôt une invitation à fréquenter la nébuleuse néo-mevlevi et parfois un groupe en particulier, tout en étant libre de participer à la vie de ce groupe en fonction de sa disponibilité et de son enthousiasme. Les membres de la Néo-Mevleviye présentent ainsi de nombreux points communs avec les adeptes des nouvelles spiritualités. Beaucoup multiplient les expériences et mélangent les croyances. Ils adhèrent aux croyances du New Age, telles que la réincarnation, l'astrologie, le yoga, la méditation, le chamanisme, les thérapies alternatives, le développement personnel et bien d'autres encore. Certains refusent l'obligation de se soumettre totalement aux exigences du *şeyh* auquel ils ont prêté allégeance, préférant continuer à user de leur propre raison alors que ceci est contraire aux principes de l'initiation. Il est même très courant que ces disciples fréquentent plusieurs autres groupes, voire plusieurs *tarikats*, et qu'ils changent de groupe lorsqu'ils en trouvent un meilleur que le leur. Le champ dans lequel ils évoluent se situe



entre la tradition soufie et le New Age. Cela leur permet de se débarrasser des contraintes et des obligations de l'orthodoxie religieuse, tout en comblant leur vide métaphysique. Michel Lacroix explique que le « choix du New Age implique une rupture complète avec la tradition qui les a formés » et qu' « adhérer à l'idéologie du New Age, c'est se couper de ses racines culturelles »<sup>378</sup>. Or dans le cas des disciples néo-mevlevi, il n'est pas question de rupture. L'intégration d'une forme de spiritualité à mi-chemin entre soufisme traditionnel et le New Age, leur permet de s'éloigner de la religion transmise par leurs parents sans éprouver la culpabilité d'avoir délaissé leur religion puisque ceux-ci ne changent pas de religion mais adoptent juste une autre forme de l'islam. Ainsi, ils adoptent librement le New Age sans se rendre compte de l'extériorité de celui-ci à l'islam.

#### **d) Les néo-*tarikāt***

Par néo-*tarikāt*, je désigne une nouvelle catégorie de groupe de sociabilité soufi dans le paysage religieux turc. C'est le cas de la Néo-Mevleviye qui a révélé la nécessité d'attribuer une dénomination distincte à certaines *tarikāt* turques qui existent actuellement. J'entends par là, révéler l'existence de *tarikāt* qui, à l'image de la Néo-Mevleviye, revendiquent leur ancrage dans une tradition soufie ancestrale tout revêtant un caractère New Age. Je souligne le fait que ces néonymes sont spécifiques au cas turc. Ils rendent compte de l'histoire politique et religieuse du pays, de son emplacement géographique et culturel, de ses liens avec l'Occident et le monde musulman. Ils n'ont donc pas la prétention d'être universalisés ou de correspondre aux confrérismes de pays voisins. Il s'agit des réinventions de la Mevleviye et de certaines *tarikāt* turques comme la Rifaiye, en Turquie, mais aussi dans les autres régions du monde, à condition qu'ils soient liés aux groupes soufis de Turquie comme le *Mevlevi Order of America*.

Le concept de néo-*tarikāt* que j'élabore ici fait référence à une nouvelle forme de sociabilité religieuse à caractère soufi. L'apparition récente de groupes se revendiquant de la Mevleviye, après une longue période de rupture et dans un contexte social radicalement différent de celui de la Mevleviye ottomane, m'a amenée à forger un nouveau terme pour désigner ces nouveaux Mevlevi, dans la mesure où il n'est pas juste de les qualifier de melevi puisque, comme le souligne Thierry Zarcone, la pratique des rituels melevi dans un contexte autre que celui d'une

---

<sup>378</sup> M. Lacroix, *L'Idéologie du New Age*, op. cit., p. 102.

*mevlevihane* et par des personnes n'ayant pas été confirmées par l'épreuve des mille et un jours, ne peut faire de ces pratiquants, des Mevlevi<sup>379</sup>. Dominic Larochelle explique que le « concept d'invention des traditions cible plutôt certains processus de légitimation permettant aux membres d'une tradition religieuse de construire et de maintenir, par diverses stratégies, une continuité avec un passé, même si ce passé et cette continuité peuvent être très souvent fictifs »<sup>380</sup>. Ainsi, j'ajouterai que même les acteurs principaux de la nouvelle Mevleviye sont conscients de l'impossible existence de la Mevleviye traditionnelle de nos jours.

### **Un concept différent des autres formes de renouveau du soufisme dans le monde**

A l'occasion de cette étude, j'ai pu observer d'autres *tarikats* ottomanes réinventées. En dépassant le cas de la seule néo-Mevleviye, il m'a semblé logique d'appliquer à ces confréries le terme de néo-*tarikats*. Chaque pays ayant sa propre histoire et le cas turc étant assez singulier, le terme néo-*tarikats* caractérise ici le phénomène de réinvention des *tarikats* turques. Il se distingue de celui « néo-soufisme » développé par Fazlur Rahman qui fait référence au renouveau confrérique dans le monde musulman au XIX<sup>e</sup> siècle. Celui-ci exprime la transformation du soufisme ayant rompu avec la métaphysique médiévale et s'étant tourné de Dieu vers les problèmes politiques<sup>381</sup>. Ce type de confrérisme s'apparente plus au cas de la confrérie de Gülen qui est toujours en vie et qui prône manifestement le besoin de former des nouvelles formes de sociabilités religieuses compatibles avec la modernité. Or dans les néo-*tarikats* que je désigne, les groupes ne constituent pas de nouvelles voies, mais se rattachent tous à une *tarikats* ottomane qui a connu le déclin ou qui a quasiment disparu sous la république. Leurs maîtres sont en vie et ne prétendent pas avoir créé une nouvelle *tarikats*. Bien au contraire, leur existence est fondée sur le rattachement à une *tarikats*. De plus, bien qu'ils aient adopté des modes de vie modernes, ces maîtres vantent les vertus des formes traditionnelles de sociabilité religieuse et essaient, dans la mesure du possible, de reproduire un système proche de celui des *tekke*.

---

<sup>379</sup> T. Zarcone, « De Mawlana... », *op. cit.*, p. 120.

<sup>380</sup> D. Larochelle, *op. cit.*, p. 420.

<sup>381</sup> Marc Gaborieau *et al.*, « Le renouveau confrérique (fin XVIII<sup>e</sup> siècle – XIX<sup>e</sup> siècle), dans A. Popovic *et al.* (éds.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, pp. 68-69.

Mohammed Tozy a également forgé un nouveau concept pour révéler le renouveau confrérique au Maroc à travers l'exemple de la Bushishiya. Le politologue emploie le terme « néotoroqisme » pour montrer que la modernité n'est pas parvenue à éradiquer les confréries, et que celles-ci ont su se renforcer en échappant au contrôle de l'État<sup>382</sup>. Bien que le fait étudié par Tozy, et le contexte dans lequel elle s'est développée soit bien différents des néo-*tarikats* turques, il est intéressant de voir que le renouveau confrérique est un phénomène généralisé dans le monde musulman et qu'il nécessite des mises à jour sémantiques.

### **Ce qui distingue les néo-*tarikats* : l'influence du New Age**

Premièrement, les néo-*tarikats* se différencient des *cemaats* par le fait qu'elles revendiquent le rattachement à une *tarikats* antérieure, contrairement aux secondes qui se veulent indépendantes de toute structure antérieure et qui s'en glorifient. Or la continuité qu'elles revendiquent est douteuse voire fictive. A titre d'exemple, nous pouvons citer le cas de la confrérie établie par Kenan Büyükkaksoy<sup>383</sup> (1867-1950), qui est, comme l'écrit Anna Neubauer, une branche de la *tarikats* Rifaiye fondée au XX<sup>e</sup> siècle pour l'élite stambouliote<sup>384</sup>. A l'origine, c'est une *tarikats* fondée par Ahmed Rifai (m. 1118) en Irak au XII<sup>e</sup> siècle<sup>385</sup>. Elle est connue en Occident sous le nom de confrérie des « derviches hurleurs »<sup>386</sup> parce que ses membres ont recours à un *zikir* extrêmement bruyant et qu'ils s'adonnent, en outre, « à des prouesses de type fakirique – transpercement et brûlure des chairs – destinées à prouver que le pouvoir divin qui émane de leur *şeyh* l'emporte sur les lois de la nature »<sup>387</sup>. Büyükkaksoy aurait été le disciple d'un *şeyh* nommé Hamza al-Rifai, à Médine, et aurait obtenu un *icazet* de sa part. Il commence à exercer

---

<sup>382</sup> Mohammed Tozy, « Le prince, le clerc et l'État : La restructuration du champ religieux au Maroc », dans G. Kepel, *et al.* (éds.), *Intellectuels et Militants de l'islam contemporain*, Paris, Seuil, 1990, pp. 82-87.

<sup>383</sup> Kenan Büyükkaksoy se fit appeler Kenan Rifai, prétendant avoir reçu des *icazet* de quatre *tarikats* différentes et malgré le fait que le groupe qu'il avait fondé se distinguait clairement de la Rifaiye traditionnelle et qu'il s'apparentait plutôt à la Mevleviye dans la mesure où son enseignement était centré sur le *Mesnevi* et la pratique du *sema*.

<sup>384</sup> Anna Neubauer, *Celle qui n'existe pas*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>385</sup> Mustafa Tahralı, « Rifâiyye », dans *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 35, Istanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2008, p. 99.

<sup>386</sup> Théophile Gautier, *Constantinople*, Paris, Lévy, 1856, pp. 143-155.

<sup>387</sup> T. Zarccone, *La Turquie moderne...*, *op. cit.*, p. 62.

les fonctions de *şeyh* lorsqu'il retourne à Istanbul en 1904<sup>388</sup>, et inaugure sa propre *tekke*, qu'il baptise *Ümmü Kenan Dergahı*, en 1908<sup>389</sup>. Cependant la véracité de son lignage est suspecte et, comme l'indique Neubauer, lorsque l'on observe sa confrérie, nous avons l'impression que Kenan Büyükaksoy représente le point de départ de la chaîne initiatique<sup>390</sup> et qu'il est donc le fondateur d'un nouvel Ordre. Il centre son enseignement sur le *Mesnevi* de Mevlana et introduit le *sema* et le *zikir* dans les réunions<sup>391</sup> ce qui fait de sa confrérie une *tarikât* syncrétique comme la Néo-Mevleviye.

Par ailleurs, Kenan Büyükaksoy prétend avoir reçu quatre *icazet* de *tarikât* différentes dont l'une est la Mevleviye<sup>392</sup>. Sa confrérie a pour particularité de constituer une sorte de groupe soufi informel, dont la *tekke* n'est plus indispensable car celle-ci devait être un lieu de culture et de savoir avant d'être un lieu de dévotion. C'est la raison pour laquelle, à l'image des Mevlevi, Büyükaksoy ne s'oppose à la fermeture des *tekke* qu'il qualifiait de « lieux desséchés / infertiles où se tenaient des cérémonies mais d'où le soufisme s'était retiré », ce qui le rapproche de Veled Çelebi. Affichant une liberté de penser, une tolérance religieuse et une ouverture aux non-musulmans<sup>393</sup>, Kenan Büyükaksoy maintient sa confrérie en organisant des lectures de *Mesnevi* dans des maisons privées après 1925, ce qui a amené le sociologue Şerif Mardin à le classer dans le courant du « soufisme intellectuel » (*entellektüel tasavvufçuluk*)<sup>394</sup>.

À la suite de l'interdiction des confréries religieuses en 1925, Rifai transforme sa *dergah* en cercle culturel – une tradition qu'une femme, Samiha Ayverdi (1905-1993) perpétue après avoir pris la succession de son maître. Des contacts entre Rifai et la famille étendue d'Ayverdi ont toujours existé et son oncle maternel Server Hilmi Bey a même été désigné comme son successeur potentiel. Le *şeyh* fait partie de ces maîtres soufis réformateurs qui à partir du XIX<sup>e</sup> siècle remettent en question la transmission dynastique de l'*icazet* (diplôme d'investiture),

---

<sup>388</sup> A. Neubauer, *Celle qui n'existe pas*, *op. cit.*, pp. 11-12.

<sup>389</sup> Cenankvaki.org, <http://cenankvaki.org/muze/>

<sup>390</sup> A. Neubauer, *Celle qui n'existe pas*, *op. cit.*, p. 50.

<sup>391</sup> Umut Azak, « Sâmiha Ayverdi », dans M. Belge (éd.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, vol. 5 – Muhafazakârlık, Istanbul, İletişim, 2003, p. 251.

<sup>392</sup> A. Neubauer, *Celle qui n'existe pas*, *op. cit.*, p. 50.

<sup>393</sup> T. Zarcone, *La Turquie moderne...*, *op. cit.*, p. 294

<sup>394</sup> U. Azak, *op. cit.*, p. 251.

qu'ils considèrent comme l'une des sources de la décadence intellectuelle et spirituelle de la tradition soufie et de la perte d'influence des confréries. Cette rupture permet à Rifai de désigner une femme, Ayverdi, comme son successeur. Tout comme lui, elle convierait un salon élitiste et grand-bourgeois, on ne peut plus éloigné des loges traditionnelles de la Rifaiye qui étaient implantées dans la paysannerie d'Anatolie et des Balkans<sup>395</sup>.

Cette continuité fictive pose ainsi le problème de l'ambiguïté de la légitimation des *şeyh* de ces néo-*tarikât*. Cemalnur Sargut (n. 1952) ne possède pas d'*icazet*, tout comme sa prédécesseuse Samiha Ayverdi. Leur légitimité ne repose que sur des signes tacites<sup>396</sup> et principalement sur la reconnaissance que les membres de leur communauté leur apportent. Nous assistons donc avec les néo-*tarikât* à la réinvention des modes de légitimation. Les néo-*tarikât* sont aussi impliquées dans des processus de réinvention de la tradition. Les rituels et le mode d'enseignement ne sont pas purement imités, mais reformulés selon la volonté du *şeyh*.

Deuxièmement, les *cemaat* ont une inscription plus sociale, voire politique, que spirituelle. Les néo-*tarikât* se distinguent également des *tarikât* traditionnelles et des *cemaat* qui sont liées aux réseaux des mosquées et prônent un islam exotérique. Certaines sont même sur-politisées et doivent être rattachées à l'islam politique. En fait, les néo-*tarikât* sont des entités hybrides, apparues sous la république mais revendiquant leur rattachement à des confréries traditionnelles. Elles ont pour particularité d'être en parfait accord avec la modernité et de rejeter les formes communes de la religion. Par exemple dans la confrérie rifai dirigée par Sargut, on observe une souplesse par rapport à la mixité et à la place des femmes, ce qui est une caractéristique des néo-*tarikât*. Cemalnur Sargut et la plupart de ses disciples de sexe féminin ne portent pas de voile islamique car elles font partie de la frange de la population qui a reçu une éducation laïque et européanisée. De plus, elles rejettent l'attachement à la forme (*şekil*) de la religion et privilégient son sens profond (*mana*). Un engagement dans une voie spirituelle ne change donc rien à leur mode de vie. Par ailleurs, les relations hommes-femmes ne posent pas de problème dans ce groupe. Contrairement aux confréries orthodoxes pour lesquelles la mixité

---

<sup>395</sup> Laurent Mignon, « Du mysticisme au nationalisme religieux : les ambiguïtés de Sâmîha Ayverdi (1905-1993) », revue *European Journal of Turkish Studies* [En ligne], 25 | 2017, mis en ligne le 08 décembre 2017, consulté le 10 mai 2019, <http://journals.openedition.org/ejts/5454>

<sup>396</sup> A. Neubauer, *Celle qui n'existe pas*, op. cit., p. 53.

et la direction spirituelle des femmes sont inacceptables, la mixité est tolérée<sup>397</sup>, même si la séparation des sexes est respectée à des moments précis.

Troisièmement, les *néo-tarikat* se situent à la confluence de deux types de sociabilités religieuses : le confrérisme soufi traditionnel et les mouvements relevant de la nébuleuse mystique-ésotérique communément appelée New Age. D'après mes observations, la Rifaiye présidée par Cemalnur Sargut, est tout autant hybride que la Néo-Mevleviye. Nous y retrouvons d'une part, l'attachement à l'enseignement des saints soufis, et d'autre part, des croyances et des pratiques New Age aussi bien dans la sphère individuelle que dans la sphère collective. Le propre des *néo-tarikat* est donc leur caractère syncrétique et hybride et cela explique pourquoi elles attirent d'une part les franges sécularisées de la population turque mais aussi les Occidentaux en mal de mysticisme.

## ***Conclusion***

J'ai d'abord, à travers le terme de culturalisation, analysé comment dans la lignée d'Atatürk, des admirateurs de Mevlana ont voulu faire de ce dernier, la vitrine de la turcité et de l'islam turc en harmonie avec la jeune Turquie républicaine et moderne. C'est ce qui plus tard, permet à la frange sécularisée de la population de renouer un lien avec un islam sans contraintes. Ensuite j'ai démontré comment est apparu le mevlanaïsme, un courant qui repose sur la pensée de Mevlana et non sur l'aspect rituel de la Mevleviye. Ce courant coïncide avec l'intérêt des Occidentaux et s'inscrit dans le courant du soufisme intellectuel, préparant une fois de plus l'émergence des futurs Néo-mevlevi. J'ai également démontré comment l'intérêt des Occidentaux a amené les autorités étatiques qui avaient dissocié Mevlana de la Mevleviye, les a ensuite amenés à dissocier le *sema* de la Mevleviye pour en faire un élément représentant de la culture turque. Ainsi, j'ai mis l'accent sur l'histoire politique récente de la Turquie pour montrer l'impact des politiques étatiques libérales et la peur du communisme qui ont favorisés l'émergence de diverses formes de confrérisme. J'ai également expliqué en quoi ces nouvelles formes de sociabilité soufies que nous appelons *néo-tarikat* se sont formées sous l'influence des croyances et pratiques de la nébuleuse mystique ésotérique qui ont émergées en Occident, et en quoi ces dernières se distinguent du soufisme traditionnel.

---

<sup>397</sup> A. Neubauer, *Celle qui n'existe pas*, op. cit., pp. 81-163.



## Chapitre 3 : L'(es) autorité(s) spirituelle(s)

### *Introduction*

Ce chapitre sera consacré au thème de l'autorité spirituelle au sein de la Néo-Mevleviye. Ceci révélera l'impossibilité de créer une autorité suprême centralisant le pouvoir comme dans la Mevleviye ottomane. Cela est primordial pour démontrer le caractère fragmentée et l'absence d'homogénéité de la communauté néo-mevlevi, tant les maîtres néo-mevlevi ont des profils, des modes de légitimation, des enseignements et des pratiques différents. Dans un premier temps, j'expliquerai en quoi consiste le çelebisme, terme que j'ai choisi de forger pour mettre en évidence la tentative de reconstruction d'une autorité suprême légitime qui révèle le caractère polycéphale de la Néo-Mevleviye. Dans un second temps, je présenterai les catégories de *şeyh* néo-mevlevi, dont j'ai observé les actions sur le terrain. A travers le décryptage des profils et caractéristiques variés des *şeyh*, je mettrai en évidence l'absence d'une structure homogène dans les différents groupes et le caractère pluriel de la Néo-Mevleviye. Enfin dans une troisième partie, je soulèverai la question de l'autorité spirituelle féminine dans la Néo-Mevleviye à travers le cas de Hayat Nur Artıran. Pour cela, j'analyserai les questions de femme et féminité dans la Mevleviye et dans le soufisme. Je questionnerai également la place de la femme en islam et j'aborderai les notions de féminismes, notamment islamique dans la quête de l'égalité des sexes en contexte religieux.



## 1) Le « *çelebisme* » ou la réinvention de la dynastie spirituelle mevlevi

### a) La fabrique de la continuité du lignage

Avec la fermeture des *tekke* en 1925, l'institution mevlevi a décliné dans son intégralité, rendant par-là, la fonction de *çelebi* obsolète à l'intérieur des frontières de la nouvelle Turquie. La tradition se perpétue plus ou moins en Syrie. Abdülhalim Çelebi, le dernier *makam çelebi* de Konya ne se rend pas à Alep pour accomplir sa fonction de *çelebi* suprême de l'Ordre. Il préfère y envoyer son fils Mehmet Bakır Çelebi qui assure donc la direction de la *tekke* d'Alep à partir de 1925 à 1937. Après qu'il est interdit de rentrer en Syrie, c'est son frère Şemsülvahid Çelebi qui le remplace<sup>398</sup>. En 1944, Bakır Çelebi décède. La tradition aurait voulu que son successeur soit son descendant biologique. Or à cette date, son fils Celaleddin (1926-1996) n'a que dix-sept ans. Il est encore scolarisé et suit un enseignement séculier. Plus encore, pendant l'année scolaire 1943-1944, il ne réside même pas au couvent d'Alep. Il se trouve à Istanbul où il est inscrit au lycée francophone de Galatasaray<sup>399</sup>. Il n'a donc ni la maturité, ni le savoir spirituel requis pour cette fonction. Dans ces circonstances, c'est son oncle Şemsülvahid Çelebi qui continue d'assurer la fonction de *makam çelebi*. En 1944, lorsque le mandat français prend fin, le gouvernement syrien dissout la Mevleviye, retire tous les privilèges accordés aux couvents mevlevi, saisit leurs biens, et les octroie à la Direction générale des fondations de Syrie (*Suriye Vakıflar Umum Müdürlüğü*)<sup>400</sup>. Ainsi, se termine l'histoire de l'autorité *çelebi* en dehors du territoire turc.

### Celaleddin Çelebi : premier *makam çelebi* de la Néo-Mevleviye

C'est dans les années 1970 qu'une certaine revendication discrète de l'autorité *çelebi* apparaît en Turquie. C'est Celaleddin Çelebi qui se présente comme *çelebi* de l'Ordre et qui commence à désigner des *şeyh* en leur délivrant des *icazet*. Bien que sa légitimité soit remise en cause par

---

<sup>398</sup> A. Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra...*, op. cit., 2006, p. 174.

<sup>399</sup> E. Ç. Bayru, « Babam Celaleddin Bakır Çelebi » (Mon père Celaleddin Bakır Çelebi), *semazen.net*, mis en ligne le 07.05.08, [http://akademik.semazen.net/article\\_detail.php?id=284](http://akademik.semazen.net/article_detail.php?id=284)

<sup>400</sup> A. Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra...*, op. cit., 2006, p. 332.

l'historien Abdülbaki Gölpınarlı<sup>401</sup>, ses enfants revendiquent avec ferveur une autre version des faits. Leur père aurait été reconnu *makam çelebi* par les *şeyh* de l'époque et cela aurait même été officiellement ratifié par les autorités politiques. Cette version est même introduite dans les ouvrages réalisés conjointement par l'UMV et le ministère de la Culture<sup>402</sup>.

Néanmoins, les éléments biographiques fournis par Esin Çelebi laissent comprendre que même s'il avait été officiellement reconnu comme *Çelebi*, Celaleddin Çelebi n'avait pas été formé à cette fonction. Celaleddin est né à Alep le 25 décembre 1926. Il est scolarisé à l'école française en Syrie, puis au lycée francophone Galatasaray à Istanbul, au moment où l'autorité *çelebi* est dissoute en Syrie. Il n'a donc pas étudié les sciences religieuses ni vécu dans une *tekke* et ne parle pas persan, langue des textes fondamentaux et de la littérature mevlevi. Il poursuit ses études supérieures dans le domaine du droit à l'Université américaine de Beyrouth. Puis il migre en Turquie en 1958<sup>403</sup>. Il installe sa femme et ses enfants à Istanbul et s'installe lui-même à Hatay pour des raisons professionnelles. Cela correspond à une période à laquelle une certaine Mevleviye est déjà en train d'apparaître sur un mode culturel, et où à l'occasion, un groupe de *sohbet* informel est en train de se constituer. C'est la période de culturalisation de la Mevleviye. La famille n'est donc pas en Turquie au moment où Mevlana et la Mevleviye deviennent populaires. C'est Selman Tüzün (1905-1995), maître de cérémonie des *sema* touristiques de Konya, qui réunit autour de lui un petit cercle de sympathisants qui sont, pour la grande majorité, des personnes issues des familles mevlevi. Selon les descendants de Celaleddin Çelebi, il quitte Alep avec sa famille de manière précipitée et improvisée, lorsqu'il apprend qu'un « mouvement anti-turc » est sur le point d'être intenté. Il s'installe à la frontière syrienne, dans la province de Hatay où il troque des terres avec un Syrien contre des terres héritées de sa mère İzzet hanım, à Alep. Il y devient agriculteur-commerçant et installe sa femme et ses enfants à Istanbul dans le quartier de Teşvikiye où habite la mère de son épouse et où réside une importante communauté de descendants de familles mevlevi<sup>404</sup>.

---

<sup>401</sup> A. Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra...*, *op. cit.*, 2006, p. 174.

<sup>402</sup> E. Ç. Bayru, *Yüzyıllar Boyu Mevlana...*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>403</sup> E. Ç. Bayru, « Babam Celaleddin Bakır Çelebi », *op. cit.*

<sup>404</sup> Entretien avec Esin Çelebi, Teşvikiye, 13 février 2015.

Selon Esin Çelebi, son père fait des allers-retours fréquents entre Hatay et Istanbul, dans le but de réunir les fidèles de Mevlana et d'assurer à nouveau sa fonction de *çelebi*<sup>405</sup>. Mais cela semble peu crédible, étant donné qu'il n'y avait pas un seul membre de la famille Çelebi pendant le processus de regroupement des adeptes de Mevlana et à l'occasion de la culturalisation de la Mevleviye et de la constitution des groupes de *sohbet* informels. Les personnes vivant dans la nostalgie du passé et qui contribuaient à la culturalisation de la Mevleviye étaient déjà unis. Il est donc clair que Celaleddin Çelebi n'a pas joué un rôle majeur dans cette réunification. Il semble d'ailleurs que c'est en apprenant le processus de popularisation de la Mevleviye que Celaleddin Çelebi est apparu sur la scène pour s'imposer comme une autorité.

Pendant la période de culturalisation des années 1950-1970, des figures reconnues comme des autorités spirituelles sont apparues au sein de la nébuleuse des sympathisants de Mevlana, sans qu'il ne soit question d'attribuer le monopole de l'autorité à l'un d'entre eux en particulier. Ces personnes comme Selman Tüzün, le maître de cérémonie des *sema* étatiques, ou Bican Kasaboğlu chef des *semazen*, étaient respectées pour avoir été les témoins d'une époque révolue, ne serait-ce que pendant leur enfance ou leur jeunesse. C'étaient leurs rôles de pionniers dans cette revivification qui les hissaient au rang des maîtres vénérables. Dans un cercle très restreint de personnes issues de familles mevlevi vivant dans la nostalgie du passé, et toujours dans un contexte d'interdiction des *tarikats*, Selman Tüzün endossait secrètement et modérément le rôle de *şeyh* au sein de cette micro-communauté.

Beaucoup de néo-mevlevi critiquent Celaleddin Çelebi pour ne s'être intéressé à la Mevleviye qu'après la popularisation de celle-ci. Ils attirent l'attention par exemple sur le fait que le *Çelebi* n'a commencé à donner des noms mevlevi à ses enfants qu'une fois que la culturalisation avait débuté. En effet, Esin et Emel, nées dans les années 1950, ont des prénoms modernes, non inspirés par la religion ou la Mevleviye, alors que Neslipir et Gevher ont des prénoms empruntés à la tradition mevlevi, prénoms rarissimes dans la Turquie contemporaine. Neslipir signifie littéralement « descendante de Saint », et Gevher est le prénom de l'épouse de Mevlana.

---

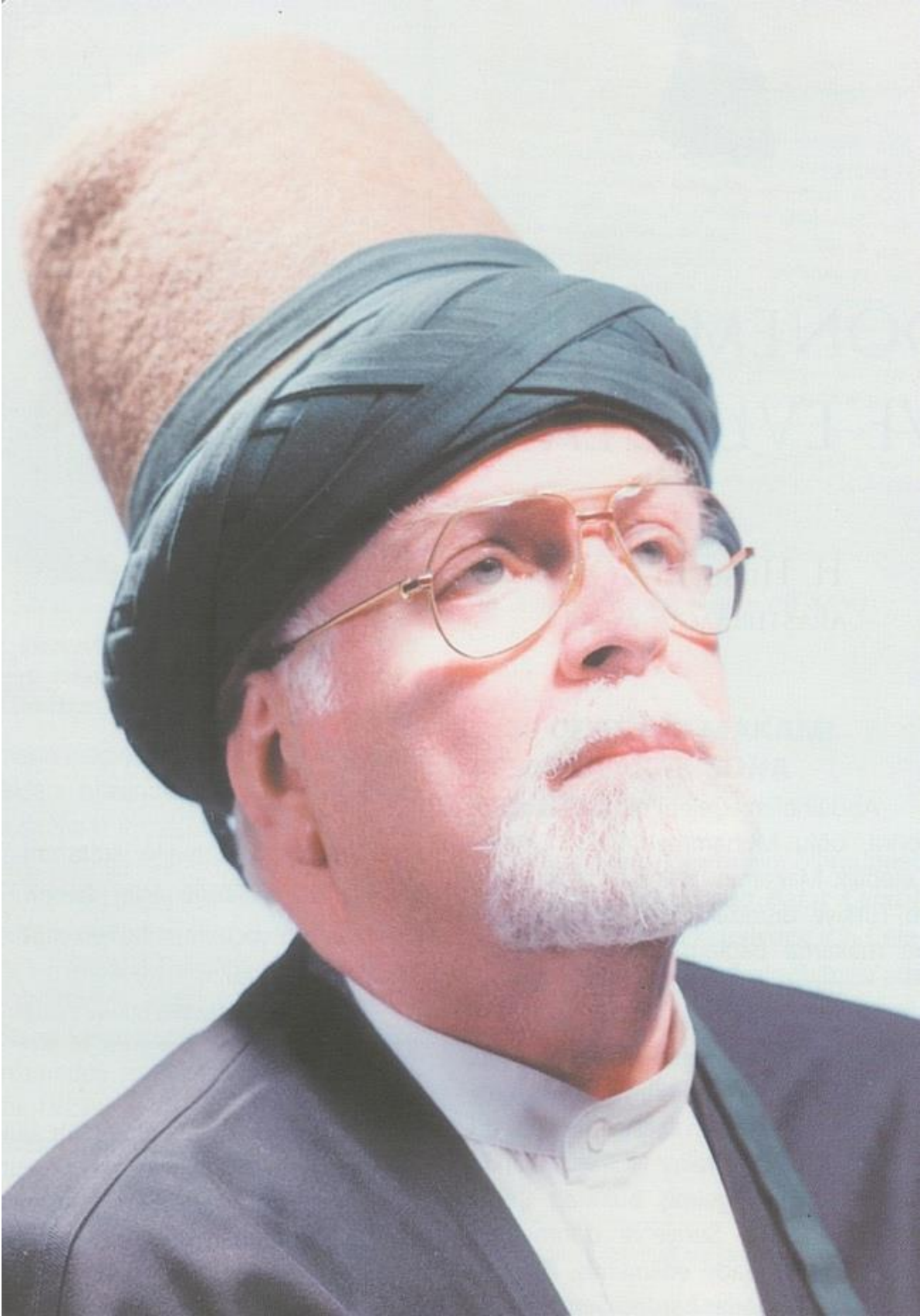
<sup>405</sup> Entretien avec Esin Çelebi, Teşvikiye, 13 février 2015.

**Figure 18 : Celaledin B. Çelebi au couvent d'Alep**



(N. Şimşekler, *op. cit.*)

Figure 19 : Celaledin B. Çelebi en Turquie



(N. Şimşekler, *op. cit.*)

## **Faruk Hemdem Çelebi : l'actuel *makam çelebi***

De nos jours, c'est Faruk Hemdem Çelebi, fils de Celaleddin Çelebi, qui prétend être *makam çelebi* de l'Ordre. Il est reconnu par la majorité des groupes néo-mevlevi. Fils unique d'une famille de cinq enfants, ce dernier est né à Alep le 25 décembre 1950, soit six ans après l'interdiction de la Mevleviye en Syrie. Il suit une partie de son enseignement primaire dans une école française d'Alep, puis arrive à Istanbul avec sa mère et ses sœurs à l'âge de huit ans. Faruk Çelebi reçoit une éducation digne de l'élite stambouliote. De la maternelle au lycée, qu'il achève en 1968, il est scolarisé dans les prestigieuses Écoles des Lumières (*Işık okulları*) francophones, situées dans le quartier de Nişantaşı. Pendant son enfance, il est très lié à sa grande sœur Esin. Cela est principalement dû à leur mère qui les rend inséparables. C'est ensemble que frère et sœur sont inscrits à un cours de danse ballet, et c'est aussi ensemble qu'ils prennent des cours de *sema* en 1959. Faruk Çelebi poursuit des études dans l'enseignement supérieur à la faculté de Gestion de l'Université de Marmara, toujours à Istanbul. Puis il s'installe à Hatay pour reprendre la gestion des terres de son père. En parallèle, il monte aussi sa propre entreprise, une agence de tourisme. Il commence à faire des séjours de très longues durées à l'étranger. Il vit à Genève et à Lausanne, où il se marie avec une femme suisse, et il est naturalisé suisse à cette occasion. Puis il divorce et rentre à Hatay où il se remarie, cette fois-ci avec une femme turque. En 2005, il quitte pour s'installer au États-Unis qu'il avoue admirer depuis son enfance. Actuellement, Faruk Çelebi est installé à Istanbul. Il est maintenant père de deux fils et d'une fille qui lui ont donné cinq petits-enfants<sup>406</sup>.

En parallèle de sa vie professionnelle et conjugale, Faruk Çelebi devient président à distance de la Fondation internationale Mevlana, à la suite de la mort de son père survenue très peu de temps après la création de la fondation en 1996. Malgré le fait que sa grande sœur Esin soit beaucoup plus impliquée que lui dans les affaires de la fondation et que celle-ci habite à Istanbul, c'est quand même Faruk Çelebi qui en est le président car ce titre correspond officieusement au titre de *çelebi*. Nous pouvons cependant nous demander ce que signifie être *çelebi* quand il n'existe ni *tekke* ni *tarikât*, et que le dépositaire de ce titre n'a pas été formé à cette fonction. Ce titre signifie en fait que Faruk Çelebi est considéré comme le seul garant de la tradition mevlevi et qu'il serait légitime pour assurer la continuité de la *tarikât* et assurer l'autorité suprême. Lorsque je lui demande ouvertement ce que veut dire être *makam çelebi* de

---

<sup>406</sup> Entretien avec Faruk Çelebi et Hüseyin Erek, Şişli, 18 septembre 2017.

nos jours, Faruk Çelebi me répond sans hésitation : « Bien évidemment, cela signifie être le leader de tous les Mevlevi ». Il reconnaît donc le caractère confrérique de son titre. Il ne s'agit donc pas uniquement d'un titre honorifique mais d'un titre spirituel. Cela nous montre ainsi que pour cette famille, si la *tarikât* doit être réactivée, cela doit toujours se faire avec un pouvoir centralisé, et que ce pouvoir ne peut être détenu que par les descendants de Mevlana de la lignée d'Abdülhalim Çelebi.

Figure 20 : Faruk H. Çelebi en *semazen*



(Esin Çelebi, *Evet aşk güzel şeydir*, Istanbul, Nefes yay. 2018)

### **L'autorité *çelebi* pour prévenir la « dégénérescence » de l'héritage melevi**

Pour gagner de la légitimité aux yeux des autorités étatiques et prouver leur authenticité, les Çelebi se positionnent comme les garants d'une Mevleviye ancrée dans l'islam orthodoxe et se présentent comme les opposants à une Mevleviye non conforme à la tradition sunnite. Voici un extrait de conversation entre Hüseyin Erek et Faruk Çelebi pendant notre entretien :

– Hüseyin Erek : Mon *çelebi*, quand je faisais le *sema* à la *tekke* de Yenikapı, deux jeunes sont arrivés. Je sentais déjà qu'ils ne connaissaient rien (sur la vraie Mevleviye). Ils disaient que leur *dergah*, celle de Hasan Çıkar, était la vraie. Puis il s'est passé quelque chose. Une quinzaine d'individus sont arrivées. Ils ont dit qu'ils voulaient me rendre visite. Je leur ai dit « bien sûr, asseyez-vous ». Paraît-il qu'ils font partie des *çelebi* d'Afyon. C'est faux bien évidemment...

– Faruk Çelebi : Ah ! Oui, oui...

– H. E. : Bon sang ! Il paraît que lorsqu'ils veulent faire la prière, le *çelebi* les en empêchent. Il leur dit d'arrêter ce genre de choses. Dans le genre : « le Saint Ali a déjà fait notre prière. » Une chose pareille est-elle possible ? Pourquoi le Saint Ali aurait-il accompli ta prière ? A chacun sa prière ! Il paraît que durant toute sa vie, notre Prophète faisait des prières jusqu'à ce que ses pieds enflent. [...] Donc oui, il y en a des faux (*şeyh* et *çelebi*) comme ça. Mais hélas, ils sont complimentés et jouissent d'une bonne réputation. De plus, un nouveau courant a commencé. Mon *çelebi*, vous savez, comme le courant de philosophie orientale... Ils veulent s'abstenir de certaines choses. Par exemple, une fois, un cadre supérieur... Enfin... Il y a un endroit où je fais des *sohbet* une fois par mois... avec des femmes universitaires, des gens bien... Il y avait un homme haut placé qui était venu une fois... Il a dit : « Je vais tout arrêter, je vais m'installer en Extrême-Orient » ... Comme dans le genre : « Je ne me soucie pas des enfants, chacun trouvera sa voie... ». Il y a un courant bizarre comme ça... Le courant du mysticisme »<sup>407</sup>.

Nous pouvons considérer que le but principal de la fondation est de re-centraliser le pouvoir qui peut émaner de la tradition mevlevi, c'est-à-dire réinventer l'autorité *çelebi*. Le siège de la fondation, qui se trouve à Istanbul, fait office de maison-mère et gère les autres antennes installées à Konya et dans plusieurs villes d'Europe. S'abriter sous la législation d'une fondation permet aux descendants de Mevlana de se réattribuer une identité institutionnelle et ainsi de sortir de la clandestinité. Mais la Fondation internationale Mevlana fait plus que légitimer les activités liées à Mevlana et encourager une démarche spirituelle, puisqu'elle anime de nombreuses autres activités culturelles dans ses locaux : cours d'arts traditionnels et modernes, cours de musique, de développement personnel et de soufisme, dispensés par des personnes aux profils très variés.

---

<sup>407</sup> Entretien avec Faruk Çelebi et Hüseyin Erek, Şişli, 18 septembre 2017.



## b) L'aristocratie soufie en République

La société ottomane était composée de classes sociales distinctes. Les titres honorifiques indiquaient clairement la classe sociale, le corps de métier ou la communauté à laquelle appartenait l'individu. Le titre *çelebi* était un indicateur de la noblesse. Il était utilisé par ceux qui héritaient du statut social et du capital économique de leurs ascendants appartenant à la classe des savants, des hommes de religion, des grands commerçants etc.<sup>408</sup>. La Turquie d'Atatürk a fait naître une société épurée de tous titres honorifiques, et a mis fin, du moins juridiquement, aux privilèges de classe.

### La supériorité par le sang

A travers la volonté de réhabiliter l'autorité *çelebi*, la famille Çelebi favorise le rétablissement de l'aristocratie soufie. La lignée par le sang est constamment mise en avant pour légitimer la supériorité et la domination de la famille sur le reste de la communauté. Je désigne cette instauration de l'honorabilité anachronique par l'expression çelebisme. Dans un contexte politique et social qui ne reconnaît plus l'existence des classes et la supériorité des familles et institutions religieuses, la famille s'engage à se réapproprier l'honorabilité d'un temps révolu. Le pouvoir suprême serait toujours héréditaire et serait légitimé par les liens du sang avec Mevlana. Esin Çelebi dit à ce sujet : « Ceci est un titre spirituel/familial (*manevi*). Et Dieu merci, la lignée biologique continue. Et tant que cette lignée continue, personne ne peut nous déposséder de ce titre spirituel<sup>409</sup> ». La famille est soutenue par les *şeyh* qui leurs sont rattachés, et ceux-ci sont ainsi des partisans du çelebisme. Voici les propos du *Şeyh* Hüseyin Erek. Ceux-ci ont été recueillis en présence de Faruk Çelebi :

Une tradition de sept-cents ans continue. Dans cette tradition, le *makam çelebi* doit être un descendant de Mevlana avec le consentement des membres de la famille et des *şeyh* de son époque. Le système est ainsi. C'est-à-dire que quand ces grandes personnes décèdent, c'est à nouveau une personne qualifiée (*ehil*) appartenant à la famille qui est désignée... Et sous l'Empire ottoman il était approuvé par le Palais. [...] C'est-à-dire qu'on ne peut pas être *makam çelebi* en se disant « allez je suis *makam çelebi* ». Il faut

---

<sup>408</sup> Saim Yörük, « Çelebi unvanı hakkında bir değerlendirme » (Analyse sur le titre de çelebi), revue *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, vol. 4, no. 18, été 2011,

[http://sosyalarastirmalar.com/cilt4/sayi18\\_pdf/2\\_tarih\\_uluslararasiiliskiler/yoruk\\_saim.pdf](http://sosyalarastirmalar.com/cilt4/sayi18_pdf/2_tarih_uluslararasiiliskiler/yoruk_saim.pdf)

<sup>409</sup> Entretien avec Esin Çelebi, Teşvikiye, 13 février 2015.

l'approbation des autres *şeyh efendi* (...) Le système a toujours fonctionné ainsi, c'est-à-dire de père en fils<sup>410</sup>.

### **Des tentatives de rétablissement de la noblesse**

Par çelebisme, je n'entends pas uniquement la revendication de l'autorité centrale, et sa légitimation par le sang. Le çelebisme est également le rétablissement de la noblesse des enfants de Celaleddin Çelebi. L'adoption du nom de famille Çelebi en est un exemple. Selon les travaux du journaliste Kemal Öztürk, les descendants d'Abdülhalim Çelebi ont adopté le nom de famille Ertüzün<sup>411</sup>. Mais le journaliste ne précise pas de quels descendants il s'agit, à savoir qu'Abdülhalim Çelebi avait eu quatre enfants. Se pose alors la question de savoir quand et pour quelles raisons ses descendants ont choisi d'adopter le nom Çelebi. Peut-être était-ce le choix de Mehmed Bakır lorsqu'il est entré en Turquie en 1937. J'ai tenté de trouver une réponse à cette question dans les livres qui portent sur les événements culturels liés à la Mevleviye en période républicaine et sur la Fondation Internationale Mevlana et la famille Çelebi, mais mes recherches ont été infructueuses. Par ailleurs, j'ai posé la question à une membre de la famille Çelebi. Cette dernière m'a donné une réponse très brève me confirmant juste que c'est bien Mehmed Bakır Çelebi qui avait choisi ce nom de famille.

A travers l'usage du nom de famille Çelebi, et de la revendication de l'autorité *çelebi*, la famille s'octroie un statut honorable et se classe parmi les gens nobles. La noblesse signifie dans ce cas qu'ils « font partie des « gens de bien », c'est-à-dire de la catégorie des personnes possédants des biens, dont la supériorité dépendait autrefois, non seulement de l'aisance économique qui permettait de vivre dans l'*otium*, mais aussi de l'aptitude à défendre et à transmettre dignement un « nom », autrement dit à constituer une véritable « maison » ». « La prééminence des nobles n'était pas considérée comme une caractéristique personnelle, mais comme une qualité familiale, et c'est pourquoi le terme de « gentillesse » était utilisé pour caractériser la qualité propre à la frange supérieure de la hiérarchie sociale. Étymologiquement, cette gentillesse

---

<sup>410</sup> Entretien avec Faruk Çelebi et Hüseyin Erek, Şişli, 18 septembre 2017.

<sup>411</sup> Kemal Öztürk, *İlk Meclis – Belgesel* (Le premier parlement – Documentaire), Istanbul, İnkılab, 1999, p. 114.

reposait sur l'appartenance à une famille – *gentilis* en latin – distinguée par son ancienneté et son aisance<sup>412</sup>. »

Concernant les tentatives de reconquête des privilèges du sang, le cas de la famille Çelebi n'est pas singulier. Leurs revendications coïncident avec celles de la famille Osmanoğlu, descendante de la famille impériale ottomane. En effet, l'histoire des descendants mevlevi sous la République est étroitement liée à celle des descendants de la famille impériale. Certes, le verdict n'a pas été le même pour ces deux familles lors de l'avènement de la République, mais leurs revendications actuelles sont similaires et s'emploient à faire valoir leur supériorité dans la hiérarchie sociale. La famille impériale ottomane est contrainte à l'exil en 1924. Forcés à quitter le territoire turc et n'ayant pas d'autorisation de retour, les membres de la famille sont dispersés dans les quatre coins du monde. Puis au début des années 1950, les sanctions à l'égard de la famille sont assouplies. En 1952, les femmes de la famille Osmanoğlu sont autorisées à rentrer en Turquie, suivies des hommes en 1974<sup>413</sup>. Beaucoup sont restés dans leurs pays d'accueil, cependant certains membres de la famille sont rentrés à Istanbul. Ils sont restés relativement discrets pendant de nombreuses années, mais certains d'entre eux font souvent des apparitions publiques et sont assez médiatisés. Il n'y a nul doute que cela a été favorisé par l'« ottomania ».

C'est dans un premier temps l'historien médiatique Murat Bardakçı qui a travaillé de près sur la famille impériale qui contribue à l'essor d'un intérêt pour les descendants d'Osman. Puis, dans un second temps, le développement des feuilletons historiques mettant en scène l'Empire ottoman dans toute sa splendeur favorise l'émergence d'un intérêt pour la culture ottomane. Ce nouveau genre de série suscite chez le peuple, la nostalgie d'une époque glorieuse révolue, voire le désir d'un retour en arrière. Dans le cadre de sa politique néo-ottomanienne, l'ex-ministre des Affaires étrangères Ahmet Davutoğlu invite de nombreux descendants de la

---

<sup>412</sup> Nicolas Le Roux, « L'épreuve de la vertu. Condition nobiliaire et légitimation de l'honorabilité au XVI<sup>e</sup> siècle », dans J-P. Genet (éd.). *La légitimité implicite*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris-Rome, Éd. de la Sorbonne, 2015, <https://books.openedition.org/psorbonne/6611?lang=fr>

<sup>413</sup> Olivier Bouquet, « Maintien et reconversion des noblesses ottomanes aux débuts de la République turque », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 99, no. 3, 2008, pp. 129-142, <https://cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2008-3-page-129.htm>

famille Osmanoğlu à l'ambassade de Turquie de Londres, en 2013. A cette occasion, il ne manque pas d'inviter ses hôtes à Konya pour célébrer la *Şeb-i arus*<sup>414</sup>.

Des membres de la famille Osmanoğlu profitent de cette popularisation de la culture ottomane pour asseoir à nouveau leur notoriété. Il existe maintenant une importante partie de la population qui les reconnaît comme des princes et des princesses. En outre, certains jeunes membres de la famille revendiquent publiquement les titres impériaux qu'ils auraient portés si le pouvoir impérial était toujours en vigueur. A titre d'exemple, nous pouvons prendre le cas de Nilhan Osmanoğlu, descendante d'Abdülhamid II de la cinquième génération. Lors d'un reportage réalisé par la chaîne CNN TÜRK, le journaliste Hakan Çelik demande à cette dernière si elle se fait appeler sultane (princesse), en insinuant que c'est bien le cas. Celle-ci confirme qu'elle utilise les titres impériaux et précise que cela importe peu. Elle ajoute que de toutes façons elle se sent sultane et que « ce n'est pas en le disant que l'on devient sultane, c'est avec le sang »<sup>415</sup>.

Ces deux familles dont les destins sont liés, sont toutes deux engagées dans un processus de réappropriation de leurs titres et privilèges. C'est pour cela que malgré le fait que ces titres soient obsolètes, ces derniers les utilisent pour bénéficier du pouvoir social et symbolique qui en émane. Cela est d'autant plus simple pour la famille Çelebi qui a pour nom de famille, son titre ottoman. En effet, « *çelebi* » est un des titres honorifiques interdits d'utilisation. En revanche, il n'est pas interdit d'être adopté en tant que patronyme, selon la loi sur les noms de famille entrée en vigueur en 1934<sup>416</sup>.

---

<sup>414</sup> « S.E.M. Ahmet Davutoğlu, Ministre des Affaires étrangères de la Turquie s'est réuni avec la famille Osmanoğlu à Londres », *mfa.gov.tr* (Site du Ministère des affaires étrangères), <http://mfa.gov.tr/sem-ahmet-davutoglu-ministre-des-affaires-etrangees-de-la-turquie-s-est-reuni-avec-la-famille-d-osmanoglu-a-londres.fr.mfa>

<sup>415</sup> « Haftasonu », présenté par Hakan Çelik, *cnnturk.com*, 13 avril 2014, <https://cnnturk.com/video/2014/04/13/hafta-sonu-keyfi-suleyman-dilsiz-nilhan-osmanoglu-selcuk-basa-burcin-buke/2014-04-13t1000/index.html>

<sup>416</sup> Emmanuel Szurek, « Appeler les Turcs par leur nom. Le nationalisme patronymique dans la Turquie des années 1930 », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vols. 60-2, no. 2, 2013, pp. 18-37, <https:// Cairn.info/revue-d-histoire-moderne-et-contemporaine-2013-2-page-18.htm>

Esin Çelebi se réjouit de porter son nom de jeune fille à côté de son nom marital, et précise qu'il s'agit bien également d'un titre honorifique : « *Fakir* se présente en tant qu'Esin Çelebi Bayru (nom marital) parce que *çelebi* est le nom de famille de mon père mais aussi un titre<sup>417</sup> ». Il en est de même pour les générations suivantes. Azra Bayru Kumcuoğlu est la fille d'Esin Çelebi. Elle s'occupe du siège de l'UMV à Istanbul. Lors d'une inauguration à l'UMV d'Istanbul, elle s'était présentée de la manière suivante : « Je suis la fille d'Esin Çelebi. Tel est mon titre. »<sup>418</sup>.

### **La revendication des privilèges sociaux et matériels**

J'entends donc par çelebisme, la volonté d'instaurer progressivement une aristocratie soufie et la demande de restitution des titres héréditaires de noblesse. Les Çelebi utilisent leurs liens sanguins avec Mevlana pour regagner les privilèges sociaux et matériels autrefois possédés par leurs ancêtres. Nous savons par exemple que sous la Seconde Période constitutionnelle ottomane, les Mevlevi ne payaient pas de taxes de passage sur les ponts, ou encore, que l'aristocratie religieuse, comme les descendants du Prophète Muhammad, des saints Mevlana Celaleddin Rumi, Hacı Bektaş Veli, et Abdülkadir Geylani, étaient exemptés du service militaire<sup>419</sup>. Il semble qu'outre le pouvoir social que leur procure la reconnaissance de l'autorité *çelebi*, la famille souhaite également tirer des profits économiques, comme cela se faisait à l'époque ottomane. En effet, l'UMV sollicite l'État turc pour des projets qui demandent toujours plus de moyens matériels. Par exemple, Esin Çelebi affirme être à l'origine du projet de construction d'un village mevlevi (*mevlevi köyü*) dans le cadre du « Projet de la Plaine de Konya » (*Konya Ovası Projesi*) de la Mairie de Konya. Cette dernière regrette que l'État refuse de subventionner ce projet et ne manque pas d'ajouter que c'est pourtant un dû. « C'est notre droit. L'État s'est approprié beaucoup de nos terres à travers la saisie de nos fondations<sup>420</sup> », affirme-t-elle. Cela fait encore écho au cas de certains descendants de la famille impériale ottomane. Nilhan Osmanoğlu, a récemment fait scandale lorsqu'elle a publiquement réclamé la propriété de l'île de Galatasaray qui appartenait à son ancêtre Abdülhamit II<sup>421</sup>.

---

<sup>417</sup> « Zeynep Türkoğlu ile 24 Portre – Esin Çelebi », *yirmidört.tv*, 16.01.2019, <http://yirmidort.tv/gundem-programlari/24-portre/?hid=1038744>

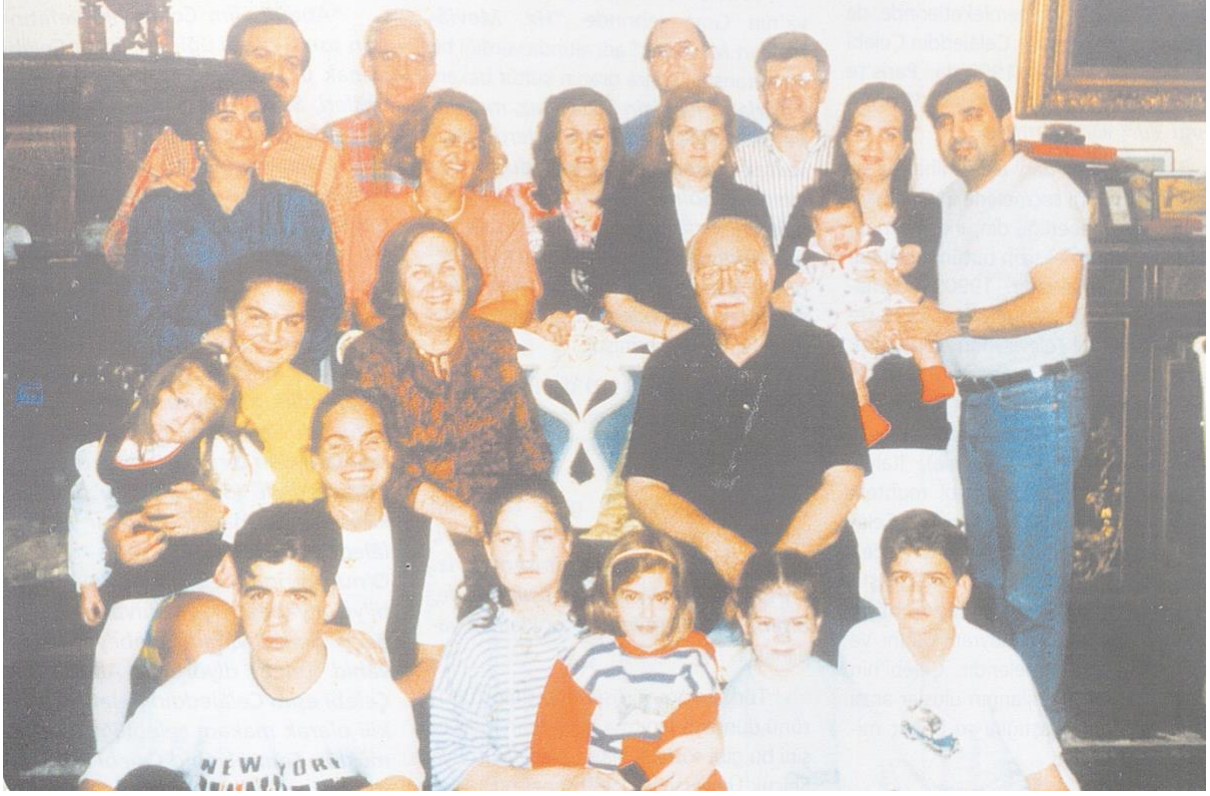
<sup>418</sup> Observation de terrain, Istanbul, Mars 2017.

<sup>419</sup> A. C. Haksever, *Mevleviler...*, pp. 110, 141.

<sup>420</sup> Propos recueillis sur le terrain auprès d'Esin Çelebi, Konya, avril 2017.

<sup>421</sup> <https://www.cnnturk.com/video/yasam/diger/iste-osmanli-hanedaninin-yeni-uyesinin-adi>

Figure 21 : La Famille Çelebi en 1993



- |  |                                      |
|--|--------------------------------------|
| 1. Celaleddin Çelebi                               | 12. Emel Çelebi Gürsoy (fille)       |
| 2. Güzide Çelebi (épouse)                          | 13. Celal Gürsoy (gendre)            |
| 3. Esin Çelebi Bayru (fille)                       | 14-15. Gül, Pirden (petits-enfants)  |
| 4. Osman Bayru (gendre)                            | 16. Neslipir Çelebi Sayar (fille)    |
| 5-6. Azra et Esra (petits-enfants)                 | 17. Ahmet Güner Sayar (gendre)       |
| 7. Faruk Hemdem Çelebi (fils)                      | 18. Canan (petite-fille)             |
| 8. Senem Çelebi (belle-fille)                      | 19. Gevher Çelebi Paçalıoğlu (fille) |
| 9-10-11. Celaleddin, Neşet, Selin (petits-enfants) | 20. Rızanur Paçalıoğlu (gendre)      |
|  | 21. Yasemin (petite-fille)           |

(N. Şimşekler, *op. cit.*)

### c) L'UMV : la nouvelle Maison-mère ?

Comme l'exprime Faruk Bilici, la *vakıf* turc est à la fois une structure historique, c'est-à-dire traditionnel, et une structure importée, c'est-à-dire moderne. Les premières *vakıf* à caractère islamique apparaissent dans les années 1970, à la suite de l'émergence d'une élite musulmane pratiquante<sup>422</sup>. Il est très courant que les réseaux confrériques utilisent ces institutions pour acquérir une identité juridique et sociale leur permettant, dans une certaine mesure, de mener librement leurs activités. Le terme de « *vakıf-tekke* » développé par Thierry Zarcone pour désigner les fondations liées à la Nakşibendiye<sup>423</sup> sous la République correspond parfaitement aux cas des fondations néo-mevlevi et surtout au cas de l'UMV des Çelebi. Comme Nuri Şimşekler<sup>424</sup>, Esin Çelebi affirme clairement que, de nos jours, le rôle des *tekke* est assuré par les instituts de recherche et les fondations<sup>425</sup>. Bien évidemment, ils ne font pas référence à la dimension confrérique mais uniquement au savoir et à l'art melevi. Cependant, nous constatons à travers les propos de Faruk Çelebi que la fondation assure en réalité les fonctions de maison-mère de la tarikat. Autrement, Faruk Çelebi ne réclamerait pas le titre de *makam çelebi* et ne délivrerait pas des *icazet*.

#### La conquête du monopole institutionnel

La famille Çelebi créé la Fondation internationale Mevlana (UMV) en mars 1996, un mois avant le décès de Celaleddin Çelebi, premier président de celle-ci. Bien qu'elle soit actuellement la plus célèbre et la seule à être accréditée par l'UNESCO et à être l'interlocuteur privilégié de l'État, elle n'est pas la première des fondations dédiées à Mevlana. La première est la Fondation Mevlana d'éducation et de culture (MEKÜSAV : *Mevlana Eğitim Kültür ve Sanat Vakfı*), fondée en 1990 par les musiciens de *ney* Andaç Arbaş et Doğan Ergin. Si la famille Çelebi n'a pas été la première à créer une fondation sur Mevlana, c'est parce que Celaleddin Çelebi s'est réellement investi dans le processus de reconfrérisation assez tard. En

---

<sup>422</sup> F. Bilici, « Sociabilité et expression politique islamistes en Turquie... », *op. cit.*

<sup>423</sup> T. Zarcone, « Waqfs et confréries religieuses... », *op. cit.*, pp. 246-247.

<sup>424</sup> N. Şimşekler, « Mevlevîlik » (Le mevlevisme), *Konya.bel.tr*, <http://konya.bel.tr/sayfadetay.php?sayfaID=126>

<sup>425</sup> « Zeynep Türkoğlu ile 24 Portre – Esin Çelebi », *op. cit.*

effet, la famille n'est rentrée définitivement en Turquie qu'en 1958, lorsque le processus de culturalisation de la Mevleviye avait déjà été entamé. Elle n'a donc pas joué de rôle dans le processus de revitalisation et d'expansion réalisé par des descendants d'anciens *şeyh* ou de musiciens mevlevi. En outre, lorsqu'il est rentré en Turquie, Celaleddin Çelebi n'était pas à Istanbul, ville principale où se réunissaient les adeptes de Mevlana, mais à Hatay, une ville qui se situe à l'autre extrémité du pays. Et ce n'est qu'en 1978, qu'il a participé pour la première fois à la *Şeb-i arus* en tant que conférencier. D'après les témoignages de Gülden Arbaş, fille d'Andaç Arbaş et actuelle vice-présidente de la MEKÜSAV, Celalettin Çelebi propose dans un premier temps à Arbaş qu'il lui cède la présidence de la fondation. Ce dernier refuse et lui suggère de participer aux travaux de la fondation sans en être le président. Celalettin Çelebi n'accepte pas une telle collaboration qui le lèguerait au second plan et décide de créer sa propre fondation<sup>426</sup>.

Voici les propos de Gülden Arbaş sur la question des fondations :

Mon *dede* était Selman Tüzün, le petit-fils de Hüseyin Fahreddin Dede. Selman Dede a dit à mon père et aux autres *derviş* de fonder une association et nous a supplié pour que nous conservions le *sema* dans sa forme classique. Il disait « Tout le monde dit quelque chose de différent. Si cela continue comme ça, ils vont faire disparaître la forme originale. Protégez-là ! Continuez de reproduire ce que vous voyez ». C'est pour cela que mon père a créé une fondation. [...] C'était bien avant l'apparition des Çelebi. Eux ils étaient encore à Antakya (commune de Hatay). A cette époque, Selman Dede a dit à Celalettin Çelebi de prendre les choses en main. Mais ils s'étaient retirés dans leur coin. Dans les années 1970, Celalettin Çelebi ne venait que de temps en temps à Konya en tant que conférencier. En 1988, je suis allée chez les Çelebi avec Selman Dede pour parler du projet de fondation. Il a dit « d'accord, mais je n'ai pas d'argent ». Et nous, nous avons dit « ne t'inquiètes pas pour l'argent, nous en trouverons. L'essentiel c'est que tu sois avec nous. » a dit Selman Dede. A la *Şeb-i arus* de 1985, nous avons annoncé l'ouverture de la fondation. Nous avons dit « Venez. Nous voulons une

---

<sup>426</sup> Propos recueillis sur le terrain auprès de Gülden Arbaş, Ankara, avril 2016.



fondation qui nous appartienne à tous. Travaillons ensemble. Mais ils ne s'y sont pas intéressés »<sup>427</sup>.

C'est ainsi qu'après la création de la MEKÜSAV, les Çelebi créent leur propre fondation et ambitionnent d'éradiquer toutes les fondations et associations concurrentes. Déterminée à installer son autorité dans le milieu mevlevi, la famille Çelebi entreprend une série de démarches visant à faire de leur fondation, d'une part, la plus importante des institutions culturelles liées à Mevlana et à la Mevleviye et d'être ainsi l'interlocutrice principale des autorités étatiques<sup>428</sup>, et d'autre part, l'autorité spirituelle suprême de l'ensemble de la nouvelle communauté des adeptes de la Mevleviye. En réalité, la famille Çelebi utilise la fondation comme moyen de contourner la loi, et de légitimer son autorité. Plus tard, en 2009, la famille Çelebi sollicite à nouveau l'UNESCO pour figurer dans la liste des ONG accréditées, ce qui est accepté en 2010<sup>429</sup>. Puis en 2013, l'UMV sollicite l'Institut turc des brevets (*Deriş Patent ve Marka Acentalıđı*) afin de faire interdire l'usage de neuf termes relatifs à la Mevleviye en tant que marque d'enseigne et de produits. Ces termes sont les suivants : *Mevlâna, Mevlevi, Mesnevihan, Şebi-i Arus, Semazen, Rumi, Semahane, Şems-i Tebrizi, Mıtrıp Heyeti, Sema Ayin-i şerifi*<sup>430</sup>.

### **La Fondation internationale Mevlana : une institution culturelle ou spirituelle ?**

Les dimensions culturelles et spirituelles sont clairement enchevêtrées dans le cadre de la *vakıf*. La demande de protection du patrimoine mevlevi, et l'ambition d'être la seule institution légitime pour représenter la culture mevlevi visent en fait à rendre légale l'autorité *çelebi* de manière contournée. Voici un extrait d'entretien avec Faruk Çelebi qui explicite bien le fait que

---

<sup>427</sup> Propos recueillis sur le terrain auprès de Gülden Arbaş, Ankara, avril 2016.

<sup>428</sup> Cf. *culturalisation*, pp. 115-127

<sup>429</sup> « Uluslararası Mevlâna Vakfı Tarihçesi » (Historique de la Fondation internationale Mevlana). *Mevlanafoundation.com*, [http://mevlanafoundation.com/about\\_tr.html](http://mevlanafoundation.com/about_tr.html)

<sup>430</sup> « Mevlana ve öğretileri koruma altına alındı » (Mevlana et ses enseignements ont été mis sous protection), *deris.com.tr*, <https://.deris.com.tr/haber-detayi/995/mevlana-ve-ogretileri-koruma-altina-alindi.html>

la protection du patrimoine mevlevi revient à réactiver légalement la Mevleviye dans sa dimension confrérique :

Ceux qui ont mémorisé trois quatre distiques de Mevlana et qui maîtrisent l'art de la parole apparaissent comme des connaisseurs. Moi, mon travail, en réalité, est de placer Mevlana et la Mevleviye sous la protection de l'État. C'est la chose la plus importante. On a soumis un dossier à l'UNESCO et il a été accepté. Ils ont élaboré les critères sur ce qui était faisable et non faisable concernant le *sema*. Les *tekke* doivent être des musées vivants et tout doit être regroupé sous un toit. C'est-à-dire que tout le monde ne doit pas pouvoir faire le *sema* à la *mevlevihane* de Galata. Au sommet de ce toit, doit se trouver notre fondation. Tout le monde doit demander notre autorisation. De toute façon lorsque vous regardez l'histoire de la Mevleviye, ce sont toujours les *çelebi efendi* qui ont délivré des *icazet*. Les frères du *çelebi* ou les *şeyh* n'ont pas donné d'*icazet* à d'autres *şeyh*. Ils ont tous été dirigés depuis Konya. Si aujourd'hui les *tekke* étaient ouvertes, que Dieu ne me fasse pas honte, en tant que *çelebi efendi*, Konya aurait dû être mon siège (*makam*)<sup>431</sup>.

Ainsi, à travers l'identité institutionnelle que lui procure l'UMV, Faruk Çelebi a trouvé le moyen d'imposer son autorité et de la faire reconnaître aux plus hautes instances de l'État. Bien que les propos de la famille soient confus de temps à autre, il n'empêche que l'essentiel est divulgué. Le *çelebi* avoue être l'autorité spirituelle habilitée à désigner les *şeyh*. A travers le souhait de placer l'UMV au sommet de toutes les autres fondations et associations et l'ambition que celle-ci soit la seule instance en droit de délivrer des autorisations d'occupation des anciennes *mevlevihane*, et aussi de délivrer des autorisations aux maîtres de cérémonie, les Çelebi créent un pouvoir central comme autrefois, et le siège social de l'UMV reprend le rôle de maison-mère de la *mevlevihane* de Konya. Mais les membres de la famille refusent d'être explicite à ce sujet. Lorsque je lui demande de me confirmer que c'est sous le couvert d'une fondation qu'ils assurent la continuation de l'autorité *çelebi*, Esin Çelebi me corrige, encore une fois avec des propos confus :

Non. A la fondation, nous travaillons. Il y a des associations qui nous sont rattachées.

Nous sommes la seule fondation qui travaille sur ce sujet. Et en plus, elle est

---

<sup>431</sup> Entretien avec Faruk Çelebi et Hüseyin Erek, Şişli, 18 septembre 2017.

internationale comme son nom l'indique. Nous essayons de servir la Voie en tant que fondation. Nous essayons d'informer les gens. Nous essayons d'aider les personnes comme vous qui souhaitent apprendre des choses<sup>432</sup>.

En raison de l'interdiction des *tarikats*, la famille tente de ne pas mettre en avant le caractère confrérique de la Mevleviye. C'est pour cela que la *çelebi* insiste sur le caractère associatif de leurs travaux, et fait l'effort de ne pas employer le mot *tarikats*. La famille préfère parler de Voie (*Yol*). Cependant, cela n'est pas toujours évident, et parfois, elle est contrainte d'avouer que la Mevleviye actuelle n'est pas seulement une entité culturelle :

S'il faut dire clairement si c'est une *tarik*<sup>433</sup>, oui, c'est une *tarik*. C'est comme ça qu'on l'appelle. Mais malheureusement, ils ont déshonoré tous ces termes. C'est pour cela que je ne veux pas le dire. Pour ne pas être mal comprise, je dis directement Mevleviye. J'essaie de ne pas dire *tekke*, mais plutôt *mevlevihane*. Parce qu'ils ont vraiment endommagé ces mots<sup>434</sup>.

A cause de l'interdiction des *tarikats* toujours en vigueur, la famille Çelebi essaie d'éviter de divulguer ses vraies intentions, c'est-à-dire la reconstitution de la Mevleviye et de l'autorité *çelebi*. Cependant, mes recherches permettent de constater qu'à travers la légitimité de leur fondation, les Çelebi veulent éradiquer tous les *şeyh* qui ne leur prêtent pas allégeance ou qu'ils n'estiment pas aptes à être *şeyh*. Les membres de la famille envisagent par ailleurs de protéger les sympathisants de la Mevleviye des abus et des dérives provenant des groupes mevlevi indépendants. Voici l'extrait d'un entretien avec Faruk Çelebi qui illustre cette analyse. Au début de notre entretien, le *çelebi* me demande auprès de quels groupes j'ai enquêté. Je lui cite mes groupes et il me dit :

Je vous ai spécifiquement demandé cela parce que parfois les individus peuvent se rendre à des mauvaises adresses. Après ils sont très déçus. Ils viennent se plaindre auprès de nous alors qu'ils n'ont même pas consulté notre avis avant de s'y rendre. Mais

---

<sup>432</sup> Entretien avec Esin Çelebi, Teşvikiye, 13 février 2015.

<sup>433</sup> Esin Çelebi emploie le mot *tarik*, singulier de *tarikats* en turc ottoman et qui n'est plus en usage dans le turc moderne. Je suppose que c'est pour éviter le mot *tarikats* qui a une mauvaise connotation auprès des Turcs blancs.

<sup>434</sup> Propos recueillis sur le terrain auprès d'Esin Çelebi, Konya, avril 2017.

nous ne vous avons même pas conseillé d'y aller ! Cela arrive très souvent. Je ne veux pas citer de noms en particulier, mais par exemple, il y a beaucoup de personnes lésées par Hasan Çıkar qui sont venues nous voir. Celalettin Loras aussi est un autre problème. C'est mon ami d'enfance, mais il n'est pas sur le bon chemin. » [...] C'est comme ça malheureusement. Quand nous regardons autour de nous, enfin je veux dire... J'ai réservé une page sur internet... Enfin je suis en train de tout regrouper... Tout ce qui concerne la dégénérescence. Et l'UNESCO nous soutient à ce sujet. Mais personne ne nous écoute !<sup>435</sup>

L'attitude dominatrice des Çelebi fait beaucoup de mécontents. Gülден Arbaş, présidente de la MEKÜSAV, se plaint de cette course à la légitimité, d'autant plus que la MEKÜSAV a été fondée avant l'UMV et que les Çelebi n'avaient pas accepté de collaborer à la fondation de celle-ci. Ainsi Gülден Arbaş me confie :

Faruk (Çelebi) a voulu présider notre fondation. Mon père lui a dit : « Tu peux collaborer avec nous, mais je ne peux pas te laisser présider la fondation. Je suis responsable envers l'État parce que c'est moi qui l'ai fondé. Mais si tu veux, tu peux être un membre d'honneur. J'ai beaucoup de respect pour toi ». Puis Faruk est venu me parler. Il m'a dit : « Gülден, nous sommes de la même génération. Toi tu peux me comprendre. ». Et moi je lui ai dit : « Que puis-je faire ? Je n'ai pas de mot à dire tant que mon père est en vie. ». Mais les temps ont changé. Maintenant les Çelebi sont devenus très célèbres. Ils sont riches. Et ils sont très bien placés à côté du mausolée de Mevlana. Ils reçoivent des aides de partout. Ils ont obtenu beaucoup de moyens. Ils voyagent énormément. Ils sont placés tout devant pendant les cérémonies de *sema*. Je les aime bien, mais ils ne sont pas justes. Ils aiment être célèbres. Ils se sont faits aidés par des familles riches pour fonder leur propre *vakıf*<sup>436</sup>.

---

<sup>435</sup> Entretien avec Faruk Çelebi et Hüseyin Erek, Şişli, 18 septembre 2017.

<sup>436</sup> Propos recueillis sur le terrain auprès de Gülден Arbaş, Ankara, avril 2016.

**Tableau 4 : Liste des *şeyh* désignés Celaledin et Faruk Çelebi**

Noms officiels	Localisation
Şemsi Yılmaz SUSAMIŞ (n. 1939)	Turquie (Sivas)
Hüseyin TOP (n. 1933)	Turquie (Istanbul)
Süleyman Wolf BAHN (n.1944)	Allemagne
Hüseyin Peter CUNZ (n.1949)	Suisse
Mürsel Michaël DERKSE (n. 1953)	Pays-Bas
Emin IŞIK (1936-2019)	Turquie (Istanbul)
Ahmet Kadri YETİŞ (n. 1931)	Turquie (Istanbul)
Nadir KARNIBÜYÜKLER (n. 1959)	Turquie (Konya)
Nasır Abdülbaki BAYKARA (n. 1948)	Turquie (Istanbul)
Hüseyin EREK (n. 1960)	Turquie (Istanbul)
İbrahim GAMARD (n. 1947)	États-Unis
Muhammed BORDBAR	Iran (Téhéran)
Fahri ÖZÇAKIL (n. 1961)	Turquie (Konya)
Mustafa Gustavo MARTİNEZ	États-Unis
Bahaüddin Taha HİDAYETOĞLU (n. 1975)	Turquie (Konya)
Yılmaz KAFADAR	Turquie (Istanbul)
Ahmet Sami KÜÇÜK (n. 1969)	Turquie (Konya)
Mehmet Fatih ÇITLAK (n. 1967)	Turquie (Istanbul)
Yıldırım EKİN (n. 1970)	Pays-Bas
Abdulaziz Malcolm DART (n. 1953)	Australie
Mim Kemal ÖKE (n. 1955)	Turquie (Istanbul)

**Figure 22 : Médaille commémorative de Mevlana**



Frappée par l'UNESCO à l'occasion du 800<sup>e</sup> anniversaire de naissance de Mevlana. ([www.unesco.org](http://www.unesco.org))

**Figure 23 : Remise d'un certificat d'appréciation à Esin Çelebi par Gevher Çelebi**



A l'UMV, Istanbul, mai 2017. Debout, de gauche à droite : Azra B. Kumcuoğlu, Gevher Ç. Paçalıoğlu, Nail Kesova, Yüksel Gölpınarlı, Esin B. Çelebi. (Ayşe Akyürek)

## **d) L'autorité suprême rivalisée**

La polycéphalie étant une caractéristique de la Néo-Mevleviye, je vais commencer par énumérer les rivaux de la famille Çelebi, c'est-à-dire les famille et groupes qui prétendent être les vrais branches authentique, légitimes de faire continuer la Mevleviye. Il s'agit de la famille Yarkın, également descendante de Mevlana, des Mevlevi de Syrie, et de *şeyh* indépendants, c'est-à-dire qui ne se rattachent à aucune autorité ou famille, et qui ne les considèrent pas légitimes. Et ils se considèrent plus authentiques et prétendent être les seuls vrais représentants actuels de la Mevleviye.

### **Le groupe des Yarkın**

Depuis seulement une dizaine d'années, une famille entourée de quelques disciples est apparue sur la scène publique en se présentant comme les « vrais » détenteurs du titre de *çelebi* et souhaitant que la justice soit rétablie. Je n'ai rencontré aucun membre de cette famille durant mes recherches de terrain car il est impossible de se procurer les coordonnées d'un quelconque membre de la famille sur les médias sociaux. De plus, la famille Yarkın n'a aucune relation avec le milieu melevi. La seule personne que j'ai pu joindre pour récolter des informations a été Mehmet Çıpan, porte-parole de la famille, qui déclare être le seul « vrai *şeyh* », et le « chef » actuel de la Mevleviye. J'ai réalisé un entretien téléphonique avec ce *şeyh* étrange, puis nous avons eu quelques échanges sur Facebook. Ce dernier m'avait promis de m'envoyer des preuves concrètes de ses propos mais cela n'a jamais eu lieu, ce qui me laisse supposer que ces preuves n'existent pas, d'autant plus que les propos de Çıpan manquent de cohérence.

Le groupe des Yarkın se présente comme la branche de Veled (*Veled kolu*), c'est-à-dire les successeurs de Veled İzbudak Çelebi (1867-1953), éternel rival d'Abdülhalim Çelebi. Veled İzbudak aurait été le dernier *çelebi* de la République, et il aurait secrètement continué à exercer sa fonction pendant la période républicaine, jusqu'à sa mort en 1953. Il aurait préalablement désigné Mehmet Hazım Yarkın comme successeur. Cela nous amène à nous demander pour quelles raisons İzbudak n'a pas désigné son propre fils. Mais malheureusement, avec une biographie pauvre en éléments relatifs à sa vie familiale, nous n'avons pas les moyens d'éclairer la situation.

Bien qu'il ne soit pas le fils de Veled İzbudak, Hazım Yarkın est légitimé par des liens de sang avec Mevlana. En effet, il serait descendant de la lignée mâle de la 19<sup>e</sup> génération. Afin de faire reconnaître cette vérité, les membres du groupe ont eu recours à la justice en 1948 et on fait approuver leur lignée. Ils ajoutent à cela que la famille Çelebi est issue d'une lignée maternelle<sup>437</sup>. La question de la lignée fait partie de celles qui sont récurrentes au sein de la Mevleviye. A l'époque ottomane, Veled İzbudak avait lui aussi été accusé d'être un descendant de la lignée maternelle (*inas çelebi*). Il avait alors fait établir son arbre familial et fait attester qu'il était bien un *çelebi* de la lignée paternelle (*zükür çelebi*). Ce genre de conflit était courant dans la Mevleviye ottomane<sup>438</sup>. Il n'est donc pas étonnant de voir des supposés descendants s'accuser de la sorte.

Voici des extraits de la déclaration de presse de ce groupe réalisée au mois de décembre 2014, dans le cadre de leur campagne de légitimation de leur camp et de la décrédibilisation de la famille Çelebi. Je tiens à souligner le fait que Çipan ne prononce pas le nom de famille Çelebi lorsqu'il cite les membres de cette famille.

Chers membres de la presse,

Nous sommes les descendants du fils de Bahaeddin Veled Çelebi (père de Mevlana) arrivé à Konya en provenance de la ville de Khorassan de Balkh, il y a sept-cent-quatre-vingt-sept ans. Nous sommes donc les descendants de Muhammed Celaleddin Rumi.

[...]

Cette année, nous célébrons le 741<sup>e</sup> anniversaire de mort de Mevlana. Et c'est une année où nous, les petits-enfants de Mevlana, sommes confrontées à de nombreux problèmes et menaces. Nous avons donc décidé de partager certains de ces problèmes avec vous et avec le peuple, afin de laisser une trace dans l'histoire.

De nos jours, sont en vie des dizaines d'hommes et de femmes descendants de Mevlana qui sont donc tous *çelebi*. Et ils sont tous en contact les uns avec les autres. En tant que *çelebi*, nous ne nous sommes jamais mêlés des affaires d'État. Nous ne nous sommes jamais impliqués dans les travaux que l'État menait sur la Mevleviye. Cela provient de notre sens de l'éthique. Mais les événements actuels ont pris une telle ampleur que notre famille, nos traditions et nos rituels ont commencé à être sérieusement lésés.

---

<sup>437</sup> « Mevlana'nın kanını kim taşıyor » (Qui porte le sang de Mevlana ?), *Memleket.com*, 16.12.2009, <http://memleket.com.tr/mevlananin-kanini-kim-tasiyor-53670h.htm>

<sup>438</sup> A. Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra...*, *op. cit.*, 1953, pp. 151-181.



Certaines personnes ont profité de notre discrétion pour parler en notre nom. Il est donc devenu indispensable que nous corrigions cette situation. Le représentant de la famille Çelebi s'appelle *makam çelebi*. Selon notre tradition, le *makam çelebi* est actuellement Faruk Yarkın Çelebi. Il n'existe aucun représentant de notre famille en dehors de ce dernier.

Faruk Hemdem *Efendi* qui est le président de la Fondation internationale Mevlana, et sa sœur Esin Bayru ne peuvent en aucun cas représenter la Mevleviye, les Mevlevi et surtout les *çelebi*.

En 1925, avant la fermeture des *tekke*, Abdülhalim Çelebi avait été jugé par la Grande Assemblée de Turquie pour espionnage et soutien aux espions britanniques. Il n'est pas le dernier *postnişin*. Le dernier *postnişin* des Mevlevi est Bahaeddin Veled İzbudak Çelebi. Après la fermeture des *tekke*, il a accompli ce devoir sacré de manière symbolique jusqu'en 1953. Avant sa mort, il a désigné Mehmet Hazım Yarkın Çelebi comme son successeur. Ensuite, de son vivant, Mehmet Hazım Yarkın Çelebi a légué son titre de *makam çelebi* à Faruk Yarkın Çelebi et son titre de *postnişin* à Mehmet Çıpan Dede Efendi. Actuellement, le *postnişin* est toujours Mehmet Çıpan Dede Efendi. Nous soulignons le fait que toutes les informations et déclarations erronées à ce sujet sont intentionnelles et nous demandons qu'elles soient corrigées.

Nos traditions définissent clairement la procédure de succession des autorités mevlevi. Il est impossible que les descendants d'Abdülhalim Çelebi, qui a été déchu de sa fonction de *makam çelebi*, puissent représenter notre famille.

Esin Bayru et son frère Faruk Hemdem ne peuvent en aucun cas nous représenter, et ne sont donc pas en droit de délivrer des *icazet*. De ce fait, tous les *icazet* qu'ils prétendent avoir délivrés sont inauthentiques.

Dans le cadre de l'année Mevlana célébrée par l'UNESCO en 2007, la Direction générale de la recherche et de l'éducation du Ministère a mené des travaux et a constitué un dossier. Dans celui-ci, les membres de notre famille ont été ignorés, et sont apparus uniquement les membres de la Fondation internationale Mevlana qui était partenaire du projet. Nous voulons donc qu'un examen de nos plaintes soit effectué par notre Premier ministre et notre ministre de la Culture, ainsi que par le Gouverneur de Konya.

[...]

Nous ne reconnaissons aucun *icazet* prétendument délivré par Celalettin Hemdem, Faruk Hemdem ou Esin Bayru. [...] <sup>439</sup>.

La situation est bien plus complexe qu'elle en a l'air et la variété des revendications et des accusations rend le sujet inextricable. Je retiens trois idées principales de celles-ci. Premièrement, cette branche introduit une nouvelle confusion sur l'autorité suprême. Mehmet Çıpan, président de l'Association de culture et d'art de Konya (*Konya Kültür Sanat Derneği*) et officieusement l'une des principales autorités spirituelles de la branche de Veled, revendique la fonction de *postnişin* de la lignée *çelebi* représentée par la famille Yarkın. Comme nous l'avons vu précédemment, en principe, le *postnişin* a une double fonction : celle de maître de cérémonie et celle de directeur de *tekke*. Or, selon Çıpan, il y a des *postnişin* ordinaires, c'est-à-dire des *postnişin* de *tekke* qui remplissent les fonctions que nous venons de citer. Mais il y aurait aussi un *postnişin* qui représente la *tarikât*. Lors de notre entretien téléphonique, j'ai demandé à Mehmet Çıpan s'il ne s'agit pas plutôt du *sertarik*. Ce dernier m'a répondu négativement sans me donner d'explication. Selon lui, c'est le *postnişin* qui est le chef suprême de la Mevleviye. C'est la raison pour laquelle, il me fait savoir que je ne pourrais pas m'entretenir avec Ali Saim Yarkın qui serait le *çelebi*. Selon Çıpan, le plus haut représentant des Mevlevi est donc le *postnişin* et par conséquent le « vrai » *çelebi* <sup>440</sup>.

Deuxièmement, dans le but de se légitimer par rapport à la famille Çelebi, cette branche recourt au nationalisme. La lignée de la famille Çelebi serait falsifiée tout d'abord à cause d'une erreur historique qui consiste à considérer Abdülhalim comme le dernier *çelebi* de Konya, alors que ce serait Veled İzbudak, son rival éternel. Les travaux historiques menées à ce sujet sont fort malheureusement d'une imprécision qui ne nous permet pas de cerner les faits avec simplicité. Il est alors extrêmement compliqué de déterminer qui est réellement le dernier *çelebi*. Les travaux d'Abdülbaki Gölpınarlı, qui est considéré comme une autorité scientifique incontestable dans les études sur la Mevleviye, sont les premières sources dans lesquelles j'ai cherché des informations claires. Or, cela n'a pas été possible, tant les informations fournies sont troubles. Selon l'historien, Abdülhalim Çelebi est bien déchu une troisième fois en 1925 et il est remplacé par Veled İzbudak. Cela rejoint donc le discours de la famille Yarkın. Mais

---

<sup>439</sup> « Esin Çelebi hakkında şok iddia » (Allégation choquante sur Esin Çelebi), *Konya olay gazetesi*, 11 décembre 2014, <http://.konyaolay.com/esin-çelebi-hakkında-sok-iddia/339/>

<sup>440</sup> Entretien téléphonique avec Mehmet Çıpan, 29 janvier 2019.

Gölpınarlı ne fournit aucune justification et preuve de cette version des faits, ni de dates précises. Qui plus est, ce propos est contradictoire avec celui fourni quelques dizaines de pages auparavant, dans son ouvrage, où dans la liste des *çelebi* qu'il a établi, il ne mentionne ni le troisième mandat d'Abdülhalim Çelebi, qui est pourtant bien clair, ni le deuxième mandat de Veled İzbudak, dont il prétend avoir existé. Notons que cette version de l'histoire a été reprise dans la prestigieuse *Encyclopédie de l'islam de la Fondation du Diyanet (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*. Cela signifie alors que Celalettin Çelebi n'est pas le successeur légitime de l'autorité *çelebi*. Par ailleurs, Gölpınarlı a le même avis au sujet de la Mevleviye syrienne. Il mentionne que lorsque Bakır Çelebi est interdit de retourner à Alep en 1937, c'est son frère Şemsülvahid Çelebi qui le représente par procuration. Et lorsque Bakır Çelebi meurt en 1943, ni Şemsülvahid Çelebi ni Celalettin Çelebi ne sont ratifiés. Puis, très peu de temps après, en 1944, la Mevleviye est dissoute. Il ne se peut donc que Celalettin Çelebi soit le dernier *çelebi*<sup>441</sup>.

Des propos contradictoires se retrouvent également dans les études contemporaines sur Veled İzbudak. Dans ses *Mémoires (Hatıralarım)* éditées en 1946, Veled İzbudak retrace les événements importants de sa vie politique, professionnelle et spirituelle. Il évoque clairement ses opinions et ne manque pas de dénigrer Abdülhalim qu'il dépeint comme un débauché et avec qui il s'est trouvé en conflit politique et financier. Cependant, il n'indique pas qu'il a été *çelebi* une deuxième fois et exprime clairement que le dernier *çelebi* a été Abdülhalim Çelebi<sup>442</sup>. Malgré cela, dans une édition récente des *Mémoires*, les éditeurs Yakup Şafak et Yusuf Öz précisent, dans la page de présentation, que Veled İzbudak a été *çelebi* une deuxième fois après la troisième déchéance d'Abdülhalim Çelebi. Et, plus loin, dans une note de bas de page, ils mentionnent le contraire. Abdülhalim Çelebi serait le dernier *çelebi* au moment de la fermeture des *tekke*<sup>443</sup>. Afin de trouver des sources historiques plus précises, je me suis rendue aux Archives du Bureau du grand mufti d'Istanbul (*İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi*) où les *çelebi* sont censés être répertoriés. Mais les archives n'étaient pas complètes et les données de l'année 1925 étaient manquantes dans le catalogue du *Meşihat*.

---

<sup>441</sup> A. Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra...*, *op. cit.*, 1953, pp. 153, 181.

<sup>442</sup> Veled Çelebi İzbudak « Hatıralarım » (Mes souvenirs), dans Enver Behnan Şapolyo (éd.), *Canlı Tarihler*, Türkiye Yay., 1946, p. 66.

<sup>443</sup> Y. Şafak, Y. Öz, « Önsöz », dans Veled Ç. İzbudak, *Tekke'den Meclis'e Sıradışı bir Çelebi'nin Anıları*, İstanbul, Timaş, 2009, p. 118.

Afin de discréditer la famille Çelebi, le camp des Yarkın multiplie les accusations d'une violence excessive et revient fortement sur les épisodes ténébreux de la vie d'Abdülhalim Çelebi comme l'épisode où il avait été jugé pour avoir été traître à la nation. En effet, Abdülhalim Çelebi avait été jugé par les tribunaux militaires et avait encouru une peine d'exil en 1920. Cet épisode de la vie du *çelebi* est constamment mis en avant par Çıpan qui ne manque pas de brandir les procès-verbaux des tribunaux militaires dans les médias<sup>444</sup>. Il n'y a nul doute sur le fait qu'Abdülhalim Çelebi a eu une vie politique turbulente avec des côtés obscurs. Cependant, les accusations de Çıpan sont peu crédibles dans la mesure où Abdülhalim Çelebi est parvenu à faire reconnaître son innocence et a même assuré sa fonction de *çelebi* jusqu'en 1925. D'ailleurs, en 1923, il a été décoré d'une médaille d'honneur pour avoir servi la nation pendant la guerre d'Indépendance. Il est probable qu'il y ait eu une négociation entre Abdülhalim Çelebi et le gouvernement républicain. Cependant, on ne peut négliger le fait que le résultat final est que le *çelebi* est parvenu à redorer son blason et à regagner son titre et sa fonction.

Çıpan poursuit ses accusations. Mustafa Kemal n'aurait pas envoyé Bakır Çelebi en Syrie pour empêcher le déclin de la Mevleviye mais pour le punir. « Regarde les décisions de pendaison du tribunal militaire de Konya. Atatürk aimait Mevlana. Il n'a pas fait exécuter Abdülhalim Çelebi et sa famille car il a du respect pour la descendance de Mevlana. Ces gens-là (Abdülhalim et Bakır Çelebi) ne pouvaient même plus mettre les pieds à Konya car ils étaient détestés dans la région. Ils ont été lynchés et chassés par sept mille personnes, tous des *şeyh* et des disciples. Ce n'est pas du tout comme Veled Çelebi qui a été commandant d'un régiment militaire pendant la guerre d'Indépendance » dit-il, lors d'une émission télé. Selon lui, la période syrienne de la Mevleviye serait donc une pure invention des descendants d'Abdülhalim Çelebi. Çıpan nous conte également une version singulière de la mort d'Abdülhalim Çelebi. Nous avons vu, plus haut, que les causes et circonstances de sa mort n'étaient pas claires. Soit il aurait été victime d'un vol, soit il se serait suicidé. Mais selon Çıpan, Abdülhalim Çelebi a été assassiné au Casino impérial par Eşref Kuşcuoğlu, un agent de renseignement des services secrets turcs et des combattants jeunes-turcs. Abdülhalim Çelebi aurait été exécuté pour avoir été un agent au service des Britanniques et parce qu'il aurait planifié avec ceux-ci, la création d'un État fédératif islamique. Çıpan m'assure s'appuyer sur des sources historiques et me

---

<sup>444</sup> « Mehmet Çıpan – 740. Vuslat Yıl Dönümü Konya Tv 01.12.2013 » (Mehmet Çıpan – 740<sup>e</sup> anniversaire de décès Konya Tv 01.12.2013), *Youtube.com*, <https://.youtube.com/watch?v=7J9dbK16wjw>

promet de m'envoyer les journaux de l'époque qui auraient relayé l'information. Malgré plusieurs relances, je n'ai, à ce jour, toujours pas reçu les journaux en question. En tout état de cause, ces revendications ne sont pas plausibles puisqu'à la date à laquelle Abdülhalim Çelebi est décédé, Eşref Kuşcuoğlu avait été déchu de sa nationalité et expulsé du pays, comme le confirme mon collègue historien Özgür Türesay.

Les rivaux de la famille Çelebi défendent leurs intérêts en faisant du conspirationnisme. Lorsque je lui dis qu'Abdülhalim Çelebi a été acquitté, Çipan me demande d'où je tire ces informations. Je lui réponds qu'il existe des travaux universitaires à ce sujet. Il me répond aussitôt par une affirmation surprenante : « Écoutez, il ne faut pas prendre en compte ce que disent les gens comme Hülya Küçük et Abdülbaki Gölpınarlı. Ce sont des collaborationnistes et des agents secrets qui travaillent pour les Britanniques. Ils essaient d'inventer une nouvelle religion sous couvert de discours de tolérance et de soufisme ». Selon Çipan, ce serait donc à cause d'une histoire mensongère que les « vrais *çelebi* » n'ont pu faire reconnaître leur autorité, contrairement à la famille Çelebi qui a bénéficié du soutien des dits collaborationnistes. Çipan voit dans le recours des Çelebi aux organismes internationaux comme l'UNESCO, un acte intentionnel qui vise la dégradation de la Mevleviye et ainsi de l'islam. « Tous ceux qui travaillent à l'UMV sont rémunérés par l'UNESCO. Ils insèrent des mauvaises innovations (*bidat*) dans l'islam en instrumentalisant la Mevleviye. [...] C'est grâce à l'UNESCO, qui est une institution rattachée à la couronne britannique, qu'ils ont réussi à s'imposer comme une autorité melevi. [...] Nail Kesova<sup>445</sup> fait le *sema* après avoir consommé de l'alcool. Il n'a toujours pas abandonné son arménianité<sup>446</sup> » dit-il pour le discréditer. Çipan entremêle les accusations. Le camp des Çelebi aurait pour vocation de falsifier la pensée de Mevlana pour affaiblir l'islam et la Turquie : « Ils ne veulent pas d'un Mevlana qui se conforme au Coran, à la charia et à la turcité. Mevlana était un turquiste ! ». [...] « Nous ne sommes pas des bigots. Ce n'est pas la charia d'Iran ou d'Arabie saoudite que nous voulons. Mais nous ne pouvons tolérer que l'on propage l'image d'un Mevlana sans prières (fait référence aux cinq prières quotidiennes obligatoires) ».

---

<sup>445</sup> Un *şeyh* melevi rattaché à la famille Çelebi. Bien que Kesova soit un turc des Balkans, Çipan le qualifie d'arménien pour le dénigrer, car ce peuple est toujours considéré comme l'ennemi.

<sup>446</sup> Entretien téléphonique avec Mehmet Çipan, 29 janvier 2019.

**Figure 24 : Les membres de la famille Yarkin**



Conférence de presse. ([www.konyayenigun.com](http://www.konyayenigun.com))

**Figure 25 : Mehmet Çıpan**



(<https://www.facebook.com/MevleviturMerkezi/>)

**Tableau 5 : Liste des derniers *makam çelebi* au XX<sup>e</sup> siècle selon les Yarkın**

Noms	Dates de fonction
Abdülvahid Çelebi	1887-1907
Abdülhalim Çelebi (1 <sup>ère</sup> fois)	1907-1910
Veled Çelebi İzbudak (1 <sup>ère</sup> fois)	1910-1918
Abdülhalim Çelebi (2 <sup>ème</sup> fois)	1918-1919
Amil Çelebi	1919-1920
Abdülhalim Çelebi (3 <sup>ème</sup> fois)	1920-1925
Veled Çelebi İzbudak (2 <sup>ème</sup> fois)	1925-1953
Mehmet Hazım Yarkın	1953-
Faruk Yarkın	-2017
Ali Saim Yarkın	2017-

### Les Mevlevi de Syrie

La période syrienne est pauvre en données car elle requiert un travail de terrain et d'archive en Syrie, et dans le cadre de cette thèse, il n'était pas nécessaire de les réaliser. Cependant les quelques bribes d'informations que j'ai récoltées grâce aux travaux de Sezai Küçük et à travers quelques sites internet, sont suffisantes pour mettre en évidence le fait que la Mevleviye a connu une scission pendant la période syrienne. Cela met donc en évidence le caractère multicéphale de la Mevleviye actuelle, contrairement à ce que revendique la famille Çelebi.

La scission a lieu pendant la période où la Maison-mère était à Alep. La version de l'histoire contée par une sous-branche issue de cette scission en Allemagne, est la suivante : Dans les années 1940, l'État syrien oblige les immigrés à prendre la nationalité syrienne. Bakır Çelebi refuse de se soumettre à cette obligation et rentre en Turquie de son plein gré. Il perd donc sa fonction de *çelebi*. À la suite de cela, le *Şeyh* Mustafa Al-Mawlawi qui était le *postnişin* du couvent d'Alep avant l'arrivée du *çelebi*, est réélu. Sans citer les autres membres de la famille

comme Şemsülvahid et Celaleddin, il est indiqué que cette élection crée une séparation avec d'une part, les descendants de Mevlana, et d'autre part, le « grand *şeyh* élu » à Alep<sup>447</sup>.

Ces informations sont issues de la branche allemande<sup>448</sup> de cette fraction qui se revendique aujourd'hui comme la représentante légitime de la « Mevleviye des origines », d'où la nouvelle appellation qu'elle se donne : « Kübrevi-Mevleviye ». En effet, cette branche issue de la Mevleviye syrienne tente de retisser un lien avec la *tarikât* du père de Mevlana, la Kübreviye inspirée du saint éponyme Necmettin Kübra<sup>449</sup>. Cela montre que la réinvention de la Mevleviye est loin de prendre forme sur les bases de la Mevleviye traditionnelle centralisée. Elle dépasse les frontières de la Turquie et fleurit Europe et aux États-Unis<sup>450</sup>.

**Figure 26 : Mustafa Kamal al-Mawlawi et des derviches**



Alep, 1972. ( [www.mevlevi.de](http://www.mevlevi.de) )

<sup>447</sup> « Scheich Abdullah Halis Efendi », *mevlevi.de*, consulté le 23 octobre 2018. <https://www.mevlevi.de/die-mevlevihane/die-sufilehrer/scheich-abdullah-halis-efendi/>

<sup>448</sup> Pour plus d'informations : Osman Öksüzöğlü, « Music and Ritual in Trebbus Mevlevi *Tekke* (Lodge) in Germany » (Musique et rituel au couvent mevlevi de Trebbus), dans revue *Musicologist: International Journal of Music Studies*, vol. 3, no. 1, juin 2019.

<sup>449</sup> « Scheich Abdullah Halis Efendi », *op. cit.*

<sup>450</sup> A ce sujet voir Simon Sorgenfrei, *American Dervish. Making Mevlevism in the United States of America*, University of Gothenburg, 2013.



## Les Çelebi concurrencés par des *şeyh* indépendants

Les *şeyh* qui ne reconnaissent pas le *çelebi* comme autorité suprême en mesure de désigner des *şeyh*, sont des concurrents du *çelebi*. La plupart de ces *şeyh* se présentent chacun comme les chefs de la confrérie Mevleviye et comme les uniques *şeyh* de celle-ci, et ne reconnaissent pas les autres groupes. Nur Artıran par exemple, lorsqu'elle se rend à l'étranger, se présente comme l'actuel chef de la Mevleviye. Ses interlocuteurs étrangers ignorent que la « Cheikha » n'est pas l'unique représentante de la confrérie de Mevlana ou que son autorité n'est pas plus légitime que celle des autres *şeyh*.

- Nur Artıran : Les autres groupes n'ont pas de vie de couvent. Nous sommes les seuls à appliquer les règles des anciennes *dergah*. De nos jours, que ce soit en Europe ou en Turquie, il n'y en a pas d'autres. Nous sommes comme une tribu. Nous nous connaissons tous. S'il y avait un autre groupe comme le nôtre, je le saurais. En période républicaine, ma fondation est le seul endroit où sont formés des *derviş* selon les normes qui étaient en vigueur dans les anciennes *mevlevihane*. Nous formons des humains (*insan*). Nous sommes une association mais nous accomplissons notre *hizmet* en tant que *dergah*, et nous sommes la seule institution qui le fait. A l'étranger, il y a beaucoup de personnes intéressées par l'islam et la Mevleviye. A l'époque où j'étais avec Şefik Can, les étrangers me demandaient s'il y avait un endroit en Turquie où ils pourraient voir les *derviş* mevlevi. Je leur disais qu'il n'y en avait pas. Il n'y a que quelques *dede* et leurs *semazen* qui font le *sema* ici et là. Ces *semazen* ne sont pas formés selon les règles et conventions mevlevi. Aucun d'entre eux ne maîtrise la culture mevlevi. Aucun d'entre eux n'a une connaissance solide sur Mevlana. Beaucoup n'ont certainement pas ouvert le *Mesnevi*, ne serait-ce qu'une fois dans leurs vies. Ils ne savent même pas ce qu'est le *sema*. Ils le pratiquent en tant qu'artistes et non pas en tant que *derviş*. Et la plupart le font en contrepartie d'une rémunération. Il y a quelque *semazen* autour des *dede*, mais ils ne sont pas des *derviş* qui se conforment aux règles et conventions, à la science, à la sagesse et à l'amour mevlevi. Ils n'apprennent que le *sema*. Alors qu'en fait, il faut former des humains. Être *semazen* ne représente que la troisième ou même la dixième dimension de la Mevleviye. Avant tout, il former des humains. Pour revenir à ce que je disais au début, je ne connaissais pas d'endroit où l'on pouvait rencontrer des *derviş*. Je ne pouvais donc pas orienter les personnes qui me demandaient.

Comment pouvais-je les orienter vers des lieux que moi-même je ne fréquentais pas.  
Comment aurais-je pu mettre en péril leur foi<sup>451</sup>.

Le défunt Hasan Çıkar était également un *şeyh* qui prétendait être l'unique guide de la Mevleviye. Dans sa biographie mise en ligne par ses disciples, il est mentionné qu'il détient le *post* rouge de Mevlana. Cet objet symbolique dont l'authenticité n'est pas vérifiable, aurait été transmis successivement aux *makam çelebi*. Les derniers maillons de cette chaîne de transmission seraient Bakır et Celaleddin Çelebi. Puis Celaleddin l'aurait transmis à Selman Tüzün avant son décès, qui lui, l'aurait à son tour légué à Hasan Çıkar en 1993 sur les « ordres de Mevlana »<sup>452</sup>. Pour les adeptes de Hasan Çıkar, la détention d'un tel objet symbolique confère à ce dernier, des qualités supérieures aux autres *şeyh* qui sont alors considérés comme inauthentiques.

Parmi les *şeyh* qui concurrencent l'autorité centrale, il y a également Hakkı Özsoy, un *şeyh* de Konya, qui conteste la succession par le sang. Les Çelebi n'auraient aucune légitimité pour représenter la Mevleviye étant donné que le sang qu'ils portent ne leur procure pas une supériorité spirituelle. Özsoy se présente comme le plus authentique des *şeyh* puisqu'il serait désigné directement par Dieu et non par des mortels comme les autres *şeyh*.

## **2) Les nouveaux şeyh**

### **a) Typologie des şeyh**

Le caractère multicéphale de la *tarikât* et l'absence de structure permettant la formation des *derviş* - c'est-à-dire de *tekke* - a fait apparaître des *şeyh* aux profils très variés. Cela s'explique principalement par l'individualisme qui prime dans les sociétés modernes. Je décrirai ci-dessous, les catégories de *şeyh* néo-mevlevi.

### **Les şeyh de la tradition çelebienne**

---

<sup>451</sup> Entretien avec Nur Artıran, Beykoz, 10 juin 2017.

<sup>452</sup> « Hasan Çıkar Dede », *mevlanarumi.org*, <http://.mevlanarumi.org/tr/about/>

La première catégorie, celle qui se rattache à la tradition çelebienne, regroupe les *şeyh* désignés par les descendants de Mevlana qui revendiquent l'autorité *çelebi*, malgré l'absence de *tekke* et de maison-mère. Cette catégorie est celle dont les membres essaient de se rapprocher au mieux des caractéristiques de la Mevleviye ottomane. L'existence d'un *makam çelebi* – actuellement Faruk Hemdem Çelebi – permet dans une certaine mesure, la reconstitution de la hiérarchie pyramidale de la Mevleviye. Cependant le *çelebi* ne représente plus qu'un rôle symbolique et ne possède que très peu de pouvoir sur les *şeyh*. D'ailleurs, il ne souhaite pas en avoir. Sa fonction se limite à délivrer des *icazet*. Il ne fournit aucun soutien financier et logistique et ne transmet ou n'impose aucun corpus d'enseignement aux *şeyh*. Une fois l'*icazet* reçu, c'est au *şeyh* de réunir les moyens d'organiser son propre groupe. Cependant, si les *şeyh* rattachés au *çelebi* constituent la majorité des *şeyh* néo-mevlevi, ils ne forment en rien une entité homogène. Ces *şeyh* sont entièrement libres d'enseigner ou pas, d'être maître de cérémonie de *sema* ou pas, d'initier des candidats ou pas, et ainsi de suite. S'ils souhaitent enseigner, ils doivent eux-mêmes trouver un local et mettre en place l'organisation des cours. S'ils souhaitent tenir des cérémonies de *sema*, ils doivent également trouver un lieu approprié, généralement une ancienne *mevlevihane* – et s'employer à obtenir l'autorisation de l'État pour investir ce lieu. S'ils souhaitent initier des candidats et diriger leur progression spirituelle, ils doivent se munir de rituels d'initiation et d'un rituel de services, à l'image de la tradition du *çile*.

Compte tenu de leurs formations différentes et des moyens plus ou moins importants dont ils disposent, les *şeyh* se réfèrent à la tradition de manières différentes. Ils n'ont pas les mêmes compétences et ont des tempéraments différents. Certains sont réputés pour respecter la charia et pour leur grande connaissance des sciences islamiques. Il est courant qu'on les appelle *şeyh* de « l'école d'imam » (*imam ekolü*) ou de « l'école de la charia » (*şeriat ekolü*). Ce sont des imams, des hafizs (personne qui connaît le *Coran* par cœur et qui le récite) ou des théologiens. C'est par exemple le cas de Hüseyin Top, imam et hafiz retraité, de Hüseyin Erek, imam de la mosquée de Şişli, et d'Emin Işık, théologien retraité de l'Université de Marmara décédé en août 2019. Ces *şeyh* gardent une certaine distance à l'égard des femmes, comparé aux autres *şeyh*. Certains *şeyh* rattachés au *çelebi* possèdent aussi des *icazet* d'autres *tarikât* et préfèrent exercer leurs fonctions de *şeyh* dans ces dernières. C'est le cas de Fatih Çıtlak qui est à la fois *şeyh* mevlevi et cerrahi. Enfin, certains *şeyh* ne dirigent pas de groupe ; ils ont reçu un *icazet* du *çelebi* et se contentent de cette reconnaissance qui les honore. C'est le cas de Baki Baykara, petit-fils d'Abdülbaki Baykara qui était dernier *postnişin* de la *mevlevihane* de Yenikapı. Ce

professeur de mathématiques à la retraite ne souhaite pas avoir de disciples, ni remplir des fonctions de maître de cérémonies de *sema*.

**Figure 27 : Le *çelebi* de la Néo-Mevleviye et ses *şeyh* devant le tombeau de Mevlana**



De gauche à droite : Mehmet Fatih Çıtlak, Taha Hidayetoğlu, Emin Işık, Hüseyin Top, Hüseyin Erek, Nail Kesova, Nadir Karnıbüyükler, Faruk Hemdem Çelebi (*makam çelebi*), Mustafa Holat, Fahri Özçakıl, Ahmet Kadri Yetiş, Nasır Abdülbaki Baykara, Sami Küçük.

### **Les *şeyh* qui ont une filiation personnelle**

La seconde catégorie de *şeyh* regroupe les personnes qui possèdent une filiation personnelle, sans lien avec la lignée du *çelebi* qui ne leur a pas remis d'*icazet*. Ils prétendent toutefois avoir été initiés, formés et investis comme *şeyh* par de « vrais » maîtres mevlevi. Leur chaîne d'affiliation (*silsile*) est donc personnelle. Ils refusent en conséquence de se soumettre à une autorité suprême et nient la légitimité du *çelebi* en disant qu'il ne peut y avoir de *çelebi* sans *tekke*. Il est impossible de dresser une liste nominative de ces derniers car ils ne sont répertoriés nulle part et parce que certains d'entre eux ne se manifestent pas. Il faudrait effectuer un travail de terrain de longue durée en Turquie pour pouvoir tous les identifier. Ici, je ne peux citer que les noms de ceux que j'ai eu l'occasion de rencontrer ou dont j'ai entendu parler en raison de leur popularité. Parmi eux se trouvent Celaleddin Loras, Şahin Şair et Hasan Çıkar. Les *şeyh*

de cette catégorie ont, comme ceux de la catégorie précédente, élaboré leurs propres systèmes au sein de leurs groupes. Certains sont présidents d'association ou de fondation, d'autres n'en sont que membres. Certains délivrent un enseignement, d'autres non. Enfin, certains organisent des cérémonies de *sema* publiques, alors que les autres les réalisent dans un cadre privé. Ils font aussi exécuter des rituels comme le rituel d'initiation (*tekbirleme*), ainsi que les chorégraphies de *sema* de manières différentes, et gèrent différemment les femmes dans le groupe.

Parmi ces *şeyh*, certains qui ont entamé un dialogue avec le *çelebi* et qui aspirent à être reconnu par lui, à l'avenir. C'est le cas de Nur Artıran, l'une des rares femmes *şeyh* mevlevi. Celle-ci atteste avoir été désignée par Şefik Can, et de ce fait, pouvoir se passer de l'approbation du *çelebi*. Elle ajoute que, de toute manière, de nos jours il n'y a plus de *tekke*, plus d'institution et donc plus de *çelebi*. Cependant, elle éprouve du respect pour la famille Çelebi parce qu'il s'agit de la descendance directe de Mevlana et que l'importance de ce lien de sang ne peut être négligée. Au fur et à mesure de mes observations, j'ai compris qu'en réalité, Nur Artıran aurait souhaité être reconnue par le *çelebi*, mais en raison du fait que celui-ci s'obstine à ne pas délivrer d'*icazet* aux femmes, elle a préféré minimiser l'importance d'une telle reconnaissance.

### **Les *şeyh* auto-proclamés**

La troisième catégorie est celle des *şeyh* auto-proclamés. Ces derniers attestent avoir reçu un enseignement de la part d'un *şeyh*. Ils ont donc eux aussi recours à une lignée spirituelle. Mais à cela s'ajoute le fait qu'ils revendiquent avoir été appelés grâce à des signes divins, comme des rêves. Ils sont, selon leurs dires, des élus de Dieu car la fonction de *şeyh* ne peut être attribuée par un être humain. Les *şeyh* de cette catégorie ne reconnaissent pas l'autorité du *çelebi* et sont d'ailleurs dénoncés par celui-ci qui les qualifie de « faux *şeyh* » (*sahte şeyh*) ne devant absolument pas être pris en considération. Durant mes recherches, je n'ai repéré que deux *şeyh* appartenant à cette catégorie.

L'un d'eux est Hakkı Özsoy qui vit à Konya. Il atteste avoir été désigné par le Prophète Muhammad dans un rêve. Ce dernier lui aurait même indiqué le lieu exact de la *tekke* que devait construire Özsoy<sup>453</sup>. Celle-ci se trouve dans le quartier de Meram à Konya. Elle est officiellement le siège de la Fondation mondiale Mevlana de santé, d'éducation et de culture

---

<sup>453</sup> Entretien avec Hakkı Özsoy, Konya, 20 mars 2015.

(*Dünya Mevlana Sağlık Eğitim ve Kültür Vakfı*) et de l'Association pour la promotion de Mevlana, de ses œuvres, de la danse, du soufisme et de la musique Soufie, et d'entraide et de solidarité (*MEVLEVİDER : Hz. Mevlanayı, Eserlerini, Semayı, Tasavvufu, Tasavvuf Musikisini Tanıtma ve Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği*), et elle est officieusement baptisée *Meram mevlevihanesi* (*Mevlevihane de Meram*)<sup>454</sup>.

Selon Hakkı Özsoy les *şeyh* sont des *evliya* (de *walî* en arabe), c'est-à-dire des saints. Comme l'explique Rachida Chih, « en islam comme dans le christianisme les saints sont les amis de Dieu, ceux qui se rapprochent de Lui qui vient les implorer », et « pour les soufis, soufisme et sainteté sont inséparables »<sup>455</sup>. Mais, il n'est pas courant dans la pratique, que les *şeyh* déclarent leur sainteté de leur vivant et qu'ils remettent en question celle des autres. Özsoy met en avant sa sainteté pour pallier son absence de liens spirituels avec l'autorité *çelebi* :

– Hakkı Özsoy : Il est courant de respecter les *çelebi* parce qu'ils portent les gènes du *Pir*. [...] Mais cela ne veut pas dire que les caractéristiques de Mevlana qui ont fait de lui un saint se transmettent systématiquement à ceux qui portent ses gènes.

– Ayşe Akyürek : Vous n'avez donc pas reçu d'*icazet* de leur part ?

– H. Ö. : Non ! Non ! Je ne reconnais aucune autorité autre que Dieu et son Messager capable de délivrer des *icazet*. De qui le Saint Mevlana a-t-il reçu son *icazet* ? Ce n'est pas de Şems, mais de Dieu et de son Messager. Et puisque je suis dans la même Voie que lui, si je ne détiens pas mon *icazet* de la même source, que tout le monde me renie ! Je reconnais qu'il existe d'autres sortes *icazet*. Ceux-là sont délivrés à des personnes qui sont des sortes de directeurs de filiales. Par exemple, il se peut que notre association, (c'est-à-dire) notre *dergah* ouvre une agence dans une autre ville. Je peux alors dire à untel d'aller diriger cette *dergah*. Je peux le nommer comme un directeur d'agence. Mais je ne peux pas nommer un saint. [...] Si vous voulez enrichir vos proches, c'est une autre affaire. Mais la sainteté ne se transmet pas de père en fils. Donc oui, nous avons du respect infini pour ceux qui possèdent les gènes du *Pir* (la famille Çelebi). Mais cela ne veut pas dire que les caractéristiques de Mevlana qui ont fait de lui un saint

---

<sup>454</sup> Site de MEVLEVİDER : <http://.mevlevider.net/>

<sup>455</sup> Rachida Chih, « Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage : les fondements de l'autorité dans le soufisme », *Archives de Sciences sociales des religions* [En ligne], 125 | janvier - mars 2004, mis en ligne le 22 février 2007, consulté le 01 mai 2019, <http://journals.openedition.org/assr/1034> ; DOI : 10.4000/assr.1034

se retrouvent chez ceux qui portent ses gènes. Cela ne veut pas dire que ça n'est jamais arrivé. Certes Sultan Veled est un saint, tout comme Ulu Arif Çelebi, et d'autres encore. Mais la sainteté ne leur a pas été transmise biologiquement, mais parce qu'ils étaient des élus de Dieu. [...] Et si moi, je délivre un *icazet* à quelqu'un c'est comme si je lui disais, « C'est bon. Maintenant toi aussi tu es un Saint comme moi, tu es un héritier du *Pir* ». Mais cela voudrait dire que je me permets de choisir les amis de Dieu et l'héritier du Prophète. Et cela est de l'associationnisme (*şirk*) selon le Coran.

L'autre *şeyh* autoproclamé est Mustafa Özbağ qui possède une *dergah* à Bursa. Ce dernier est assez populaire dans la presse turque mais il est aussi très controversé. D'une part, parce qu'il se montre peu respectueux de la tradition mevlevi dans son discours et dans la pratique, et d'autre part parce qu'il a été emprisonné pour fraude fiscale. Je n'ai pas rencontré Mustafa Özbağ et les seules informations que j'ai récoltées sur lui proviennent d'internet. Celles-ci nous permettent tout de même de comprendre son mode de légitimation qui est celui des *şeyh* désignés à la suite de signes divins.

## **b) Des *şeyh* aux profils et compétences variées**

En étudiant les caractéristiques des *şeyh* sous l'Empire ottoman, nous remarquons que ces derniers étaient des érudits en sciences islamiques et ésotériques. Ils maîtrisaient l'arabe, langue du Livre saint, et le persan, langue d'expression de Mevlana et des textes fondamentaux mevlevi. Chacun était hautement éduqué dans un domaine de spécialisation de la littérature et de l'art ottomans. Ils avaient reçu les connaissances et le savoir-faire dans des *medrese* et des *tekke* au cours d'un apprentissage régulier intensif qui s'étendait sur plusieurs années. De nos jours, les *şeyh* néo-mevlevi sont loin de correspondre à ce profil. Ils proviennent chacun de corps de métier différents qui n'ont bien souvent rien à voir avec le soufisme. Ils ne maîtrisent ni l'arabe ni le persan. La durée de leur apprentissage du savoir et des pratiques mevlevi est différente. De même que les processus de sélection et de désignation etc.

### **Ahmet Kadri Yetiş, un exemple de *şeyh* çelebien**

Ahmet Kadri Yetiş, appelé Kadri Dede au sein de la communauté soufie, est né à Ankara, en 1931. Son surnom, utilisé à son insu par ses pairs est *Pepe Kadri* (Kadri le bègue) en allusion à son bégaiement excessif provoqué par une électrocution, lorsqu'il exerçait la profession

d'électricien. En tant que *şeyh*, il se rattache à la tradition *çelebi*. Kadri Yetiş affirme avoir des ancêtres mevlevi. Son grand-père maternel était un membre du couvent d'Ankara. Yetiş s'installe à Istanbul dans le quartier de Beşiktaş. C'est dans cette ville qu'il fréquente les cercles de *sohbet* mevlevi. Il dit avoir eu trois maîtres avec des rôles différents : Selman Tüzün comme *dede*, Halil Can (1905-1973) comme *rehber*, et Mithat Bahari Beytur comme *şeyh*. C'est approximativement dans les années 1985-1986 qu'il est nommé *dede* par Selman Tüzün. En l'an 2000, lorsqu'il a soixante-dix ans, il est désigné *şeyh* et reçoit l'*icazet* de Faruk Çelebi devenant ainsi le premier *şeyh* désigné par ce dernier.

Kadri Yetiş ne gère ni fondation, ni association, ni crypto-*tekke*. Comme il est un *şeyh* de la tradition çelebienne, il est membre de l'UMV, mais il n'y occupe aucune fonction concrète. Puisque le *çelebi* ne fournit aucune aide financière et logistique aux *şeyh* qu'il nomme, Kadri Yetiş a pris langue avec l'association MEKDER, présidée par Abdülhamit Çakmut, dont le siège est à Kadıköy. Cette alliance lui permet de bénéficier d'espaces de réunions pour ses rencontres spirituelles avec ses disciples et d'acquérir une visibilité institutionnelle qui l'autorise à mettre en scène des cérémonies de *sema* dans des lieux publics, comme à la *tekke* de Galata, et ce avec l'autorisation du ministère de la Culture. C'est sous le toit de cette association qu'il réunit ses disciples deux fois par semaine pour dispenser des *sohbet*, des cours de *Mesnevi* et de *sema*. Toujours grâce à cette association, il assure la fonction de *postnişin* une fois par mois dans les *sema* qui ont lieu au couvent de Galata.

Comme tous les *şeyh* rattachés au *çelebi*, Kadri Yetiş est un traditionaliste. Il se positionne parmi ceux qui prétendent être les garants légitimes de la tradition mevlevi. Ce traditionalisme façonne l'organisation et les pratiques de son groupe. Tout d'abord, nous pouvons évoquer la question de la gestion de l'espace. Sauf cas exceptionnel, Kadri Yetiş organise ses cérémonies de *sema* dans des *mevlevihane* traditionnelles, tantôt dans un but touristique et économique, tantôt avec un esprit de dévotion. La deuxième caractéristique importante du groupe de Yetiş est l'interdiction des femmes de faire le *sema* en public. Le fonctionnement du groupe a en fait un caractère semi-mixte ; c'est-à-dire que selon les moments, et les lieux, la mixité ne pose pas un problème, et selon d'autres, elle n'est pas tolérée. Troisièmement, vient la question du type et de la chorégraphie du *sema*. Comme tous les Mevlevi traditionalistes, Kadri Yetiş pratique un *sema* qui se rapproche le plus possible de la *mukabele* traditionnelle qui est la forme la plus courante et la plus complète des cérémonies de *sema*. Dans un souci d'authenticité, il ne procède



à aucune innovation chorégraphique et vestimentaire, et n'autorise pas la mixité pendant le *sema*.

**Figure 28 : Ahmet Kadri Yetiş et ses disciples**



Célébration de la fête du Ramadan au couvent de Yenikapı, juillet 2016. (Ayşe Akyürek)

### **Hasan Dede, l'exclu de la communauté**

En second lieu, prenons le cas de Hasan Çıkar, appelé Hasan Dede par ses disciples. L'hostilité qu'il génère dans le milieu soufi se reflète dans le sobriquet qui lui est attribué : *Hasko* raccourci inversé de *Kolpa Hasan* qui signifie Hasan le fourbe, le tartufe. Le groupe de Hasan Çıkar est néanmoins important principalement parce qu'il appartient à la mouvance des groupes libéraux. En effet, Hasan Çıkar ne reconnaît pas l'autorité du *çelebi* et prétend avoir été désigné par un certain Hakkı Dede de Macédoine. N'étant pas contrôlé par une autorité supérieure, il s'est donné la liberté d'insérer des pratiques nouvelles dans le rituel, innovations mal acceptées par la plus grande partie de la communauté soufie qui les considère comme des pratiques dégénérées. Rejetée par la communauté néo-mevlevi et chassé des lieux publics par les autorités étatiques, Hasan Çıkar a été contraint de mettre en place son propre système. Il préside la

Fondation universelle des amoureux de Mevlana (*EMAV : Evrensel Mevlana Aşıkları Vakfı*) qu'il a créé en 1998, et le Centre culturel Mevlana de Silivrikapı (*SMKM : Silivrikapı Mevlana kültür merkezi*), logé dans le même bâtiment que le siège social de la fondation. Ce centre culturel est en fait une *crypto-tekke*. D'ailleurs le groupe ne manque pas de l'appeler *mevlevihane* de Silivrikapı, sur son site internet et sur les brochures d'agence de tourisme et sur les tracts de publicité<sup>456</sup>, ce qui laisse croire les touristes qu'ils se rendent sur un site historique. En 1989, Hasan Çıkar a créé son groupe de *sema*, appelé l'Ensemble des amoureux contemporains de Mevlana (*Çağdaş Mevlana Aşıkları Topluluğu*), en lien avec l'Association pour le maintien de la *Mevlevihane* de Galata (*Galata Mevlevihanesini Yaşatma Derneği*) qu'il aurait fondé. Mais il se contredit sur ce point, lorsqu'il affirme, dans un reportage, que c'est Bican Kasaboğlu qui avait créé cette association<sup>457</sup>.

Hasan Çıkar se présente ouvertement comme un réformateur. Il a inventé une sorte de trinité mettant sur un pied d'égalité Mevlana, Ali et Atatürk. Véritable admirateur du père fondateur de la Turquie moderne, Hasan Çıkar se présente comme un *şeyh* en harmonie avec les préceptes de la modernité, et fait d'Atatürk un homme de religion. « Nous ne considérons pas Atatürk différent de Mevlana et d'Ali. Y a-t-il une autre personne qui ait autant étudié le Saint Muhammad que lui ? Toutes ses paroles reposent sur les hadiths<sup>458</sup> ! » dit-il. L'action de Hasan Çıkar mérite absolument d'être étudiée car ce dernier est un esprit libéral, qui profitant de sa totale liberté dans le milieu soufi, compte tenu de l'absence d'autorité à même de le contrôler, autorise par exemple la pratique de *sema* mixtes et syncrétiques. Il a en outre fabriqué de nouveaux costumes de danse, et élaboré des techniques différentes d'apprentissage du *sema*, complété par de nouvelles chorégraphies. Mais ce qui rend Hasan Çıkar encore plus intéressant, c'est sa volonté d'encourager un syncrétisme inhabituel qui associe les doctrines et les pratiques mevlevi et alevi. Ainsi, les chorégraphies qu'il a inventées croisent les *sema*<sup>459</sup> propres à ces deux traditions mystiques.

---

<sup>456</sup> « Silivrikapı Mevlâna Kültür Merkezi » (Centre culturel Mevlana de Silivrikapı), <http://emav.org/tr/emav/silivrikapi-mevlana-kultur-merkezi>.

<sup>457</sup> « Galata mevlevihanesi'nde savaş »

<sup>458</sup> « Evlatlar Mevlana yolunda » (Les enfants sont sur le chemin de Mevlana), journal *Radikal*, 22 août 2002, <http://www.radikal.com.tr/turkiye/evlatlar-mevlana-yolunda-642150/>

<sup>459</sup> Le *sema* alevi est appelé *semah*.

La virulence et la gravité des critiques qui sont adressées à Hasan Çıkar sont intiguanes et nécessitent des éclaircissements. Selon les témoignages de certains soufis d'Istanbul, l'histoire de Hasan Çıkar ne serait pas celle rapportée par l'intéressé. Ils décrivent un Hasan ignorant le savoir mevlevi avant de rencontrer Nezih Uzel. Lorsque Bican Kasaboğlu et Nezih Uzel décident de « sortir le *sema* de Konya », ils se mettent à la recherche d'un « *şeyh* authentique » pour diriger les cérémonies de *sema* car Uzel qui détient un *icazet* mevlevi, renonce par humilité à assurer les fonctions de maître de cérémonie. Au cours de ses recherches, entend parler d'un certain Hasan Çıkar, présenté comme un *şeyh* désigné par un « vrai *şeyh* » en Macédoine. Nezih Uzel s'en va aussitôt rencontrer Hasan Çıkar au Grand Bazar d'Istanbul où ce dernier vend des sacs, et il lui propose d'être le *postnişin* de son groupe de *sema*. Hasan Çıkar confirme cette version des faits ; il aurait alors accepté la proposition à condition de recevoir, au préalable, une formation de *postnişin*, prétextant que cette tradition s'était éteinte en Macédoine. Kasaboğlu et Uzel lui enseignent alors le *sema* et Çıkar serait devenu *postnişin* malgré lui. Puis Hasan Çıkar ne tarde pas à décevoir le groupe dirigé par Uzel, qui lui tourne finalement le dos. On raconte par exemple que Hasan Çıkar aurait consommé de l'alcool en public. Même si beaucoup coupent les liens avec Çıkar, celui-ci s'est déjà constitué un groupe de sympathisants qui prennent parti pour lui au moment de la rupture. C'est de cette manière que se serait constitué le groupe de Hasan Dede<sup>460</sup>.

Un autre témoignage pas moins original émane d'une personne décédée pendant la rédaction de cette thèse et qui était une fine connaisseuse de la communauté soufie d'Istanbul :

Dans ce milieu, nous nous connaissons tous depuis notre jeunesse. Hasan était ridicule. Personne n'avait de la considération pour lui. A l'époque, nous l'appelions *Hasko* entre nous. Je n'en reviens toujours pas de voir qu'une telle personne ait réussie à se faire prendre au sérieux et se faire appeler Hasan Dede<sup>461</sup>.

Ce témoignage n'est qu'un exemple parmi tant d'autres. Les photos ci-dessus prouvent qu'il y a eu une période où Hasan Çıkar était reconnu et respecté par ses pairs. Il semble qu'il y ait eu un événement assez grave pour que l'ensemble des membres de la Néo-Mevleviye l'ait entièrement exclu par la suite.

---

<sup>460</sup> Observations de terrain, Istanbul, 2016-2017.

<sup>461</sup> Entretien, Istanbul, février 2016.

**Figure 29 : Celaleddin Çelebi et Hasan Çıkar**



Première rangée, de gauche à droite : Celaleddin Çelebi, Hasan Çıkar, tout à droite : Nail Kesova.  
(www.mevlana.org)

**Figure 30 : Selman Tüzün et Hasan Çıkar**



De gauche à droite : Andaç Arbaş, Selman Tüzün, Hasan Çıkar, Doğan Ergin. (www.mevlana.org)

## Nur Artıran, une « cheikha »

Troisièmement, je cite le cas de Nur Artıran, appelée Nur Hanım (Madame Nur) par ses confrères et Nur Hoca (Maîtresse / Professeure Nur) par ses disciples. Naturellement, elle ne peut se faire appeler Nur Dede car *dede* signifie littéralement, grand-père en turc. S'étant appropriée une fonction réservée aux hommes, elle a donc dû forger un nouveau titre. En dépit du peu d'informations existant sur les femmes au sein de la Mevleviye ottomane, nous savons que celles-ci ont parfois été amenées à diriger une *tekke*. Mais ces situations étaient exceptionnelles et pour un temps provisoire. Ces femmes n'avaient pas de titres particuliers et on ajoutait à leur prénom le titre *hatun* (litt. femme). Selon cette logique, Nur Artıran aurait dû se faire appeler Nur Hatun, mais ce mot n'étant plus d'usage, l'intéressée a préféré les titres plus modernes que sont *hanım* et *hoca*. Par ailleurs, *hoca* est un titre religieux quelconque et il sert aussi à désigner les enseignants d'universités. Il ne fait donc pas allusion au confrérisme et offre une certaine discrétion à Nur Artıran

Anciennement cadre dans une entreprise de textile, selon ses dires, Nur Artıran aurait mis fin à sa carrière professionnelle pour se consacrer pleinement à sa vie spirituelle. Elle aurait reçu un *icazet* de Şefik Can (1910-2005) au milieu des années 2000. Appréciée au sein de la communauté soufie, mais non reconnue comme *şeyh*, et encore moins par le *çelebi*, il est clair que cette dernière n'a eu d'autre choix que celui de mettre en place son propre groupe et de trouver un espace autonome pour mener ses activités spirituelles. En 2006, elle crée la Fondation internationale Şefik Can d'éducation et de culture (*Şefik Can Uluslararası Mevlânâ Eğitim ve Kültür Derneği*). Sa démarche présente de nombreux points communs avec celle de Hasan Çıkar. Tout comme ce dernier, elle est libérale et se proclame seule représentante de la Mevleviye contemporaine. Le siège de sa fondation est une crypto-*tekke* où prennent place toutes les activités officielles et non-officielles du groupe. Tout comme Hasan Çıkar, Nur Artıran invente aussi de nouvelles chorégraphies de *sema* et fait porter de nouvelles tenues aux danseurs. De même, elle tolère la mixité pendant les rituels.

Outre le fait d'être une femme *şeyh*, Nur Artıran innove aussi en s'engageant dans le dialogue interreligieux et dans l'action humanitaire. Elle rencontre de représentants religieux de toutes confessions et attribue une dimension sacrée à cette action. Elle atteste qu'il importe de redorer le blason de l'islam qui est aujourd'hui menacé par l'islamophobie générée par les courants

islamiques radicaux qui véhiculent une image erronée de cette religion<sup>462</sup>. Le dialogue interreligieux, « mission sacrée » qu'elle s'est appropriée, lui permet de trouver de la légitimité aux yeux de ses confrères et de ses disciples.

Dans un entretien privé qu'elle m'accorde, lorsque je lui demande quel est exactement son titre, elle me répond de la manière suivante :

- Nur Artıran : Mon Maître Şefik Can était *sertarik*. C'est un statut très élevé dans la hiérarchie mevlevi. Il était *mesnevihan*. C'était un *mürşit*, un *postnişin* qui possédait un *destar*. Tout le monde le sait. C'est pour ça que je me permets de le dire. Avant de décéder, il a laissé un testament<sup>463</sup> disant qu'il me léguait toutes ses fonctions.
- Ayşe Akyürek : Pouvons-nous dire que c'est un *icazet* ?
- N. A. : Eh oui ! C'est ce que l'on doit dire. C'est un *icazet* de toute façon. Mais comme de nos jours nous ne sommes pas habitués à ce qu'il en soit délivré à des femmes, mon Maître Şefik Can l'a fait sous forme de testament. Ce testament a été publié dans les journaux et les médias sociaux. [...] Dans son testament, il a attesté qu'il me léguait toutes ses fonctions spirituelles... son titre de *mesnevihan*, son *destar-ı şerif*. Et en faisant cela, nous pouvons considérer qu'il a posé une question : « Pourquoi est-ce à elle que je lègue tout cela ? ». Et la réponse à cette question est que tous les *mürşit* souhaitent laisser leur place à un de leurs disciples, s'ils ont pu en former un. [...] Et mon Maître Şefik Can m'a accordé cette faveur : celle d'être spécialement formée pour le remplacer. Il a ouvertement exprimé que c'était à moi qu'il laissait sa place. Et le jour de son décès, les médias ont diffusé son testament. Et votre serviteuse a fait cette déclaration à la presse. Je ne me considère pas digne de monter sur le trône de deux grands sultans comme Tahir-ül Mevlevi et Şefik Can. Loin de là (*Haşa*) ! Cet héritage est provisoire (*emanet*), et je le conserverai jusqu'au jour où il y aura une personne compétente pour le prendre.
- A. A. : J'ai entendu de la part de la famille Çelebi, qu'ils n'avaient pas ratifié votre *icazet*...

---

<sup>462</sup> Entretien avec Nur Artıran, Beykoz, 10 juin 2017.

<sup>463</sup> Le terme employé par Nur Artıran est *vasiyet*. Il s'agit d'un entretien accordé à une journaliste turque, durant lequel Nur Artıran traduisait les paroles de Şefik Can qui ne pouvait plus être compris par ses interlocuteurs qui ne leur étaient pas familiers, en raison de ses problèmes de santé.

- N. A. : Oui, je sais bien qu'ils disent une chose pareille. Mais ce n'est pas la famille Çelebi qui m'a formée, c'est Şefik Can.
- A. A. : Oui, mais le *makam çelebi*...
- N. A. : Ce *makam* (autorité) de toutes façons... Lorsque vous regardez la lignée spirituelle de mon Maître Şefik Can, vous voyez qu'elle remonte à Tahir-ül Mevlevi. S'il vous plaît, effectuez des recherches, si vous ne savez pas. Elle remonte à Esat Dede, à Celaleddin Dede. Je vous parle du *makam* d'Esat Dede, de Celaleddin Dede, de Tahir-ül Mevlevi. Je ne vous parle pas de broutilles. Şefik Can est le maillon d'une telle chaîne. C'est un *mesnevihan*. C'est le *halife* d'un grand saint (*veli*) comme Tahir-ül Mevlevi. Il m'a formé jour et nuit durant neuf ans. C'est son droit de léguer son *destar* à qui il veut. Il y a des *şeyh* qui n'ont même pas été formés dans des *dergah*, qui ne connaissent même pas la vie de *tekke*, qui n'ont pas eu de *mürşit*, qui n'ont pas fait de *seyr-i süluk*, mais ce sont soi-disant des *efendi* (maîtres). Et comme il n'y a plus de *şeyh* formés dans les *dergah*, les Çelebi délivrent des *destar* à des personnes qu'ils respectent et leur disent « voilà, vous êtes *şeyh* ». Cela est une autre chose. De nos jours, tous les *Dede mevlevi* sont comme ça. Je ne connais pas un seul *şeyh* formé dans les *tekke*. Ce sont tous des gens bien. Il faut des *şeyh* mais les *dergah* sont fermées. Personne n'a été formé dans les *dergah*. Il n'y a pas de *dede*, alors les *çelebi* leur offrent un *destar* et ils deviennent *şeyh*. Mais Şefik Can n'est pas comme ça. Il est le *halife* de Tahir-ül Mevlevi. Il a été formé directement par ce *mürşit*. Et il avait quatre-vingt-dix-neuf ans lorsqu'il est décédé. Il est né sous l'Empire ottoman, en 1909. C'est un fils de mufti. Il a reçu une sérieuse éducation religieuse entre les mains d'un *mürşit* comme Tahir-ül Mevlevi. C'est-à-dire que ça n'est pas une simple affaire de *destar* délivré par les Çelebi. Vous avez compris la différence n'est-ce pas ?

### **Şahin Naci Şair, le maître sans disciple**

Quatrièmement, il y a le cas du *Şeyh Şahin Şair*. Fils d'une famille de trois enfants, il émigre à Istanbul avec sa famille en 1975 depuis sa ville natale, Kars, située à l'autre extrémité de la Turquie. Ils bâtissent leur villa dans la colline de Çamlıca<sup>464</sup>. Sa famille pratique un islam traditionnel. Elle n'a aucun lien avec l'islam soufi et confrérique. Şahin Şair découvre le milieu soufi par hasard pendant sa jeunesse :

---

<sup>464</sup> Propos recueillis sur le terrain auprès de Gülden Arbaş et Şahin Naci Şair, Istanbul, mars 2016.

Mon lycée était à côté de la Özbekler Tekkesi<sup>465</sup>. Je passais tout le temps devant le cimetière et je priais. Ma grand-mère maternelle m'avait appris la religion. Comme elle me l'avait enseigné, je priais quand je passais devant un cimetière. Un jour, je devais préparer un devoir de littérature. Je ne savais pas comment trouver de la matière. Puis un ami m'a dit « nous avons un grand-frère (*abi*)<sup>466</sup> qui s'appelle Nezih. Il a tout ce dont tu as besoin chez lui ». Nous y sommes allés ensemble, et nous avons commencé le *sema* directement ce jour-là. Nezih avait reçu des *icazet* de trois *tarikât* : La Nakşibendiye, la Mevleviye et Cerrahiye. Alors que je passais toujours devant la Özbekler Tekkesi, c'est par un tout autre moyen que j'ai été amené à faire connaissance avec Nezih Uzel<sup>467</sup>.

Şahin Şair commence l'apprentissage du *sema* à dix-sept ans. Il est présent au moment de la création du Groupe de Sema d'Istanbul. Il est *semazen* pendant de longues années. Plus tard, il rejoint la MEKÜSAV dont Celalettin Loras, le *şeyh* fondateur de la Mevlevi Order of America (MOA – L'Ordre des Mevlevi d'Amérique) est lié. Originaire de Konya, Loras est installé aux États-Unis. Lorsque de sérieux problèmes de santé l'empêchent de se rendre à Istanbul pour assurer sa fonction de *postnişin* des cérémonies organisées par la MEKÜSAV, il désigne Şahin Şair pour le remplacer. C'est ainsi que Şahin Şair devient *şeyh*<sup>468</sup>.

Şahin Şair est un *şeyh* atypique que l'on peut difficilement classer dans une catégorie. Il est en effet, à la fois libéral et traditionaliste. Il est libéral parce qu'il n'a pas de lien avec le *çelebi* et qu'il ne reconnaît donc pas le caractère centralisateur de la Mevleviye. Comme Hasan Çıkar et Nur Artıran, il s'inscrit dans une lignée spirituelle personnelle qui le lie à Celalettin Loras. Aujourd'hui, la fondation est présidée par Gülden Arbaş. C'est lors des cérémonies de *sema* organisés par la MEKÜSAV à la *mevlevihane* de Galata une fois par mois, que le groupe de Şahin Şair exerce la fonction de *postnişin*. Şair n'est quasiment pas connu dans le milieu soufi, et d'ailleurs il tient à se garder très discret. Ce *şeyh* à temps partiel est gérant d'une société

---

<sup>465</sup> *Tekke* ouzbek constituant une branche de la Nakşibendiye, située dans le district d'Üsküdar.

<sup>466</sup> *Abi*, littéralement grand-frère en turc est une marque de respect employée pour marquer la hiérarchie entre les âges.

<sup>467</sup> Propos recueillis sur le terrain auprès de Şahin Naci Şair, mai 2016.

<sup>468</sup> Propos recueillis sur le terrain auprès de Şahin Naci Şair, janvier 2016.



d'assurance. Passionné de moto il ne consacre que très peu de temps à ses activités spirituelles et à ses pseudo-disciples.

Şahin Şair est aussi un traditionaliste, dans la mesure où il tient à respecter les formes originales des pratiques mevlevi, comme les méthodes d'enseignement et la chorégraphie du *sema*. Conformément aux directives de la présidente de la fondation, il refuse d'autoriser les femmes à participer aux *sema* publics. D'ailleurs, le groupe ne compte quasiment pas de femme parmi ses membres, et le peu de femmes qui veulent intégrer le groupe sont habilement mis s à l'écart.

**Figure 31 : Les membres de la MEKÜSAV**



De gauche à droite : Noyan Özatik, Celalettin Loras, Gülden Arbaş, Şahin Naci Şair, 2014. (Archives de Şahin Naci Şair)

### **c) Les différents rôles des *şeyh***

Les *şeyh* néo-mevlevi endossent des rôles très variés en fonction de leurs compétences, de leurs projets et de leurs conditions matérielles. Les fonctions que j'ai repérées sont les fonctions cérémonielles, les fonctions de guidance spirituelle, les fonctions d'enseignement théorique, les fonctions d'enseignement pratique, les fonctions administratives, et les fonctions de représentation.

## **La fonction cérémonielle**

La fonction cérémonielle est la fonction commune à tous les *şeyh* que j'ai étudiés. Elle consiste à endosser le rôle de maître pendant les cérémonies de *sema*. Cette fonction a une forte signification symbolique. Dans la Mevleviye ottomane, le maître de cérémonie était appelé *postnişin*, c'est-à-dire « celui qui s'assoit sur le *post* (peau de bête) rouge », en tant que représentant de Mevlana. Il représentait donc, la plus haute autorité au sein de la *tekke*. Le détenteur du titre de *postnişin* combinait ainsi la fonction de maître de cérémonie et de directeur de *tekke*. Or, de nos jours, il n'y a pas de *tekke*, et la Néo-Mevleviye est une entité fragmentée. Le terme de *postnişin* est alors uniquement utilisé pour les maîtres de cérémonies. Kadri Yetiş et Şahin Şair assurent cette fonction principalement dans des *ayin* touristiques, c'est-à-dire généralement dans des espaces qui ne leur appartiennent pas et dont les entrées sont payantes. Il s'agit par exemple des cérémonies de *sema* qui ont eu lieu régulièrement à la *mevlevihane* de Galata, haut lieu touristique en plein quartier central d'Istanbul. Quant à Hasan Çıkar et Hayat Nur Arıran, ils sont maîtres de cérémonie dans leur propre couvent. Tous les deux ont une position assez mitigée au sein de la communauté néo-mevlevi. La mixité de leur rituel ne leur permet pas d'occuper la *mevlevihane* de Galata. Ils organisent donc leur *sema* dans les *tekke* qui leur appartiennent et qui sont officiellement des sièges de fondation.

## **La direction spirituelle**

En deuxième lieu, il y a la fonction de l'*irşad*, c'est-à-dire la guidance spirituelle. L'*irşad* est la principale fonction des *şeyh* de toutes les *tarikât*. Si celui qui aspire à entrer dans une *tarikât* veut évoluer spirituellement dans le but de parvenir à la maturité, c'est au *şeyh* de le guider dans ce chemin à travers des exercices spirituels. Dans la Mevleviye ottomane toutefois, le *şeyh* n'est pas chargé de cette mission qui revient en fait au *aşçı dede*. Or, de nos jours, dans les groupes néo-mevlevi, il n'y a pas de structure pyramidale. La seule hiérarchie qui existe est celle du maître et de ses disciples. Ainsi il revient aux *şeyh* de s'occuper de l'évolution spirituelle de ses disciples ; les *şeyh* sont en contact direct avec leurs élèves. Ils régissent leur vie personnelle, leur enseignent des exercices spirituels, des *zikir* individuels etc.

## **L'enseignement théorique et pratique**

Troisièmement, il y a la fonction d'enseignement. Il s'agit principalement d'enseignements théoriques. Les *şeyh* organisent régulièrement des cours de *Mesnevi*, de *Divan-ı kebir*, de *tasavvuf*, ou bien des *sohbet* qui consistent à parler spontanément de sujets variés sur la religion. Kadri Yetiş réalise ses *sohbet* les mardi soir au siège de la MEKDER séparément pour les femmes et les hommes avant les cours de *sema*. Quant aux enseignements plus structurés tels que les cours de *Mesnevi* et de *tasavvuf*, ceux-ci ont lieu le samedi dans une salle de la *Mevlevihane* de Yenikapı qui est devenue l'Université de la Fondation Fatih Sultan Mehmet (*Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi*). Nur Artıran réalise ses cours de *Mesnevi* ou *Divan-ı kebir* à la Fondation de la littérature turque (*Türk Edebiyat Vakfı*). L'enseignement est ouvert au public, mais la plupart des auditeurs sont ses disciples. Hasan Çıkar réalisait régulièrement ses *sohbet* les lundi et jeudi soir au sein de sa *tekke*. Ceux-ci avaient lieu avant un repas, suivi du rituel du *sema*.

### **La fonction administrative et les fonctions de représentation**

Ensuite, il y a la fonction administrative c'est-à-dire la présidence d'une fondation et de fait la gestion d'une *crypto-tekke*. Ces fonctions ne sont remplies que par Hasan Çıkar et Nur Artıran qui sont les seuls à posséder leur propre fondation. Cette fonction leur permet d'avoir une légitimité publique. C'est en utilisant leurs titres officiels de président de fondation que ces derniers apparaissent au grand public.

Enfin, il y a la fonction de représentation de l'islam. Il s'agit de se présenter comme une autorité religieuse à l'échelle locale et internationale. Cela peut se faire via l'organisation de rencontres avec des personnalités religieuses ou bien la participation à des émissions télévisées. Le *şeyh* se charge alors de la mission de promouvoir la Mevleviye et l'islam en dehors du cercle restreint de ses disciples.

### **d) Les différents modes de légitimation**

L'anthropologue Anna Neubauer a effectué un travail similaire à cette thèse en 2009 sur la confrérie Rifai de la *Şeyh Cemalnur Sargut*. Dans un chapitre sur l'autorité spirituelle, elle a mis en avant le concept d'autorité charismatique et traditionnelle de Max Weber pour définir les modes de légitimation de la *şeyh* rifai, Cemalnur Sargut. Selon Weber « l'autorité

traditionnelle est fondée sur les coutumes et soutenue par une croyance en la valeur de la tradition. On obéit au chef en vertu de la dignité personnelle qui lui est conférée par la tradition. La référence à des chaînes de transmission au sein des lignées biologiques ou spirituelles telle qu'elle est présente dans le soufisme est une légitimation typiquement traditionnelle. Le concept de charisme est quant à lui utilisé par Weber pour décrire les formes d'autorités qui se basent sur l'attribution de qualités extraordinaires ou surhumaines, voire divines, à un individu par ses adeptes ». D'après les recherches de Neubauer, « on considère en général que l'autorité des maîtres soufis repose sur une combinaison de l'autorité traditionnelle et charismatique »<sup>469</sup>. Ce constat est valable pour Kadri Yetiş, Nur Artıran et Hasan Çıkar. Tous les trois fondent leur autorité sur la tradition, comme les lignées spirituelles, mais aussi sur le charisme. En revanche, cela n'est pas valable pour Şahin Şair qui lui, n'utilise que de la légitimation traditionnelle.

### **La légitimation traditionnelle et charismatique**

La légitimation traditionnelle de Kadri Yetiş repose sur le fait qu'il est rattaché à la tradition *çelebi*. Malgré l'absence des *tekke* et d'une maison-mère, tout comme son père, Faruk Çelebi ratifie les décisions des *şeyh* qui désignent des nouveaux *şeyh* et leur délivre des *icazet*. Bien que l'affiliation par le sang ne suffise à remplacer l'institution, de nombreux sympathisants de la Mevleviye considèrent que les *şeyh* assermentés par le *çelebi* sont des *şeyh* authentiques et que les autres ne sont que des imitateurs. Yetiş utilise également la légitimation charismatique. En effet, ses disciples lui attribuent des qualités extraordinaires, comme la capacité à lire dans les pensées, et à guérir des malades.

Les partisans de la démonopolisation que sont Nur Artıran, Hasan Çıkar et Şahin Şair utilisent la légitimation traditionnelle en se rattachant à une chaîne initiatique comme Cemalnur Sargut. Pour ces *şeyh*, l'autorité *çelebi* n'a aucune légitimité dans le contexte de la Turquie républicaine. Il est donc suffisant pour un soufi d'être désigné par un *şeyh*, pour assurer à son tour cette fonction. En réalité, dans la Mevleviye, contrairement aux autres *tarikât*, il n'est pas suffisant d'être formé et désigné par un *şeyh*, pour assurer cette fonction. Nur Artıran met constamment en avant ses prédécesseurs Şefik Can (1909-2005) et Tahir Olgun (1877-1951) pour se légitimer. Elle insiste sur la figure de Şefik Can qui était un *mesnevihan* ayant reçu

---

<sup>469</sup> Cité par Anna Neubauer dans « L'autorité religieuse féminine », dans N. Clayer *et al.* (éds.), *L'autorité religieuse et ses limites en terre d'islam*, pp. 235-236.

l'enseignement du *Mesnevi* par Tahir Olgun et qui avait été désigné comme *sertarik* par Celalettin Çelebi. Cette dernière a même donné le nom de Şefik Can à sa *vakıf-tekke*. Nur Artıran fait reposer sa légitimité sur sa vie antérieure à sa désignation comme *şeyh*. Elle déclare être issue d'une famille de soufis et avoir passé sa vie dans les *tekke* jusqu'à quarante ans. Elle déclare avoir commencé sa vie de service (*hizmet*) à l'âge de quatorze ans dans une *tekke* nakşibendi dont sa mère était disciple. Plus tard, à vingt ans, elle prête allégeance à un *şeyh* melami. Puis après la mort de ce dernier, elle rencontre Şefik Can à la suite d'un signe spirituel. Nur Artıran s'installe alors chez Şefik Can qui a déjà quatre-vingt-dix ans. Elle évoque cette période comme une période de « service pour la *dergah* » (*dergaha hizmet*). Elle insiste sur le fait qu'elle a été la seule à coucher chez son *şeyh* et d'avoir été à son service pour mettre en évidence le mérite de sa succession. Nur Artıran ne possède pas d'*icazet* écrit. Cependant, elle prétend avoir des témoins sur la déclaration de Şefik Can avant sa mort. Ce dernier lui aurait légué toutes ses fonctions spirituelles :

Lorsque Şefik Can a rendu l'âme, nous avons créé une fondation. On l'appelle fondation, mais c'est une *dergah*. Mon but était de former des humains, de transmettre aux jeunes toute la science et la sagesse que Dieu m'a offertes. *Fakir* est né dans une *dergah* nakşibendi. Ce n'est pas une chose que l'on peut minimiser. Jusqu'à treize quatorze ans, j'ai reçu mon éducation stricte dans une *dergah* nakşibendi. En même temps, j'ai fréquenté une *dergah* rufai parce que ma tante était rufai. Ma tante est également ma mère spirituelle. Donc jusqu'à quatorze ans, j'ai grandi dans les *dergah*. Plus tard, mon premier *mürşit* était halveti-melami. J'ai prêté allégeance à vingt ans. J'ai donc reçu une stricte éducation halveti-melami. Plus tard, j'ai eu Şefik Can comme deuxième *mürşit*. Je l'ai fréquenté pendant très longtemps. Il ne s'agissait pas d'aller lui rendre visite de temps à autre. Je suis restée chez lui pendant sept ans sans aller nulle part. Et jusqu'à quarante ans, j'ai été formée dans les *dergah*. Mais je ne l'ai dit à personne. Beaucoup de personnes croient que je suis directement arrivée chez Şefik Can. J'ai vécu une réelle relation maître-disciple. Et certaines personnes s'étonnent. Elles pensent que je suis tombée du ciel. Non, je ne suis pas tombée du ciel ! Elles croient que je suis arrivée hier et que je suis tout de suite devenue Nur Hanım. Non, madame ! J'ai travaillé dans les *dergah* pendant quarante ans ! Ce n'est qu'à quarante ans que j'ai rencontré Şefik Can. Nous ne pouvons pas négliger mon enfance et mon adolescence. En plus, mon enfance s'est passée dans une stricte éducation nakşibendi et rufai, auprès des vrais *şeyh* en Anatolie. Plus tard, j'ai reçu une stricte éducation halveti-

melami. C'est très dur. Et quand mon *mürşit* a rendu l'âme je suis allée rencontrer Şefik Can sur un signe divin. J'avais déjà mûri avec toute l'éducation que j'avais reçu dans les *dergah*. C'est après tout ça que je suis arrivée chez Şefik Can. Mais *Fakir* n'a pas dit un mot sur tout cela. Beaucoup de personnes ignorent mon passé. Je commence tout juste à donner de toutes petites informations lors des reportages. Parce que l'*edep* c'est cela. Je ne ressens pas le besoin de dire tous ce que j'ai fait. Je pense que tout se comprend de mon état. Est-il possible que l'on confie une si grande mission à quelqu'un qui vient de tomber du ciel ? Et j'étais avec Şefik Can pendant près de neuf ans. Pendant sept ans, j'étais à ses pieds. Je n'ai pas mis les pieds dehors. Quand je l'ai connu, il avait quatre-vingt-neuf ans, presque quatre-vingt-dix. A cet âge-là, il s'était retiré dans son monde intérieur. Il s'était dévoué à la science et à la sagesse. J'ai vraiment beaucoup appris de lui. Si je ne l'avais pas rencontré, il y aurait vraiment eu un grand vide dans ma vie. Tous mes efforts accomplis pendant quarante ans auraient été ruinés. En définitive, par la suite, je me suis enfermée chez lui pendant sept ans. Je ne suis sortie que quand il sortait. Je me disais que je devais tirer profit de Şefik Can autant que je pouvais. Vous voyez, je n'étais pas quelqu'un qui allait rendre visite à son *mürşit* une fois par mois ou par an. J'étais entièrement dévouée. Et à la fin, je ne pouvais pas me contenter de former quelques *semazen*. Il fallait que je fasse quelque chose. Et la seule chose que je pouvais faire était de former des humains. Comment ? Il me suffisait de prendre pour exemple Şefik Can, le *Pir* (Mevlana) et la vie de *dergah* que j'ai eu depuis mon enfance. J'ai donné quarante ans de ma vie ! C'est toute une vie quarante ans. Et j'ai créé ce lieu sous le toit d'association, mais en tant que *dergah*<sup>470</sup>.

Par ailleurs, Nur Artıran légitime sa position en fonction du principe selon lequel chaque confrérie et chaque *şeyh* ont une mission particulière. Sa mission à elle serait de faire du dialogue interreligieux. L'image de l'islam détériorée par les multiples divisions au sein de la communauté et surtout à cause des mouvements radicaux ne pourrait s'améliorer qu'avec le respect du principe d'unicité (*tevhid*) en islam. Des rencontres sont donc organisées régulièrement avec des représentants de diverses mouvances religieuses ou spirituelles. Ces rencontres avec les autorités religieuses internationales permettent à Nur Artıran d'asseoir son charisme auprès de ses disciples turcs.

---

<sup>470</sup> Entretien avec Nur Artıran, Beykoz, 10 juin 2017.

Figure 32 : Şefik Can et Hayat Nur Artıran



(Facebook)

Quant à Hasan Çıkar, selon la version officielle de sa biographie diffusée sur les différents sites internet qui lui appartiennent et dans des livres édités par ses disciples, il est né en 1935 à Skopje en Macédoine et y a vécu jusqu'en 1959, date à laquelle il se rend ensuite à Istanbul. Hasan Çıkar fait brièvement référence à un certain Hakkı Dede qu'il rencontre à Skopje, puis qu'il retrouve à Istanbul en 1960. Son initiation a eu lieu à ce moment. Il est fort probable que le Hakkı Dede en question soit le gardien de *türbe* mentionné plus haut dans la partie sur la Mevleviye des Balkans, et dont le nom, la ville d'origine et la période à laquelle il migre vers Istanbul coïncident parfaitement avec celle du supposé *şeyh* de Hasan Çıkar. C'est ainsi qu'il utilise la légitimation traditionnelle.

Hasan Çıkar ne se contente pas de la légitimation traditionnelle. Il s'ajoute des caractéristiques extraordinaires qui le rendent exceptionnel aux yeux de ses disciples. Premièrement, comme nous l'avons vu plus haut, il aurait hérité du *post* de Mevlana et serait donc son plus haut, voire son seul représentant, de nos jours<sup>471</sup>. Dans ses *sohbet*, il évoque assez souvent le thème de

---

<sup>471</sup> « Hasan Çıkar Dede »

l'*insan-ı kamil* (l'homme ayant atteint la perfection). Selon Hasan Çıkar chaque époque possède son unique *insan-ı kamil*. Il ne pourrait y en avoir plusieurs à la fois. Cela suppose que l'*insan-ı kamil* ne peut être concurrencé par les autres *şeyh* contemporains. Il laisse entendre qu'il est cet *insan-ı kamil* est Hasan Çıkar. « Le chemin qui va vers Dieu passe par Son serviteur. [...] Il n'y a qu'un seul homme parfait par époque. Cet homme parfait possède toutes les forces de Dieu<sup>472</sup> » dit-il pendant un *sohbet*. L'*insan-ı kamil* est donc un surhomme et correspond aux anecdotes rapportées par Hasan pendant ses *sohbet* :

Après avoir rejoint l'autre univers, l'âme des croyants réside sur une planète. S'il le souhaite, le croyant se vêtit (de sa chaire) et revient sur Terre (fait référence à la réincarnation). S'il ne le veut pas, il ne revient pas. Par exemple, Jésus réside au quatrième étage des cieux. Ceux qui sont proches de son âme, résident avec lui. Il y en a plein. *Fakir*, lorsque j'ai atteint les cieux pour la première fois en 1975, mon premier arrêt a été la lune. J'y ai rencontré Itri Dede (...), la grande âme qui a composé les *salavat* (salutations au Prophète) n'a pas pu s'élever au-delà de cette station et son âme réside donc ici. Il m'a fait visiter la lune. J'ai vu qu'il y avait la mer sur la lune. Les Américains ont découvert cela dans les années 1980. Moi je l'avais dit avant. Lorsque nous avons fini de visiter la lune, Itri m'a dit qu'il n'était pas apte à quitter la lune et m'a suggéré de continuer seul. J'ai visité plein de planètes, j'ai rencontré plein d'âmes [...] Il y a des millions de mondes d'esprits, peut-être des milliards, depuis que le monde existe. Ce sont les compagnons de Dieu. La résidence de Jésus est au quatrième étage. Pourquoi ? Eh bien parce qu'il y avait une aiguille sur sa cape. A cause de cette matière, il n'a pas pu s'élever plus haut. Quant au Prophète Muhammad, il est au septième étage<sup>473</sup>.

Hasan Çıkar se présente donc ouvertement comme une personne aux capacités surnaturelles qui a un accès au monde métaphysique. La véracité de ses propos n'est nullement remise en question par ses disciples qui fascinés par ces récits fantastiques. Voici également un poème de Hasan où il laisse comprendre qu'il est la réincarnation de Mevlana :

---

<sup>472</sup> Hasan Çıkar, Esin Kaya, *Tanrının Temsilcisi insan. Meram'dan Silivrikapı'ya Mevlana Sohbetleri*, 3. Bölüm. *Hasan Dedenin Dilinden*, (L'Homme représentant de Dieu. Discussions sur Mevlana de Meram à Silivrikapı, 3<sup>e</sup> partie. De la langue de Hasan Dede), p. 120.

<sup>473</sup> Observation de terrain. Sohbet de Hasan Çıkar, EMAV, Istanbul, 11 janvier 2015.



*Je vins maintes fois dans ce monde éphémère / Je coulai comme de la pluie  
 Je poussai comme des herbes et des fleurs / Je vins pour guider en terre de Roum  
 Je fus Celaledin Mevlana venu du Khorassan / J'apparus tantôt en Prophète, tantôt en  
 Saint  
 Maintenant Dieu merci je me connais / Je vins et repartis sans que l'on ne reconnaisse  
 mon essence  
 Personne ne découvrit mes secrets / Je côtoyai des ignorants  
 On m'a nommé Hasan / Je suis venu servir l'humanité<sup>474</sup>*

**Figure 33 : Hasan Çıkar se faisant chausser les pieds par un disciple**



A la fondation-tekke de Silivrikapı (Facebook)

<sup>474</sup> *Şu fani mülküne çok geldim gittim ben / Yağmur olup yağdım / Ot ve çiçek bittim ben / Rum diyarında irşada geldim ben / Horasan'dan gelen Celaledin Mevlana idim ben.*

*Bazen nebi, bazen veli göründüm ben / Şimdi hamdülillah kendimi bildim ben / Geldim gittim, benim zatımı hiç bilmediler / Sırrımı kimseler fethetmediler / Kendini bilmeyen kişilerle kardeş oldum ben.*

*Hasan koydular ismimi / İnsanlık alemine hizmete geldim ben.*

Hasan Çıkar, Sibel Avcı, *Divan-ı kebir'den seçmelerle Hasan Dede sohbetleri* (Discussions de Hasan Dede avec des passages sélectionnés du *Divan-ı kebir*), p. 175.

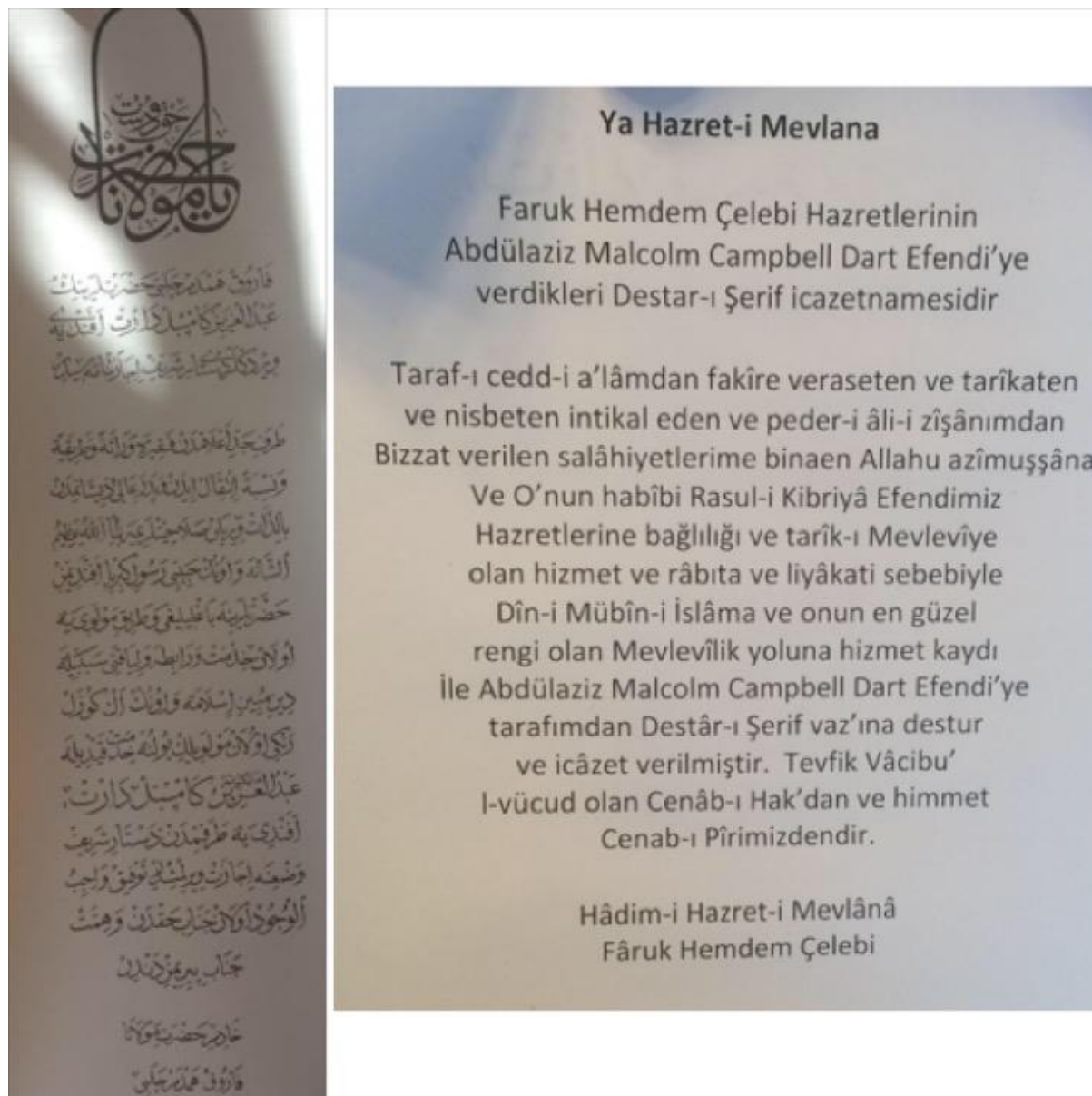
Figure 34 : Hasan Çıkar accueilli par ses disciples



Devant la fondation-tekke de Silivrikapı (Facebook)

Enfin, concernant Şahin Şair, nous ne pouvons parler que d'une légitimation traditionnelle. Şair est désigné par Celalettin Loras, qui lui-même a été désigné par son père Süleyman Loras, un *şeyh* ratifié par Celalettin Çelebi. La seule constitution d'une lignée spirituelle suffit à Şahin Şair pour légitimer sa fonction de maître de cérémonie. Les membres de son groupe ne sont pas ses disciples mais des sortes d'électrons libres, des amis, des sympathisants. Il n'a donc pas besoin charisme pour se légitimer.

Figure 35 : *İcazet* délivré par Faruk Hemdem Çelebi



*İcazet* en persan et en turc délivré à Abdülaziz Malcom Dart. (Ayşe Akyürek)

### 3) *L'autorité féminine : le cas singulier de Hayat Nur Artıran*

#### a) Femmes et Féminité dans le soufisme et dans l'histoire de la Mevleviye

Anna Neubauer a étudié la place des femmes dans le soufisme. Elle montre que les femmes saintes ont pu endosser le rôle de guide spirituelle, mais uniquement dans des situations informelles, en marge du soufisme institutionnel comme dans le cas de Rabia al-Adawiyya.

« Leur autorité peine à être reconnue et traduite dans des titres ou des fonctions officielles au sein des confréries<sup>475</sup> ».

### **Mevlana, un avant-gardiste pour la libération des femmes...**

Concernant le cas spécifique de la Mevleviye, Gölpınarlı note que, pour Mevlana, les femmes sont considérées comme des membres à part entière de la société. L'historien décrit Mevlana comme un avant-gardiste. Mevlana adopte un discours en faveur des femmes et conseille à ses pairs d'avoir du respect et de l'amour pour celles-ci. Par ailleurs, il s'oppose à l'obsession de cacher les femmes sous un voile et de les exclure de la vie publique. Dans son entourage, les femmes font le *sema*. Mevlana est en contact avec les femmes qui souhaitent suivre son enseignement. Elles connaissent donc un traitement égalitaire avec les adeptes masculins de Mevlana. Gölpınarlı note également que dans l'histoire primitive de la Mevleviye, des femmes avaient eu accès à l'autorité spirituelle. Les femmes ont même joué un rôle important dans la propagation de la *tarikât* dans les villages. Par exemple, Şeref Hatun, fille de Sultan Veled aurait eu son propre cercle de disciples. Il cite également l'exemple d'Arife Hoş Likaa, une femme originaire de Konya, désignée *halife* à la *mevlevihane* de Tokat.

Cela montre donc que les femmes faisaient partie de la direction de l'Ordre et qu'elles pouvaient initier des hommes<sup>476</sup> et non uniquement des femmes, comme c'était le cas dans la plupart des *tarikât*, ainsi que le remarque Anna Neubauer : « s'il existe des femmes dans les hiérarchies de certaines confréries, elles enseignent uniquement à des consœurs et sont à la tête de sous-branches exclusivement féminines, comme les cheikha de la Kaftâriyya de Damas.<sup>477</sup> ». Plus tard, au XVII<sup>e</sup> siècle, une femme nommée Destina Hatun dirige la *tekke* de Karahisar. Elle porte une *hırka* (manteau) et une *külâh* (chapeau conique) comme les hommes. Lui succède un homme, Küçük Mehmed Çelebi, remplacé par Güneş Hatun. Cette dernière aurait également porté, comme les hommes, la *destarlı sikke* et la *hırka* et aurait dirigé des rituels de *sema*.

L'exclusion progressive des femmes est expliquée par l'urbanisation et l'élitisation de la *tarikât* à partir du XVII<sup>e</sup> siècle. Dans les *tekke* des villes, les femmes ne sont plus désignées comme *halife*. Il n'y a plus de mixité. Les femmes sont cantonnées à des espaces réservés aux femmes

---

<sup>475</sup> A. Neubauer, « L'autorité religieuse féminine », *op. cit.*, p. 237.

<sup>476</sup> A. Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra...*, *op. cit.*, 2006, p. 257.

<sup>477</sup> A. Neubauer, « L'autorité religieuse féminine », *op. cit.*, p. 238.

(*harem*) et observent les rituels de *sema* depuis le *kafes*<sup>478</sup> de la *semahane*. Les femmes sont donc entièrement exclues de cet environnement devenu purement masculin. A ce propos, Gölpınarlı nous apprend que, selon des sources orales, Leyla Hanım, une poétesse mevlevi du XIX<sup>e</sup> siècle se serait rendue à la *mevlevihane* de Galata. Elle aurait sangloté devant la cuisine, lieu symbolique où cuisent les *derviş* pendant leur *çile*, et se serait apitoyée sur son sort de la manière suivante : « Mon Dieu, pourquoi m’as-tu épargnée d’un morceau de viande ? » en faisant allusion à l’organe sexuel masculin<sup>479</sup>. Cette lamentation est révélatrice de l’exclusion totale des femmes de la vie de couvent et donc des principaux rituels de développement spirituel de la *tarikât*.

Si le Saint est en avance sur son temps concernant la valeur qu’il accorde aux femmes, il n’en est pas de même pour la féminité qui a une connotation péjorative dans son jargon. La féminité représente les attributs négatifs de l’humain comme le *nefs* (égo), tandis que la masculinité représente les attributs honorables. Voici quelques passages du *Mesnevi*, où Mevlana associe la femme au *nefs*, et l’homme à la raison, et qualifie la femme d’inférieure à l’homme :

L’homme et la femme, qui sont l’âme charnelle et la raison, sont très nécessaires à la manifestation du bien et du mal. » [1/2618] ; « Sache que ton âme charnelle est une femme et pire qu’une femme, parce que la femme est une partie du mal, mais ton âme charnelle est tout entière le mal. » [2/272] ; « Sache que le mari est la Raison, et la femme, l’avidité et la cupidité : ces deux défauts sont sombres et nient la Raison qui est un flambeau. » [1/2903]<sup>480</sup>.

Mevlana assimile aussi les mauvais comportements de l’homme au caractère des femmes :

« Et si tu dédaignes Ses signes, tu te crois un homme, mais, si tu réfléchis bien, tu es comme une femme. » [1/944]<sup>481</sup> ; « La supériorité des hommes sur les femmes, ô imprévoyant, consiste en ce que l’homme considère davantage la fin des choses.

---

<sup>478</sup> Littéralement cage en turc. Il s’agit d’un balcon barricadé par un grillage qui laisse une légère vue sur la salle de *sema*.

<sup>479</sup> A. Gölpınarlı, *Mevlana’dan Sonra...*, op. cit., 2006, pp. 257-260.

<sup>480</sup> Djalâl-od-Dîn Rûmî, *Mathnawî. La quête de l’absolu*, Livres I-III, trad. du persan par E. de Vitray Meyerovitch et al., Monaco, Rocher, 2004.

<sup>481</sup> *ibid.*

L'homme qui est incapable de prévoir la fin, il est, comme une femme, inférieur à ceux qui pensent à la fin [4/1619-1620]<sup>482</sup>.

### ...mais hostile envers la féminité

Ces passages nous montrent que la force physique et mentale de l'homme représente la perfection humaine. D'un point de vue sémantique, cela est plus clair. Dans la langue d'expression et d'écriture de Mevlana qu'est le persan, *merd* signifie homme mais aussi « brave ». De la même manière, en turc « *erlik* » qui signifie « virilité/masculinité », veut également dire « courage/bravoure ». Uludağ rapporte, faisant allusion à Rabia al-Adawiyya, que Farid al-Din Attar affirme que si une femme avance dans le droit chemin, elle n'est plus une femme mais un homme. Par ailleurs, Ibn-i Arabi dit au sujet des femmes : « Parmi ceux que nous appelons les hommes, il y a des femmes. »<sup>483</sup>. Nous n'interprétons en aucun cas cela comme de la misogynie. En revanche, il est implicitement évoqué que les femmes doivent se comporter comme des hommes pour être honorables. Les femmes doivent être masculine/virile, fortes et courageuses si elles veulent mériter l'estime de la société, et que, de plus, elles ne sont pas capables de s'élever spirituellement comme nous pouvons le voir dans cet autre passage du *Mesnevi* :

Il ne convient pas à un homme efféminé d'aller combattre l'âme charnelle : le bois d'aloès et le musc ne conviennent pas au derrière d'un âne. Étant donné que les femmes ne sont pas faites pour se battre, comment le seraient-elles pour ce combat qui est la plus grande guerre<sup>484</sup> ? Un Rostam est parfois caché dans le corps d'une femme, comme ce fut le cas pour Marie, mais cela n'arrive que rarement. De même, des femmes sont parfois cachées dans des corps d'hommes, et ces hommes sont tels des femmes, à cause de leur lâcheté. Dans ce monde de l'au-delà, si quelqu'un n'a pas trouvé dans sa virilité la capacité de combattre, sa féminité revêt une apparence visible [6/1862-1866]<sup>485</sup>.

---

<sup>482</sup> Djalâl-od-Dîn Rûmî, *Mathnawî. La quête de l'absolu*, Livres IV-VI, trad. du persan par E. de Vitray Meyerovitch *et al.*, Monaco, Rocher, 2014.

<sup>483</sup> Süleyman Uludağ, *Sufi Göziyle Kadın* (La femme au regard du soufisme), Istanbul, İnsan Yay., 1995, pp. 56-59.

<sup>484</sup> C'est-à-dire qu'elles ne peuvent se livrer à la guerre sainte (contre les ennemis) qualifiée de « petite guerre » par le Prophète, ni à plus forte raison à la grande *Djihâd* contre les passions.

<sup>485</sup> Djalâl-od-Dîn Rûmî, *Mathnawî. La Quête de l'absolu*, Livres IV à VI, *op. cit.*

La grand maître mevlevi İsmail Rusuhi Ankaravi, qui a vécu en XVII<sup>e</sup> siècle, exprime une plus forte hostilité envers les femmes. Voici un extrait du *Minhacül fukara*, son œuvre principale portant sur les principes de base de la Mevleviye :

En réalité, les femmes sont la plus grande source de tourment (*fitna*). Même pendant les périodes où il n'y avait pas de *fitna*, les femmes, en raison de leur imbécilité et de leur faiblesse d'esprit, ont toujours été source de *fitna*. C'est la raison pour laquelle le Prophète disait : « Dans les périodes qui suivront mon décès, la *fitna* dont je redoute le plus pour vous, est la *fitna* féminine. Fuyez cette *fitna*. ». Dans un autre hadith, le Messager d'Allah disait : « Je ne laisse derrière moi, plus grande *fitna* que les femmes. ». En effet, les manigances diaboliques des femmes sont très grandes, et l'une des plus grandes *fitna* de la fin des temps sont ces manigances. Allah dit dans le Coran : « Il est certain que les manigances des femmes sont plus grandes que celles de Satan »<sup>486</sup>.

## **b) La position ambivalente de Nur Artıran**

Le théologien Süleyman Uludağ qui a travaillé sur les femmes soufies, affirme que tous les savants et soufis s'accordaient sur la capacité des femmes à être savantes. Il y avait un consensus sur le fait que des contemporaines du Prophète comme sa fille Fatima ou son épouse Khadija étaient des saintes (*veliyye*). Mais plus tard, les savants ont débattu sur la possibilité de considérer ces femmes comme des guides spirituelles. En réalité, cette controverse est la continuité du débat sur la capacité des femmes à assurer la fonction d'imam pour les hommes, ou encore d'assurer la gouvernance d'un État<sup>487</sup>.

### **La reconnaissance de son travail...**

Durant mon travail de terrain, l'unique femme *şeyh* mevlevi que j'ai rencontrée est Nur Artıran. Cette dernière est dans une position bancal vis-à-vis des Çelebi qui ne la reconnaissent pas officiellement comme *şeyh*. C'est d'ailleurs le cas pour l'ensemble de la communauté néo-mevlevi. J'ai eu l'occasion d'entendre l'avis des *şeyh* mevlevi ou d'autres *tarikât* ou encore d'autres membres de la communauté soufie sur Nur Artıran. Beaucoup parlent de cette dame

---

<sup>486</sup> Rüşhüddin Ankaravi, *Minhacül fukara. Mevleviler yolu*, trad. en turc par M. Kanar, Istanbul, Şule Yay., 2012, p. 189.

<sup>487</sup> S. Uludağ, *Sufi Gözüyle...*, *op. cit.*, p. 46.

avec admiration et reconnaissent qu'elle accomplit un beau travail. Cependant toutes ces personnes refusent d'admettre qu'elle est une *şeyh*. Par exemple, Eren Efendi, actuel *şeyh* de la *tekke* Kadiri de Tophane adopte un discours critique envers la communauté mevlevi mais fait l'éloge de Nur Artıran. Il me confie qu'il trouve très satisfaisant le travail qu'elle accomplit, et ajoute : « Elle ne fait rien pour l'argent. Le seul endroit où on trouve une vie de couvent (*dergah hayati*) est le sien. Elle est plus compétente que la plupart des hommes ». Mais lui aussi ne reconnaît pas qu'elle est *şeyh* et m'assure qu'il ne croit pas qu'elle ait de telles revendications. « Servir le *Pir* est différent d'être *şeyh* » me dit-il<sup>488</sup>. Une disciple de la « cheikha » me confie qu'au début, lorsque Nur Artıran venait de constituer son groupe, ses relations avec les *çelebi* étaient très tendues. « Ils ont mis du temps à la reconnaître comme *şeyh*. Elle a beaucoup souffert » me dit-elle<sup>489</sup>. Or, bien que la situation ne soit plus conflictuelle, Nur Artıran n'est toujours pas reconnue comme *şeyh*.

Durant mon travail de terrain, j'ai eu l'occasion de participer à des événements organisés par Nur Artıran et par les *çelebi* où ils se sont invités mutuellement. J'ai pu être témoin d'une tentative de rapprochement mais j'ai constaté que les relations étaient toujours tendues. En mars 2017, les *Çelebi* ont invité Nur Artıran à l'UMV en tant que conférencière en présence de Faruk *Çelebi*. Azra Kumcuoğlu qui s'occupe de l'antenne stambouliote de la fondation a présenté la fondation Şefik Can comme fondation partenaire et a félicité les travaux de ses membres. Elle a, à l'occasion, présenté Nur Artıran en tant que présidente de fondation et non comme *şeyh*. De la même manière lorsque Nur Artıran a pris la parole, elle exprimé sa gratitude envers la famille *Çelebi* sans évoquer le titre de *makam çelebi* de Faruk *Çelebi*. Comme la plupart du temps, la *şeyh* parlait sur un ton sec et le contenu de son discours me paraissait être provocateur. « Celui qui s'attarde sur les apparences/formes et recouvre la vérité, est un incrédule<sup>490</sup> » disait-elle pour souligner la non-importance de la différence des sexes.

Lors d'un voyage à Konya organisé par l'UMV, je me suis retrouvée avec Esin *Çelebi* avec qui je n'avais pas pu parler jusqu'alors du cas de Nur Artıran. Il me paraissait indispensable de l'entendre clairement au sujet des qualificatifs des uns et des autres. Je lui dis que Nur Artıran

---

<sup>488</sup> Entretien avec Eren Erkmenkul (*şeyh kadiri*), Tophane, 19 mai 2017.

<sup>489</sup> Observation de terrain, Istanbul, avril 2016.

<sup>490</sup> Conférence de Hayat Nur Artıran à l'UMV, Istanbul, 18 mars 2017.



atteste avoir hérité du statut de *sertarik* de la part de Şefik Can, mais Esin Çelebi est catégorique :

C'est impossible. Dans la Mevleviye, personne ne peut léguer ses fonctions spirituelles à qui que ce soit. Ni statut, ni titre. Cela existe dans les autres *tarikats*. Un *şeyh* peut former son successeur. Mais chez les Mevlevi, il faut absolument l'approbation écrite du *çelebi* pour qu'un *şeyh* puisse porter le *destar* et s'asseoir sur le *post*. Mais malheureusement, de nos jours, il y a des personnes qui disent que c'est Atatürk qui les a désignés comme *şeyh* dans leur rêve. Certains disent qu'ils possèdent le *post* rouge de Mevlana. Ce n'est pas vrai. Ils ne sont malheureusement pas conscients qu'ils nuisent à la *tarikats*. Ils la détériorent. Déjà, s'ils respectaient l'*edep*, ils auraient suivi le *çelebi* et les règles de la voie. Si on ne respecte pas les règles de la voie, c'est que l'on n'est pas dans la voie et que l'on s'est constitué une nouvelle voie. Les règles de cette voie ont été écrites et elles sont en quelques sortes une Constitution.

Esin Çelebi expose donc clairement que Nur Artıran n'est pas sur la bonne voie et la classe parmi les mauvais innovateurs. Cependant, plus tard, elle poursuit :

- Esin Çelebi : Nur Hanım a vraiment dédié sa vie à Şefik Hoca.
- Ayşe Akyürek : Actuellement elle est *şeyh* mais vous ne lui avez pas délivré d'*icazet*...
- E. Ç. : Nous ne pouvons pas dire qu'elle est *şeyh*. Vous devez choisir les bons termes. Pour les étrangers nous sommes tous soufis. Alors qu'en fait, nous ne sommes pas soufis. Nous sommes melevi. Ils ont inventé quelque chose comme le soufisme et y ont ajouté les croyances de toutes les religions, et aussi le *sema*. Ils ont tout mélangé. C'est une délicieuse *aşure* (plat fait d'une multitude de fruits et légumes secs) pour eux. Et ça s'appelle le soufisme. Ça finit en « -isme » en plus. Alors que la Mevleviye n'est pas un « -isme ». C'est une croyance. Ils disent « *şeyh* », « *şeyka* » (cheikha turcisé). Alors que « *şeyka* » n'existe même pas chez nous. Ils ont besoin de trouver des termes pour qualifier les gens, alors ils en inventent. On ne peut pas non plus dire qu'elle est *hoca hanım* mais d'une façon c'est une éducatrice (*öğretmen*).
- A. A. : Mais elle a des disciples (*mürit*) et une *dergah*...
- E. Ç. : Bien sûr, elle a des élèves (*talebe*).
- A. A. : Et bien n'est-ce pas ça être *şeyh* ?
- E. Ç. : Non madame. Avant toutes choses, il faut savoir que les *tekke* et *zaviye* sont fermées, donc personne ne peut être *şeyh*.

- A. A. : Alors Nadir Dede (un *şeyh* çelebien) non plus n'est pas un *şeyh* ?
- E. Ç. : A-t-il une *tekke* ? Non. Il a juste ses élèves. Il les forme.
- A. A. : Donc nous devons l'appeler *hoca* ?
- E. Ç. : Oui, *hoca, dede...* Et si Nur Hanım était âgée, on l'aurait appelé *nine* (grand-mère) peut-être ou *anne* (maman). On n'a toujours pas réussi à trouver le mot convenable dans notre langue. Mais il ne faut pas s'attarder sur ces choses. Moi aussi ils ont essayé de me présenter en tant que *şeyka*. Et moi, je leur ai dit que je n'étais pas *şeyka*. En plus je suis *çelebi* ! Je leur ai bien expliqué cela. Je leur ai dit qu'être *çelebi* était supérieur à être *şeyka* parce que je porte le sang (de Mevlana). Je suis au service de ce sang. Je leur ai dit que s'ils voulaient absolument m'appeler par un titre, ils n'avaient qu'à m'appeler *çelebi*. De toutes façons, cela m'a été donné par Dieu. Cela me facilite la tâche. Il faut se focaliser sur le service qui est réalisé. Vous faites quelque chose d'important, vous. Ne vous attardez pas sur la forme. Nur Hanım forme vraiment de très bonnes personnes. Elle a beaucoup de connaissances. Elle est beaucoup plus compétente que beaucoup d'hommes qui se disent *şeyh* de nos jours. Elle a sa propre voie. Elle ne dérange personne. Elle rend service dans sa propre voie. Tous les mois, elle est invitée en France pour quinze jours. Des personnes de toutes les religions viennent l'écouter. Elle leur donne des cours de *Mesnevi*. Qui d'autres arrive à faire cela ? Où sont ces hommes ? C'est pour cela qu'il faut plutôt regarder ce qu'elle fait. Il en est de même pour Cemalnur Hanım. Elle a réussi à réunir plein d'ignares et elle les éduque<sup>491</sup>.

### **...mais pas de son titre**

Les propos d'Esin Çelebi sont confus, contradictoires et évasifs. J'ai posé la même question à Faruk Çelebi pour recueillir des propos plus concis. Malheureusement, ses réponses étaient tout aussi floues que celles de sa sœur. Mais en même temps, ils étaient contradictoires sur l'existence des *şeyh*. En effet, Faruk Çelebi a ouvertement reconnu l'existence des *şeyh*, mais pas celle de Nur Artiran. Il a donc clairement mis en évidence qu'il régnait une ségrégation sexuelle, un deux poids deux mesures, au sein de la branche çelebienne de la Néo-Mevleviye :

- Ayşe Akyürek : Puisque nous parlons d'*icazet*, peut-on parler de Nur Hanım ? Je suis très confuse à ce sujet et je n'ai pas réussi à cerner sa fonction.

---

<sup>491</sup> Discussion avec Esin Çelebi, Konya, 30 avril 2017.

- Hüseyin Erek : Le système est toujours le même. Pardonnez-moi mon *çelebi* (en s'adressant à Faruk Çelebi). Il n'y a pas de confusion et de désordre dans le système. Il y a le respect, la civilité, il y a tout.
- A. A. : Oui, je vois bien qu'elle est appréciée et respectée mais...
- H. E. : Ça, c'est autre chose. Mais autoriser quelqu'un à devenir *mesnevihan* et à être *postnişin* est autre affaire. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de confusion dans le système. Mais comme je vous l'ai dit, il faut par exemple que le *çelebi efendi* me dise de faire préparer l'*icazet*, parce qu'il est temps que telle personne soit *şeyh* ou *mesnevihan*, et m'ordonne de la faire écrire par un calligraphe. Par exemple, nous avons donné l'*icazet* pour être *mesnevihan* à un Iranien. Enfin, je veux dire plus exactement que c'est mon *çelebi* qui l'a donné. Il connaît les procédures (*usül*), les cérémonies (*merasim*) pour cela. C'est avec une cérémonie qu'il est délivré. C'est-à-dire que tout est systématisé.
- A. A. : Donc être *mesnevihan* ne signifie pas forcément être *şeyh* ?
- H. E. : Non, non, ce sont des choses différentes.
- A. A. : Et être *dede* ?
- H. E. : Non.
- Faruk Çelebi : Mais aux aussi ils portent le *destar*.
- H. E. : Eux aussi ils portent le *destar*
- A. A. : Mais ils ne font pas l'*irşad* ?
- H. E. : Si, ils le font. Ils expliquent, ils font le service.
- F. Ç. : Mais par exemple, ils ne peuvent pas être maîtres de cérémonie de *sema*.
- H. E. : Non, ils ne peuvent pas s'asseoir sur le *post*. Disons qu'ils donnent des cours de *Mesnevi*.
- F. Ç. : De toutes façons... Par exemple le *aşçı dede* aussi porte le *destar*.
- H. E. : Lui aussi il porte le *destar*. Mais il est responsable de tous les *can* qui sont à la *dergah*.
- F. Ç. : Moi j'apprécie beaucoup Nur Hanım, c'est-à-dire ses travaux, la discipline (fait référence au caractère autoritaire de Nur Artıran) et tout... Et tout cela c'est pour Mevlana. Ce n'est pas pour une autre *tarikât*. A vrai dire, le fait qu'elle instaure cette discipline aussi est une bonne chose. Elle mérite d'être appréciée. Elle est un cadeau de la part de Şefik Can. Enfin, moi, c'est comme ça que je la vois.
- A. A. : Eh bien pourquoi ne lui donnez-vous donc pas d'*icazet* dans ce cas ?

- F. Ç. : Eh bien jusqu'à présent, les *icazet* n'ont été délivrés qu'aux hommes. Il n'en a pas été délivré aux femmes. De toutes façons, elle n'a pas une telle requête. De toutes façons à l'étranger, lorsqu'elle est invitée à donner des conférences, tout le monde l'appelle *şeyh* (cheikha).
- A. A. : Elle a des *mürüt*, une *dergah*...
- F. Ç. : Comment ?
- A. A. : Elle a des disciples et une *dergah*, c'est-à-dire qu'elle est devenue *şeyh*.
- F. Ç. : Oui c'est ça. Elle n'a pas ce type de requête...
- H. E. : Elle n'a pas de *dergah*, elle a une association, Madame. Il faut faire attention à ces termes.
- A. A. : Je ne fais que reprendre ses termes. C'est-à-dire qu'elle considère cet endroit comme une *dergah*. C'est parce qu'elle même le dit comme ça...
- H. E. : C'est comme ça d'un point de vue spirituel. Mais pour tout le monde c'est une association. C'est sous couvert d'activités associatives qu'elle rend ces services.

Je me fais donc corriger à chaque fois. Et je dois me taire face aux propos contradictoires et incohérents. Tantôt, on me rappelle les lois républicaines, et tantôt, on me demande de me focaliser sur la dimension spirituelle.

- Ayşe Akyürek : Et donc, pourquoi Şefik Can Dede pourrait-il lui avoir délivré un *icazet* ?
- Faruk Çelebi : Şefik Can ne lui a pas délivré d'*icazet*. Il y a une erreur. Comme nous l'avons dit tout à l'heure, il a dû lui donner un *hilafet*, et pas un *icazet* pour être *şeyh*. (...) C'est peut-être... Par exemple, Şefik Can avait un élève auparavant, avant Nur Hanım. Il souhaitait énormément que celui-ci devienne *şeyh* mevlevi. Moi je n'ai pas eu l'occasion de faire sa connaissance. Puis ce monsieur a pris individuellement la décision de partir aux États-Unis. Et quand il est devenu nakşibendi...
- A. A. : Oui, Esin Hanım m'avait raconté.
- H. E. : Qui ça ?
- F. Ç. : Le monsieur qui était là avant Nur Hanım, celui qui était aux côtés de Şefik Can. Je n'ai pas fait connaissance avec lui.
- H. E. : Moi non plus. Qui était-ce ?
- F. Ç. : Je ne sais pas son nom. Il m'avait dit qu'il avait un tel élève et que cela faisait des années qu'ils travaillaient ensemble. Il m'a dit que cet homme était prêt pour l'*icazet*

et qu'il serait ravi que nous fassions connaissance. Ça doit être quelque chose entre eux, enfin ce que Şefik Can a donné à Nur Hanım.

- A. A. : A vrai dire, ce n'est toujours pas très clair dans ma tête tout ça. Enfin de l'extérieur les relations ont l'air très bien, mais les propos peuvent se révéler très contradictoires.
- F. Ç. : Pourquoi c'est contradictoire par exemple ?
- A. A. : C'est-à-dire que j'entends que Nur Hanım a reçu l'*icazet* de Şefik Can. C'est ce qu'elle dit par exemple.
- F. Ç. : Et moi, je vous dis que seul le *makam çelebi* peut donner l'*icazet*.
- A. A. : Oui...<sup>492</sup>

### c) Les stratégies de la « cheikha » pour la reconnaissance sociale

Cette non-acceptation de la part de ses pairs en raison de son sexe conduit Nur Artıran à se viriliser pour se faire une place dans ce monde d'hommes. En effet, comme le remarque Süleyman Uludağ, les sociétés orientales reconnaissent une valeur supérieure à l'homme. Il souligne qu'en turc, les expressions comme « *er oğlu er* » (litt. homme fils d'homme) et « *erkek adam* » (litt. homme masculin) montrent que dans les sociétés orientales, l'humain idéal est l'homme et que la femme ne vit que dans l'ombre de celui-ci. Le terme *raciül* en arabe, *merd* en persan, et *er* ou *erkek* en turc réduisent au néant la femme<sup>493</sup>.

#### La virilisation pour la reconnaissance

L'anthropologue Françoise Héritier explique à travers la notion de « valence différentielle des sexes » que considérer le sexe masculin comme supérieur, « n'est pas uniquement le propre des sociétés orientales. Dans le monde entier, les systèmes conceptuels et les systèmes langagiers sont fondés sur ces oppositions binaires, qui opposent des caractères concrets ou abstraits et qui sont marquées toujours du sceau du masculin ou du féminin ». L'anthropologue explique que dans tous les systèmes conceptuels des différentes sociétés, il existe deux pôles : masculin et

---

<sup>492</sup> Entretien avec Faruk Çelebi et Hüseyin Erek, Şişli, 18 septembre 2017.

<sup>493</sup> S. Uludağ, *Sufi Gözüyle...*, op. cit., pp. 56-59.

féminin, le premier étant considéré comme supérieur au second<sup>494</sup>. Selon la sociologue que les individus sont orientés à ressentir et à se comporter conformément à l'un de ces pôles, c'est-à-dire à l'un de ces deux « mondes » au stade de leur socialisation primaire, donc dès l'enfance. « Un système binaire de représentations », nous dit-elle, « nous montre partout dans le monde le féminin associé à la douceur et le masculin à la violence, et les comportements sociaux des individus, les normes institutionnelles et regards collectifs imposent à chaque individu d'être le plus conforme possible à la définition commune du genre ». Tandis que les garçons sont socialement éduqués à être sûr d'eux-mêmes, à savoir se défendre et à user de la violence, on apprend aux filles à se soumettre et à ne pas avoir de comportements violents<sup>495</sup>. Pierre Bourdieu aborde la question dans une optique similaire, dans son ouvrage intitulé *La domination masculine*. Il affirme qu'il ne serait pas exagéré de comparer la masculinité à la noblesse<sup>496</sup>.

La féminité a toujours une connotation péjorative dans l'inconscient de la société turque dont dans la communauté soufie. C'est probablement pour cette raison que l'autorité spirituelle féminine n'est pas acceptée. C'est ce mépris de la féminité qui pousse Nur Artiran à se viriliser dans ce monde d'hommes. Celle-ci a un caractère assez complexe. Contrairement à Cemalnur Sargut qui ne reflète que délicatesse et fragilité, Nur Artiran manifeste parfois une personnalité très masculine. Par moments, la *şeyh* cède à l'autoritarisme et elle a recours à un ton agressif pour corriger ses disciples. Dans tous les événements organisés par Artiran, chacune des tâches est strictement définie et distribuée. Cela ressemble à une armée et se répercute même sur le vocabulaire qu'elle emploie. En effet, elle utilise des termes militaires. Par exemple :

Je ne veux pas voir de personnes qui n'ont pas la capacité de me comprendre autour de moi. Où a-t-on vu que les commandants et les soldats partagent la même table ? Chacun doit connaître sa place. Vous devez me comprendre d'un seul regard. Je ne dois pas avoir besoin de chercher quelqu'un pour lui donner des ordres. Mes soldats doivent constamment être autour de moi.

---

<sup>494</sup> Françoise Héritier, « Théorie anthropologique de l'évolution », dans F. Héritier (éd.), *Hommes, femmes, la construction de la différence*, Paris, Le Pommier, 2005, pp. 35-38.

<sup>495</sup> F. Héritier, *Masculin/féminin II*, Paris, Odile Jacob, 2002, pp. 94-97.

<sup>496</sup> Pierre Bourdieu, *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, p. 86.

Ces propos ont été déclarés lors d'une sortie en groupe. A ces observations, s'ajoute le fait que la *şeyh* reconnaît qu'elle a un tempérament colérique et qu'elle se décrit comme « *celâlî* », ce qui signifie « coléreux »<sup>497</sup>.

Dans son étude sur les femmes diacres dans l'Église protestante ma'ohi, Gwendoline Malogne-Fer remarque que « les femmes diacres, parce qu'elles ont déjà atteint un certain âge lorsqu'elles deviennent diacres, sont dans une logique de neutralisation de la féminité<sup>498</sup> ». Cette situation est similaire à celle de Nur Artıran qui essaye de faire oublier sa féminité, notamment dans son aspect physique. En effet, elle a toujours une coupe de cheveux courte et très simple. Tout en restant élégante, la *şeyh* veille à ne pas porter des vêtements trop colorés ou avec des coupes qui marqueraient ses formes. Elle porte toujours un très léger maquillage et se pare de bijoux discrets.

### **Un fort esprit de compétition**

La *şeyh* ne manque pas de décrédibiliser ses confrères. Tout en exprimant le respect qu'elle a pour chacun d'eux, elle souligne le fait qu'elle ne cautionne pas qu'ils bénéficient d'une notoriété uniquement à travers la pratique du *sema*. Ses activités seraient les seules dignes d'intérêt pour l'islam et elle formerait de vrais *derviş* et non pas des danseurs.

Ce qu'on appelle un *derviş* ça se trouve dans une *dergah*. Aux pieds de son *mürşit*, il meurt réellement, puis renaît. A ma connaissance, être *derviş*, être *semazen*, c'est cela. Il doit être éduqué par un *mürşit* dans une *dergah*. Qu'ils (les membres de autres groupes) fassent le *sema*, je ne peux pas m'y opposer, mais avant tout il faut l'*edep*, l'*edep*, l'*edep*. Et pour apprendre l'*edep*, il faut une école, une *medrese*, un lieu, une *dergah*. Parce que pour *Fakir*, l'*edep* est très important. Tout ce qui est accompli avec l'*edep* a une grande valeur, et s'il n'y a pas d'*edep*, tout le reste ne vaut rien. [...] Aussi bien l'imam de la Mosquée al-Aqsa, qu'un savant de Syrie qui a écrit cent vingt-cinq livres, que de grands universitaires, ou que des rabbins ou des prêtres. Nous recevons toutes sortes de personnes que vous puissiez imaginer. Nous avons reçu l'ambassadeur de Suisse, et des ambassadeurs d'Afrique. Des grands hommes politiques, de grands

---

<sup>497</sup> Observations de terrain, mai 2016.

<sup>498</sup> Gwendoline Malogne-Fer, *Les Femmes dans l'Église protestante ma'ohi. Religion, genre et pouvoir en Polynésie française*, Paris, Karthala, 2007, p. 244.

hommes de religion. Nous accordons une place à tout le monde ici. Mais nous représentons l'islam. Nous sommes connus en tant que musulmans. Dans ce cas nous devons accomplir un *hizmet* digne de l'éthique muhammadienne. Parce que nous ne représentons pas seulement notre propre personne.<sup>499</sup>.

### **Des revendications féministes avec une hostilité aux féminismes**

Alors que dans la pratique les femmes soufies essaient de se faire une place dans un monde d'hommes et de leur être égales, elles sont en théorie opposées au féminisme, y compris au féminisme islamique. Leurs revendications sont les mêmes que les partisans du féminisme islamique qui est défini comme un discours et une pratique féministe qui s'articulent à l'intérieur d'un paradigme islamique<sup>500</sup>. L'accès des femmes musulmanes aux fonctions religieuses a été discuté d'un point de vue dogmatique. Des mouvements réformistes comme le féminisme islamique ont défendu l'égalité des sexes en proposant une lecture féministe du Coran. Les partisans de ce mouvement, soutiennent l'accès des femmes aux fonctions religieuses comme l'imamat. Amina Wadud est la figure la plus médiatisée de ce mouvement depuis qu'elle a dirigé une prière du vendredi mixte à New York en 2005. Par la suite, d'autres femmes de régions différentes du monde ont revendiqué des positions religieuses jusqu'alors réservées aux hommes<sup>501</sup>. Il est intéressant de voir qu'en dépit du fait que leurs revendications soient similaires à celles de femmes imams, les femmes soufies turques qui revendiquent l'autorité spirituelle féminine, ne se reconnaissent pas dans le mouvement féministe islamique. En fait, les femmes féministes turques sont sceptiques à l'idée de rejoindre les mouvements féministes car cela a des connotations péjoratives chez les Turcs comme la libération sexuelle, la débauche etc. Bien qu'elle prenne régulièrement place aux côtés du cheikh alawi Khaled Bentounès, originaire du Maroc et fervent défenseur du féminisme, la soutenant fortement dans son combat pour la reconnaissance de son titre, Nur Artiran n'est pas une adepte du féminisme.

---

<sup>499</sup> Entretien avec Nur Artiran, Beykoz, 10 juin 2017.

<sup>500</sup> Margot Badran, « Féminisme islamique : qu'est-ce à dire ? », dans Z. Ali (éd.), *Féminismes Islamiques*, Paris, La Fabrique, 2012, p. 39.

<sup>501</sup> Stéphanie Latte Abdallah, « Les féminismes islamiques au tournant du XXI<sup>e</sup> siècle », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 128 | décembre 2010, mis en ligne le 15 décembre 2010, consulté le 04 mars 2017, <http://remmm.revues.org/6822>



Par ailleurs, la plupart des femmes musulmanes turques ignorent le concept de féminisme islamique. Elles défendent l'idée selon laquelle l'islam n'a pas besoin d'idéologies importées d'Occident car c'est une religion qui a déjà donné tous les droits aux femmes avant même que l'Occident ne réclame l'égalité des sexes. Dans un entretien que j'ai réalisé avec Cemalnur Sargut, la *şeyh* a affirmé ne pas se soucier des idéologies comme le féminisme : « Amina Wadud est mon amie. Un jour, elle m'a dit : 'Tu es une vraie féministe !' Je lui ai répondu : 'J'agis en tant qu'humain et non pas en tant que femme.' Si mes actes sont perçus comme du féminisme, je n'y peux rien. Cela n'est pas important<sup>502</sup> ».

Outre l'image négative que les féministes pourraient leur conférer, les femmes soufies de Turquie ne se reconnaissent pas dans le féminisme islamique car cela ressort du domaine de la loi islamique et de la re-contextualisation de celle-ci. Au contraire, le soufisme propose une lecture ésotérique du Coran<sup>503</sup>. En effet, dans ce courant, toute chose possède une dimension apparente (*zahiri*) et une dimension cachée (*batini*), la seconde étant plus valorisée. Dans cette logique, l'être humain a un corps physique et un corps spirituel. Le corps physique n'est que l'habit de l'esprit (*ruh*), qui lui n'est pas sexué. Selon cette doctrine, les soufis ne doivent pas se soucier du corps physique éphémère et leur identité sexuelle. Le combat pour l'égalité des sexes leur paraît donc être un débat stérile qui se trouve en contradiction avec la doctrine de l'unification (*tevhid*), qui signifie « la déclaration et la manifestation de l'unité de la création ».

Comme expliqué plus haut, dans le cas des autres femmes notables du soufisme turc, telles que Cemalnur Sargut et Nur Artiran, Esin Çelebi, elle aussi, ne se livre pas à un combat féministe. La *çelebi* accorde, comme la plupart des femmes turques, une connotation péjorative à ce concept et affirme n'y trouver aucun intérêt :

- Esin Çelebi : A l'époque de notre Prophète, celui-ci accordait beaucoup d'importance à l'éducation des femmes. Et il pensait qu'au sein de la famille, l'éducation provenait des femmes. Dans les guerres, il proposait aux otages de les libérer à condition qu'ils apprennent à lire et à écrire à dix hommes et dix femmes. Il veillait même à ce que le nombre soit égal. Plus tard quand le nombre de musulmans a augmenté, les hommes ont commencé à se réserver les premiers rangs pour écouter le Prophète. Les femmes ont

---

<sup>502</sup> Entretien avec Cemalnur Sargut, Kadıköy, février 2013.

<sup>503</sup> T. Zarccone, *Le Soufisme, voie mystique de l'islam*, Paris, Gallimard, 2009, p.17.

protesté et se sont plaintes de ne plus pouvoir entendre le Prophète. Alors le Prophète leur a accordé une journée particulière. Il n'y avait pas de journées particulières pour les hommes ! Les femmes bénéficiaient à la fois des réunions de tous les jours, mais en plus, elles avaient une journée qui leur était réservée. Le Prophète répondait à leurs questions et, en quelque sorte, il s'occupait de leur éducation. (...) Malheureusement, de nos jours, la séparation des sexes est une pratique héritée des conditions de vie des époques suivantes et des mauvaises interprétations de l'islam. Ensuite, il y a aussi d'étranges façons de se voiler, alors qu'il n'y pas un tel ordre divin. Il est juste dit qu'il faut dissimuler ses ornements physiques (*ziynet*). Même dans le Coran, il n'y a que très peu de descriptions du voile. Ce n'est pas le voile que l'on connaît aujourd'hui et qui est conseillé. S'il l'on en vient à la Mevleviye, Mevlana dit : « Je suis le serviteur du Coran et la poussière du chemin de Muhammad l'Élu. Je me plaindrai de tous ceux qui diront que j'ai dit autre chose que cela ». Celui-ci comprend donc l'islam ainsi que l'a enseigné le Prophète. On le voit dans plusieurs de ses poèmes. Dans les histoires qu'il conte, Mevlana se positionne contre ceux qui imposent un voile en désaccord avec les conditions de l'époque en vigueur, et qui laissent la femme dans l'ignorance. Mevlana est en faveur de l'éducation de la femme, tout comme le Prophète. Parmi ses élèves, on compte des femmes. Il y a même des femmes aisées qui réunissent les autres femmes chez elles et qui invitent Mevlana. Et celui-ci se rend à ces réunions, et veille à répondre à leurs questions. Il leur explique le Coran. Et parfois, elles sont exaltées et font le *sema* ensemble. Il ne s'agit pas du *sema* dans sa forme que l'on connaît aujourd'hui. C'est un *sema* spontané qui est une extériorisation de l'enthousiasme intérieur. (...) Il accorde tellement d'importance aux femmes qu'il a toujours été monogame. C'est après la mort de sa première femme qu'il s'est remarié. (...) Le Prophète était polygame mais son choix était lié aux conditions de son époque et il a toujours été loyal envers toutes ses femmes. [...] Je veux dire que Mevlana a accordé beaucoup d'importance aux femmes. Au début, il y a eu des femmes qui enseignaient comme Fatma Hatun qui est la propre fille de Mevlana. Hommes et femmes ont suivi son enseignement. Par la suite, ses petits-enfants aussi ont enseigné. Il y a des femmes qui, d'après des sources écrites ont été *şeyh* à la *mevlevihane* d'Afyon. Güneş Hatun et Destina Hatun par exemple. Mais évidemment elles ont administré une *mevlevihane*. On ne sait pas exactement combien de temps. Au tout début, c'est Sultan Veled qui a fondé la voie. Il y a eu des villages mevlevi. Il n'y avait pas de zèle dans la séparation des sexes (*kaçgöç*). Hommes et

femmes recevaient tous les enseignements ensemble. De toutes façons, si vous faites bien attention, vous remarquerez que la séparation des sexes est une pratique plus répandue dans les villes. Ça n'existe pas la situation dans les villages. Parce que les villageois ont toujours travaillé tous ensemble. Dans les villages, les femmes comme les hommes portent un voile. En Anatolie et dans la péninsule arabique, hommes et femmes sont voilés. [...] C'est par la suite que les couvents mevlevi sont devenus des internats pour hommes. De toute façon, cela ne fait peut-être que cent-vingt ans que les femmes sont scolarisées. Avant cela, les filles n'étaient pas envoyées à l'école. Donc je résume que le regard de la Mevleviye sur les hommes n'est pas bien différent de celui de l'islam. [...] Quant aux Turcs, nous sommes un peuple nomade. Il est certain que lorsque nous avons quitté l'Asie centrale pour venir en Anatolie, les femmes ont pris des décisions importantes. Parce que pour immigrer ensemble, il faut solliciter l'avis des femmes. C'est en famille que l'on immigrer. Plus tard, sous l'Empire ottoman, même si en apparence les femmes étaient dans le harem du palais, nous savons que les mères et les épouses des sultans ont joué un rôle important dans les prises de décisions. [...]

- Ayşe Akyürek : Est-ce que vous vous considérez féministe ?
- E. Ç. : Que veut dire féminisme ?
- A. A. : C'est un mouvement qui défend les droits des femmes. Je vois qu'il est très mal reçu en Turquie. Je fais toujours face à des réactions sévères.
- E. Ç. : Je pense qu'il faut bien comprendre ce qu'est le féminisme. Malheureusement les réactions que vous rencontrez proviennent probablement du fait qu'en Turquie le féminisme est considéré comme le synonyme de l'hostilité aux hommes. C'est malheureusement comme ça de nos jours. Défendre les droits des femmes est quelque chose, lutter contre les hommes en est une autre. Pourquoi distinguer les hommes des femmes ? Je suis toujours invitée à des événements à l'occasion de la journée internationale de la femme. On parle de la femme dans l'histoire, la femme dans l'islam, la femme chez les Turcs, la femme chez les Mevlevi... Nous sommes un peuple si chanceux que le droit de vote a été accordé aux femmes par Atatürk. Étudiez bien cela s'il vous plait. Je n'ai pas les dates exactes en tête. C'est peut-être une première dans le monde. C'est très important. Il paraît qu'aux États-Unis, les femmes n'ont le droit d'ouvrir un compte en banque toute seule que depuis les années 1940. Il y a plein d'autres exemples de ce genre. C'est pourquoi je ne sais pas ce qu'est le féminisme. Mais les femmes doivent se rendre compte de la force qu'elles détiennent. [...] Bien

que nous soyons en apparence une société patriarcale, chez nous, c'est la mère qui prend les décisions. [...] Veuillez m'excuser. Je n'ai pas vraiment réussi à répondre à votre question parce que je ne sais toujours pas ce que veut dire le féminisme exactement.

- A. A. : Il y a aussi le féminisme islamique de nos jours...
- E. Ç. : Je ne sais pas. Je ne comprends pas ce que cela veut dire.
- A. A. : C'est un féminisme différent du féminisme occidental. C'est une réaction envers les pratiques de ségrégation féminine qui sont faites au nom de l'islam mais qui sont en réalité des mauvaises interprétations de l'islam. Par exemple, il y a des personnes qui au nom de l'islam n'envoient pas leurs filles à l'école, ou qui n'autorisent pas leurs femmes à se rendre à La Mecque pour le pèlerinage obligatoire. Les femmes qui n'acceptent pas ces restrictions en prouvant qu'elles n'émanent pas de l'islam en s'appuyant sur des sources islamiques sont des féministes islamiques.
- E. Ç. : Mais c'est alors le féminisme des rebelles ! Ce n'est pas correct ! [...] Une fois, lors d'une Journée internationale de la femme, un journaliste m'a demandé ce que je pensais de cette journée. Je lui ai répondu « Les femmes ont une journée qui leur est dédiée. Grâce à ça, elles peuvent s'exprimer tant bien que mal. A mon avis, il faudrait qu'il y ait une journée des hommes. Il faudrait qu'on écoute les besoins des hommes pour équilibrer la situation (rire). [...] Je ne voudrais pas être un homme. Je suis très contente d'être une femme<sup>504</sup>.

---

<sup>504</sup> Entretien avec Esin Çelebi, Teşvikiye, 13 février 2015.

Figure 36 : Hayat Nur Artıran chez les Çelebi



A l'UMV, Istanbul, mars 2017. A gauche : Nail Kesova et Faruk Hemdem Çelebi (Ayşe Akyürek)

## *Conclusion*

Dans ce chapitre, j'ai mis en évidence le caractère polycéphale de la Néo-Mevleviye. J'ai traité la question de l'autorité spirituelle dans toutes ses formes et toutes les questions qu'elle soulève. Ainsi, j'ai démontré le chaos qui réside dans la nébuleuse néo-mevlevi et j'ai à nouveau justifié les néologismes « néo-*tarikât* » et Néo-Mevleviye. En effet, de nos jours, l'autorité spirituelle est le plus grand problème quant à la possibilité de l'existence d'une nouvelle Mevleviye unifiée et uniforme à l'instar de la Mevleviye ottomane.

Pour révéler la continuité fictive de la lignée spirituelle, aussi bien de ceux qui se réclament descendants de Mevlana et détenteurs légitimes de l'autorité suprême, que de ceux qui rivalisent ces derniers, j'ai défini le çelebisme et ses enjeux, puis je me suis focalisée sur les activités et

les moyens de légitimation des uns et des autres. J'ai également brossé à grands traits, les profils des *şeyh* néo-mevlevi, certains se voulant traditionalistes, d'autres réformateurs. J'ai également exposé l'esprit de concurrence qui règne parmi ces derniers. Enfin, j'ai soulevé la question de l'autorité spirituelle féminine car cela est un des enjeux majeurs des confréries en processus de réinvention. Cela m'a permis d'évoquer la question de la mixité et du port du voile. Pour cela j'ai fait référence au concept de féminisme islamique et j'ai expliqué comment il était absent dans ce combat pourtant digne de ce courant.



## Chapitre 4 : Les groupes néo-mevlevi

### *Introduction*

Dans ce chapitre, je décrirai les autres acteurs des groupes néo-mevlevi et les dynamiques internes de ces groupes, ce qui permettra de comprendre en quoi consiste l'engagement pour les membres de ceux-ci. Premièrement, je décrypterai les différentes composantes de la nébuleuse néo-mevlevi qui prennent place après les autorités. Il s'agit des disciples, mais aussi des *semazen*, des musiciens et des sympathisants. Je me focaliserai sur le qualificatif *derviş* pour mettre en évidence les nouveaux usages de ce terme en contexte de modernité et de montrer la diversité des profils de ces supposés nouveaux *derviş* melevi. Deuxièmement, j'analyserai les relations à l'intérieur des groupes afin d'exposer la singularité des liens de chacun des membres avec leur groupe, ce qui distingue la Néo-Mevleviye par rapport à la Mevleviye ottomane et souligne la fragilité des liens des nouveaux *derviş* avec leur groupe. Troisièmement, j'exposerai les divers enseignements délivrés par les maîtres et révélerai le caractère socialisateur de ces activités, réunissant régulièrement les divers membres de ces groupes en besoin de contacts humains en contexte d'individualisation au sein d'une mégapole comme Istanbul.



## 1) *Les derviş*

### a) Plusieurs qualificatifs

*Derviş* désignait autrefois le soufi confirmé. Il était engagé dans une *tarikât*, avait prêté allégeance à un maître, avait accompli ses exercices spirituels et avait atteint la maturité. De nos jours, ce terme est utilisé dans toutes les *tarikât* pour désigner toutes personnes membres d'un groupe quel que soit leurs positions. Il est donc nécessaire de redéfinir les membres de groupes que l'on qualifie grossièrement de *derviş*. Il n'est pas possible d'établir des catégories distinctes car la Néo-Mevleviye n'a pas une structure rigide.

### Les *muhîp* et les *mürîr*

Au plus bas de la hiérarchie de la Mevleviye se trouvait la catégorie des *muhîp*. Il s'agissait de toutes les personnes qui avaient foi en la sainteté de Mevlana et qui souhaitaient suivre sa Voie pour leur évolution spirituelle. Ces personnes n'étaient pas concernées par le rituel *çile*. Ils conservaient leurs professions et leurs vies familiales. Ils pouvaient se rendre à la *tekke* quand ils le souhaitaient pour suivre l'enseignement des sciences et des arts mevlevi. Pour devenir *muhîp*, l'aspirant devait manifester son désir à un *şeyh*. Si le *şeyh* donnait une réponse positive à la demande du candidat (*talîp*), celui-ci devait se munir d'une *sikke* (toque en feutre, spécifique aux Mevlevi) et se rendre auprès du *şeyh* afin que celui-ci procède au rituel d'initiation appelé *tekbirleme* (litt. unification)<sup>505</sup>.

De nos jours, nous pouvons considérer les disciples néo-mevlevi comme de *muhîp* puisqu'ils ne vivent pas dans une *dergah* et n'accomplissent pas le *çile*. Toutefois afin de distinguer ceux-ci des simples sympathisants, il est préférable de qualifier de *muhîp* les sympathisants qui fréquentent un groupe sans prêter allégeance au maître – c'est le cas de beaucoup de *semazen*, de musiciens, d'universitaires et de simples intéressés du soufisme, ou de membres de familles des disciples – et de qualifier de *mürîr* les disciples, c'est-à-dire ceux qui sont attachés à un *şeyh* et qui se sont engagés à suivre son enseignement spirituel dans le but d'atteindre la

---

<sup>505</sup> M. Önder, *Mevlana...*, op. cit., p. 217.

maturité spirituelle. Pour désigner l'ensemble des *mürüt*, on emploie le terme *ihvan* qui signifie « les frères ». Les *mürüt* ont pour habitude de s'appeler *can* (litt. âme en turc) et *canlar* au pluriel.

### **Les *semazen***

De nos jours, de nombreux groupes de musique soufie et de *sema*, turcs et occidentaux, se réclament de la Mevleviye. Ils se produisent dans des théâtres, et dans diverses salles de spectacle. Si la qualité des danses qu'ils exécutent et les performances des musiciens sont indéniables et si nous supposons que leur démarche spirituelle est sincère, il n'empêche que c'est dans le sillage de cette foi mevlevienne qu'il faut les situer. Seule la vie de couvent, seuls les mille et un services font le melevi, pas la danse ni la musique<sup>506</sup>.

Bien qu'il y ait des disciples *semazen* ou musiciens qui participent aussi bien à la vie de leur confrérie qu'aux *sema* publics payants de l'association ou de la fondation à laquelle ils sont rattachés, il existe également des *semazen* et des musiciens qui ne font partie d'aucun groupe, mais qui sont les acteurs principaux des cérémonies de *sema*. Ce sont en quelques sortes des sympathisants. C'est le cas des *semazen* de la MEKÜSAV ou encore d'autres *semazen* indépendants, ou bien des *semazen* rattachés à d'autres *tarikât*. Pour ces *semazen*, l'idée principale est que de nos jours, on ne peut pas se définir comme *dervîş melevi*. Ils préfèrent se définir comme des « *semazen* qui aiment Mevlana ».

La plupart des *semazen* d'Istanbul sont passés par la maison-*dergah* de Nezih Uzel et sont très nostalgiques par rapport à cette époque. Ce sont généralement des personnes qui se sont retrouvées dans ce milieu sans quête spirituelle, et ni par intérêt pour le *sema* et le *Mesnevi*. Nezih Uzel, tantôt appelé *Hoca* (professeur), tantôt appelé *Abi* (grand-frère), accueillait quotidiennement du monde chez lui. Il avait fondé le Groupe de *sema* d'Istanbul et formait les intéressés chez lui. À côté des grands musiciens de musique classique et de *tekke* et des intellectuels, il ouvrait ses portes aux jeunes du quartier. Il ne se présentait pas ouvertement comme un *şeyh*, ou comme un melevi. Aux yeux de ceux qui ignoraient son côté soufi, sa maison était une sorte de maison de culture. « L'époque ne permettait pas qu'on parle de ce

---

<sup>506</sup> T. Zarccone, « De Mawlana... », *op. cit.*

genre de choses. La religion et les *tarikats* étaient très mal vues dans années 1980 », me confie Sezai, un *semazen* formé chez Uzel dans les années 1980. Le charisme de Nezh Uzel fascine son entourage, et particulièrement les jeunes. Musicien, journaliste, écrivain, ses multiples casquettes faisait de lui un étrange personnage qu'il fallait côtoyer. C'est grâce à ces qualités qu'il a réuni de larges cercles de sympathisants sur plusieurs générations. Au fil du temps, les jeunes qui fréquentaient sa maison découvraient, le côté soufi d'Uzel. Certains apprenaient le *sema* et rejoignaient le groupe de *sema*.

Sezai, cinquante et un ans, chauffeur de bus retraité, est l'un des *semazen* formé chez Nezh Uzel. Il fait partie de ceux qui sont appelés les *semazen* haut gradés (*kıdemli*), c'est-à-dire les anciens. Il explique que c'est sans s'en rendre compte que lui-même et ses camarades ont été initiés au soufisme :

90% des *semazen* formés chez Nezh Uzel ignoraient la Mevleviye avant d'arriver chez lui. Parce que c'était impossible à l'époque. Ce n'était pas quelque chose de visible. [...] *Hoca* était célibataire. Il aimait bien s'occuper des jeunes. Comme nous étions dans le même quartier, il nous appelait chez lui et nous y allions. Cela nous plaisait parce que nous nous retrouvions avec des amis. Il nous occupait tous avec quelque chose. Moi j'ai progressé au *saz* (luth) là-bas par exemple. [...] Un samedi sur deux, il recevait des musiciens. On ne se rendait même pas compte parce qu'on était jeunes. Ce n'est que des années plus tard que nous avons compris que tous ces gens-là étaient importants. Ils nous paraissaient être des gens ordinaires à l'époque. On a compris plus tard que chacun était virtuose de son instrument. On cuisinait, on servait du thé, on faisait le *hizmet*. Puis, quand on a vu les *semazen*, on a voulu faire comme eux. On a essayé de devenir *semazen*<sup>507</sup>.

İbrahim, un employé en assurance, également *semazen* haut gradé, découvre la maison de Nezh Uzel via un ami *semazen* du lycée dans les années 1980. Il prend des cours de *sema* avec Bican Kasaboğlu puis il est intégré dans le Groupe de *sema* d'Istanbul et se retrouve ainsi dans la nébuleuse néo-mevlevi. Tout comme Sezai, il fait le *sema* tantôt avec un groupe, tantôt avec un autre. Pendant ce temps, il participe de temps en temps aux séances de lectures de *Mesnevi* de Şefik Can. İbrahim ne considère pas la Mevleviye d'aujourd'hui comme une *tarikats* et doute

---

<sup>507</sup> Entretien avec Sezai Redifoğlu, Üsküdar, 19 mai 2017.

des compétences de ceux qui prétendent être des autorités spirituelles. Lorsque je lui demande s'il est rattaché à un *dede*, il me répond clairement que non :

- Ayşe Akyürek : Vous n'êtes pas rattaché à un *dede* alors ?
- İbrahim Birlikay : Non, non, non, nul part. Oh que non ! Que Dieu m'en préserve ! Nous n'avons pas ce genre de rattachement, Dieu merci. Moi je fais mon *sema*, je prends mon plaisir.
- A. A. : Alors en fait vous n'avez pas prêté allégeance à Bican Dede, mais à la Mevleviye ?
- İ. B. : Bien sûr. Nous ne nous préoccupons pas des individus. C'était Bican Dede notre *postnişin*. Mais nous étions réellement attachés à lui. Après qu'il eut rendu l'âme... Et nous avons pris de l'âge aussi... Quand nous avons vu ce qu'est devenu le milieu, nous avons compris qu'il n'y avait plus personne à suivre.
- A. A. : Alors cela veut-il dire que la Mevleviye est une affaire personnelle de nos jours ?
- İ. B. : Il semble que oui à mon avis. Oui, je peux même dire que cela est ainsi. Personne ne respecte les *dede*. Autrefois, lorsque le *dede* entra dans le jardin de la *mevlevihane*, quand il se trouvait à cent mètres de nous, nous nous levions, nous allions porter ses affaires. De nos jours, ils sont soi-disant des *dede*, mais personne ne se dérange quand ils arrivent. Certains continuent même de fumer leurs cigarettes. [...] Nous, dans notre groupe, nous essayons de maintenir les traditions avec nos amis. On nous demande si nous sommes *derviş*. Je réponds que non, nous n'avons rien à voir avec cela.
- A. A. : N'êtes-vous pas *derviş* ?
- İ. B. : Mais non, ce sont des histoires. Est-ce comme ça que l'on est *derviş* ? Est-ce que vous en voyez ? Nous essayons juste de maintenir la tradition. Tout ce qui est en pratique est erroné. Il n'y a rien de correct. Il faut faire le *sema* uniquement dans les *mevlevihane* par exemple. Mais nous, nous allons partout dans le monde. Nous sommes montés sur toutes les scènes du monde. On nous paye et on y va.
- A. A. : Alors vous êtes *semazen* ?
- İ. B. : Dis ce que tu veux. C'est toi qui vois. Mais je suis lié par le cœur, j'aime beaucoup cela. Ça c'est autre chose. Mais je n'arrive pas à me caser dans cette catégorie.
- A. A. : Alors vous n'êtes pas rattaché à la Mevleviye en tant que *tarikât* mais juste à Mevlana ?

- İ. B. : Il n'y a pas de *tarikât* de toutes façons. Nous aimons le *Pir*. C'est notre *Pir* en définitive. Mais nous sommes en réalité rattachés à Dieu et au Prophète. Et nous sommes sur la Voie de Mevlana. Nous sommes plutôt en train d'essayer de maintenir les traditions<sup>508</sup>.

La catégorie des *semazen* est donc méprisante vis à vis des autorités actuelles. Celalettin, un ancien *semazen* qui vit à Konya, se définit comme *semazen* et non pas *mevlevi*. Il pense que la *Mevleviye* ne peut et ne doit être réactivée. L'essentiel est, selon le *semazen*, de comprendre la pensée de Mevlana. Il est donc possible d'évoluer spirituellement sans prêter allégeance à un maître en particulier. L'individu doit plutôt essayer de tirer des enseignements de la part d'individus qu'il estime compétent sans rechercher un guide spirituel *mevlevi*. Il me confie que par exemple il a reçu l'enseignement du *sema*, et du savoir *mevlevi* de plusieurs personnes. « De nos jours, la dimension rituelle s'est affaiblie, mais la dimension spirituelle s'est développée », me dit-il en finissant par me rappeler la formule de Gölpınarlı : « Vive le *mevlanaïsme* ! » (*Yaşasın mevlanailik !*)<sup>509</sup>.

Les *semazen* de la MEKÜSAV ne sont pas tous d'accord sur le qualificatif qu'il faut utiliser pour les désigner. Pour certains, il est impossible d'être *mevlevi* de nos jours, pour d'autres, il faut faire de son mieux, servir au lieu de critiquer, ou plutôt servir tout en critiquant. Lors d'un entretien collectif avec les *semazen* de la MEKÜSAV après une cérémonie de *sema*, un *semazen*, disciple de la *tarikât* *Gülşeniye*, critique l'absence de vrai *şeyh* *mevlevi* :

- Hakan : Je parle pour moi, je ne suis pas *mevlevi*. Être *mevlevi* c'est un grade très particulier. Très haut. Moi je suis *semazen*, pas *mevlevi*. Si quelqu'un se revendique *mevlevi*, il faut qu'il connaisse très bien Mevlana. Qu'il lise beaucoup. Et il faut aussi qu'il ait un mode de vie exemplaire. Il n'y en a plus maintenant. Il y en a qui font du folklore. Peut-on dire qu'ils sont *mevlevi* juste parce qu'ils font le *sema* ?
- Ayşe Akyürek : Êtes-vous *derviş* ?
- Hakan : Non, non plus. [...] Moi je suis *semazen*. Que Dieu nous aide à devenir *mevlevi*. Moi je suis *gülşeni*. Pourquoi ? Parce que mon maître m'a offert ne serait-ce qu'un brin du jardin du paradis. Alors, j'ai le droit de dire que je suis *gülşeni*. [...] Pour qu'il y ait

<sup>508</sup> Entretien avec İbrahim Birlikay, Kadıköy, 30 juillet 2018.

<sup>509</sup> Entretien avec Celalettin Keçeci, Konya, 05 mai 2017.

une Mevleviye, il faudrait qu'il y ait des personnes capables de suivre les stations spirituelles (*makam, meratip*) du disciple, de lui faire accomplir le voyage spirituel (*seyr-i sülluk*). Or actuellement, il n'y a personne qui soit capable de le faire<sup>510</sup>.

Sercan, un *semazen* de la MEKÜSAV, a connu Nezih Uzel dans sa maison de Sapanca. Comme les autres, il a d'abord été attiré par Uzel en tant qu'intellectuel puis au fil du temps, il s'est initié au soufisme. Il a commencé les cours de *sema* sous les directives d'Uzel mais n'a complété son enseignement, qu'après la mort de ce dernier, dans du groupe de Şahin Şair. Sercan est très critique envers le groupe auquel il appartient mais il tient à y rester dans un esprit de reconnaissance et de solidarité. Connaissant son opinion sur Şair, je lui pose des questions provocatrices pendant notre entretien, et celui-ci me fournit des réponses sarcastiques :

- Ayşe Akyürek : As-tu un *şeyh* ?
- Sercan : Bien sûr que j'ai un *şeyh*. Nous faisons le *sema* après tout. Pendant la cérémonie, sur le *post*, nous avons un *şeyh* bien évidemment. Que Dieu l'accepte en tant que *şeyh* et qu'il nous accepte en tant que *derviş*.
- A. A. : Mais je pense que tu ne lui demandes pas de te guider pour ta vie privée ou spirituelle.
- Sercan : Non, je ne lui demande rien. Nous faisons le *sema* ensemble. [...] Nous nous réunissons les jeudis soir et nous faisons uniquement le *sema*. Nous n'avons pas de *zikir*. Il n'y a pas de *sohbet* non plus. Nous avons fait des lectures de *Mesnevi*, un moment, mais elles étaient erronées. Ça c'est un autre sujet. [...] Nous ne vivons pas conformément au mode de vie des *tekke*. Nous faisons des répétitions de *sema* ensemble.
- A. A. : Pourquoi fais-tu le *sema* alors ?
- Sercan : J'ai posé la question à Levent abi (également *semazen* de la MEKÜSAV) l'autre jour. Lui, il est plus âgé et il a commencé quand il était petit, orienté par son père. Il ne sait toujours pas pourquoi il fait le *sema*. Lorsque nous sommes à Galata, nous ne pouvons pas ressentir la même chose. Nous, nous avons commencé avec Nezih Hoca et c'était le résultat d'un long processus. Au début, nous avons commencé par les repas. Il y avait la préparation des plats, la vaisselle, le *hizmet*, les *sohbet*, les écritures,

---

<sup>510</sup> Entretien collectif avec des *semazen* de la MEKÜSAV, Istanbul, 10 juillet 2016.

la musique, c'était une vraie vie de *tekke*. Et après, nous avons commencé à travailler le *sema*, mais nous n'avons pas achevé notre enseignement. Plus tard, il a fallu le compléter, puis nous sommes devenus *semazen*. Le fait que nous soyons devenus *semazen* est donc lié au passé (chez Uzel).

- A. A. : Et pourquoi Nezhir Uzel a voulu que vous soyez *semazen* ?
- Sercan : Je ne sais pas. Une nuit, il m'a dit « va chercher tes amis et vient à la maison. Vous allez devenir *semazen* ». Il y a probablement eu des problèmes dans leur groupe et il a fallu former de nouveaux *semazen* pour compléter le groupe<sup>511</sup>.

Sabri, un jeune acteur professionnel, fait partie de la dernière génération ayant fréquenté la maison de Nezhir Uzel qu'il a connu à vingt ans. C'est par l'intermédiaire d'un ami qu'il se rend chez Nezhir Uzel qu'il décrit comme un intellectuel. Il se plaint de ne pas s'être assez intéressé à son côté soufi de son vivant. C'est aussi grâce à son ami qu'il commence les cours de *sema* dans le groupe de Şahin Şair. Mais il n'est pas satisfait de la situation :

En raison de mon métier, je me sens obligé de connaître la dramaturgie de la Mevleviye. Je fais des lectures pour me renseigner, mais ma raison me pousse à observer. Lorsqu'on entre dans un groupe, on agit ensemble, mais parfois on se rend compte que l'on ne trouve pas de sens à notre action. Par exemple, lorsque je joue une pièce de théâtre, je m'informe sur le contexte de l'histoire, sur l'époque, l'auteur, le courant auquel appartient la pièce. J'analyse les personnages etc. Ça, c'est la dramaturgie. Et, pour cela, il y a un directeur artistique qui m'informe sur ce que je dois savoir sur ce que nous allons mettre en scène. Alors il m'invite à travailler au bureau. De la même manière, je me dis que pendant le *sema* je tournoie, mais pourquoi ? Pourquoi Mevlana a-t-il tournoyé pour la première fois ? Que symbolisent les habits que je porte ? Il paraît que tout est métaphorique dans la Mevleviye, mais nous ne connaissons rien à tout cela. Et quand j'ai posé des questions, souvent je n'ai pas eu de réponses. Alors, j'ai arrêté de poser des questions. Alors on perd notre enthousiasme. Mais en tant que personne qui aime prendre la faute sur soi, je me suis senti fautif. Je me suis dit que j'aurais pu lire, m'informer, et les faire culpabiliser de ne pas avoir effectué leur travail. Mais moi, non plus, je n'ai rien fait progresser. Et cela a engendré une relation négative réciproque.

---

<sup>511</sup> Entretien avec Sercan Yıldız, Sapanca, 29 juin 2016.

Je lui demande s'il se sent mevlevi et il me répond :

De temps en temps... Mais j'ai tellement de lacunes que je suis réticent à dire que je suis mevlevi. Si je dis que je suis mevlevi et que quelqu'un me pose une question, je ne voudrais pas qu'il se dise que la Mevleviye est une simple affaire. Personne n'a le droit de nuire au *tasavvuf*. Tout est dans le cœur. C'est l'humilité. Mais quand je regarde les Mevlevi et les Soufis, je ne vois pas d'humilité. Personne n'essaye de faire progresser les choses. [...] Quand on les voit de l'extérieur on dirait qu'ils sont consumés par le feu de la Mevleviye. Puis on les touche et on se rend compte qu'il n'y aucune chaleur. Il y a une lumière mais elle n'éclaire pas<sup>512</sup>.

Ainsi, les *semazen* se plaignent de l'insuffisance des maîtres à transmettre le savoir mevlevi et à maintenir l'unité des groupes. Dans le sens inverse, il y a aussi des maîtres qui se plaignent des *semazen* infidèles qui ne pratiquent le *sema* que par intérêt financier. C'est par exemple le cas de Kadri Yetiş :

- Ayşe Akyürek : De nos jours, les personnes qui veulent être *derviş* ne vivent pas dans les *tekke*. Ils ont une vie familiale. N'est-ce pas plus compliqué d'être dans le bas monde ?
- Kadri Yetiş : Oui. Avant, les *şeyh* avaient une domination absolue. Maintenant il n'y en a plus. Quand un *derviş* était initié dans une *tekke*, il continuait d'aller dans cette *tekke*. Il était formé là-bas. Il avait son *şeyh* et ses amis là-bas. Il y évoluait et ne pouvait aller ailleurs. Si après être devenu *derviş* confirmé, il devenait fonctionnaire et qu'il était muté, il avait le droit de changer de *tekke* bien sûr. Il devait fréquenter la *tekke* de son nouveau lieu d'habitation. De nos jours, ce n'est plus comme ça. Comme ils ne ressentent plus de pression, comme il n'y a plus d'obligations, ils apprennent le *sema* puis s'en vont ailleurs (dans un autre groupe de *sema*). Le pire c'est que de nos jours, le *sema* est rémunéré, donc vous ne pouvez pas les retenir. Vous n'avez aucun pouvoir sur eux. Alors ils s'en vont. En revanche s'ils restent, ils sont punis comme à l'ancienne. Mais en fait, personne n'applique les sanctions non plus. [...] Comme il n'y a plus la discipline d'autrefois, les *derviş* ne sont plus fidèles. Ils partent là où ils sont mieux rémunérés. Vous savez, de nos jours c'est l'argent qui domine tout.

---

<sup>512</sup> Entretien avec Sabri Memi, Kadıköy, 3 juin 2016.



N'ayant pas eu l'occasion de passer assez de temps avec les musiciens, je m'abstiens de faire une analyse de ces derniers. Toutefois, je peux dire qu'ils sont encore plus libres que les *semazen*. Certains n'ont aucun intérêt pour Mevlana et sont même sceptiques envers les *tarikats*.

**Figure 37 : Orchestre du Groupe de sema d'Istanbul**



Commémoration du quatrième anniversaire de la mort de Nezih Uzel, Üsküdar, Mai 2016.  
De gauche à droite : Mustafa, Refik Kaya, Selçuk Alemdar, Ahmet Kaya, Arif Erdebil, Gürsel Koçak, Gürsoy  
Dinçer, Safa Kesici, Erhan Süalp. (Ayşe Akyürek)

**Figure 38 : Orchestre de la MEKÜSAV**



Couvent de Galata, juin 2016. (Ayşe Akyürek)

## b) Le *derviş* au quotidien

Les personnes qui entrent dans un groupe néo-mevlevi ne changent pas radicalement de mode de vie. Ils conservent leurs professions, leurs familles, leurs amis et leurs habitudes. Certains essaient de réduire leurs pratiques contraires à la loi islamique comme la consommation d'alcool, ou les délaissent complètement. D'autres ajoutent à cela la réalisation des prières quotidiennes, dans la mesure du possible.

### Une pratique non austère des prescriptions religieuses

Pendant que certains veillent à réaliser leurs cinq prières obligatoires, d'autres essayent d'en faire au moins une régulièrement. Müzeyyen, nouvellement initiée dans le groupe de Kadri Yetiş explique que le voyage à Konya qu'elle a réalisé avec le groupe l'a fait évoluer spirituellement. Elle délaisse dès lors les plaisirs mondains et commence à exécuter ses prières matinales avant d'aller au travail. « J'ai beaucoup changé. Maintenant je ne suis plus obsédée par le divertissement. De toutes façons j'ai tout vécu et j'ai pu constater que tout est vain<sup>513</sup> », dit-elle.

La pratique modérée des prescriptions religieuses et le maintien modéré des pratiques prosrites en islam constituent l'une des caractéristiques principales des néo-*tarikats*. En effet, celles-ci prônent un juste milieu, un équilibre (*denge*) entre le monde matériel et l'univers spirituel. J'ai souvent entendu le *Şeyh* Kadri Yetiş conseiller ses disciples de ne jamais être dans l'excès. Selon le maître Yetiş, l'être humain ne doit pas entièrement se détourner du monde car cela serait contraire à la nature de l'homme. Le Mevlevi ne doit pas être en conflit avec lui-même. L'excès de zèle exprimerait la peur du châtime. Or le Mevlevi ne doit pas agir par peur de l'enfer ou par désir du paradis. Son seul objectif doit être d'atteindre l'amour divin et cela ne peut se réaliser que par l'intermédiaire de la pratique soutenue de la religion. Par ailleurs, pour Kadri Yetiş comme pour la plupart des maîtres melevi, le message coranique et les prescriptions religieuses ne sont pas à prendre à la lettre. Le musulman éveillé doit être capable de saisir l'objectif essentiel de ces prescriptions. Pendant un rassemblement, le maître évoque ouvertement la question : « Il est possible de boire de l'alcool à certaines occasions. Vous êtes

---

<sup>513</sup> Observations de terrain, Istanbul, mai 2015.

des personnes instruites. Vous ne devez pas lire les choses aveuglement. Décryptez le vrai sens de ce que vous lisez<sup>514</sup> ». Il est courant que des *şeyh*, dont Kadri Yetiş, n’accomplissent pas leurs prières lors de rassemblements occasionnels. « Les prières se rattrapent mais les *sohbet* ne se rattrapent pas » (« *namazın kazası olur ama sohbetin kazası olmaz* ») disent-ils pour marquer la supériorité de la conversation spirituelle sur les rituels individuels.

Bien qu’ils ne respectent pas strictement les prescriptions religieuses, les Néo-mevlevi veillent tout de même à ne pas le laisser apparaître aux personnes non-membres de leurs groupes. Pendant mon apprentissage du *sema*, un disciple de Hasan Çıkar m’apprend que les membres des groupes veillent à ne pas divulguer leurs vrais pratiques pour ne pas être stigmatisés et me conseille de faire de même :

En fait, il faut avoir fait ses ablutions pour faire le *sema*. Mais notre *dede* a abrogé toutes les règles. Mais si on te pose la question en dehors de la *dergah*, tu répondras que tu fais tes ablutions pour faire le *sema* et que tu ne fais pas le *sema* pendant tes « jours intimes » (*özel gün* : terme employé pour évoquer discrètement la période de menstruation). Nous accomplissons tous nos prières en général. Mais de nos jours, nos vies sont chargées et le temps passe vite. Nous n’avons donc pas le temps de faire nos prières quand nous sommes ici, à la *dergah*. Notre *dede* dit que « les prières se rattrapent, mais les *sohbet* ne se rattrapent pas ». Mais pour éviter que l’on nous blâme de ne pas avoir de *mescit* (salle de prière), nous en avons construit une<sup>515</sup>.

Un *semazen* du groupe de Şahin Şair se révolte contre ces fausses apparences. « Je consomme de l’alcool et je n’ai pas envie de le cacher. Il faut pouvoir être marginal. Je dois pouvoir parler de Mevlana autour d’un verre de raki. Tout le monde boit. Mais ils le font dans un cercle fermé<sup>516</sup> », dit-il. Donc même si la question de l’alcool ou des relations hors mariage n’est pas clairement évoquée dans tous les groupes et par tous les *şeyh*, les disciples sont conscients qu’ils ne sont pas strictement mis en garde contre ces pratiques et qu’ils peuvent se le permettre en cas de besoin. C’est au fil d’un long travail de terrain, que j’ai pu partager l’intimité de mes enquêtés et voir que tous ne réalisaient pas leurs prières obligatoires et qu’ils ne se privaient

---

<sup>514</sup> Observations de terrain, Istanbul, mai 2015.

<sup>515</sup> Observations de terrain, Istanbul, novembre 2015.

<sup>516</sup> Entretien avec Sercan Yıldız, Sapanca, 29 juin 2016.

pas de pratiques proscrites en islam. Toutefois, d'autres disciples respectent les interdits. Par exemple, Jale, une disciple de Kadri Yetiř, m'apprend que son initiation représente pour elle, une seconde naissance. « Ça fait huit ans que je suis initiée. C'était pour moi une seconde naissance. J'étais une personne entièrement différente avant cela. Puis je me suis repentie et j'ai tout recommencé à zéro<sup>517</sup> » me confie-t-elle. Il existe donc comme Jale, des disciples qui ont pris la décision de se défaire de toutes leurs habitudes proscrites par l'islam et qui ont adopté un nouveau style de vie après avoir prêté allégeance à maître soufi.

### **Devenir mevlevi, c'est « maîtriser son tempérament »**

Il est intéressant de voir ce que les disciples pensent eux-mêmes de leur changement après l'initiation. Il ressort de mes conversations avec les disciples qu'ils ont changé de caractère après l'initiation. Cela est surtout interprété comme un changement de personnalité. Une disciple de Kadri Yetiř me confie par exemple : « Ça fait trois ans que je suis initiée. Avant j'étais très agressive. Je parlais tout le temps en criant. Mon *dede* m'a appris la patience, le respect, la tolérance<sup>518</sup> ». Autre exemple, İhsan, disciple de Hüseyin Top décrit son évolution spirituelle de la manière suivante :

Après ces années, je me rends compte que mon comportement envers les gens, ma vision des choses... tout a changé. J'aurais pu être très différent. Mes conversations, ma positivité, ma sincérité... tout aurait pu être autrement. Je n'ai pas pu être *derviř*, mais j'essaie de le devenir. Les années passeront et j'évoluerai. Je ne mettrai plus en colère, je ne vexerai plus qui que ce soit. C'est à moment que je serai *derviř*. Ce n'est pas une chose facile<sup>519</sup>.

### **c) Cheminement spirituel et choix du groupe**

La Néo-Mevleviye n'est qu'un groupe religieux parmi des centaines d'autres. En s'appuyant sur les travaux de Weber et Tönnies, le sociologue turc Adem Efe, lie l'entrée des individus dans des groupes religieux à une sécularisation excessive et au passage rapide à une société

---

<sup>517</sup> Observations de terrain, Istanbul, mai 2015.

<sup>518</sup> Observations de terrain, Istanbul, octobre 2015.

<sup>519</sup> Entretien avec Fatih Çelik, Sapanca, 19 mai 2017.

capitaliste à partir des années 1950. Selon Efe, ces éléments ont engendré le passage d'une structure communautaire à une structure sociétaire, ce qui a fait naître un nouveau type d'individu et de société. Le sociologue explique que dans les métropoles comme Istanbul, des facteurs tels que la mauvaise urbanisation, l'augmentation de la population, le haut taux de chômage, le bas niveau d'éducation, l'instabilité économique, culturelle et politique, l'anomie sociale, la crise identitaire et le faible développement des institutions de sécurité sociale ont conduit les habitants des villes à être envahi par un sentiment de peur. Ceci les a amenés à se réfugier dans les groupes religieux car la religion a la capacité de rassembler les individus<sup>520</sup>.

### **Des circonstances et motivations diverses**

Le choix d'entrer dans la Mevleviye est suscitée par deux principaux facteurs : une quête spirituelle personnelle ou bien une détresse psychologique. Quant au choix du groupe, il est bien souvent peu réfléchi. C'est soit par le biais d'un membre du groupe, soit par les hasards de la vie, soit grâce à des recherches sur internet que les individus découvrent leurs groupes. Bon nombre d'individus entrent dans la Mevleviye en pleine conscience de leur quête religieuse et spirituelle après une quête spirituelle de longue durée. Certains sont passés par d'autres groupes ou mouvances spirituelles. Filiz, une quadragénaire, disciple de Kadri Yetiş, raconte qu'elle était en quête de vérité depuis ses années d'étude à l'université :

J'écrivais et je dessinais sur l'imperceptible, sur ce que pouvait être la vérité. Je suis originaire de Burgazada. Notre entourage était composé de Chrétiens et de Juifs. Personne n'interrogeait l'autre sur ses croyances. De nos jours, les gens le font. Les athées essaient de convaincre les croyants que Dieu n'existe pas. Ils disent que ce qui est supposé être l'islam n'est en réalité que l'assemblage des coutumes des autres religions. Alors qu'en fait c'est normal puisque la source de toutes les religions est la même. Je leur réponds que moi, au moins, j'utilise la dernière mise à jour<sup>521</sup>.

Il s'agit pour Filiz, d'une recherche spirituelle de longue durée :

---

<sup>520</sup> Adem Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi, Isparta örneği* (Sociologie des groupes religieux. L'exemple d'Isparta), Istanbul, Dönem, 2013, p. 94.

<sup>521</sup> Observations de terrain, Istanbul, octobre 2015.

Depuis très longtemps, j'étais une adepte du spiritisme. Bedri Ruhselman (spiritiste turc) est un parent de ma mère. Je me suis aussi initiée au café fortune (*fal*). Puis quand j'ai enfanté, tout s'est arrêté. Je ne pouvais plus rien percevoir. Aujourd'hui, cela me revient petit à petit. Ma famille est musulmane. Mon mari est un rigoriste, mais il n'intervient pas dans ma vie. Et moi, à la fin, j'ai trouvé la vérité. Je suis très satisfaite de la situation dans laquelle je me trouve aujourd'hui. Mes amis athées ne parviennent pas à trouver de réponses à toutes leurs questions. Et quand ils sont coincés, ils admettent qu'il y a une « force », mais ils n'arrivent jamais à la définir<sup>522</sup>.

Le témoignage de Camille, une quinquagénaire, disciple de Nur Artiran illustre aussi parfaitement la recherche spirituelle de longue durée qui trouve son aboutissement dans la Mevleviye. Camille est issue d'un couple mixte dont le père est turc et la mère française. Mais aucun des deux n'est religieux. Elle passe toute son enfance et sa vie d'adulte en France et baigne dans un mode de vie occidental. Face à la violence morale et physique de son père, elle trouve refuge auprès de la philosophie et de la poésie puis devient disciple d'Arnaud Desjardins, un maître français du Vedanta, une école spirituelle indienne qui repose sur la doctrine de la non-dualité. Plus tard, Camille fait connaissance avec Nur Artiran en qui elle voit le maître parfait et l'enseignement qui lui correspond. Elle quitte son maître Arnaud Desjardins avec l'accord et les encouragements de ce dernier et rejoint le groupe de Nur Artiran à Istanbul :

C'était vers dix-huit ans. J'avais un prof de philo qui était extraordinaire, qui nous a fait lire *La République* de Platon toute l'année. C'était mon premier gourou, mon premier maître. Il y avait les jours où il était là et les jours sans. J'avais le cœur qui battait. Il portait quelque chose en lui. J'ai lu *La République*. J'ai lu en pratiquant le livre [...] Je me levais le matin en effectuant des exercices. Voilà, j'ai toujours eu un côté très mystique. Je lisais beaucoup. Mon père était très très très dur. J'ai vécu des moments très durs avec lui. C'était mon refuge d'aller petit à petit en profondeur, écouter une voix à travers des bouquins. [...] J'ai lu *Siddhartha* d'Hermann Hesse. Il parle de Bouddha, de l'intériorité, une façon de tourner son regard à l'intérieur. Ça commence à me parler. Puis avec le temps, en lisant André Comte-Sponville, *Petit traité des vertus*, il y a une petite note où il parle de « Swami Prajnanpad, l'un des grands sages de notre temps ».

---

<sup>522</sup> Observations de terrain, Istanbul, juin 2016.

Alors que jusqu'à maintenant pour moi les sages c'étaient les philosophes comme Platon. Puis je tombe par hasard sur le blog de Swami Prajnepad. J'ai cherché les disciples français et j'ai fini par tomber sur Arnaud. [...] La première fois où je suis arrivée à Hauteville<sup>523</sup> c'était très fort. Dans les bras d'Arnaud, j'ai commencé à pleurer. Je suis partie dans les bois, je me suis mise à parler en turc. Et on m'a répondu en turc. J'ai dit « *Allah, Allah* ». Bref, il y a eu un moment mystique très fort. J'ai eu un flashback, comme ce qu'on voit avant de mourir. J'ai vu tout ce qui m'a amené vers cette voie, dont les livres dont je t'ai parlé... quelques éléments comme des pierres blanches sur un chemin. Et j'ai dit à la personne qui m'a suivi au début (chez Arnaud) que j'ai parlé à Allah. Et il me dit : « Oui, oui, vous avez mis le pied à l'étrier ». [...] J'y suis restée quatorze ans<sup>524</sup>.

Les traumatismes vécus et la détresse psychologique sont également l'une des raisons principales qui amènent les habitants des métropoles à se retrouver dans des groupes soufis. Müzeyyen, une infirmière quadragénaire, mariée et mère de deux enfants passe par une période difficile dans sa vie de couple et devient infidèle à son mari. Cela la fait culpabiliser. Elle cherche alors des moyens pour se sortir de l'impasse dans laquelle elle se trouve. Elle ne possède aucune connaissance en matière religieuse et ignore qu'elle pourrait trouver remède à sa détresse auprès de la religion. Ce sont les hasards de la vie qui l'amènent dans un groupe soufi.

Je cherchais les moyens de m'en sortir. Dans la région dont je suis originaire, il n'y a pas ce genre de choses (c'est-à-dire des groupes religieux). Même Izmir n'est sans doute pas si éloignée de la religion. Je connaissais des gens de la İsmail Ağa Cemaati (insinue qu'elle ne connaissait que des *tarikats* rigoristes)<sup>525</sup>. Quand Meltem (sa voisine de palier) m'a invité à la *dergah* (c'est-à-dire dans le groupe de Kadri Yetiş), je me suis munie

---

<sup>523</sup> Fait référence à l'ashram fondé par Arnaud Desjardins qui s'appelle actuellement « Les amis de Hauteville » et qui se situe en Ardèche.

<sup>524</sup> Observations de terrain, Istanbul, janvier 2016.

<sup>525</sup> Branche ultra-orthodoxe de la Nakşibendiye implantée dans le quartier de Çarşamba à Fatih.

d'un foulard parce que ça se passe comme ça dans les *mevlüt*<sup>526</sup>(les femmes sont voilées). Et quand je suis arrivée à la *dergah*, j'ai eu la grande surprise de voir que personne ne portait le foulard. Puis Meltem m'a dit qu'il fallait que je prête allégeance. C'est ainsi que j'ai précipitamment prêté allégeance au maître<sup>527</sup>.

Le cas de Handan, également disciple de Kadri Yetiş est typiquement révélateur de l'impact des événements traumatiques dans le processus d'entrée dans une *tarikât*. Cette quarantenaire, veuve depuis 2009 et sans enfants, fait une dépression lorsqu'elle se retrouve toute seule à la mort de son mari. Elle cherche du réconfort auprès des tombeaux des saints, acte superstitieux courant chez les femmes de tous milieux sociaux. Un jour, toujours dans le but de se recueillir sur les tombeaux des saints, elle se rend au cimetière Merkezefendi, ignorant que le couvent mevlevi de Yenikapı se trouve proche de celui-ci, et elle y rencontre Kadri Yetiş.

Lorsque j'étais enfant, j'ai connu la charia. Cela m'a fait très peur. Plus tard, je suis devenue opposée aux *tarikât* parce que cela était connoté à la religion. [...] Puis lorsque j'ai fait une dépression, j'ai décidé de me recueillir sur les tombeaux des saints. Un jour, j'ai appris qu'il y avait un *seyyit* (descendant du Prophète) au cimetière de Yenikapı. Je m'y suis rendue. Pendant que je cherchais le tombeau du *seyyit*, j'ai rencontré une personne qui m'a parlé de la *mevlevihane* à proximité. Ça ne me disait absolument rien, mais j'y suis quand même allée. Pendant trois mois, j'ai observé le groupe. Puis j'ai dit à mon *dede* que je voulais me rattacher à lui. Il m'a dit que c'était ce qu'il attendait<sup>528</sup>.

Feyza, une jeune fonctionnaire de trente ans qui fréquentait le groupe de Şahin Şair au moment de mes recherches de terrain auprès de ce groupe, me confie qu'elle a traversé une période douloureuse au début des années 2010 et qu'elle « s'est retrouvée dans le vide ». Même si elle ne me divulgue pas les détails, je comprends qu'il s'agit d'une déception amoureuse. La jeune

---

<sup>526</sup> *Mevlüt* est une forme dérivée de *Mevlid* qui est une forme littéraire et poétique de récitation de la vie du Prophète. Il est courant que des femmes se réunissent dans des maisons privées à diverses occasions pour des récitations de *Mevlid*.

<sup>527</sup> Observations de terrain, Istanbul, octobre 2015.

<sup>528</sup> Observations de terrain, Istanbul, mai 2015.



femme se tourne alors vers les nouveaux romans soufis qui mêlent les thèmes de l'amour charnel et l'amour divin, et dont Elif Şafak et Sinan Yağmur<sup>529</sup> sont les principaux auteurs<sup>530</sup>.

Bien que j'aie passé plus de temps avec les femmes des groupes, et que la plupart des témoignages que je partage ici appartiennent majoritairement aux femmes, la situation est similaire pour les hommes. İhsan, âgé de quarante-cinq ans au moment de notre entretien, est un disciple de Hüseyin Top depuis l'âge de quarante ans. Cet homme, marié et père d'une petite fille, est employé dans une entreprise. Il est épanoui dans sa vie de famille et professionnelle. Il mène une vie ordinaire, sans intérêt particulier pour la spiritualité quand il est subitement confronté au divorce. Cela l'amène à se poser des questions existentielles. Un ami lui conseille la lecture. Il commence par *Siddhartha*, puis lit des livres de développement personnel. Petit à petit, ses surfs sur internet lui font découvrir le *Mesnevi* par l'intermédiaire de vidéos de Cemalnur Sargut. Puis, il s'intéresse au *ney* et finit de fil en aiguille par rencontrer son maître actuel Hüseyin Top. İhsan reconnaît que ce sont les événements tragiques de sa vie qui l'ont poussé à adhérer à la Mevleviye. Il pense que cela est une grâce de Dieu. « Si l'on entre dans la voie sans qu'il ne nous arrive un drame, j'ai entendu que cela s'appelle la *cemal-i hüda* (bonté de Dieu). Et il y a aussi la *sille-i Hüda* (gifle de Dieu). Moi je fais partie de ceux qui ont cherché la voie après la *sille-i Hüda* <sup>531</sup> », dit-il.

Certains disciples entrent dans le groupe par l'intermédiaire d'une personne de leur entourage ou bien à travers des recherches sur internet qui mènent aux sites web des associations et fondations. Une disciple de Nur Artiran raconte, en rendant grâce à Dieu, comment elle est parvenue à rencontrer sa *şeyh* par l'intermédiaire d'amis :

Nous l'avons connu en groupe. Mais tel un passage au tamis, certains sont partis, d'autres sont venus, d'autres sont restés. Que Dieu nous offre l'aboutissement dans notre démarche et ne nous sépare pas. Je tremble même en le prononçant. Tout peut arriver à

---

<sup>529</sup> Elif Şafak et Sinan Yağmur sont des romanciers qui écrivent sur le thème du soufisme. Şafak est une écrivaine de renommée mondiale. Son roman qui a eu le plus de succès auprès du public occidentale est *Soufi Mon amour* (titre original en anglais : *The Forty Rules of Love*). Yağmur a gagné du succès en Turquie avec son roman *Aşkın Gözyaşları* (Les Larmes de l'amour).

<sup>530</sup> Observations de terrain, Istanbul, juin 2016.

<sup>531</sup> Observations de terrain, Sapanca, juillet 2016.

tout moment. J'espère que nous ne nous disperserons pas et que notre service ne prendra pas fin. Que Dieu bénisse ceux qui ont servi d'intermédiaires à notre rencontre. Je veux dire que nous ne l'avons pas trouvé par nous-mêmes. Un ami nous a dit qu'il y avait une dame s'appelant Nur Artıran qui faisait des *sohbet*. Nous sommes d'abord allés à un *sohbet*, puis deux, puis trois, et cela fait maintenant déjà quelques années<sup>532</sup>.

Pour d'autres, c'est l'intérêt pour le *sema* et le *Mesnevi* qui les a conduits à rejoindre un groupe mevlevi. Siham un marocaine issue d'une famille aisée au sein de laquelle la culture soufie et confrérique était fortement présente, accomplit de longs séjours dans les quatre coins du monde, des États-Unis aux Indes, pour trouver l'épanouissement spirituel. Elle découvre entre temps, la médecine naturelle, les danses, les méditations. Lors d'un voyage à Istanbul, elle se rend à la *mevlevihane* de Galata pour regarder une cérémonie de *sema*. Elle est fascinée par l'esthétique et l'harmonie dans laquelle tournent les *semazen*. Elle est alors convaincue que pour parvenir à trouver l'état méditatif qu'elle recherche à travers les danses sacrées, elle doit apprendre la technique des *derviş* mevlevi. Ainsi, elle décide de faire des séjours de longue durée à Istanbul pour intégrer un groupe afin de prendre des cours de *sema*<sup>533</sup>.

Outre le cas des disciples qui se sont tournés vers le *sema* en connaissance de cause comme Siham, il existe aussi des personnes qui se sont intéressées au *sema* et au *Mesnevi* sans avoir conscience que ces deux éléments relevaient du domaine des *tarikats* et les amènerait à en intégrer une. Par exemple, suite à des problèmes familiaux, Pelin, âgée de vingt-huit ans, décide d'apprendre le *sema* qu'elle considère comme une danse méditative. Elle ignore que pour cela, elle va devoir prêter allégeance à un maître, et comme Müzeyyen, elle s'attend à rencontrer des rigoristes. Pelin ressent toujours de la haine envers ses parents qu'elle accuse d'avoir tenté de remplacer l'affection parentale par l'argent. Elle décrit un père agressif et une mère passive qui n'a pas protégé ses enfants de la violence de son mari.

On a grandi comme on pouvait. J'ai fait toutes sortes de bêtises parce que j'étais tout le temps dehors. Puis j'ai eu envie de faire le *sema*. Je n'avais aucune idée de ce qu'était la Mevleviye. Je croyais que j'allais rencontrer des personnes en voile intégral<sup>534</sup>. En

---

<sup>532</sup> Observations de terrain, Istanbul, avril 2016.

<sup>533</sup> Observations de terrain, Istanbul, septembre 2015.

<sup>534</sup> Le terme employé par Pelin est « *kara çarsaf* », littéralement « drap noir » et qui a une connotation péjorative.

fait je suis d'abord allée dans un centre culturel. Ils m'ont dit que les femmes ne pouvaient pas faire le *sema*. J'étais donc un peu énervée en venant ici. Mais une fois arrivée, j'ai été très étonnée. Je ne m'attendais pas du tout à un tel paysage<sup>535</sup>.

Plus tard, lorsque Kadri Yetiş m'a donné l'autorisation de réaliser de courts entretiens avec quelques disciples, Pelin s'est réjoui de ne pas avoir été sélectionnée :

Heureusement que tu ne m'as pas interrogé. Je ne sais pas ce qu'est être *derviş*. Moi je me suis intéressée au *sema*. Je ne connaissais rien des *tarikats*. J'ai trouvé la MEKDER sur internet. Puis ils m'ont dit qu'il y avait un *dede* et nous avons fait connaissance. Au début, j'ai eu peur. Je me suis demandée dans quel genre d'endroit j'allais me retrouver. J'ai effectué des recherches sur mon *dede* sur internet parce que si je leur demandais, ils comprendraient que je ne leur faisais pas confiance. Puis avec le temps, j'ai compris que je n'étais pas dans un mauvais endroit<sup>536</sup>.

Yasemin, une autre jeune disciple de Kadri Yetiş exprime son étonnement face aux récits magiques de ses consœurs qui ornent leurs histoires de signes et de rêves divins :

Je n'ai pas fait de rêves et je n'ai pas reçu de signes. De toute façon je ne fais jamais de rêves. Je lisais le *Mesnevi* toute seule. Au bout d'un moment je suis tombée sur un passage qui dit qu'il faut trouver un *mürşit*. J'ai donc effectué des recherches sur internet et j'ai trouvé le site de MEKDER. Je suis venue un samedi sans savoir que le groupe ne se réunissait que le samedi<sup>537</sup>.

D'autres personnes attribuent un caractère magique à leur parcours. Filiz exprime le rôle central de sa consœur qui lui a fait connaître le groupe de Kadri Dede tout en croyant qu'elle était prédestinée à rencontrer son *şeyh* :

Ma première *mürşit* est Meltem. Nous étions amies. Moi je suis plutôt quelqu'un qui vit la nuit car tout est plus calme. Les murs de ma chambre sont humides et l'humidité y fait apparaître des formes. Une nuit, j'y ai décelé une silhouette humaine. Je l'ai prise en photo et l'ai envoyée à Meltem. Elle m'a dit que c'était un *derviş*. Plus tard, lorsque

---

<sup>535</sup> Observations de terrain, Istanbul, octobre 2015.

<sup>536</sup> Observations de terrain, Istanbul, juin 2016.

<sup>537</sup> Observations de terrain, Istanbul, juin 2015.

j'ai rencontré mon *dede* grâce à Meltem, j'ai eu l'impression de le connaître depuis toujours. Il m'a dit « Tu étais destinée à être chez nous depuis toujours. Nous nous connaissions tous les deux »<sup>538</sup>.

Binnur, une autre disciple de Kadri Yetiş, explique que la quête spirituelle et le choix du maître ne sont pas réalisables par la réflexion. Cela s'explique au-delà de tout raisonnement logique : « Je n'ai pas contrôlé la situation. J'ai été transformée (par Dieu). J'étais devenue folle. Je n'avais pas une vie indécente mais lorsque ma quête spirituelle a commencé. Ma famille, mon mari, et tout mon entourage m'ont pris pour une folle ». Lorsque je lui demande comment elle a choisi son maître, elle me répond : « Je l'ai vu. Il est venu à moi »<sup>539</sup>.

Certains disciples racontent qu'ils ont rêvé de leur maître avant même de le connaître. Filiz explique par exemple : « Avant de rencontrer mon Maître, j'ai rêvé de lui. Un jour, Meltem l'a accompagné à la clinique où je travaille pour ses problèmes de santé. Lorsque j'ai vu mon *dede*, j'ai été surprise. Je lui ai dit que j'avais rêvé de lui. Il a ri et m'a invité à la *dergah*<sup>540</sup> ».

#### **d) Profils sociologiques des membres**

Les groupes se structurent principalement autour de la figure du *şeyh*. Les seconds acteurs qui forment les groupes sont les disciples, *mürit* en turc. En théorie, ces personnes reconnaissent le caractère exceptionnel du *şeyh* et conforment leurs vies en fonction des principes élaborées par celui-ci. Mais en pratique, aussi bien les exigences des *şeyh* que le degré d'obéissance et de fidélité des disciples sont variables.

#### **La classe moyenne et aisée**

Les profils sociologiques des adeptes de la Néo-Mevleviye correspondent à celui des adeptes de la Rifaiye présidée par Cemalnur Sargut. Dans son étude sur ce groupe, Anna Neubauer remarque que les disciples de Sargut sont majoritairement diplômés d'université, qu'ils parlent

---

<sup>538</sup> Observations de terrain, Istanbul, octobre 2015.

<sup>539</sup> Observations de terrain, Istanbul, mai 2015.

<sup>540</sup> Observations de terrain, Istanbul, septembre 2015.

au moins une langue européenne et qu'ils occupent des emplois socialement prestigieux. Par ailleurs Sargut a des disciples « très fortunés, notamment des hommes d'affaires et des industriels influents »<sup>541</sup>.

De la même manière, la communauté néo-mevlevi d'Istanbul est principalement composée d'individus de classes moyennes et aisées. La plupart sont des cadres ou ont des professions libérales. Il y a également des universitaires et même des personnes du monde du show business. La majorité a un niveau licence ou a au moins terminé les études secondaires. A l'image du groupe de Sargut, la Néo-Mevleviye correspond plutôt à un soufisme dédié à l'élite moderniste et laïque. Neubauer qualifie les membres de ce groupe de population ayant « reçu une éducation laïque et européanisée » et appartenant « pour la plupart à l'élite socio-économique du pays » et qui a donc parfaitement intégré le discours turc dominant sur la religion et la modernité qui a accompagné la création de la République par Atatürk en 1923<sup>542</sup>. Si on ne peut pas exactement parler d'élite pour le cas des néo-mevlevi, compte-tenu de la présence assez importante d'individus de la classe moyenne inférieure, en revanche, nous constatons qu'il s'agit dans les deux cas, d'individus sécularisés et en parfait accord avec les valeurs modernisatrices de la République.

### **Une communauté nationaliste républicaine**

Tout comme la dernière génération mevlevi ottomane, les membres de la Néo-Mevleviye sont nationalistes républicains. Ils sont fortement attachés à Atatürk et à la laïcité. C'est à un islam intérieur, peu soucieux de la charia et en accord avec la modernité qu'ils adhèrent. Gülden Arbaş, présidente de la MEKÜSAV à Ankara se réjouit d'avoir une vue sur le mausolée d'Atatürk depuis sa chambre à coucher. « Tous les matins, je salue mon Père » dit-elle. Puis elle se plaint que le palais présidentiel construit par l'AKP soit visible depuis les quatre coins de la ville. Les Néo-Mevlevi ne sont donc pas des partisans de l'islam politique et de ses revendications. Par exemple, Gülden Arbaş poursuit ses lamentations en évoquant l'augmentation du nombre de filles voilées<sup>543</sup>.

---

<sup>541</sup> A. Neubauer, *Celle qui n'existe pas*, op. cit., p. 69.

<sup>542</sup> A. Neubauer, *Celle qui n'existe pas*, op. cit., pp. 131-132.

<sup>543</sup> Observations de terrain, Ankara, 30 avril 2016.

La Néo-Mevleviye n'est pas une *tarikât* des classes populaires. Elle comprend des individus que nous pouvons grossièrement qualifier de « Turcs blancs » (*beyaz türk*) c'est-à-dire des cols blancs non-issus de groupe ethniques minoritaires et la plupart sont nationalistes républicains. Nergis, une disciple de Kadri Yetiş converse avec une de ses consœurs iraniennes et lui fait part de l'idéologie à laquelle elle adhère : « Je suis passionnée par le turquisme. C'est pour ça que je veux aller à Tabriz en Iran. Je veux voir de près ce qu'ont fait les Turcs là-bas<sup>544</sup> ». Il en est de même pour le maître Kadri Yetiş qui partage assez souvent ces opinions politiques avec ses disciples lors de ses *sohbet* :

Il faut connaître son passé pour parvenir à se connaître soi-même. Il faut connaître les anciennes langues, l'ottoman. De nos jours, l'ottoman est instrumentalisé à des fins politiques. D'ailleurs, il n'existe pas de langue qui soit l'ottoman. Il y a l'ancien turc. Et il n'y a pas de peuple ottoman, il y a le peuple turc. Le problème vient des extrémismes. Moi je suis républicain et nationaliste. Mais à vrai dire, si les politiques (de modernisation) n'avaient pas été si radicales, je pense que les gens n'auraient pas été si hostiles envers les *tarikât*<sup>545</sup>.

Nous devons aussi avoir un calife. Tous les musulmans doivent le suivre. Il doit être un Turc sunnite. Mais il doit aussi protéger les Alevi. Mais en ce moment, une telle personne n'existe pas pour le moment. Celle-ci ne doit pas être issue de la famille impériale ottomane. Les membres de cette famille ne savent même pas parler turc ! Et elle ne doit pas non plus être une personne politisée et ou être un homme d'État. Ce sont les Turcs qui sont légitimes pour le califat en ce moment<sup>546</sup>.

Hormis le groupe de Nur Artıran où la *şeyh* veille à ne pas aborder des sujets politiques et conseille à ses disciples de faire la même chose, dans les autres groupes, j'ai entendu à plusieurs reprises des disciples affirmer ouvertement leurs appartenances politiques et j'ai continué à observer cela sur Facebook. Les trois principaux partis soutenus par les Néo-Mevlevi sont le Parti républicain du peuple (CHP – *Cumhuriyet Halk Partisi*), le Parti d'action nationaliste (MHP – *Milliyetçi Hareket Partisi*) et le Bon parti (İYİP – *İyi Parti*). Il existe certes des

---

<sup>544</sup> Observations de terrain, mai 2015.

<sup>545</sup> Observations de terrain, décembre 2014.

<sup>546</sup> Observations de terrain, mars 2015.

membres qui soutiennent l'AKP dont Şahin Şair, mais ils sont largement minoritaires et préfèrent ne pas mettre à l'avant leurs opinions. Ce sont des personnes issues de milieux plus traditionnels et conservateurs.

Au sein de ces groupes, les individus appartenant à des catégories religieuses et ethniques minoritaires de Turquie sont rares. Les Kurdes sont quasiment inexistantes. Toutefois, il y a quelques Kurdes turcisés sans revendications politiques qui acceptent l'assimilation. Une disciple de Kadri Yetiş dont le père défunt était assez attaché à ses origines kurdes, adoptait les mêmes opinions politiques que son père. J'ai pu comprendre qu'elle soutenait le Parti démocratique des peuples (HDP – *Halkların Demokratik Partisi*). Cette disciple portait un prénom kurde et venait d'être initiée lorsque je commençais mon terrain. Puis durant les quelques mois suivants son initiation, Kadri Yetiş lui a suggéré de changer son prénom kurde pour en adopter un turc. Il est habituel que des non-musulmans délaissent leurs prénoms d'origine après leur conversion à l'islam au profit de prénoms de la tradition islamique, et si possible, un prénom mentionné dans le Coran. Il est également courant que des Turcs musulmans possédant un prénom turc qui n'existe pas dans la tradition islamique adoptent un prénom religieux après avoir rejoint un groupe soufi. Cependant, remplacer un prénom kurde par un prénom turc non-islamique après avoir embrassé le soufisme semble relever d'une autre logique. Cet événement révèle bien combien les Mevlevi sont partisans aux idéologies turquistes.

## **2) Les relations sociales**

### **a) Les relations maître-disciple**

Dans les *tarikats* soufies, comme le souligne Rachida Chih, « La voie repose sur le lien au maître : il en est le pivot, l'axe. Les disciples se sentent unis par leur foi et leur amour communs envers leur cheikh, et par extension au Prophète et à tous les saints, exprimant ainsi la nature conviviale et fraternelle du soufisme ». L'historienne rapporte que Denis Gril affirme que le terme *bay'a*, (*biat* en turc) « comporte l'idée d'un accord entre un vendeur et un acheteur ». Ainsi le *mürîr* et son maître concluent un marché. Le disciple accepte de se soumettre « à son cheikh et, à

travers lui, au Prophète et à Dieu ». En contrepartie, il reçoit de ce dernier, la guidance et la protection spirituelle et temporelle<sup>547</sup>.

### **L'irşad**

Dans la hiérarchie initiatique et spirituelle de la Mevleviye, ce n'est pas le *şeyh* qui assure la direction spirituelle. Le *şeyh* est responsable de la gestion administrative de la *tekke* et c'est l'*aşçıbaşı* que revient la mission de transmettre un enseignement spirituel et de faire accomplir la *seyr-i süluk* aux novices. Cette évolution est réalisée grâce au *çile* de mille et un jours<sup>548</sup>. Cette période a un double objectif : l'instruction théorique et pratique. Pour la partie théorique, l'apprenti reçoit les enseignements mevlevi de *dede* spécialisés dans différents domaines. Quant à la partie pratique, elle a lieu sous la direction de l'*aşçıbaşı* (maître de cuisine) chargé de guider l'apprenti dans le service en lui demandant d'accomplir des tâches lourdes dont la finalité est de mettre à mort son égo pour parvenir à la maturité spirituelle<sup>549</sup>.

De nos jours, cette hiérarchie n'existant plus, les *şeyh* n'ont plus de fonctions administratives. En revanche, ils ont tous des fonctions spirituelles. Ils établissent un contact direct avec leurs disciples, auxquels ils enseignent dans la mesure du possible et en fonction de leurs connaissances, l'islam, le *tasavvuf*, le *Mesnevi*, et parfois même le *sema*. Ils ont également pour mission de suivre personnellement l'évolution spirituelle de leurs disciples. Dans les groupes de Hasan Çıkar, Kadri Yetiş et Nur Artıran, le *şeyh* a une place centrale dans la vie des disciples. Une disciple de Kadri Yetiş demande pendant un *sohbet* réservé aux femmes, pourquoi, dans la vie du disciple, le *şeyh* est plus important que les parents. Le maître répond que c'est parce qu'il est l'éducateur et que c'est de lui que dépend la vie post-mortem du disciple<sup>550</sup>. Les disciples néo-mevlevi ne vivent pas une vie monastique comme les Mevlevi de l'époque ottomane. Ils sont impliqués dans la vie profane et peuvent au mieux voir leur maître et se trouver dans un environnement spirituel que quelquefois par semaine. La fréquence de ces rencontres varie en fonction du groupe et des disponibilités du *şeyh* et des disciples. C'est donc

---

<sup>547</sup> R. Chih, « Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage », *op. cit.*

<sup>548</sup> H. Top, *op. cit.*, p. 60.

<sup>549</sup> A. Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra...*, *op. cit.*, 2006, pp. 359-362.

<sup>550</sup> Propos recueillis sur le terrain, Istanbul, avril 2015.



lors de ces occasions que les disciples peuvent faire part à leurs maîtres, des événements importants de leurs vies afin que ces derniers les orientent. S'il ne s'agit pas d'un sujet trop intime, le disciple peut poser sa question en présence de ses confrères. Sinon il peut la poser individuellement lors des pauses où il s'agenouillera auprès du *şeyh* pour évoquer son problème. Si la situation est délicate et requiert plus de temps, il peut demander un entretien privé à son maître. Cela peut être un problème familial, un changement négatif au travail, une querelle dans la rue. C'est au disciple de juger de l'importance de son vécu et de la nécessité d'en parler à son maître ou non. Il peut également s'agir de rêves, de visions, de sensations et d'émotions. Le maître interprète alors tous ces événements d'un point de vue spirituel. Il indique à son disciple quelle est l'attitude à adopter face à ses événements. Il peut, en fonction de la station spirituelle du disciple, lui donner des exercices ou des directives précises pour qu'il progresse. Cela se passe principalement pendant les pauses, lors des rassemblements hebdomadaires. L'évolution spirituelle n'a pas lieu à la *tekke* mais dans la vie quotidienne, comme l'exprime Kadri Yetiş : « Il n'y a plus de *dergah* comme autrefois. Il faut apprendre dans la vie de tous les jours. La vie profane nous brûle. Moi par exemple, j'ai subi tant de choses. J'ai été électrocuté au travail. Tout cela est une épreuve. C'est en brûlant de la sorte que l'on comprend et que l'on évolue. »<sup>551</sup>.

---

<sup>551</sup> Observation de terrain, juillet 2016.

Figure 39 : Ahmet Kadri Yetiş avec une disciple



Pendant une pause au Couvent de Yenikapı, 2015. (Ayşe Akyürek)

### **Le *derviş* fasciné par son *şeyh***

La relation maître-disciple implique généralement de la fascination. En effet, le *şeyh* n'est pas un simple enseignant qui délivre des cours, mais un éducateur qui, au-delà de la transmission d'un savoir, a pour vocation de garantir la réussite spirituelle de ses disciples et ainsi embellir leur vie terrestre et post-mortem. Cela suppose que le maître est lui-même parvenu à garantir sa propre vie après la mort. Les disciples sont alors fascinés par le pouvoir du *şeyh* qui non seulement est lui-même devenu un homme parfait, mais qui en plus, a la capacité de perfectionner son *mürüt*. Comme le remarque Jean-François Mayer, « la vision que le disciple développe du maître est transfigurée : il ne le perçoit plus comme l'être ordinaire que les profanes continueront à voir en lui, mais comme le détenteur du message salvateur, comme le

modèle à suivre, comme le pont par lequel nous entrons en contact avec des plans supérieurs<sup>552</sup> ».

Meltem une disciple de Kadri Yetiş invite une amie en détresse et qui est donc susceptible d'être tentée de rejoindre un groupe soufi pour pallier sa souffrance. Je rencontre cette dame à nouveau, chez Meltem cette fois-ci. Elle n'a pas l'air d'avoir été impressionnée par le groupe et par le *şeyh* et n'a pas l'intention de continuer à participer aux *sohbet* du *şeyh*. Mais cela la fait culpabiliser. « Ce pauvre homme (*adamcağız*) fait l'effort de se déplacer jusqu'à là-bas pour raconter des choses à des gens comme nous. Je me dis que je devrais, à mon tour, faire l'effort de me déplacer pour l'écouter<sup>553</sup>. » dit-elle devant deux disciples en faisant allusion à l'âge très avancée et à l'allure frêle de Kadri Yetiş. Plus tard, dans la soirée, lorsqu'elle nous quitte, Meltem avoue qu'elle est déçue de l'attitude de son amie et pense qu'elle n'a finalement pas bien fait de lui avoir présenté le groupe. Cette amie ne serait pas assez perspicace pour percevoir le caractère exceptionnel du lieu où elle a été conviée et des personnes qu'elle a rencontrées. Meltem revient particulièrement sur le qualificatif *adamcağız* employé par l'invitée qui ne voyait en Kadri Yetiş qu'un vieil homme et ne percevait pas la force divine qu'il possédait malgré son apparence fragile. Je comprenais qu'aux yeux des disciples, le *şeyh* n'était pas un homme ordinaire.

Pour beaucoup de disciples, le maître est unique. Il n'est pas un maître parmi d'autres, mais le seul vrai maître ayant atteint la perfection, c'est-à-dire l'unique *mürşid-i kamil* (maître parfait). Aykut, un disciple de Hasan Çıkar, essayait de me persuader que j'étais chez les « vrais Mevlevi » et faisait souvent l'éloge de son maître. Un jour, il me dit : « Mon *dede* est exceptionnel. C'est le seul *mürşid-i kamil* au monde. Il est à la fois, Ali, Muhammad et Mevlana »<sup>554</sup>. Quelques semaines plus tard, Aykut a même divinisé son maître. En me parlant de l'*ism-i celal zikri* qui est l'incantation du nom « Allah » de Dieu, il m'apprend que c'est au *Şeyh* Hasan Çıkar que s'adressent ces *zikir*. « Nous prononçons *Allah Allah* en apparence mais en réalité nous savons très bien où est Allah » me dit-il en me montrant le *post* rouge du *dede*<sup>555</sup>.

---

<sup>552</sup> J-F. Mayer, *Confessions d'un Chasseur de sectes*, p. 63.

<sup>553</sup> Observation de terrain, Istanbul, octobre 2015.

<sup>554</sup> Observation de terrain, Istanbul, décembre 2015.

<sup>555</sup> Observation de terrain, Istanbul, 2015.

J'ai été témoin d'un discours semblable de la part d'un autre disciple. Un soir, avant la cérémonie de *sema*, des disciples discutaient par petits groupes dans le jardin de la *dergah* avant d'entrer dans la salle de *sema* pour la cérémonie. J'ai prêté l'oreille à un groupe d'hommes qui méprisaient un *şeyh* melami qui avait organisé quelques jours avant, un repas pour l'anniversaire de décès de son maître défunt. Dans la culture islamique turque, ce genre de repas est délivré en guise de rédemption. Même si le défunt est considéré comme un bon fidèle, il est préférable de considérer l'hypothèse où ce dernier aurait commis des péchés. Un disciple de Hasan Çıkar était outré par l'idée qu'un *derviş* puisse commettre un tel acte après la mort de son *şeyh* car cela signifierait qu'il n'a pas entièrement foi en la perfection de son maître<sup>556</sup>.

Pour beaucoup de disciples, le *şeyh* est presque un surhomme quasi-omniscient. Il est au courant de choses dont il n'est pas censé avoir connaissance sur les individus qui l'entourent, et parle avec l'inspiration divine. Bernard, un disciple français de Nur Artıran me raconte que lors d'un entretien individuel avec la *şeyh*, au début de leur rencontre, celle-ci a évoqué des événements marquants de la vie de Bernard alors qu'il était impossible qu'elle en soit au courant. « Je suis ressorti en tremblant de l'entretien. J'avais envie d'appeler mon psy et de lui dire, « Tu lui a raconté ma vie ou quoi ? ». [...] Ce n'est pas elle qui le dit c'est sûr. Ça vient d'en haut. Elle-même ne sait pas pourquoi elle le dit<sup>557</sup>. », dit-il. Par ailleurs, beaucoup de disciples se sentent directement concernés par les paroles prononcées par le *şeyh* en groupe. Qu'il sache ou non réellement le vécu de ses disciples, les paroles du *şeyh* ne sont pas hasardeuses et les disciples ont la certitude que celles-ci émanent de Dieu.

Steiner pense qu'il existe une relation presque amoureuse entre le maître et son disciple. « L'éros pédagogique » fait loi dans tout acte de transmission : « L'éros de l'instruction, de l'imitation puis de l'affranchissement est aussi enclin aux ruptures que celui du sexe. » « La séduction de l'esprit conduit à un composite indéfinissable à la fois spirituel et charnel »<sup>558</sup>. Un disciple de Nur Artıran m'avoue qu'il est confus quant à ses sentiments envers sa *şeyh*. « Quand elle me prend dans ses bras, l'énergie est trop forte. Ça me dépasse. Il y a carrément quelque

---

<sup>556</sup> Observation de terrain, 2015.

<sup>557</sup> Observation de terrain, Konya, janvier 2016.

<sup>558</sup> « Maîtres et disciples », *Études*, t. 410, no. 6, 2009, pp. 809-816.

chose de charnel » me confie-t-il<sup>559</sup>. Son cas n'est pas exceptionnel. Lorsque nous parlons de l'amour pour le *şeyh* avec une disciple de Kadri Yetiş, elle, me dit que ce genre de sentiments est tout à fait normal. Elle dit ne pas avoir de sentiments charnels envers son *şeyh* mais qu'elle peut comprendre les personnes à qui cela arrive. Car selon la disciple, l'attachement à un *şeyh* signifie une pleine conscience de ses capacités et il est compréhensible que cela fascine le nouvel initié et qu'il ne sache pas cerner et contrôler ses sentiments face à cette admiration<sup>560</sup>.

Mon terrain de longue durée et les amitiés que j'ai nouées pendant cette période, ont révélé que les membres des groupes ont parfois recours à l'exagération dans leur récit. Par exemple, au début de notre rencontre avec Siham, celle-ci me raconte que c'est lors d'une cérémonie de *sema* publique au couvent de Galata qu'elle a rencontré Kadri Yetiş pour la première fois. Elle me raconte sa fascination imminente pour le maître et brosse un portrait quasiment magique de ce dernier. « Illumination dans le visage », « *nur* » (lumière divine), « c'est comme s'il m'appelait », « Je vois Dieu en lui », telles sont les mots qu'elle emploie pour le décrire. Elle me raconte que le jour même, à la fin de la cérémonie, elle s'est présentée au maître et lui a fait part de sa volonté d'apprendre le *sema* mevlevi. Très vite, elle a été initiée et a commencé les cours de *sema*<sup>561</sup>. Or quelques mois plus tard, elle s'est lassée du groupe parce qu'elle ne progressait pas suffisamment et a songé à le quitter. Elle me confie alors qu'elle n'a jamais suivi les directives du *dede* ni exécuté les prières qu'il lui avait dédiées car elle craignait d'entrer dans son champ de manipulation. Cette information était pour moi une grande surprise. Je découvrais que des propos si admiratifs pouvaient être accompagnés de manque de confiance ou d'intérêt. Comme nous nous connaissions peu lors de son premier témoignage et qu'elle veillait à ne pas perdre sa place au sein du groupe, Siham adaptait son discours. Autrement comment se pourrait-il qu'un *derviş* ne fasse pas confiance à son maître qui bénéficie de la transcendance de Dieu ?

## **b) Soumission totale ou place au libre arbitre ?**

---

<sup>559</sup> Observation de terrain, Konya, janvier 2016.

<sup>560</sup> Observation de terrain, Istanbul, novembre 2015.

<sup>561</sup> Observations de terrain, Istanbul, septembre 2015.

De toute évidence, la pluralisation va de pair avec la privatisation et l'individualisation de la religion devenue plus subjective. La croyance socialement établie cède la place à l'interprétation personnelle<sup>562</sup>.

A de rares exceptions près, tous les soufis sont fermement convaincus qu'il est nécessaire pour progresser sur le chemin du contrôle de soi et de son propre perfectionnement d'avoir un maître et guide soufi appelé cheikh (ou *pîr* en persan). Le cheikh occupe après Dieu, la position centrale dans la vie d'un soufi. Miroir de dieu et modèle pour le soufi, le cheikh personnifie l'idéal recherché (*murâd*) de la quête mystique que le disciple (*murîd*) s'efforce d'atteindre. En entrant au service d'un cheikh, le disciple se lie à dieu ; ainsi la main et la voix du cheikh deviennent-elles pour lui les instruments de la volonté divine<sup>563</sup>.

Comme l'explique Rachida Chih, « Le rattachement à un cheikh est généralement scellé par un pacte (*'ahd*) entre lui et le *murîd*, nom donné à celui « qui s'engage » dans la voie soufie. Lors de la prise du pacte (*akhd al-'ahd*) le *murîd* fait serment d'allégeance (*bay'a*) au cheikh marquant ainsi sa soumission ». Les Mevlevi n'utilisent pas le terme *bay'a*, (*biat* en turc) mais *intisap*. Chih poursuit : « Pour les soufis, ce pacte a pour origine le verset du Coran sur l'allégeance (*mubâya'a*) au Prophète : 'Ceux qui te prêtent un serment d'allégeance ne font que prêter serment à Dieu. La main de Dieu est posée sur leur main. Quiconque est parjure est parjure à son propre détriment. Dieu apportera bientôt une récompense sans limites à quiconque est fidèle à l'engagement pris envers lui'<sup>564</sup> ».

### **Les disciples conformistes**

Les disciples ont foi en l'inspiration divine et la clairvoyance de leur *şeyh*. Cela est une condition imposée par les maîtres. Afin de pouvoir les guider, les *şeyh* exigent des disciples qu'ils se soumettent entièrement à leurs directives. La plupart des disciples se conforment à ce pacte qui les lie au *şeyh*. Mais parfois des novices sous-estiment les obligations qu'engendrent

---

<sup>562</sup> O. Bobineau, *op. cit.*, pp. 62-63.

<sup>563</sup> Gérard Böwering, « Règles et rituels soufis », dans A. Popovic *et al.* (éds.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, pp. 140-141.

<sup>564</sup> R. Chih, « Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage », *op. cit.*

ce pacte et n'en prennent conscience qu'après l'initiation. Par exemple, pendant l'un des rassemblements à la MEKDER, une novice parle de ses lectures actuelles à Kadri Yetiş. Elle lui dit être en train de lire Erich Fromm. Le *şeyh* lui ordonne de ne pas lire cet auteur parce que selon lui, elle est incapable de le comprendre. La disciple, âgée d'une vingtaine d'années, est perplexe. Elle ne s'attendait pas du tout à une telle réaction. Ne connaissant pas encore le comportement qu'elle doit adopter face à son *şeyh*, elle tente de le convaincre de sa capacité, mais se fait sèchement corriger. « Si tu ne vas pas exécuter ce que je te dis, ne viens plus ici<sup>565</sup> », lui répond-il. Elle comprend ainsi son erreur et prend conscience que sa présence dans le groupe nécessite une totale soumission au *şeyh*.

Selon Ankaravi, maître mevlevi du XVII<sup>e</sup> siècle, le *şeyh* est la personne qui possède l'autorité du Prophète.

Un *şeyh* nous ayant précédé a dit : Pour un disciple, contredire son *şeyh* équivaut à se suicider au poison. [...] Celui qui dit « non » à son *şeyh* intérieurement et extérieurement, ne connaîtra jamais le progrès. [...] Lorsqu'il se trouve dans un lieu avec son *şeyh*, le *derviş* accompli doit demander l'autorisation pour quitter ce lieu. Il ne peut coucher dans un lieu inhabituel sans avoir reçu l'autorisation de son *şeyh*. Il ne peut entamer un travail sans son approbation. Lors d'une discussion ou d'un repas, il ne doit pas commencer avant son *şeyh*. Ou bien lorsqu'ils se mettent à marcher, il ne doit jamais le dépasser. Après être entré sous la tutelle d'un *şeyh*, le *derviş* ne peut voyager sans son autorisation<sup>566</sup>.

Ainsi, certains disciples avancés n'attendent pas que les directives émanent du *şeyh*. Dans le doute d'être sur la mauvaise voie, ils sollicitent leur maître et lui demandent de les orienter. Et cela, même pour des questions qui ne concernent pas directement leurs vies spirituelles. Chez Hasan Çıkar, une disciple âgée d'une cinquantaine d'années et engagée depuis plus de dix ans auprès du *şeyh*, me confie qu'elle demande l'autorisation du maître pour tout. Elle demanderait son autorisation même pour réaliser un petit voyage<sup>567</sup>. Le serment d'allégeance est donc censé rimer avec une soumission totale au *şeyh*.

---

<sup>565</sup> Observation de terrain, Istanbul, décembre 2014.

<sup>566</sup> Ankaravi, *op. cit.*, pp. 68-69.

<sup>567</sup> Observation de terrain, Istanbul, décembre 2015.

Or, il semble qu'en contexte de rationalité et d'individualisme, certains disciples préfèrent user de leur propre entendement et agir comme cela leur semble bon. Bernard, disciple de Nur Artıran me confie que la *şeyh* lui conseille de quitter la France pour s'installer à Istanbul. Mais le disciple ne veut pas quitter son pays parce qu'il y a construit sa vie. Je lui demande comment il se permet de ne pas lui obéir et il me répond : « Même en ne lui obéissant pas je sais que je ne vais pas à l'encontre de ce qu'elle dit. Parce qu'elle est toujours en avance de deux trois étapes. C'est pour me booster qu'elle parle. Peu importe que j'obéisse ou pas<sup>568</sup>. » Une disciple de Kadri Yetiş, fidèle à son maître sur les questions spirituelles, est réticente à lui obéir pour des questions matérielles. Cette femme âgée de quarante-sept ans se teint régulièrement sa dense chevelure pour cacher ses cheveux blancs. Elle m'apprend que le maître lui a ordonné de ne plus les teindre car cela serait plus correct pour une femme de son âge. La disciple se voyait contrarié par son *şeyh* pour la première fois. Elle est effrayée à l'idée de laisser apparaître ses cheveux devenus tout blancs car cela changerait entièrement son apparence et la ferait apparaître beaucoup plus âgée que ce qu'elle ne laissait apparaître avec sa teinture. Une consœur lui conseille alors de continuer à les teindre en espérant que le *şeyh* ne le remarque pas. La disciple décide de suivre les conseils de sa consœur jusqu'à cinquante ans, après quoi elle arrêtera de se teindre les cheveux. Elle trouve donc un compromis entre ses envies et les directives de son maître.

### **Les *derviş* irrévérencieux**

L'individualisme des sociétés modernes exerce une influence sur les disciples soufis. Des disciples refusent de se soumettre à leur *şeyh* même sur des questions d'ordre spirituel. Cela s'explique par l'une des caractéristiques fondamentales de l'individualisme religieux moderne, qui est le refus d'entrer dans une logique d'obéissance, comme le remarque Frédéric Lenoir. Le charisme des maîtres ne suffit pas à entraîner chez les fidèles une mise en acte de leurs préceptes car « dans la modernité, la religion est avant tout conçue comme une affaire personnelle, et la seule légitimité sociale de la foi comme de l'engagement religieux est celle du choix libre, conscient, adulte et responsable. [...] Le rayonnement charismatique ne remplace pas l'autorité traditionnelle de type institutionnel qui exige l'obéissance à une doctrine et de se conformer à

---

<sup>568</sup> Observation de terrain, Konya, janvier 2016.



une morale commune<sup>569</sup> ». Lors d'un voyage à Konya avec le groupe de Kadri Yetiş, nous nous recueillons sur les tombeaux des saints. Je remarque que pendant que nous sommes réunis autour d'un tombeau avec le *şeyh* qui récite des *dua* (prières), deux disciples restent en retrait et ne participent pas à la prière. Plus tard, je trouve l'occasion de parler à l'une d'entre elles. Je lui demande pourquoi elle n'a pas participé à la prière. Elle me répond qu'il est inutile de prier pour les morts. Je lui dis que ce n'est pourtant pas ce que pense son *mürşit*. Elle me répond alors : « Oui, mais nous avons notre propre raison aussi n'est-ce pas ?<sup>570</sup> ».

Sercan et ses confrères n'ont pas une réelle relation maître-disciple avec Şahin Şair du groupe. Ayant connu Nezih Uzel de son vivant, Sercan le considère comme un érudit conscient de l'impossibilité de faire perdurer l'*irşad* dans le cadre d'une relation maître-disciple dans le contexte républicain. Méprisant Şahin Şair avec qui il ne sent aucun lien spirituel, il avoue le défier ou le décrédibiliser en public. Voici quelques propos du *semazen* à ce sujet :

Nous sommes un groupe très décontracté et laxiste. Il n'y a que moi qui l'appelle *dede*. Puis certains m'ont suivi. Mais en réalité en l'appelant *dede*, mon objectif est de me moquer de lui. [...] Nous nous moquons souvent de lui. Il ne s'en rend même pas compte. Regarde comment les autres rient quand je parle. En fait lorsque l'on dit quelque chose, on en insinue une autre<sup>571</sup>.

Nezih Hoca disait que dans la Mevleviye, le guide est le *Mesnevi*. Il disait que nous n'avions pas besoin de *şeyh*<sup>572</sup>.

L'*irşad* est indispensable pour la *seyr-i süluk*. Mais les *şeyh* actuels ne possèdent ni le savoir, ni la sagesse pour accomplir cette mission. [...] J'ai beaucoup critiqué Şahin et Gülden. Je leur ai dit que nous enseignions directement le *sema* aux nouveaux arrivants. Nous formons des *semazen* comme on formerai des comédiens de théâtre. Alors quelquefois, Şahin me lance une pique. Il dit : « Oui, nous sommes des comédiens de toutes façons ». Les membres du groupe sont ignorants. Alors comment peuvent-ils ressentir de l'appartenance ? [...] Gülden et Şahin s'en fichent. Leur seul souci est d'avoir le nombre nécessaire de *semazen* pour les cérémonies. C'est pourquoi ils ne

---

<sup>569</sup> F. Lenoir, *Les Métamorphoses de Dieu*, pp. 45- 48.

<sup>570</sup> Observation de terrain, Konya, mai 2015.

<sup>571</sup> Conversation en ligne, août 2016.

<sup>572</sup> Conversation en ligne, septembre 2016.

nous téléphonent jamais quand il n'y a pas de *sema*. En plus, nous n'avons même pas de *sohbet*<sup>573</sup>.

Même s'il n'éprouve aucun respect pour le maître du groupe, Sercan se plaint d'être délaissé par celui-ci, et également de l'intérêt qu'il porte uniquement pour l'apport financier du *sema*.

Nous n'avons aucune relation avec Şahin. Nous nous voyons que lors des *sema*. Si le *sema* est annulé, nous ne sommes même pas prévenus. Je pense que nous ne sommes pas non plus des *derviş*. Nous sommes une « communauté de fonds de roulement » (« *Döner sermayeler topluluğu* »<sup>574</sup>). [...] Nous sommes carrément une *tarikât* pour touristes. [...] Nous sommes des *derviş* à billets (d'entrée). Écris-le. Dis que les Mevlevi contemporains sont dépendants des billets, c'est-à-dire des touristes<sup>575</sup>.

### c) Les relation hommes/femmes

Dans les néo-*tarikât* comme la Mevleviye et la Rifaiye, on n'observe pas de stricte séparation des sexes. Même lorsque les adeptes de Mevlana se réunissaient dans des maisons privées pour des séances de lecture du *Mesnevi* pendant la période culturalisation, les rassemblements étaient mixtes. Les femmes qui participaient à ces réunions étaient des femmes actives dans la vie en société mixte. Il ne s'agissait pas d'un milieu où les femmes étaient cantonnées à l'espace clos de la maison ou qui ne se socialisaient que dans des espaces réservés aux femmes. C'est pourquoi les réunions spirituelles aussi étaient mixtes.

#### Mixité et séparation des sexes

De nos jours, le profil des Néo-Mevlevi est le même. Les membres des groupes ont quasiment tous un mode de vie séculier. Ils n'observent jamais la séparation des sexes dans quel contexte que ce soit. Ils n'ont pas l'habitude de fréquenter les mosquées et les milieux où les femmes et les hommes ne partagent pas les mêmes espaces. Les *sohbet* sont donc toujours mixtes. En

---

<sup>573</sup> Conversation en ligne, octobre 2016.

<sup>574</sup> Jeu de mots qui signifie littéralement « le capital qui tourne ». Expression empruntée au journaliste Murat Bardakçı pour dénoncer la pratique du *sema* uniquement à des fins économiques.

<sup>575</sup> Conversations en ligne, août-octobre 2016.

revanche, les cours de *sema* sont séparés dans tous les groupes, y compris dans celui de Hasan Çıkar. Je ne peux me prononcer sur les cours de *sema* de Nur Artıran car je n'ai jamais pu y assister.

Au sujet de la mixité des activités et des rituels, Nur Artıran se défend de la manière suivante :

Il y a une charia (au sens de loi) difficile dans cette *dergah*. Il est simple d'appliquer la charia ordinaire (connus de tous), mais il est difficile d'appliquer la charia de cette *dergah*. La première condition que j'annonce à ceux qui franchissent le seuil de cette *dergah* est que les hommes laissent leur masculinité et que les femmes laissent leur féminité derrière la porte. Les hommes ne peuvent venir ici en tant qu'homme et les femmes ne peuvent venir en tant que femme. Et s'ils le faisaient ? Eh bien je saurais les corriger avec la permission de Dieu. C'est une charia très facile d'enfermer les femmes dans une chambre et les hommes dans une autre<sup>576</sup>.

C'est l'idéal de neutralité sexuelle qui explique qui explique qu'il n'y a pas de séparation des sexes. Cependant, la situation est différente pendant les rituels. Le *sema* est mixte chez Nur Artıran et Hasan Çıkar car ces deux *şeyh* possèdent leurs propres *dergah*. Ils n'organisent pas les cérémonies de *sema* dans des lieux historiques payants. Ils peuvent donc se permettre d'organiser des *sema* mixtes librement, sans craindre la critique du grand public, de la communauté soufie et des autorités étatiques.

Dans les groupes de Kadri Yetiş et Şahin Şair le *sema*, qui est en réalité un spectacle touristique, n'est pas mixte. Kadri Yetiş enseigne le *sema* à ses disciples femmes et organise une cérémonie de *sema* exclusive pour celles-ci, une fois par an, à la *mevlevihane* d'Eskişehir. Ce *sema* des femmes a lieu à l'occasion de la cérémonie de confirmation des nouvelles *semazen* (*sema çıkarma töreni*). Quant à Şahin Şair, il s'oppose au *sema* mixte et n'enseigne pas le *sema* aux femmes. En réalité, Yetiş et Şair ne sont pas catégoriquement opposés au *sema* mixte, mais ils s'abstiennent de le faire pour préserver la tradition et pour éviter de semer la zizanie. En réalité, ce n'est pas un choix mais une obligation puisqu'il est interdit que les femmes fassent le *sema* dans les couvents historiques c'est-à-dire touristiques. Étant donné que Yetiş et Şair sont

---

<sup>576</sup> Entretien avec Nur Artıran, Beykoz, 10 juin 2017.

maîtres de cérémonies dans des *sema* payants organisés dans de réaliser un apport financier aux associations et fondations auxquelles ils sont rattachés, ils doivent se conformer aux règles qui interdisent la pratique du *sema* aux femmes en public.

### **L'usage du voile chez les femmes**

Les membres des néo-*tarikât* accordent également peu d'importance au voile islamique. Les femmes *şeyh* comme Nur Artıran et Cemalnur Sargut portent le foulard qu'à certaines occasions comme pendant le *sema* et le *zikir*. Les femmes de la famille Çelebi et les femmes des familles importantes de la Mevleviye actuelle comme celles de la famille Arbaş ne se voilent pas. Cela s'explique toujours par la réception de la modernité au sein de l'élite ottomane à la fin de l'Empire ottoman. A partir de la période de la Deuxième Constitution, la modernisation s'accélère. Elle est un synonyme de liberté pour les Jeunes Turcs. Les femmes commencent à ôter leur *peçe* (voile du visage) dans l'espace public. Il y a de plus en plus de publications occidentalistes qui s'inscrivent contre les vêtements qui couvrent abusivement le corps de la femme. Sous le gouvernement Union et Progrès, les décrets qui définissent les obligations vestimentaires des femmes s'assouplissent. L'élite ottomane commence alors à ne plus considérer le voile comme une obligation religieuse incontournable.

Dans son étude sur Nur Artıran et Cemalnur Sargut, Gözde Özelce cite la sociologue Nilüfer Göle qui explique que contre l'idéal de la femme turque occidentalisée dans le cadre du projet de modernisation de Mustafa Kemal Atatürk, nous avons assisté dans les années 1980, à l'apparition de femmes religieuses et éduquées. Özelce remarque que face à cette dichotomie, une nouvelle classe de femme a proliféré. Il s'agit des femmes qui ne s'opposent pas au projet kémaliste, voire qui coopèrent avec celui-ci, tout en choisissant de faire basculer leurs pratiques religieuses du domaine privé à l'espace public et qui souhaitent vivre leurs religiosités dans un esprit communautaire. Et c'est dans cette catégorie qu'elle classe les deux guides<sup>577</sup>. C'est parce qu'elles sont les héritières de cette culture, et qu'elles sont attachées aux réformes de Mustafa

---

<sup>577</sup> Gözde Özelce, *Türkiye'de Kadın Sufileri Rehber Edinenler Üzerine Nitel Bir Araştırma: Cemalnur Sargut ve Hayat Nur Artıran Örneği* (Une recherche qualitative sur les personnes qui suivent un guide soufi femme en Turquie : l'exemple de Cemalnur Sargut et Hayat Nur Artıran), Thèse de doctorat, Université Uludağ, 2017, p. 128.

Kemal que les personnes haut-placées dans les néo-*tarikât* ne reconnaissent pas l'obligation du voile.

Par ailleurs, le rejet du foulard est lié au principe d'intériorisation de la religion qui réside dans le soufisme. Les femmes *şeyh* pensent que l'essence du message de l'islam doit être intériorisé, ce qui fait perdre son importance à l'aspect extérieur. Neubauer explique que selon Sargut,

Porter le foulard est une façon trop superficielle de se montrer bonne musulmane, c'est se borner à mettre en pratique une règle formelle. A partir de la métaphore de la personne qui, si elle n'a pas les moyens de s'acheter des vraies perles, en achète des fausses, elle dit que se voiler est une manière facile de paraître musulmane lorsqu'on n'arrive pas à respecter les hauts standards moraux de l'islam<sup>578</sup>.

Dans un entretien que j'ai réalisé avec Cemalnur Sargut, lorsque j'ai évoqué la question du voile, la *şeyh* m'a répondu que l'important était de « couvrir son cœur et pas sa tête, car si le cœur n'est pas couvert (protégé) contre le mal, le voile sur la tête ne peut être efficace ». Elle ajoute que de plus, le voile n'est pas obligatoire pour les femmes de plus de soixante ans, et qu'elle n'est donc plus concernée par le port du voile<sup>579</sup>. Or, cet argument est peu crédible puisque nous savons que Cemalnur Sargut n'a pas non plus porté le voile pendant sa jeunesse. D'ailleurs, ni sa mère ni sa guide Samiha Ayverdi ne l'ont porté. De plus, nous savons également que Sargut ne conseille pas le port du voile à ses disciples, y compris à celles qui ont moins de soixante ans.

C'est aussi en se référant à la pensée de Mevlana que les femmes soufies membres de néo-*tarikât* minimisent l'importance du port du voile. Dans l'extrait suivant, tiré du *Fih ma fihî*, Mevlana prêche aux croyants de ne pas dissimuler les femmes sous des voiles car cela atténuerait le désir des femmes de se montrer et le désir des hommes de regarder :

Prends un pain et cache-le sous ton aisselle, ne le montre à personne et dis : « Certes, non seulement je ne le donnerai à personne, mais ne le montrerai pas. » Si ce pain est tombé devant la porte de quelqu'un et que les chiens même ne le mangent pas, tant le

---

<sup>578</sup> A. Neubauer, *Celle qui n'existe pas*, p. 116.

<sup>579</sup> Entretien avec Cemalnur Sargut, Kadıköy, février 2013.

pain est abondant et bon marché, dès que tu commences à le défendre, tout le monde le convoite et cherche des moyens de se le procurer, ils tiennent de méchants propos ou insistent : « Certainement, nous voulons ce pain dont tu nous privas ; tu le caches, nous voulons le voir. » Si tu caches ce pain dans ta manche pendant une année, en insistant exagérément que tu ne veux ni le donner ni le montrer, leur appétit à l'égard de ce pain devient illimité, parce que « l'homme est avide de ce qu'on lui défend. » Plus tu ordonnes à une femme de se cacher, plus elle est tentée de se montrer ; le fait qu'elle est cachée augmente le désir de la voir. Tu te crois tranquille, alors que tu attises le désir des deux côtés ; tu penses réformer les choses, alors que là est l'essence de la corruption ! Si par nature elle est bonne, jamais elle ne commettra de mauvaise action, que tu le lui défendes ou non. Elle n'agira que suivant sa bonne nature et son caractère pur. Sois donc tranquille, et sans soucis. Si elle est à l'inverse, elle fera aussi ce qu'elle veut, et la défense, en réalité, ne fera qu'augmenter son désir<sup>580</sup>.

C'est donc, d'une part, parce qu'elles sont attachées aux valeurs prônées par Atatürk, et, d'autre part, parce qu'elles suivent le raisonnement de Mevlana, que les femmes soufies des néo-*tarikats* ne portent pas le foulard islamique.

Toutefois Nur Artıran est une exception. C'est à contrecœur que la *şeyh* a enlevé son voile à l'âge de quarante ans. Elle ne porte plus le voile depuis qu'elle est devenue *şeyh*. Et si elle adhère à la pensée de Mevlana qui conseille de privilégier la foi intérieure aux attributs externes de la religion, Nur Artıran n'est pas une admiratrice d'Atatürk. En effet, Artıran n'est pas issue du même milieu social que ses consœurs. Sa socialisation primaire a eu lieu au sein d'une famille conservatrice traditionnelle fortement attachée à la pratique de l'islam orthodoxe. Issue d'une famille soufie tout de même, c'est dans des *tarikats* orthodoxes, comme la Nakşibendiye, qu'étaient engagés les membres de sa famille. Pendant notre entretien, je comprends que ce n'est pas l'adhésion aux valeurs de la modernité qui lui fait ôter son voile, mais le désir de faire du dialogue interreligieux.

- Nur Artıran : J'ai grandi dans la Nakşibendiye. C'est une *tarikats* très respectueuse de la charia. Quand j'étais enfant, c'est un *mürşit* descendant de Hallaj Mansur qui m'a

---

<sup>580</sup> A. Neubauer, *Celle qui n'existe pas*, p. 116.

éduqué : Mansur Baba. Ce n'est pas un *şeyh* quelconque. J'ai reçu un enseignement solide de la charia. J'ai baigné dans la charia pendant toute mon enfance. Ma famille est très respectueuse de la charia. Nous n'avons pas appris la charia par les livres mais en la vivant. Il ne peut y avoir de *tarikât* sans *şeriat* (charia), de *hakikat* (vérité) sans *tarikât*, et de *marifet* (connaissance) sans *hakikat*<sup>581</sup>. *Fakir*, je fais partie de ceux qui reconnaissent cette vérité. Je ne peux pas nier une seule lettre de la charia. Mais cela ne veut pas dire que la charia est quelque chose de figée. Peut-être que vous avez alors envie de me demander pourquoi j'ai la tête découverte. Mais cela ne veut pas dire que je nie le foulard. Peut-être que personne ne le sait mais j'étais voilée jusqu'à quarante ans. J'ai soixante-dix ans maintenant. [...]

- Ayşe Akyürek : Alors pourquoi l'avez-vous retiré à quarante ans ?
- N. A. : Je ne l'ai pas retiré en contradiction avec la charia. Si mon *hizmet* nécessite que j'ôte mon voile dans un but précis (celui de servir l'islam), et que Dieu me brûlera pour cela, eh bien je brûlerai volontier<sup>582</sup>.

Au sujet d'Atatürk, Nur Artıran ne semble pas avoir le même attachement que ses consœurs. Dans un reportage réalisé par le *Monde des religions*, en 2014 à l'occasion du Congrès international féminin, en Algérie, le reporter évoque les droits accordés aux femmes par Atatürk, et demande à Artıran si cela continue de nos jours ou si ces droits sont plutôt en train de reculer à cause des courants musulmans radicaux. Nur Artıran affirme qu'elle n'est pas d'accord avec les propos du reporter et que ce n'est pas grâce à Atatürk mais à l'islam que la femme a acquis ses droits<sup>583</sup>.

Tout comme les femmes qui sont une autorité dans le milieu néo-mevlevi, hormis quelques exceptions, les disciples et autres membres ne portent pas le foulard. Les hommes de la *tarikât* sont du même avis que leurs consœurs. Pendant un de ses *sohbet*, Kadri Yetiş reconnaît la place

---

<sup>581</sup> « *Şeriatlı tarikât, tarikatsız hakikat, hakikatsız marifet olmaz* ». Phrase souvent employée par les soufis. Ils citent les quatre étapes du soufisme pour défendre l'obligation des soufis de vivre la charia même après avoir accédé à la vraie connaissance.

<sup>582</sup> Entretien avec Nur Artıran, Beykoz, 10 juin 2017.

<sup>583</sup> Cheikha Nur Artıran - Congrès International Féminin, Algérie, 28-31 octobre 2014, <https://.youtube.com/watch?v=-cvULs2TO4U>

du foulard dans la loi islamique mais, au lieu de conseiller le port de celui-ci, comme le font les partisans de l'islam politique et les membres des *tarikats* orthodoxes, il conseille à ses disciples de se conformer aux conditions de l'époque : « Le voile fait partie de la charia, mais nous n'avons plus un mode de vie religieux, et nous devons nous contenter de ce que nous pouvons faire dans la sphère privée<sup>584</sup> » leur dit-il. Puis il raconte une anecdote au sujet de femmes voilées auxquelles il a conseillé de faire des concessions :

Deux femmes voilées fréquentaient notre groupe à une époque. Il paraît qu'elles avaient trouvé du travail dans l'éducation nationale et qu'elles devaient enlever leurs voiles sur leur lieu de travail. Elles m'ont demandé mon avis. Je leur ai dit de l'enlever en allant au travail et de le remettre en dehors des heures de travail. Mais elles ne m'ont pas écouté (et ont sans doute renoncé à prendre leurs fonctions). Alors qu'il faut que vous soyez plus nombreuses dans les écoles. Il y a les lois à l'école. Il faut s'y conformer. Il faut subir certaines choses... aller au travail sans foulard. Maintenant la situation a un peu changé. Ils (le gouvernement) sont plus tolérants avec le foulard. En fait, tout le monde devrait pouvoir s'habiller comme il le souhaite. Vous allez voir d'ici quelques années il n'y aura plus de voile, et le *çarsaf* (voile intégral) disparaîtra. A l'époque du parti républicain ça n'était pas comme ça. Jusqu'au lycée, il y avait l'uniforme obligatoire, et après, tout le monde pouvait s'habiller comme il le souhaitait. Mais quand les islamistes sont devenus trop revendicatifs, cela a engendré une hostilité envers le foulard<sup>585</sup>.

Des disciples rejoignent leur maître sur l'idée que l'islam politique est responsable de cette hostilité. D'autres expriment leurs questionnements sur la forme du voile conseillé dans le Coran tant les commentaires sont différents. Le maître fait alors une description originale de celui-ci. Le voile n'a pas une forme figée et peut s'adapter selon les conditions et la culture des sociétés et des époques :

Le Coran le décrit. Il s'agit de la tête. Le Prophète dit des choses qui concernent les femmes soudanaises par exemple. Il fait chaud là-bas. Elles peuvent se promener avec la poitrine ouverte. En Afrique centrale, il paraît que les gens se promenaient nus. Il les

---

<sup>584</sup> Observation de terrain, Istanbul, décembre 2014.

<sup>585</sup> Observation de terrain, Istanbul, mai 2015.



a autorisés à le faire. Parce que s'ils se vêtissent, ils vont beaucoup transpirer. Leurs vêtements vont leur coller à la peau. Il faut bien comprendre le Coran. Le livre parle d'abord aux femmes du Prophète, puis il généralise. Il est bien écrit en présence de qui les femmes doivent se voiler et en présence de qui elles peuvent ôter leurs voiles. Il y a des choses très minutieuses à prendre en compte. Les imams des mosquées sont embarrassés face à leur auditoire car maintenant le peuple est plus instruit que les imams. Alors qu'avant, tout ce qu'ils disaient était appliqué<sup>586</sup>.

Les disciples sont en général des femmes ayant un mode de vie séculier. Elles ne pratiquaient pas l'islam traditionnel avant de faire connaissance avec le soufisme. Ainsi, très peu d'entre elles ne considèrent le fait de se voiler comme une question centrale dans l'exercice de leur foi. Certaines se sont penchées sur la question et sont désormais convaincues que le port du foulard a été généralisé en raison de l'incompréhension de son but initial. Très familière avec l'univers New Age, c'est dans ce jargon que ces femmes expliquent le réel sens du voile. « Nous couvrons notre tête lorsque nous faisons nos prières parce que nos cheveux sont nos antennes. Afin de nous concentrer et nous connecter à Dieu, nous devons couvrir nos antennes qui nous connectent au monde »<sup>587</sup>, telle est la finalité que donne Meltem au foulard. Cette quarantenaire aux cheveux longs et volumineux, ne couvre que le sommet de sa tête lorsqu'elle accomplit ses prières, laissant à l'air ses longues boucles. Les arguments de Siham rejoignent ceux de Meltem. « Nous avons sept chakras. La première est sur la tête. Quand on fait la prière, on se voile la tête pour canaliser cette énergie. Cela est recommandé aux femmes mais aussi aux hommes. Eux aussi se couvrent la tête pour prier »<sup>588</sup>, dit-elle pour justifier le fait qu'elle ne se voile que pour prier.

L'absence du foulard dans les groupes d'Artiran et de Sargut suscite la crainte dans les milieux plus orthodoxes. En effet, Özelce explique que lorsqu'elle a présenté ses travaux lors d'une conférence en présence des membres du Diyanet, les auditeurs ont refusé d'admettre la sincérité de ces deux femmes. De surcroît, ils ont accusé ces dernières d'être les représentantes turques

---

<sup>586</sup> Observation de terrain, Istanbul, mai 2015.

<sup>587</sup> Observation de terrain, Istanbul, juin 2015.

<sup>588</sup> Observation de terrain, Istanbul, septembre 2015.

d'un projet d' « industrie mevlevi » détachée des lois islamiques. Ce projet américain serait « commercialisé » au monde entier comme alternative à l'islam<sup>589</sup>.

### **Les *sema* inclusifs des *şeyh* réformateurs**

Hasan Çıkar et Nur Artıran sont des *şeyh* marginaux qui ne se rattachent pas à la tradition çelebienne, qui innovent dans les rituels et qui organisent des *sema* mixtes. Après avoir constitué son propre groupe, Hasan Çıkar autorise les femmes à faire le *sema* avec les hommes en 1993. Celui-ci défend sa position en avançant que des *sema* mixtes n'avaient pas lieu du temps de Mevlana compte tenu du contexte socio historique et qu'il n'y a pas lieu de faire perdurer une pratique discriminatoire dans une société moderne. Ainsi, il prétend s'inscrire dans la continuité d'une lignée réformatrice dont le premier maillon serait le Prophète Muhammad. « A l'époque du Saint Mevlana, il y avait des femmes *semazen*. Mais malheureusement, elles ne faisaient pas le *sema* avec les hommes. Maintenant il n'y a plus d'obstacle à cela. Le Saint Muhammad et le Saint Mevlana étaient progressistes et réformistes. Ils ont toujours combattu l'ignorance. Il n'y a donc aucun sens à réprover la mixité », dit-il à des journalistes au début des années 2000, lorsque la question des femmes faisait polémique<sup>590</sup>. Çıkar fait également référence au *hac* Pèlerinage à la Mecque. Ce rituel qui s'accomplit sans séparation des sexes est pour lui la meilleure preuve qui démontre que la mixité des rituels n'est pas proscrite en islam<sup>591</sup>.

Contrairement à Hasan Çıkar, Nur Artıran évite de parler de réforme. Étant donné qu'elle n'a jamais organisé de *sema* touristique, la *şeyh* n'est pas sollicitée sur ce sujet par les journalistes. C'est dans sa *dergah* que Nur Artıran organise des séances de *sema*. Ce n'est pas la *mukabele* mais une chorégraphie inventée par elle-même qu'elle fait exécuter à ses disciples. Tout comme celui de Hasan Çıkar, son orchestre et son groupe de *semazen* sont composés d'hommes et de femmes.

---

<sup>589</sup> G. Özelce, *Türkiye'de Kadın Sufileri Rehber Edinenler Üzerine Nitel Bir Araştırma*, p. 141.

<sup>590</sup> « Galata mevlevihanesinde savaş »

<sup>591</sup> « Kadın Semazenler » (Les femmes semazen), journal *Sabah*, 22 août 2011, <https://www.sabah.com.tr/galeri/yasam/kadin-semazenler/3>

## Les partisans de la non-mixité des *sema*

Il y a un consensus dans le reste de la communauté néo-mevlevi sur la non-autorisation du *sema* public des femmes. Esin Çelebi est en réalité perplexe à ce sujet. Petite, elle apprend le *sema* mais n'est pas autorisée à le pratiquer dans les cérémonies publiques. Aujourd'hui, elle se félicite de ne pas avoir insisté pour le faire et de ne pas avoir été celle qui a changé la « tradition ». Voici un passage très intéressant de notre entretien :

Lorsque mon frère a commencé à apprendre le *sema* j'avais neuf ans. Mon père a voulu que nous apprenions le *sema* ensemble. En tant que *makam çelebi*, il ne m'a pas discriminé. Nous avons reçu la même éducation. J'ai deux ans de plus que mon frère mais je le considère comme mon supérieur d'un point de vue spirituel. Nous avons reçu le même enseignement dans tous les domaines. Ensuite nous sommes allés à Konya pour faire le *sema* des débutants (*müptedi sema*) qui est une sorte de cérémonies de remise des diplômes. Elle a eu lieu dans la *matbah* (cuisine) du musée qui n'était pas encore ouverte au public à cette époque. Le directeur du musée avait fait préparer la *matbah* pour nous. C'est ma grand-mère maternelle qui nous avait accompagné à Konya. Nous possédions tout ce qu'il fallait : nos *tennure* et nos *sikke*. Nous avons fait un *sema* là-bas. Les musiciens, les *dede*, les *şeyh*, c'est-à-dire toutes les personnes importantes étaient réunies. Ils ont chanté des *ilahi* et nous avons fait le *sema*. Puis la cérémonie s'est terminée. Une personne qui a dit : « C'est un jour de chance. Nous allons faire le *sema* avec deux *çelebi* ! ». Puis une autre personne a contesté. Elle a dit que cela était contraire à la tradition que je fasse le *sema*. J'avais deux nattes. Les cheveux de mon frère étaient courts. Certains ont proposé que l'on insère mes cheveux dans un filet et qu'on les cache sous la *sikke*. D'autres ont trouvé que cela était risqué car si la *sikke* tombait et qu'on découvrait que j'étais une fille cela aurait été un scandale. Il semblait que le seul problème était mes cheveux. J'ai donc dit d'une toute petite voix que j'étais prête à me faire couper les cheveux s'il le fallait. J'avais tellement travaillé pour en arriver jusque-là. Puis finalement ils ont décidé de ne pas me laisser entrer dans la *meydan*. Il n'y avait ni mon père ni ma mère avec nous ce jour-là. Je n'ai pas pu faire le *sema* mais mon frère Faruk l'a fait. Croyez-moi, même en tant qu'enfant je n'ai ressenti de la tristesse que quelques secondes. Plus tard, j'ai réfléchi et j'ai été convaincue que les us et coutumes ne devaient pas être détériorées. L'éducation que j'avais reçue

m'avait appris cela. En définitive, je ne suis jamais entrée dans la *meydan*, mais je suis la première femme à avoir reçu un sérieux enseignement de *sema*. Enfin la première petite fille je veux dire. Après, beaucoup de femmes ont commencé à apprendre le *sema*. Je suis vraiment contente qu'on ne m'ait pas autorisé à le faire. Je ne suis pas celle qui a détérioré la tradition. Mais je suis convaincue qu'il faut trouver une solution. Puisque de nos jours il n'y a plus de *mevlevihane*, et puisque selon nos croyances il ne doit pas y avoir de discrimination sexuelle, on trouvera sûrement une solution. Et c'est aux supérieurs (*büyükler*) de prendre les décisions. »<sup>592</sup>.

Dans le groupe de Şahin Şair, il n'y a pas de femmes *semazen*. D'ailleurs, il n'y a quasiment pas de femmes dans le groupe puisque Şahin Şair ne délivre pas d'enseignement spirituel et sa fonction se résume à être *postnişin* dans des cérémonies de *sema* touristiques. C'est aussi dans une logique traditionaliste que Şair se positionne contre le *sema* public des femmes : « Nous ne sommes pas contre le *sema* des femmes, mais il est question de protéger la tradition, et nous sommes convenus qu'il est préférable de se conformer à celle-ci. Les femmes ne doivent donc pas entrer dans la *meydan*. Beaucoup de femmes nous sollicitent pour apprendre le *sema*. Nous les orientons vers Hasan Dede<sup>593</sup>. » Şair est parfois sollicité par des femmes qui souhaitent lui prêter allégeance mais ce dernier essaie de les éloigner. Cette situation est paradoxale dans la mesure où Şahin Şair ne fait pas partie de la tradition çelebienne et a en plus été désigné par Celaleddin Loras, un *şeyh* installé aux États-Unis où il s'est constitué un groupe dont les adeptes sont principalement des Américains. Il a développé des nouvelles formes de *sema* mixtes et a même désigné des femmes *şeyh*. Mais selon Şair, le contexte de Loras et le sien sont différents et il est donc évident que les pratiques soient aussi différentes. Par ailleurs, il insinue que les femmes turques n'ont pas des intentions sincères, ces dernières cherchant à se socialiser plutôt qu'à réaliser un exercice spirituel :

Celaleddin Loras a développé des rituels qui correspondent aux personnes qui vivent aux États-Unis. Il a même désigné des femmes *şeyh*. Mais nous, ici, nous sommes responsables de faire continuer la tradition. Quelques femmes qui ont voulu prêter allégeance. Je n'ai pas accepté. Parce que j'ai remarqué que leur réel but était de se

---

<sup>592</sup> Entretien avec Esin Çelebi, Teşvikiye, 13 février 2015.

<sup>593</sup> Observation de terrain, Istanbul, janvier 2018.

socialiser. Heureusement qu'il y a Hasan Dede. Comme ça, nous pouvons orienter les femmes vers lui<sup>594</sup>.

Enfin pour finir, nous pouvons nous focaliser sur le cas de Nezih Uzel, l'architecte des groupes de *sema* non-étatiques. Uzel n'a jamais intégré de femmes dans le Groupe de *sema* d'Istanbul. Il n'avait pas l'intention de mettre la main à la pâte pour révolutionner la place de la femme dans les groupes de *sema*. Cependant, Uzel n'était pas catégoriquement contre le *sema* des femmes. Conscient que la discrimination sexuelle entraine en contradiction avec la modernité et que le problème s'amplifierait à l'avenir, il réfléchissait aux moyens de contourner la discrimination sexuelle sans toutefois avancer clairement une solution. Voici un extrait d'entretien que Nezih Uzel a accordée à des journalistes en 1981 :

Comme vous le savez, en Europe il y a un grand courant féministe. Que Dieu les bénisse, les femmes sont habiles. J'espère que cela continuera ainsi, et que nous les hommes, nous nous mettrons de côté. On nous a demandé (les Européens) si les femmes pouvaient faire le *sema*. Messieurs, voilà ce que dit la tradition : autrefois, les filles pouvaient faire le *sema* jusqu'à l'âge de porter le *çarsaf* (c'est-à-dire jusqu'à la puberté). Mualla Anne (Mère Mualla) qui est ici présente, a contribué aux travaux de rénovation de la *mevlevihane* de Galata. Madame Sema Elver aussi est une amie architecte qui a participé à ce *hizmet*. Pendant les travaux, nos deux grandes architectes ont eu du mal à déterminer l'espace dédié aux femmes. Par où entraient-elles, par où passaient-elles ? Et l'architecture nous apprend d'autres choses qui nous amènent à cette conclusion : Jusqu'à douze ou quatorze ans, c'est-à-dire jusqu'à l'âge de porter le *çarsaf*, les femmes faisaient le *sema* avec les hommes, puis à partir de ce moment, elles passaient derrière les *kafes* et ne faisaient plus jamais le *sema* avec les hommes. Peut-être qu'elles faisaient le *sema* derrière la *kafes*, mais les architectes nous disent qu'il n'y a pas assez de place pour s'adonner à un tel exercice. Ça c'est un sujet du ressort des architectes, pas du nôtre. La tradition est ainsi. Mais je dois aussi dire cela : dans les réponses que nous apportons, je précise que ce qui se passe actuellement, et les spectacles de *sema* que notre groupe réalise à la *mevlevihane* de Galata ne sont pas que de la tradition. Ils sont conformes à la tradition, mais sont aussi tournés vers le futur. Pour nous, la tradition est

---

<sup>594</sup> Observation de terrain, Istanbul, février 2017.

une référence, mais elle n'est pas la mesure. Nous vivons la tradition intérieurement, mais nous sommes prêts à faire des modifications dans les formes. Mais ces transformations ne doivent pas être du genre à en détériorer l'essence. [...] Et nous avons trouvé un compromis en nous disant que peut-être que les femmes pourraient faire le *sema* jusqu'à ce qu'elles se marient<sup>595</sup>.

### **3) Le groupe comme espace de socialisation**

#### **a) Sentiment d'appartenance et rôles**

Théologienne française, Isabelle Grellier, suggère d'expliquer que « le fait religieux répondrait à deux besoins fondamentaux de l'humain et des groupes humains : 'produire du sens et assurer du lien social' »<sup>596</sup>.

#### **L'importance des liens sociaux**

Frédéric Lenoir a étudié les individus qui délaissent leur religion d'origine pour rejoindre des sectes. Selon ce chercheur, le besoin de rejoindre un groupe dans les sociétés modernes individualistes est le paradoxe de la modernité religieuse. Tout en revendiquant de plus en plus d'autonomie, l'individu ne supporte pas la solitude de la quête spirituelle et rejoint donc des individus avec lesquels il se sent en affinité pour ainsi être accompagné et guidé dans un environnement chaleureux, vivant, proche de ses problèmes, dont le message est clair, simple et efficace, contrairement aux Églises jugées froides, bureaucratiques, impersonnelles, et dont le discours théologique est incompréhensible<sup>597</sup>. Le besoin de rejoindre un groupe que ressentent les individus qui intègrent les *néo-tarikat* s'inscrit dans le même paradoxe. La plupart d'entre eux, n'éprouvent aucun intérêt pour les prescriptions religieuses de l'islam. Ils sont catégoriquement hostiles au Diyanet qu'ils considèrent comme une institution obscurantiste et corrompue. Toutefois, ils font le choix d'entrer dans une confrérie soufie, en marge de l'islam

---

<sup>595</sup> Nezh Uzel, 4 Décembre 1981, Archives de Sercan Yıldız.

<sup>596</sup> I. Grellier, « Vers un réenchantement du monde ? »

<sup>597</sup> F. Lenoir, *op. cit.*, p. 178.

orthodoxe car ils ressentent le besoin de partager leur conception de la spiritualité avec leurs semblables. En effet, outre le besoin d'être guidé par un maître, ils cherchent à se construire une vie sociale.

« La communauté c'est aussi le lieu de solidarités inconditionnelles » affirme Martine Cohen dans le cadre de son étude sur le renouveau catholique et juif en France. La chercheuse remarque « un effet de sécurisation psychologique et de réassurance personnelle ».

« Beaucoup y trouvent la possibilité d'une reconstitution identitaire personnelle plus ou moins profonde (...). Lieu de solidarités inconditionnelles, la communauté l'est aussi parce qu'elle réaffirme l'existence de liens antérieurs et extérieurs aux individus qui la composent présentement. Combinées avec les valeurs d'entraide et de soutien mutuel que partagent les groupes conviviaux aujourd'hui, cette solidarité devient une garantie contre la fragmentation que connaissent nos sociétés ; elle est complicité profonde qui permet de dépasser les concurrence, professionnelles par exemple »<sup>598</sup>.

L'entrée dans un groupe soufi fait partie du processus de socialisation religieuse de l'individu. Selon Hogg, du point de vue de la psychologie sociale, le groupe est une unité composée d'individus qui sont en interactions directes, qui sont au courant de la présence des autres membres du groupe, qui se sentent membre du groupe et qui reconnaissent les autres comme membres du groupe, qui sont dépendants les uns des autres dans le but d'atteindre des objectifs communs. Ce qui rend les membres des groupes intégrés c'est le « Eux versus Nous » (*Us versus Them distinction*). Quant aux soufis, ils constituent une catégorie d'individus illuminés. Ils se distinguent d'une part des ignorants par le fait qu'ils ont été initiés aux connaissances cachées (*batin*), réservées uniquement aux individus perspicaces. C'est la distinction entre le *avam* (le peuple, les ignorants) et le *havas* (l'élite spirituelles qui se distingue du peuple ignorant). Dans leur logique, un soufi ne peut faire partie du bas peuple qui est ignorant et qui doit se contenter d'obéir à la charia. Le soufi reçoit un enseignement ésotérique, et connaît le vrai sens du message divin. Il ne peut donc se considérer égal à celui qui n'a pas été initié. Plus encore, les non-initiés sont considérés comme des créatures non parvenues à l'état humain

---

<sup>598</sup> Martine Cohen, « Les renouveau catholique et juif en France », dans F. Champion *et al.* (éds.), *De l'Émotion en religion. Renouveaux et traditions*. Paris, Centurion, 1990, pp. 157-158.

(*beşer*), alors que les soufis sont devenus des Hommes (*insan*) car ont conscience de leur raison d'exister et qu'ils sont sur la voie de la pleine connaissance de leur Créateur<sup>599</sup>.

Pendant leurs *sohbet*, Nur Artıran et Kadri Yetiř rappellent assez souvent à leurs disciples qu'ils se distinguent des *avam*. « La cérémonie de *sema* signifie aussi que nous transmettons au peuple ce que nous recevons de Dieu. Parce que la Mevleviye est une institution choisie par l'élite. Les plus mauvais *sohbet* sont ceux fait dans les mosquées, parce que tout le monde y va. Alors, on parle de sujets que tout le monde puisse comprendre. Les *tarikats* sont toutes des universités, et la Mevleviye est la plus haute de toutes les universités<sup>600</sup> », dit Yetiř à ses disciples. Les disciples ont tellement intériorisé cette distinction qu'un jour, une disciple d'un niveau socio-économique très élevé a demandé à son maître si, selon la doctrine de l'amour dans la Mevleviye, en tant que *havas* elle était obligée d'aimer les *avam*<sup>601</sup>. Cela montre que les membres des groupes ont le réel sentiment qu'ils appartiennent à une catégorie distincte de la population et qu'ils intériorisent leur supériorité.

D'autre part, les membres des groupes néo-mevlevi se distinguent des autres *tarikats*, par le fait qu'ils appartiennent à une *tarikat* de l'élite au sens sociologique, composée d'individus lettrés et urbains. Il ne s'agit donc pas seulement d'une distinction spirituelle mais aussi d'une distinction socio-économique. Qui plus est, le *Şeyh* Kadri Yetiř conseille à ses disciples de fréquenter des personnes haut placées dans la hiérarchie sociale, et qui sont susceptibles de leur apporter des profits (de tous genres)<sup>602</sup>. Les membres des groupes qui ont déjà un bon statut social, doivent faire l'effort de s'entourer de personnes haut-placées dans la hiérarchie sociale afin de bénéficier de leurs atouts.

En dernier lieu, nous pouvons également relever une distinction entre les différents groupes néo-mevlevi. Certes, les individus se sentent melevi, toutefois ils ne ressentent pas un sentiment d'appartenance à la totalité de cette communauté, mais seulement au groupe dont ils sont membres. Ici, le groupe dont les membres se considèrent « nous » est appelé *ihvan* et

---

<sup>599</sup> A. Efe, *op. cit.*, pp. 23-27.

<sup>600</sup> Propos recueillis sur le terrain auprès d'Ahmet Kadri Yetiř, décembre 2014.

<sup>601</sup> Observation de terrain, Konya, mai 2015.

<sup>602</sup> Propos recueillis sur le terrain auprès d'Ahmet Kadri Yetiř, avril 2014.



chacun des membres sont des *can*. Cela s'explique par le caractère fragmenté de la Néo-Mevleviye. Les membres des différents groupes ne se sentent pas comme composant une unité avec l'ensemble de la nébuleuse néo-mevlevi. Ils sont soit indépendants comme certains *semazen* qui ne rejettent pas l'idée d'être *derviş* ou bien qui acceptent d'être catégorisés dans différents groupes selon les périodes ou les lieux où ils se trouvent ; ou bien, dans le cas des *mürit*, il se sentent appartenir au groupe constitué par leur *şeyh*. Le sentiment d'appartenance est renforcé par le sentiment d'utilité et les liens affectifs noués au sein du groupe. J'ai remarqué, pendant mes observations, que les disciples qui avaient réussi à s'intégrer dans un cercle d'amis à l'intérieur du groupe et qui avaient été désignés par le maître pour des tâches spécifiques, avaient un plus fort sentiment d'appartenance par rapport à ceux qui ne parvenaient pas à nouer des liens d'amitié et à qui un rôle particulier au sein du groupe n'avait pas été octroyé.

### **Habitus et interactions symboliques**

Le groupe est un espace de socialisation, correspondant à ce que Claude Dubar appelle un processus d'incorporation des habitus - concept élaboré par Pierre Bourdieu qui le définit comme des « systèmes de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations ». Présence active et synthétique de tout le passé qui l'a produit, l'habitus est la structure génératrice des pratiques « parfaitement conformes » à sa logique et à ses exigences » c'est-à-dire excluant les pratiques les plus improbables, « avant tout examen, au titre d'impensable<sup>603</sup> ».

Au cours du processus de socialisation, l'individu incorpore les habitus des membres du groupe au sein duquel il envisage de bien s'intégrer et d'y rester. Cela est exprimé par le concept d'intériorisation. Il signifie le processus d'apprentissage et d'intériorisation de la langue, des rôles sociaux, des valeurs et des croyances. Dans le cas des groupes néo-mevlevi, il s'agit d'un apprentissage qui est à la fois transmis par le maître ou les membres anciens du groupe, et qui est aussi incorporé par l'observation et l'imitation des comportements de ceux-ci. Par exemple,

---

<sup>603</sup> Claude Dubar, *La Socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, Armand Colin, 1996, pp. 65-66.

dans le groupe de Kadri Yetiş, pendant le rituel d'initiation du candidat, le *şeyh* donne une série de conseils et de comportements à adopter à son nouveau disciple. Il lui explique comment saluer ses consœurs et confrères, mais aussi comment se comporter dans la vie quotidienne. Par exemple, plus précisément, le *şeyh* recommande à son disciple de poser un baiser sur tous les objets qu'il utilise en guise de remerciement. Il lui apprend ainsi la pratique du *eşyaya hüürmet*, c'est-à-dire la reconnaissance envers la matière qui offre un confort à l'homme. Il l'informe également sur le langage à adopter au sein du groupe. Le nouvel initié apprend par exemple que lorsqu'il s'exprime à la première personne, il doit commencer ses phrases par *fakir* (pauvre), en signe d'humilité. Je n'ai pas eu l'occasion de vérifier si les *şeyh* des autres groupes enseignent ces règles de la même manière. En revanche, j'ai bien noté que dans tous les groupes, l'apprentissage du langage et des comportements se fait principalement par imitation. Au fil du temps, le novice reproduit ce qu'il observe chez les disciples avancés. S'incliner en signe de révérence en entrant et en sortant des lieux et les quitter à reculons ; ne pas piétiner le seuil des portes ; baiser les portes ou les murs des mausolées des saints ; mettre la main droite sur le cœur et incliner la tête lorsque les noms de Mevlana et de Şems sont prononcés, voilà quelques exemples de comportements que peuvent observer et appliquer les novices.

Selon le sociologue de l'école de Chicago Erving Goffman, la vie quotidienne est une scène de théâtre, et les individus sont des acteurs qui endossent des rôles différents. La socialisation est un processus au cours duquel les individus portent des masques différents selon les rôles que leur attribuent les milieux dans lesquels ils se trouvent. Chacun des rôles sont associés à des interactions symboliques, c'est-à-dire à des langages verbaux et corporels<sup>604</sup>. Ainsi lorsqu'il rejoint son groupe, le membre adapte son comportement à son rôle de *derviş*. Il applique les habitus qu'il a incorporés et il se conforme aux normes d'interaction en vigueur dans le groupe.

### **Conflits et rejet**

Il ne règne pas toujours une bonne entente au sein des groupes. Parfois les rapports de domination entre les disciples créent des tensions internes qui échappent assez souvent au maître. Les disciples craignent de solliciter les maîtres pour des querelles entre confrères car

---

<sup>604</sup> Erving Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne– 1. La présentation de soi*, Paris, Les éditions de minuit, 1973.

ces derniers refusent d'endosser le rôle de médiateur. Il revient alors aux disciples d'apprendre à éviter les conflits avec leurs confrères et ainsi de ne pas se laisser prendre au piège de leurs égos. Très autoritaire, Nur Artıran évoque ces conflits en public sans désigner ouvertement les cibles de ses propos : « Peu importe que l'on me respecte. Moi je veux que vous vous aimiez les uns les autres. Quand ils me respectent et qu'après ils se vexent entre eux, ça me donne envie d'écraser ce respect sur leur tête<sup>605</sup> ». Pour éviter la colère de leurs *şeyh*, les disciples essaient de régler leurs conflits entre eux et cela engendre alors des polarisations au sein des groupes.

Dans le groupe de Kadri Yetiř, j'ai été témoin d'une série de problèmes internes. Il s'est constitué autour du *şeyh*, un noyau dur qui impose son autorité sur le reste du groupe. Ce sont des personnes qui ont reçu des missions importantes de la part du *şeyh* comme la trésorerie, l'enseignement du *sema*, et l'organisation des événements. Leurs missions et l'affection qu'ils ont reçues du *şeyh* leur donne la légitimité d'exercer un pouvoir sur les autres disciples. Ferhat, qui est le bras droit du maître, incarne une telle autorité. Il est d'un tempérament sec et intervient auprès des autres disciples. Il – décide même de l'emplacement de chacun pendant les *sohbet*. Certains disciples sont irrités face à ses interventions incessantes. Ces disciples importants sont solidaires pour remédier aux problèmes des uns, alors qu'ils sont indifférents à ceux d'autres, ce qui conduit certains d'entre eux à se sentir exclus. Handan me confie : « Les gens sont mauvais. Une fois pendant la récolte d'argent, je pleurais en pensant à mon mari défunt. Ils ont cru que je pleurais parce que je n'avais pas d'argent et ils ont fait courir des rumeurs de la sorte. Ils n'arrêtent pas de briser des cœurs. Je pense que je finirai par quitter le groupe »<sup>606</sup>.

L'absence de mission est un facteur à prendre en considération dans l'analyse de la rupture avec le groupe. Dans le groupe de Yetiř, une disciple se plaint de la distribution inégalitaire des missions : « Personne ne sait par rapport à quoi ils distribuent les missions. Ils décident entre eux<sup>607</sup>. » Une autre disciple se plaint du comportement de disciples avancés qui empêchent l'intégration des nouveaux. Elle ne veut pas faire part de ses problèmes au maître car elle ne veut pas se retrouver tel un enfant qui demande de l'aide aux « grands » et cela l'a fait songer

---

<sup>605</sup> Observation de terrain, Istanbul, avril 2016.

<sup>606</sup> Observation de terrain, Konya, mai 2015.

<sup>607</sup> Observation de terrain, Istanbul, mai 2015.

à quitter le groupe. Elle a perdu son ardeur et ne va plus aux *sohbet* régulièrement car de toutes façons elle n'a pas de rôle particulier à remplir donc rien qui l'oblige à être présente<sup>608</sup>.

Le noyau dur est constitué de personnes qui s'entendent bien entre elles et semblent être privilégiées par le maître. J'ai remarqué l'attention particulière que leur porte ce dernier. Cela est mal vécu par les disciples qui ne reçoivent pas la même attention. Müzeyyen est l'une des disciples frustrés par ce traitement inégalitaire et par l'absence de communication et d'informations de la part les anciens. Elle ne trouve pas sa place au sein du groupe et ceci nuit à son sentiment d'appartenance :

Après notre voyage à Konya, j'ai commencé à tout questionner. Je n'ai jamais réussi à atteindre mon *dede*. Il y a toujours des personnes qui l'entourent et le rendent inaccessible. Le pire dans tout ça, c'est ce que j'ai vécu dans le hall de l'hôtel à Konya. Il était assis tout seul. Je l'ai approché et lui ai demandé comment il allait. Il m'a répondu qu'il allait bien sans même me regarder dans les yeux. Jusqu'à ce moment, je faisais mon *virid* (*zikr* individuel quotidien) même si je ne parvenais pas à faire mon *rabita* (exercice de liaison spirituelle) avec lui. A partir de ce jour, j'ai arrêté mon *virid* (*zikir*). [...] On m'avait subitement fait passer l'initiation sans rien m'expliquer. Ils donnent juste un papier où sont inscrit les *virid*, c'est tout. A part ça, on ne nous explique rien sur les règles et les missions. En tant que bras droit du maître, Ferhat devrait être souriant mais il ne dit même pas « Bonjour ». Les gens ne se disent même pas « Comment ça va ? ». [...] Je me sens rabaissée, là-bas. Toujours placée près de la porte. [...] Je n'ai pas un esprit de compétition mais j'ai beaucoup observé le groupe et j'ai remarqué que le *dede* faisait du favoritisme envers certains. Il les aime beaucoup<sup>609</sup> ».

Le traitement inégalitaire dans la solidarité matérielle est aussi une raison qui pousse certains membres à s'éloigner du groupe. Binnur se plaint de n'avoir jamais été soutenue par ses consœurs et confrères lorsqu'elle a traversé une période difficile financièrement. Elle accuse plusieurs de ses consœurs de ne pas laisser le *dede* gérer lui-même les dynamiques de son groupe et de l'empêcher d'avoir un contact avec tous ses disciples. Elle se sent rejetée et songe

---

<sup>608</sup> Observation de terrain, Istanbul, juin 2016.

<sup>609</sup> Propos recueillis sur le terrain, Istanbul, octobre 2015.

à quitter le groupe si cela continue ainsi<sup>610</sup>, chose qu'elle a finalement réalisé quelque mois plus tard, tout comme Müzeyyen.

De même, Siham a quitté le groupe de Kadri alors que quelques mois auparavant elle exprimait sa fascination pour le *dede*. Nous avons parlé de son cas avec Müzeyyen. J'explique à cette dernière que j'ai du mal à comprendre le changement si radical de l'avis de cette disciple sur le groupe. Elle aussi est sur le point de quitter le groupe et me confie que la fascination qui est exprimée n'est pas toujours sincèrement ressentie :

Nous jouons tous, Ayşe. Quand nous venions de faire connaissance, ne t'ai-je pas dit que j'étais très heureuse d'être ici ? Au début, lorsqu'on entre dans le groupe, on le dissocie du monde extérieur. Il y a le monde et il y a le groupe. Mais avec le temps, on voit qu'il n'y a aucune différence entre les deux. La première fois, l'ambiance m'a beaucoup marqué. Les personnes qui sont là-bas savent beaucoup de choses. Ils ont beaucoup lu, ils ont des livres chez eux, chacun parle de choses intéressantes, de choses que j'ignore. Petit à petit, cela a provoqué une dépression en moi. Surtout à cause de ce qui s'est passé devant la porte. Les gens parlaient d'un sujet et moi je n'y connaissais absolument rien. Je me suis sentie très inférieure à ce moment. Par exemple, j'ai pris connaissance du Simorgh à ce moment. J'aurais pu apprendre tout ça avant mais il n'y avait personne qui puisse éveiller cet intérêt dans mon entourage et dans ma famille. Par exemple, ça ne fait que cinq ou dix ans que je lis des livres. Avant, la vie pour moi, se résumait au travail, au couple et aux enfants. Je n'arrivais pas à penser à d'autres choses qu'à ce cercle d'intérêts restreint. Les facteurs environnementaux sont très importants dans le développement personnel. En définitive, je veux dire que le regard que l'on a au départ est très différent de celui que l'on a à la fin. On ne peut pas dévoiler sa vraie face dès le départ. Toi non plus, tu ne peux pas. Dans un premier temps tu observes. Tu essayes de mémoriser tout ce qui se passe. Tu essayes d'être objective. Tu fais des comparaisons. Ce n'est qu'après que tu peux juger. Rappelle-toi de mon enchantement au départ. Je ne pouvais pas te dire que je cherchais la juste Voie et que je ne connaissais rien. Ou encore, je croyais que tous ceux qui étaient là-bas étaient des gens bien. Jusqu'à ce que je voie la réalité. Parce que l'on y va avec des bons préjugés au départ. On se dit

---

<sup>610</sup> Propos recueillis sur le terrain, Istanbul, octobre 2015.

que c'est un endroit bien et que ce sont des gens bien qui y vont, et que même les mauvais deviennent bien là-bas. Mais après, on voit que même ceux qui fréquentent cet endroit depuis des années ne changent pas. Par exemple, ils ne te donnent même pas le salut de Dieu. Si quelqu'un salue la personne qui se trouve à ma gauche, m'ignore, et salue la personne qui se trouve à ma droite, cela me fait penser que cette personne n'a pas progressé (humainement et spirituellement). Après tu te dis qu'ils ne sont pas comme tu l'avais pensé. Je suis sûre que ça a été pareil pour Siham. Tu ne peux pas avouer ça à quelqu'un que tu viens de connaître. Ou encore, tu ne peux pas dévoiler tes vraies émotions et pensées à une personne qui se trouve là-bas dans le même but que toi<sup>611</sup>.

### **Vie privée et professionnelle**

Le sentiment d'appartenance ne rime pas avec une rupture totale avec le monde extérieur. Lorsque j'ai demandé aux disciples si leur entourage avait changé après leur entrée dans le groupe, certains m'ont répondu qu'il n'y avait eu aucun changement. Ils continuent de voir leurs anciens amis et leurs familles, tout en acquérant de nouveaux amis qui sont leurs consœurs et confrères. Tandis que d'autres avouent que le changement s'est fait naturellement. « Nous ne partageons plus les mêmes centres d'intérêts avec les anciens amis. Nous ne regardons plus les choses de la même façon et cela provoque une rupture naturelle. D'un autre côté, nous rencontrons des personnes qui ont le même style de vie que nous, les mêmes ambitions. Nous pouvons avoir de longues conversations enrichissantes » me confie un disciple de Kadri Yetiş<sup>612</sup>.

Certains disciples préfèrent ne pas parler de leur appartenance à un groupe à leur entourage. Un jour, après une cérémonie de *sema* tenue par Kadri Yetiş au couvent de Galata, nous faisons le chemin du retour avec Jale, une disciple. Sur l'avenue Istiklal, nous rencontrons une amie de Jale. La jeune dame nous propose de prendre un café. Jale ne lui dit pas que nous rentrons du *sema* et refuse poliment : « Nous avons déjà pris un verre avec des amis et nous sommes en train de rentrer ». Je suis étonnée. Lorsque nous continuons notre chemin, je demande à Jale

---

<sup>611</sup> Observation de terrain, Istanbul, mai 2016.

<sup>612</sup> Observation de terrain, Istanbul, juin 2016.

pourquoi elle ne lui a pas dit la vérité car selon moi, connaître la vérité aurait pu être bénéfique pour la dame dans la mesure où elle aurait peut-être songé à devenir soufi. Jale me répond que son maître leur conseille de ne pas de divulguer à tout le monde qu'ils sont membres d'une *tarikât*<sup>613</sup>.

L'entrée dans un groupe est aussi la conséquence d'une prise d'une décision cruciale, celle d'en faire part à sa famille ou non. Les disciples dont les familles sont traditionnelles, ne rencontrent pas de problèmes particuliers. La situation se complique pour ceux qui ont des familles qui ont un mode de vie séculier et ne sont pas croyantes. Camille, disciple de Nur Artiran, née d'un père turc et d'une mère française non croyants, a fait le choix de partager son engagement avec ses parents : « Avant ils n'avaient rien pour ou contre. [...] Quand j'ai dit que je venais à Istanbul et que je m'engageais, que je faisais des prières, ils m'ont juste dit : « on ne t'a pas élevé comme ça ». Mais ils n'ont pas été contre. Ils ont même écouté Nur Hocam à la télé et on en a un peu parlé. Mais il y a une incompréhension par rapport à un engagement spirituel. Si j'ai du temps, pourquoi je ne consacre pas du temps à aller les voir en gros. La foi c'est très délicat mais c'est vrai que ça m'a amené à me détacher de certaines personnes. Je n'ai pas beaucoup d'amis. [...] Prendre le risque de ne plus être aimé par ses parents, remettre en cause la représentation familiale. Si tu commences à réfléchir sur ces choses, tu mets en cause des choses fondamentales de ta vie. Tu te mets en rupture. Et pour le faire sans que ça se voit, c'est quasiment mission impossible. Moi j'ai été obligée d'être en rupture très souvent. »<sup>614</sup>.

## **b) Les enseignement théoriques**

L'enseignement du savoir théorique se fait sous forme de *sohbet* (discours religieux) ou de *ders* (cours). D'après la définition d'Anna Neubauer « le *sohbet* est une forme de transmission caractéristique du soufisme. Il est considéré comme le meilleur moyen de transformer sa personnalité morale et spirituelle, de progresser sur la voie dont le but est de maîtriser son *nefs*<sup>615</sup> ». Le contenu des *sohbet* est spontané ou bien construit au préalable. Il est en principe

---

<sup>613</sup> Observation de terrain, Istanbul, mai 2015.

<sup>614</sup> Observation de terrain, Istanbul, janvier 2016.

<sup>615</sup> A. Neubauer, *Celle qui n'existe pas*, op. cit., pp. 86-87.

réservés à un groupe fermé de disciples. Cependant, certains *şeyh* organisent des *sohbet* accessibles à un public large. Il s'agit en principe de l'étude des œuvres de Mevlana. Étant donné que les *şeyh* que j'ai étudiés ne maîtrisent pas le persan, ils ont recours à des traductions de celles-ci. Le choix des versions utilisées n'est pas anodin. Il révèle une volonté de marquer son appartenance à une certaine lignée et à un certain clan.

### **L'enseignement d'Ahmet Kadri Yetiş**

Les *sohbet* de Kadri Yetiş, qui se déroulent sous une forme spontanée, ont lieu le mardi soir à la MEKDER avant les cours de *sema*. L'ambiance est décontractée et la durée du *sohbet* est aléatoire. La discussion peut évoluer en fonction des questions posées au maître par les disciples où par les invités occasionnels comme des parents ou amis de disciples ou encore par des aspirants. Le maître aborde alors des sujets divers et variés qui peuvent parfois même sortir du cadre soufi.

Kadri Yetiş délivre son enseignement principal le samedi à la *tekke* de Yenikapı (Université de la Fondation Fatih Sultan Mehmet). Il préfère l'appeler *ders* plutôt que *sohbet*. Il s'agit d'une longue journée d'enseignements réservés aux disciples, et ouverts aux aspirants. La journée commence à neuf heures par un cours de musique délivré par une disciple expérimentée. Ce cours est mixte. A dix heures et demie, hommes et femmes se séparent pour les cours de *sema*. Puis ils se retrouvent à onze heures et demie dans une salle de l'université aménagée dans le style ottoman pour l'enseignement théorique du maître. Il s'agit d'un cours de *tasavvuf* préparé à l'avance. Les disciples sont attentifs et sont en général munis d'un cahier où ils prennent des notes. Après la prière du midi, le cours reprend au même endroit avec l'enseignement du *Mesnevi*. Il s'agit de l'étude de ce livre du début à la fin avec des commentaires. Cela nécessite donc de l'assiduité de la part des disciples. La traduction utilisée est celle de Tahir Olgun (Tahir ül-Mevlevi), *mesnevihan* de renommée de la fin de l'Empire ottoman. Ce serait donc une traduction plus authentique que d'autres réalisées en période républicaine. Il arrive que le *şeyh* conseille à des aspirants de lire la traduction du *Mesnevi* de Şefik Can, une version simplifiée, réorganisée par thème. Mais lorsqu'il se retrouve dans le cercle fermé de ses disciples, le maître déconseille la lecture de cette version qu'il estime trop simpliste et insuffisante pour des initiées, censées avoir la capacité de comprendre des textes complexes. « Şefik Can pensait que les individus de notre époque étaient des gens trop pressés. C'est pour cela qu'il a essayé d'adapter



le *Mesnevi* aux personnes qui manquent de temps ou de patience. Vous, vous savez qu'il faut fournir des efforts pour accéder à la connaissance », dit-il à ses disciples. Notons que les cours théoriques de Yetiş sont entièrement filmés et publiés sur le compte Youtube du groupe pour les disciples qui n'ont pas la possibilité de venir aux cours en raison d'obligations familiales et professionnelles, et aussi pour les disciples qui n'habitent pas à Istanbul.

### **L'enseignement de Hayat Nur Artıran**

Nur Artıran délivre son enseignement théorique à un public plus large. Sa propre fondation étant beaucoup trop en périphérie, la *şeyh* organise ses cours un dimanche sur deux à la Fondation de la littérature turque (TEV – *Türk Edebiyat Vakfı*) implantée dans le quartier très central et touristique de Sultanahmet. Généralement, la salle de conférence ne suffit pas au nombre important d'auditeurs. Des écrans sont alors mis à disposition dans d'autres salles pour le suivi direct de la conférence. Une grande partie de l'auditoire est composée de disciples, mais beaucoup de personnes non initiées suivent régulièrement cet enseignement. Il n'est pas rare qu'au bout de quelques années de présence, ces auditeurs soient invités aux réunions plus intimes qui ont lieu à la *dergah* et qu'ils finissent par prêter allégeance à Nur Artıran. Les conférences délivrées à la TEV portent sur la vie et les œuvres de Mevlana comme le *Mesnevi*, le *Divan-ı kebir*, et le *Fihri ma fihri*. De toute évidence, en tant que successeur de Şefik Can, Nur Artıran utilise les traductions de ce dernier comme support pour ses cours. Ses cours sont également filmés par ses disciples, mais ne sont pas mis en ligne.

Figure 40 : *Sohbet* public de Hayat Nur Artıran



Fondation de la littérature turque, Sultanahmet, avril 2016. (Ayşe Akyürek)

### L'enseignement de Hasan Çıkar

L'enseignement de Hasan Çıkar a lieu sous forme de *sohbet* deux fois par semaine, le lundi et le jeudi soir avant le rituel du *sema*, au sein de sa fondation. Il s'agit de *sohbet* dans leur forme classique, c'est-à-dire que le *şeyh* ne fait pas un cours structuré. Il raconte tantôt des passages de la vie de Mevlana, tantôt des passages du *Mesnevi*, tantôt des récits soufis et tantôt ses propres expériences. En tant que *şeyh* libéral, il ne se rattache à aucune école et n'éprouve pas le besoin de conseiller une version particulière des œuvres de Mevlana. Les *sohbet* ne sont pas filmés régulièrement. Quelques livres qui résument l'enseignement du maître ont été édités par des disciples. Il s'agit par exemple de *Hasan Dede'den Mevlana sohbetleri* (Conversation de Hasan Dede sur Mevlana) publié en 2006. Ces livres sont aussi en vente à la *dergah* et il est fortement recommandé aux disciples et aux nouveaux arrivants de les acheter.

## L'enseignement de Şahin Naci Şair

Dans le groupe de Şahin Şair, il n'y a pas d'enseignement théorique. On m'apprend que pendant une très courte période, des réunions ont été organisées les jeudis soir à la demeure du maître située à Çamlıca. Le *şeyh* et des membres de son équipe de *sema*, ainsi que d'autres de ses amis ayant fréquenté la maison de Nezih Uzel se réunissaient pour lire le *Mesnevi* et l'interpréter ensemble. C'est la traduction d'Abdülbaki Gölpınarlı, qu'ils qualifient de « grand savant », qu'étudient les membres de la MEKÜSAV. On m'apprend aussi qu'il a été question à une période, d'organiser des réunions pour les femmes. Il ne s'agit pas de femmes disciples comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, mais de femmes aspirant en vain à être disciples puisque Şahin Şair n'a pas la vocation de faire l'*irşad*, ni d'enseigner le *sema* aux femmes.

Aux dernières nouvelles, ces réunions n'ont jamais eu lieu et les femmes souhaitant intégrer le groupe ont été écartées. La jeune génération de *semazen* se plaint de l'absence d'enseignement et de rassemblement. Pour eux, le *şeyh* n'a tout simplement pas le savoir qui requiert sa position, raison pour laquelle il évite ce genre d'organisation. L'un d'entre eux dénigre ouvertement le maître : « Şahin ne transmet rien. On est comme des danseurs professionnels dans ce groupe. [...] Moi j'ai décidé par moi-même, sans consulter l'avis de Şahin, d'offrir le livre *Mevlevilik Adap ve Erkanı*<sup>616</sup> à chaque nouvelle personne qui vient apprendre le *sema*. Ce livre contient au moins l'essentiel des choses à savoir pour quelqu'un qui fait le *sema* »<sup>617</sup>.

### c) L'enseignement du *sema*

Tous les disciples ne sont pas *semazen* et tous les *semazen* ne sont pas des disciples. Dans les groupes, les disciples ou candidats disciples qui veulent apprendre le *sema* expriment leur souhait ou bien ce sont les *şeyh* qui proposent à certains disciples d'apprendre le *sema*. Il existe aussi des *semazen* qui ne sont pas rattachés à un maître en particulier. Ces *semazen* apprennent le *sema* sous la direction de *semazen* confirmés afin de participer aux *sema* publics de diverses fondations.

---

<sup>616</sup> Livre d'Abdülbaki Gölpınarlı qui porte sur les règles et conventions de la Mevleviye.

<sup>617</sup> Entretien avec Sercan Yıldız, Sapanca, 29 juin 2016.

## Les cours de *sema* dans le groupe d'Ahmet Kadri Yetiş

Dans le groupe de Kadri Yetiş, les cours de *sema* ont lieu deux fois par semaine et ne sont pas mixtes. Le premier a lieu le mardi soir dans la salle de concert du siège de la MEKDER à Kadıköy à dix-sept heures pour les femmes et à dix-neuf heures pour les hommes. Le deuxième a lieu à la *mevlevihane* de Yenikapı, le samedi à neuf heures. Les hommes travaillent dans le compartiment qui encercle la *meydan* et les femmes à l'étage, dans les compartiments autrefois réservés aux femmes. Le cours est dirigé par Kadri Yetiş. Quelques disciples avancés sont chargés de l'enseignement avec le maître. Les novices travaillent les pas, sur le côté, tandis que les disciples confirmés font le *sema* sur un *ayin* complet.

Pour ses disciples, il ne s'agit pas d'un cours, mais d'un entraînement régulier, voire de l'accomplissement du rituel de l'*ayin*. Le groupe dispose d'un lecteur CD dans lequel est inséré un CD d'*ayin*. Les *semazen* confirmés se vêtissent de leur *tennure* et de leur *sikke*. Le *dede* ne porte pas de costume, mais dirige tout de même la cérémonie. Ils n'accomplissent pas le rituel de la *mukabele* en entier. La partie *devr-i veledi* n'est pas réalisée. Les *semazen* désignés comme enseignants font travailler les novices, et le *dede* vient de temps en temps les observer et intervient en cas de besoin pour les corriger. Les disciples qui ne font pas le *sema* restent debout sur les côtés durant tout l'*ayin*, ce qui montre qu'il ne s'agit pas que d'un cours mais bien d'un rituel. Au début de mes observations, je restais assise pendant les cours de *sema*, comme d'autres invitées car il m'était extrêmement difficile de me tenir debout pendant une heure, voire plus. Mais au fur et à mesure, j'ai été considérée comme une membre du groupe et l'on attendait de moi que je respecte le rituel. J'ai donc rejoint les disciples non *semazen* qui se tenaient debout, en dehors du cercle de *sema*, pour participer au rituel de l'extérieur. Comme les *semazen*, nous nous baissions en signe de révérence lorsqu'étaient prononcés les noms de Mevlana et de Şems.

Le cours est dispensé aux femmes comme aux hommes, l'occasion d'accomplir le rituel de l'*ayin* sans qu'il ait un but touristique. Lors d'un des cours, le maître annonce qu'il envisage de commander des *post* pour tous les *semazen* et demande aux disciples d'apporter leurs manteaux noirs à chaque cours afin que le rituel se rapproche le plus possible de la cérémonie traditionnelle. Il leur annonce avec enthousiasme qu'ainsi elles seront comme de « vraies

mevlevies ». Les disciples sont émues et ont l'air comblé de joie face à cette nouvelle<sup>618</sup>. Lorsque je retourne dans le groupe deux ans plus tard, je constate de grands changements. Le cours des *semazen* avancées est réalisé dans une salle de cours de l'université. Le rituel devient de plus en plus complet. Une des disciples expérimentés est devenue *semazenbaşı* (chef des *semazen*). Elle enseigne le rituel complet de la *mukabele* à ses consœurs. Elles accomplissent même le *devr-i veledi*. Ce jour-là, le *dede* est absent, mais sa place est marquée par un tapis de prière posé au sol. Les *semazen* simulent tous les gestes de la *mukabele*. Elles font même semblant de saluer le maître<sup>619</sup>.

Les techniques d'apprentissage sont différentes pour les hommes et pour les femmes. Comme les cours de *sema* ne sont pas mixtes, je n'ai pas pu participer aux cours des hommes, mais j'ai appris que c'est la méthode traditionnelle qui leur était enseignée, c'est-à-dire à l'aide de la planche en bois (*meşk tahtası*). Les femmes n'ont pas le droit de suivre cette méthode car selon le maître, cette méthode n'était pas appliquée aux femmes dans la tradition. Les femmes apprennent donc à travailler les pas sans planche. Une fois les pas de tournoiement maîtrisés, elles passent à l'apprentissage du maintien des bras en l'air à l'aide d'un bâton maintenu entre les mains. Cette méthode semble être une innovation car on ne la retrouve pas dans les sources historiques.

---

<sup>618</sup> Observation de terrain, Istanbul, mars 2015.

<sup>619</sup> Observation de terrain, Istanbul, mai 2017.

Figure 41 : Cours de *sema* des disciples femmes d'Ahmet Kadri Yetiş



Dans une salle de cours de l'Université de la Fondation Fatih Sultan Mehmet, mai 2017. (Ayşe Akyürek)

### Les cours de *sema* dans le groupe de Hasan Çıkar

Dans le groupe de Hasan Çıkar, bien que tous les rituels soient mixtes et que le groupe soit le seul à réaliser des *sema* mixtes, les cours de *sema* ne le sont pas. Les femmes et les hommes travaillent à des jours différents. Comme Çıkar n'exige pas du candidat *semazen* qu'il lui prête d'abord allégeance, j'ai rapidement commencé à prendre des cours de *sema*. On m'a proposé de travailler les lundi et jeudi qui sont les deux jours de rassemblements hebdomadaires qui commencent à dix-neuf heures. Je devais me rendre à la *dergah* quelques heures avant les

rassemblements, c'est-à-dire aux alentours de dix-sept heures. Les cours se déroulaient dans la pièce principale, dans un coin de la *meydan*.

Concernant la technique, il n'y en a pas. Lors de mon premier cours, le *semazen* chargé de m'enseigner le *sema* me demande de tourner comme je peux. Je tourne plutôt bien pour quelqu'un qui n'a jamais essayé auparavant. Mon professeur me dit que je suis très douée et que je devrais apprendre à repérer mes erreurs et me corriger toute seule et perfectionner mon tournoiement. Il m'explique qu'il fut un temps où ils s'exerçaient sur la *meşk tahtası*. Hasan Dede aurait lui aussi appris le *sema* avec cette méthode sous la direction de son *şeyh* Hakkı Dede. Il paraît qu'ils devaient réussir à faire mille et un tours parfaits sur la planche pour avoir le droit de descendre de la planche. L'enseignant dramatise pour me persuader de que le *dede* est clément et novateur. Il me raconte à quel point s'exercer sur la planche était difficile car la répétition des mouvements faisait saigner les orteils. Hasan Dede aurait aboli toutes les règles et obligations, y compris celle de faire ses ablutions avant le *sema*. Tout est donc spontané et dépend des capacités de l'élève.

**Figure 42 : Cours de *sema* de l'auteur à l'EMAV**



Janvier 2016.

## Les cours de *sema* dans le groupe de Şahin Naci Şair

Dans le groupe de Şahin Şair, des *semazen* ne sont pas régulièrement formés. D'une part, le groupe compte déjà des *semazen* de longue date au sein de son équipe de *sema*, et, d'autre part, la fondation recrute aussi des *semazen* formés ailleurs. Le seul but du groupe étant de réaliser des *sema* touristiques, c'est lorsque la MEKÜSAV manque de *semazen* que l'on incite des jeunes gens à apprendre le *sema*. Comme le groupe de *sema* n'est pas mixte, il n'y a pas de cours dispensés aux femmes. Mais mon terrain au sein de ce groupe a coïncidé avec une période où Şahin Şair était en train de former des jeunes *semazen* hommes, et qu'il était en même temps confronté à la demande de femmes voulant apprendre cette pratique. Deux femmes cinquantenaires, dont l'une était argentine et l'autre marocaine, ont sollicité le maître, en ma présence, pour des cours de *sema*. J'ai profité de l'occasion pour me joindre à elles. Nous étions donc trois « étrangères » de passage qui voulaient apprendre le *sema*. Şahin Şair nous a orienté vers le groupe de Hasan Çıkar car c'est le seul groupe connu pour les *sema* mixtes. La dame marocaine et moi-même lui avons répondu que nous avions déjà pris des cours chez Hasan Dede, mais que nous n'avions pas apprécié la méthode, et que nous voulions avoir accès à des méthodes plus traditionnelles. Le *dede* a alors été contraint d'accepter. Je pense que le fait que nous étions toutes étrangères et que nos dates de retour dans nos pays de résidence approchaient, a joué en notre faveur. Le *dede* était sûr que nous ne lui causerions pas d'ennuis plus tard au sein de la communauté néo-mevlevi. C'est ainsi que grâce à l'initiative de ces femmes, j'ai pu observer la méthode traditionnelle appelée *Bican Dede ekolü* (l'école de Bican Dede), et en faire l'expérience.

Les cours avaient lieu dans la maison familiale de Şahin Şair, dans une pièce vide au rez-de-jardin. Ils précédaient les cours des hommes. Notre enseignant était un jeune homme d'une quarantaine d'années qui avait commencé le *sema* dans son enfance. Chacune à notre tour, nous travaillions le *sema* sur la planche en bois. Nous apprenions tous les mouvements codifiés du rituel. En voici une description détaillée : se trouve au sol la *meşk tahtası*, planche au centre de laquelle est planté un clou en bois. L'élève s'agenouille face à la planche et baise le sol en signe de reconnaissance (*yerle görüşmek*). Puis il pose un baiser sur le clou de la planche. Ensuite, il tient son coude droit avec sa main gauche et prend une poignée de sel avec sa main droite et saupoudre de sel les abords du clou. Puis il se lève et monte sur la planche. Il pose son pied



gauche au centre de la planche de manière à placer le clou entre l'hallus et le secundus. La jambe gauche est ainsi appelée le *direk* (poteau) car elle va apprendre à rester fixée au même endroit pendant le tournoiement. La jambe droite est appelée le *çark* (molette, roue), car c'est elle qui va faire le tour du *direk* pendant le tournoiement.

La première étape de l'apprentissage consiste à opérer un demi-tour (*yarım çark*) dans le sens du tournoiement, c'est-à-dire de la droite vers la gauche. L'élève monte sur le plateau, les mains croisés sur le buste en maintenant chacune des deux épaules et incline la tête vers la gauche. Il place son pied gauche sur le clou et son pied droit en diagonale face au *direk*. Puis il opère un demi-tour autour du clou en glissant sur le sel. Il doit ensuite faire le mouvement en arrière pour apprendre l'équilibre, même si ce mouvement en arrière ne sera jamais utilisé pendant le *sema*. La seconde étape consiste à apprendre à compléter le tour. L'élève doit légèrement lever le pied droit et faire le demi-tour qui reste d'un seul mouvement, en bougeant son corps d'un trait, tout en restant fixé au clou. C'est la partie la plus douloureuse de l'apprentissage car tout le poids du corps se trouve sur le *direk* et il est extrêmement difficile de faire glisser le pied du *direk* autour du clou avec tout ce poids. La troisième étape consiste à « descendre de la planche » (*tahtadan inmek*). L'élève qui a appris à rester fixé au même endroit, doit désormais réussir à faire les mêmes mouvements sans l'aide du clou et du sel, et ne plus faire le tour en deux temps, mais d'un seul coup, c'est-à-dire faire un tour complet (*tam çark*) et marquer un temps d'arrêt avant de faire le tour suivant.

Une fois cette compétence acquise, le prochain exercice consiste à enchaîner les tours sans s'arrêter. Le maintien de l'équilibre qui semblait plus au moins simple jusqu'à ce stade commence à devenir problématique. En plus, l'élève doit apprendre à tourner à un rythme soutenu. Ensuite, l'élève commence à « ouvrir les bras » (*kol açma*). Il continue de tourner de la même manière, mais cette fois-ci, en levant ses bras avec la main droite tenue vers le haut et la main gauche vers le bas. Il est fatigant de tourner avec les bras en l'air, mais une fois cela acquis, l'élève devient *semazen* confirmé. Il ne reste plus qu'à lui enseigner la chorégraphie de la *mukabele*<sup>620</sup>.

---

<sup>620</sup> Observation de terrain, Istanbul, de janvier à juin 2016.

Figure 43 : Cours de *sema* d'une femme dans le groupe de Şahin Naci Şair



Maison de Şahin Naci Şair à Çamlıca, avril 2016. (Ayşe Akyürek)

Dans le groupe de Nur Artıran je n'ai pas eu l'opportunité d'observer les cours de *sema* et de converser avec des *semazen*   ce sujet. J'ignore donc comment se déroulent ceux-ci.

## ***Conclusion***

Dans ce chapitre, je présenté les dynamiques de groupe. La Mevleviye ottomane, à travers la stricte hiérarchisation et les rituels difficiles qui nécessitaient un sérieux dévouement, l'engagement revêtait une position centrale dans la vie du *derviş*. Or de nos jours, le rattachement à la Néo-Mevleviye est accessoire et parfois passager. Afin de démontrer cela, j'ai procédé à une description des profils sociologiques des membres des groupes. J'ai également évoqué leur mode de vie, leurs cheminements spirituels, et si non, les  v nements qui les ont amenés à intégrer un ou des groupes soufis à une période de leurs vies.

J'ai également soulevé la question des relations sociales des *derviş* avec les autorités ou bien entre pairs, ce qui a, à nouveau, souligné le caractère hétérogène des groupes néo-mevlevi et l'impact de l'individualisme sur le confrérisme soufi de la Turquie des années 2000.

Enfin, j'ai abordé la question du groupe comme espace de socialisation à travers les réunions d'enseignement hebdomadaires. J'ai montré en quoi l'engagement des *derviş* en contexte d'ultramodernité était faible malgré la recherche de lien social. A travers la description des différents rassemblements, j'ai de nouveau souligné l'absence de régularité dans les procédés et les pratiques des groupes néo-mevlevi.





## Chapitre 5 : La réinvention de la pratique

### *Introduction*

La question des pratiques et des rituels au sein de la Néo-Mevleviye est cruciale pour mettre en avant le caractère hybride de celle-ci. Ainsi nous consacrerons ce dernier chapitre à l'analyse des principaux rituels mevlevi réinventés et aussi aux rituels qui relèvent de la nébuleuse mystique ésotérique qui sont intégrés dans la pratique des néo-mevlevi. Ceci accentuera le caractère nouveau et réinventé des groupes se réclamant de la Mevleviye traditionnelle. Je commencerai par décrire le rituel d'initiation appelé « *sikke tekbirlemesi* » c'est-à-dire, la bénédiction de la toque. Ce rituel peut être associé au « rite de passage » d'Arnold van Gennep, ou bien au « rite d'institution » de Pierre Bourdieu qui s'est intéressé à la fonction sociale du rituel<sup>621</sup>. Ensuite, j'évoquerai l'adaptation du *çile* (souffrance) dans le contexte actuel. Je montrerai son impossible exécution a conduit les individus à remplacer ce rituel par un service (*hizmet*) permanent qui est exécuté à une fréquence variable et dont les règles d'assiduité varient d'un groupe à l'autre. Puis, j'aborderai la question du *sema*, principal rituel de dévotion mevlevi. Je montrerai comment celui-ci est réinventé par les différents groupes étudiés. Enfin, je dresserai un panorama des pratiques relevant de la nébuleuse mystique ésotérique pour souligner le caractère hybride des pratiques des personnes engagées dans les néo-*tarikats*.

---

<sup>621</sup> P. Bourdieu, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 43, juin 1982, pp. 58-63.

## ***1) Sikke tekbirlemesi : Un rite d'initiation et d'institution***

### **a) Un rituel en cours de réinvention dans le groupe d'Ahmet Kadri Yetiş**

Le processus qui précède le rituel d'initiation est différent dans chacun des groupes observés. Dans le groupe de Kadri Yetiş, c'est le candidat-disciple qui manifeste sa volonté de rejoindre le groupe. Il peut faire sa demande immédiatement dès sa première rencontre avec le maître. Autrement, le candidat peut s'accorder une période d'observation en participant aux *sohbet* et aux cours du *şeyh* pendant quelques temps, puis décider de s'engager ou non. Lorsque le candidat est décidé, il en fait part au maître ou à un disciple expérimenté qui transmet la demande au maître. En règle générale, le maître accepte la demande. Alors, un disciple responsable du répertoire, prend les coordonnées du candidat et l'ajoute dans la liste des disciples. Dès lors, le candidat peut passer l'étape de l'initiation, c'est-à-dire l'*intisap* (serment d'allégeance au *şeyh*) à travers le rituel appelé *tekbirleme* (litt. unification) ou plus exactement *sikke tekbirlemesi* puisque l'acte consiste principalement en la bénédiction de la *sikke* (toque des Mevlevi) à travers la récitation de la formule dite *tekbir* (*takbir* en arabe) sur celle-ci.

#### **La bénédiction du disciple**

Pendant mon travail d'observation dans le groupe de Kadri Yetiş, comme dans les autres, je n'ai que très rarement pu filmer les moments importants tels que le rituel d'initiation afin de ne pas manquer de respect à ces instants intimes et chargés d'émotions pour ceux qui les vivaient. Si j'avais franchi cette ligne, j'aurais risqué de perdre ma place au sein du groupe. Chez Yetiş, les rituels d'initiation s'organisaient assez souvent de manière spontanée, pendant les *sohbet* du mardi soir et du samedi. Je précise que le rituel n'est pas tout à fait figé parce que le groupe est en plein processus de construction de ses pratiques et que les règles ne sont pas strictement codifiées et transmises par le *celebi* aux *şeyh*. Ainsi, chaque fois qu'il y avait une initiation, je remarquais que les membres du groupe ajoutaient des pratiques. Je vais décrire ci-dessous, l'une des cérémonies de *tekbirleme* auxquelles j'ai assisté dans le groupe de Kadri Yetiş.

Le rituel se déroule un samedi matin dans la salle de *sohbet* du couvent de Yenikapı – actuellement l'Université Fatih Sultan Mehmet – après la pause qui suit le cours de *tasavvuf*.

Deux chaises sont placées au milieu de la pièce. Nous formons un grand cercle autour. Le *dede* porte une *arakiye*. Il est assis sur la chaise de gauche. L'aspirante qui va être initiée est la fille d'une disciple de Kadri Dede. L'adolescente suit les directives du *dede*.

La première séquence consiste en la bénédiction de la disciple par le *şeyh*. La disciple s'agenouille et pose sa tête sur le genou droit du maître. Le *dede* pose sa main droite sur la tête de la jeune fille. Il récite des *dua* à voix basse, puis elle se redresse. Sans la toucher, le maître contourne la tête, les épaules et les bras de la jeune fille avec ses mains pour bénir son âme et son corps. Ensuite, il embrasse une *arakiye* que lui tend un disciple avancé et le pose sur la tête de la fille. Puis il invite la candidate à s'asseoir sur la chaise libre. Bien qu'il la connaisse, il lui demande de se présenter et d'affirmer que la volonté de s'engager dans la Voie émane bien de son propre consentement. La jeune fille lui communique son nom et affirme que c'est bien elle qui a pris l'initiative de devenir mevlevi. Le *dede* lui souhaite alors la bienvenue dans la Mevleviye.

### **Devenir mevlevi : « adopter un art de vivre »**

La seconde séquence consiste en une courte leçon de la part du *şeyh* à l'aspirante. Le maître explique ce que signifie la Mevleviye et quels sont les principes et pratiques de vie à adopter pour se conformer à celle-ci. Il est surprenant que même pendant le rituel d'initiation, le *şeyh* ne définit pas la Mevleviye comme une *tarikât* ou un quelconque groupe religieux. Il préfère la définir comme un « art de vivre ». Puis il poursuit : « La Mevleviye c'est la charia, mais c'est aussi la loi républicaine ». En effet, comme nous l'avons vu précédemment, les néo-*tarikât* sont composées d'individus qui ont une sensibilité politique nationaliste et qui ont adopté les valeurs de la République. Ainsi, les maîtres inculquent-ils à leurs disciples que la loi religieuse et républicaine sont égales. Ou bien, certains *şeyh* comme Cemalnur Sargut, proposent que la charia soit remplacée par les lois républicaines aussi bien dans les affaires religieuses que privées<sup>622</sup>.

Enfin Kadri Yetiş conseille à l'aspirante de faire ses prières et ses *zikir* quotidiennes. Il ne s'agit pas de prescriptions à appliquer strictement, mais de pratiques conseillées.

---

<sup>622</sup> A. Neubauer, *Celle qui n'existe pas*, p. 82.



## **L'inculcation d'une conscience collective**

Après ces admonitions générales, viennent les préceptes capitaux, ceux qui donnent sens à l'*intisap*. Le maître marque la rupture du novice avec son ancienne vie. Comme le remarque Gérard Böwering,

En recherchant un cheikh pour être son maître et son guide, le disciple soufi quitte le cercle de sa famille et celui de ses amis pour pénétrer dans une nouvelle orbite de compagnons, remplaçant l'autorité de ses aînés et de ses professeurs par celle du cheikh. Aussi dépendant qu'un aveugle, il s'abandonne au cheikh, suit toutes ses directives dans l'obéissance la plus totale<sup>623</sup>.

C'est ce qu'attend le maître Kadri Yetiş de ses disciples :

Je suis plus important que tes parents. Tu dois tout me dire. D'accord ? Viens me raconter tes rêves. A partir de maintenant ils seront différents. Je les interpréterai. Continue à fréquenter tes amis mais ne fais confiance à personne. Avoir un ou deux bons amis, c'est mieux. Ici, ce sont tous tes frères et sœurs, tes vrais amis. Tu dois faire du bien quotidiennement. Par exemple, fais de la charité (*sadaka*) ou accomplis une bonne action comme ramasser une pierre gênante sur le chemin. Tu ne dois pas regarder les gens, droit dans les yeux, mais entre leurs deux sourcils. Évite les personnes qui ont les sourcils très rapprochés ou trop éloignés. Ce sont des personnes de mauvais augure. Ici (dans le groupe), tu dois sceller tes pieds en posant le pied droit sur tes orteils gauches en signe de respect (*ayak mühürlemek*). Dehors (en dehors du groupe), tu peux continuer à saluer tes amis normalement, mais ici tu dois faire le salut mevlevi (*mevlevi selami*) à tout le monde. Abstiens-toi de faire de grandes embrassades. Chez nous, il n'y a pas de distinction entre les hommes et les femmes. Vous pouvez vous côtoyer. Vous êtes tous égaux.

## **b) Les grandes innovations de Nur Artıran et de Hasan Çıkar**

### **Le maître qui choisit ses disciples**

---

<sup>623</sup> G. Böwering, *op. cit.*, p. 141.

Dans le groupe de Nur Artıran, ce n'est pas le disciple qui choisit son maître, mais le maître qui choisit son disciple. La *şeyh* procède à une sélection minutieuse de ses disciples et veille à ce que son groupe soit constitué de personnes d'un statut socio-économique élevé. Voilà un extrait d'entretien avec Artıran confirmant mes observations :

Toutes les tâches (au sein de notre *dergah*) sont accomplies par nos *derviş*. Et, il y a une chose importante. Tous ces *derviş* sont diplômés des grandes écoles. Ce sont des personnes qui détiennent des licences, des doctorats. C'est une chose très importante. Nous n'amenons pas les paysans ici. Ce ne sont pas les paysans qui accomplissent toutes ces tâches. Enfin, je ne veux pas qu'il y ait de malentendu. Je ne dénigre pas les paysans. Mais par exemple, ceux qui travaillent dans le jardin sont des médecins, des infirmiers, des pharmaciens... Ils sont tous diplômés d'université. [...] (Malgré leurs métiers prestigieux), ils sont responsables des plantes, des poules, des lapins... Ici, ils accomplissent tous une tâche qui n'a rien à voir avec leurs métiers. Il y a une professeure qui est responsable de l'entretien des sanitaires. Son titre (de professeure) n'est valable qu'en dehors de la *dergah*. Ici elle entretient les toilettes. Ce sont des choses très importantes. Le responsable des chandelles externes est une femme cadre supérieure diplômée de l'Université Technique du Moyen-Orient<sup>624</sup>. Et cela nous est égal. Les responsables des chandelles qui se trouvent dans les escaliers sont des professeurs d'université. Notre sorbetier, notre serveur de café, et notre responsable du thé le sont également. Il y en a un qui est notre balayeur et notre jardinier. Ce n'est pas une chose facile<sup>625</sup>.

Cet extrait d'entretien permet de comprendre pourquoi la *şeyh* a innové dans la tradition qui consistait à laisser à l'aspirant l'initiative de se présenter comme candidat disciple. Si le maître invite l'aspirant à lui prêter allégeance, face à un tel honneur qui lui est accordé, celui-ci ne pourra refuser. Le processus qui mène à l'initiation est donc plus long et plus subtil dans le groupe de Nur Artıran. Les portes de la *dergah* ne sont pas ouvertes à qui le veut. C'est sur demande et si possible en étant présenté par un référent que les intéressés sont autorisés à se rendre occasionnellement à la *dergah*. L'intéressé peut aussi suivre plus ou moins régulièrement

---

<sup>624</sup> ODTÜ – *Orta Doğu Teknik Üniversitesi* : Université Technique du Moyen-Orient. Prestigieuse université turque classée parmi les meilleures.

<sup>625</sup> Entretien avec Nur Artıran, Beykoz, 10 juin 2017.

les conférences publiques de la *şeyh*. Il n'y a pas de candidature explicite. Celle-ci se fait implicitement à partir de l'intérêt que porte l'invité aux activités de la *şeyh*. Après avoir observé l'attitude du candidat pendant une durée aléatoire qui va de quelques mois à quelques années, la *şeyh* charge les disciples responsables d'informer le candidat que celui-ci est invité à passer le rituel d'initiation. C'est de cette manière que l'adepte réalise son *intisap* et devient membre à part entière du groupe.

### **Un rituel associé aux deux grandes fêtes religieuses**

L'une des grandes innovations de la *şeyh* concernant le rituel d'initiation est la ponctualité de celui-ci. Le rituel est réalisé lors des célébrations des deux grandes fêtes religieuses. Il s'agit donc également de l'invention d'un rituel de *bayram* (fête). Ce n'est que deux fois par an, à l'occasion des deux principales fêtes religieuses que sont l'*aiid el-kebir* (fête du sacrifice ; *kurban bayramı* en turc) et l'*aiid el-fitr* (fête du jeûne ; *ramazan bayramı* en turc) que les aspirants sélectionnés par la *şeyh* sont invités au rituel de *tekbirleme*. Ce rituel individuel gagne à l'occasion, une dimension collective et publique. Contrairement aux autres groupes qui réalisent le *tekbirleme* dans l'intimité du groupe, Nur Artıran le réalise en présence de personnalités importantes qu'elle invite même depuis l'étranger. Le rituel se transforme entre autres en un show où sont exhibées les qualités et le pouvoir de la *şeyh*. C'est l'occasion pour cette dernière de montrer la grandeur de sa communauté et la tradition qu'elle prétend incarner.

Voici la description du rituel auquel j'ai pu assister : une rencontre pour célébrer l'*aiid el-fitr* a lieu le week-end qui suit la fête, en présence d'invités. Il a lieu dans la pièce principale de la *dergah*, celle qui sert de salle à manger, de salle de réception et de salle de *sema*. La *şeyh* est assise sur son divan. En face d'elle, à l'autre bout de la salle, sont assis ses invités « importants ». Ce jour-là, nous avons à l'honneur, les philosophes Rudolf zur Lippe et Felizitas von Schönborn, descendants de dynasties allemandes. Ils sont présentés par les disciples en tant que prince et princesse allemands.

A gauche de la *şeyh* sont alignées toutes les disciples femmes, et à sa droite, les disciples hommes. Ils sont tous vêtus d'un pantalon noir, d'une chemise blanche, et d'une *hurka* noire. Ils sont chaussés de leurs *mest*, et coiffés de leurs *sikke*. Vêtus également d'un pantalon noir,

d'une chemise blanche et de *mest*, les aspirants sont alignés à gauche de la *şeyh* après les disciples hommes. Ils tiennent entre les mains, leurs *sikke* qui vont être bénies. Le rituel commence par trois récitations collectives de la *Salavat* (salutation au Prophète) composée par Itri<sup>626</sup>. Ensuite, une disciple récite quelques versets du Coran. La *şeyh* récite la formule suivante : « *Bi sirri kuran, i sirri insan, bi sirri piran, Rahmeten lil alemin* », et cela est suivi à nouveau par la récitation collective de la *Salavat*.

### **Le port de la *hurka* et de la *sikke* le jour de l'initiation**

Le premier aspirant avance lentement vers la *şeyh*. Il s'incline en signe de révérence, embrasse sa *sikke* et la tend à la *şeyh*. A son tour, la *şeyh* embrasse la *sikke*. L'aspirant s'agenouille à côté de la *şeyh* et pose sa joue droite sur le genou gauche de celle-ci, de manière à être face au public. La *şeyh* pose sa main gauche sur la nuque de l'aspirant et récite discrètement une prière. Puis avec sa main droite, elle pose la *sikke* sur la tête de l'aspirant en récitant continuellement la *Tekbir* d'Itri. L'aspirant se lève. Un disciple embrasse une *hurka* et la donne à la *şeyh*. Celle-ci embrasse également la *hurka* et la pose sur les épaules de l'aspirant. Dans la tradition mevlevi, la *hurka* et la *sikke* sont remises « au mevlevi accompli à l'issue d'une cérémonie de réception qui sanctionne la fin de son temps d'épreuves passé dans l'un des couvents de l'ordre »<sup>627</sup> et non pas au novice comme le font les néo-mevlevi. Puis, le maître et le disciple exécutent le salut mevlevi. Ainsi l'aspirant est initié. Il s'éloigne à reculons et se place à la fin de la file qui se trouve sur la gauche de la *şeyh*, c'est-à-dire au plus bas de la hiérarchie des disciples. Cette séquence est répétée pour tous les autres aspirants.

Une fois l'initiation de chacun réalisée, se produit le *musafaha* tout en récitant continuellement la *Salavat*. Ce sont d'abord les disciples qui sont placés à droite de la *şeyh* qui la saluent, puis ceux de gauche. Les disciples se saluent également entre eux. Enfin les invités aussi saluent la

---

<sup>626</sup> Buhurizade Itri Efendi (n. 1711) est un musicien-compositeur mevlevi de renommée du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il est également employé par la cour ottomane. Il est l'auteur d'un très grand nombre de compositions musicales religieuses comme les *tekbir* (invocation de la grandeur et l'unité de Dieu) et les *salavat* (salutation au Prophète). Il est également le compositeur de la *Nat-ı Mevlana* et d'*ayin* mevlevi. Nuri Özcan, « Itri Efendi, Buhurizade », *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Istanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1999, vol. 19, pp. 220-221.

<sup>627</sup> T. Zarcone, « L'habit de symboles des derviches tourneurs », dans T. Zarcone *et al.* (éds.), *Journal of the History of Sufism*, vol. 6, Paris, Jean Maisonneuve, 2015, p. 47.

şeyh. Puis s'ensuit la récitation d'une *Salavat* par la şeyh et de la récitation collective de la sourate *Fatiha* et d'une *Gülbank* (prière soufie chantée) par la şeyh.

Puis toutes les personnes présentes prononcent longuement « *Huuu* ». La şeyh quitte la pièce en prononçant un salut collectif en arabe : « *Esselamü aleyküm* ». Toutes personnes présentes répondent à son salut : « *Ve aleyküm selam ve rahmetullahi ve berekatü Hu* ». Ainsi la cérémonie se termine<sup>628</sup>.

Figure 44 : Rituel *tekbirleme* à la Fondation Şefik Can



*Aïd el-fitr*, juillet 2016. (Fondation Şefik Can)

<sup>628</sup> Observation de terrain, Istanbul, mars 2015.

## **Une procédure expéditive dans le groupe de Hasan Çıkar**

Pendant mon observation au sein du groupe du maître défunt Çıkar, il n'y a pas eu de rituel d'initiation. Si j'avais prolongé mon observation au sein de ce groupe, j'aurais été dans l'obligation de subir le rituel. Cela m'aurait permis de récolter beaucoup de données visuelles. Mais j'ai fait le choix de quitter le groupe subitement pour les raisons évoquées plus haut. Je n'ai donc aucune information claire sur ce rituel. Mes seules sources à ce sujet sont les souvenirs de deux ex-disciples de Çıkar, toutes les deux originaires du Maroc. D'après ces femmes, le maître est un adepte de la rapidité. Il invite très vite les nouveaux arrivants à apprendre le *sema*. L'apprentissage est très court. Il ne faut donc pas beaucoup de séances pour devenir *semazen* confirmé. Si le nouvel arrivant a déjà quelques connaissances de tournoiement, il peut éventuellement être exempté de cours et commencer à tournoyer dans les *ayin* dès son arrivé. Pour cela, le maître exécute très rapidement le rituel *sikke tekbirlemesi*.

La méthode de Hasan Çıkar se rapproche de celle de Nur Artıran, dans la mesure où comme cette dernière, c'est lui qui invite l'aspirant à être initié. C'est donc lui qui choisit ses disciples. Mais en même temps, il se différencie de cette dernière par le fait qu'il est peu sélectif et qu'il procède très rapidement à la réalisation de ce rituel.

## **c) Un rituel réservé aux *semazen* et aux musiciens dans le groupe de Şahin Naci Şair**

Chez Şahin Şair, bien qu'il n'y ait pas réellement de disciples et que les personnes qui rejoignent le groupe de *sema* de Şahin ne lui prêtent pas allégeance, les *semazen* passent quand même par le rituel de *sikke tekbirlemesi* lorsqu'ils achèvent leur formation de *sema* et qu'ils deviennent *semazen* confirmé. Ce rituel n'est pas réalisé par Şair, mais par d'autres *dede* plus expérimentés. Il est également appliqué aux musiciens de la *mutrip*. C'est un rite de passage symbolique qui signifie que les membres de l'équipe de *sema* sont légitimes pour faire partie de la cérémonie de *sema* bien qu'elle ne soit qu'un spectacle. Or, selon Abdülbaki Gölpınarlı, dans la tradition, le rituel de *sikke tekbirlemesi* n'était réalisé que lorsque l'aspirant entrait dans la Mevleviye,

c'est-à-dire avant de commencer l'enseignement du *sema*<sup>629</sup>.

### **Le maître qui n'initie pas**

Pendant mon observation dans le groupe de Şahin Şair, je n'ai pas assisté à des cérémonies d'initiation. D'une part, parce que lorsque celle-ci a lieu, elle est réalisée de manière quasi-spontanée sans la présence de tous les membres du groupe. Cela s'explique par le caractère dispersé du groupe. D'autre part, parce qu'en tant que femme et chercheur, j'étais souvent exclue des moments importants. Par ailleurs, cela est aussi lié au fait que Şahin Şair est en quelques sortes un « maître novice », voire un « maître ignorant », c'est-à-dire qu'il possède peu de savoir et qu'il se fait donc très discret dans ce genre de situation. Il est arrivé plusieurs fois qu'en son absence, les membres de son groupe se moquent de lui à cause de son savoir limité et qu'ils me racontent des anecdotes drôles sur des moments embarrassants vécus par Şair lorsqu'il ne parvenait pas à accomplir des tâches associées à sa fonction comme le *sikke tekbirlemesi*.

Je ne peux donc décrire le rituel d'initiation tel qu'il est réalisé par les membres de la MEKÛSAV. En revanche, afin de souligner le caractère éclaté de son groupe et la souplesse de celui-ci, je trouve intéressant de décrire le rituel de *sikke tekbirlemesi* de deux *semazen* du groupe de Şahin Şair ainsi que de moi-même, réalisé par le maître Nejat Tezcan (m. 2017), ami de Nezih Uzel. Connaissant de près l'un des *semazen* de Şair, il lui propose de lui bénir sa toque, ainsi que celle de son ami car tous les deux viennent de devenir des *semazen* confirmés. Lorsque je lui rends visite en compagnie de ces deux *semazen*, le maître m'annonce que je serais bénie le même jour, alors que je n'avais pas formulé une telle demande. Je lui avais juste fais savoir que je prenais des cours de *sema* chez Şahin Şair dans le cadre de mon observation participante. Apparemment, cela lui a suffisai pour me considérer digne d'être bénie, avant même que je devienne *semazen* confirmée.

### **Une cérémonie improvisée chez Nejat Dede**

Le rituel a eu lieu dans la demeure du *dede* à Sapanca. Il ne s'agit pas d'un événement encadré et organisé comme dans le cas de celui de Nur Artıran et de Kadri Yetiř. Sont présents l'épouse,

---

<sup>629</sup> A. Gölpinarlı, *Mevlevi Adab ve Erkanı*, op. cit., p. 119.

les enfants et les petits-enfants du maître. Il s'agit d'un jour ordinaire. Le *dede* est assis sur son sofa. Une chaise est installée devant lui. Le *semazen* débutant embrasse une *sikke* qui se trouve chez le *dede* et avance vers lui. Il donne la *sikke* au maître et s'assied sur la chaise. Toutes les personnes présentes s'asseyent également. Le *dede* lit silencieusement une *dua* sur la *sikke*. Puis il embrasse la *sikke* et la pose sur la tête du novice, et ils font le *musafaha*. Le novice salue un à un toutes les personnes présentes dans la pièce et se rassied. « *Mübarek olsun!* » (Que ce soit béni !) lui dit le maître. Puis il lui donne de simples conseils à appliquer au quotidien tel que ne pas médire etc., et poursuit : « Je ne peux pas me mêler de tes prières. Mais si tu les accomplis, prononce neuf *Salavat* après la prière du matin, et prosterne-toi à chaque *Salavat* ». C'est ainsi que prend fin ce rituel très informel<sup>630</sup>.

Le maître Nejat Tezcan n'a pas insinué que je lui prêtais allégeance. Ce rituel signifiait pour lui que j'étais aspirante pour devenir *semazen*, et que j'étais intéressée par la Mevleviye, étant donné que je rédigeais une thèse sur celle-ci. Cela faisait de moi une personne méritant de recevoir la bénédiction de Mevlana. On ne m'a pas interrogé, ni répertorié. Par ailleurs, je n'ai pas non plus été appelée à être assidue à un quelconque rassemblement.

---

<sup>630</sup> Observation de terrain, Sapanca, juillet 2016.



Figure 45 : Rituel *tekbirleme* réalisé par Nejat Tezcan



Sapanca, juillet 2016. (Ayşe Akyürek)

## 2) *Le hizmet permanent comme alternative au çile de mille et un jours*

### a) *Le çile mevlevi traditionnel*

Autrefois le *çile*<sup>631</sup>, avait lieu dans les *asitane*, grandes *tekke* où se trouvent le tombeau d'une personnalité importante de la *tarikât*. Ces constructions étaient composées d'une salle de *sema* (*semahane*), d'un espace réservé aux femmes (*harem*), d'un espace réservé aux hommes

---

<sup>631</sup> Littéralement « souffrance ». Consiste en un service de mille et un jour dans une *mevlevihane* afin de parvenir à la maturité spirituelle et obtenir le grade de *şeyh / dede*.

(*selamlık*), d'une salle de prière (*mescit*), d'une salle de rituel (*meydan*), d'une cuisine (*matbah-ı şerif*) et de cellules de *derviş* (*derviş hücresi*)<sup>632</sup>.

### Une épreuve pour parvenir à la maturité spirituelle

Le *çile* est la voie d'accès au statut de *derviş* /*dede*. C'est le pacte rituel qui distingue l'initié du simple sympathisant (*muhip*). On l'appelle d'abord *nevniyaz* (litt. aspirant), puis *çilekeş* (litt. celui qui souffre) ou encore *matbah canı* (litt. homme de cuisine). Le *çilekeş* est celui qui a fait sa promesse (*ikrar*) pour devenir *derviş*. Il est engagé à se consacrer entièrement à la *tarikât* pour atteindre la maturité spirituelle. Ainsi, le *nevniyaz* est-il invité à séjourner à la cuisine (*matbah*) de la *tekke* pour une période probatoire de trois jours, durant laquelle il doit rester assis sur une peau de mouton dédiée aux novices (*saka postu*) et observer en silence la vie de la *tekke*. Cela lui permet non seulement d'avoir un aperçu du mode de vie de la voie dans laquelle il est sur le point de s'engager, mais aussi de prouver sa détermination. S'il parvient à se maintenir en ce lieu pendant trois jours, le novice commence à porter un petit chapeau en mohair (*arakiye*) et une robe de service (*hizmet tennuresi*), et commence alors la fameuse épreuve du *çile* de mille et jours<sup>633</sup> qui le mènera à la maturité spirituelle.

Le *çile* est une période de service mais aussi d'apprentissage. Le *derviş* doit accomplir des tâches, principalement dans la cuisine, pour le bon déroulement de la vie au sein de la *dergah*. C'est à travers le service que le *derviş* parvient à la maturité spirituelle et non pas via la retraite spirituelle. Ainsi, le service est-il considéré comme un exercice pour mettre à mort l'égo du *derviş*. En parallèle, selon ses capacités, le *derviş* apprend un art ou une science mevlevi. A la fin de ce long processus, il devient *derviş* confirmé et obtient le titre de *dede*<sup>634</sup>.

Dans toute les *tekke*, il y a un *aşçı dede*. Il est un guide, un tuteur, un modèle pour les novices. Tout au long de cette période de service, l'apprenti a l'opportunité d'observer le comportement

---

<sup>632</sup> S. Küçük, « mevlevilerde manevi eğitim » (L'éducation spirituelle chez les mevlevis), revue *Ihlamur*. No. spécial : Mevlana, Kayseri, 2011, p. 293.

<sup>633</sup> A. Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra...*, op. cit., 2006, pp. 359-360, *Mevlevi Adab ve Erkanı*, op. cit., p. 22.

<sup>634</sup> Bahrihüda Tanrıkorur, « Bir eğitimin mimarisi: Mevlevi matbah-ı şerifi » (Architecture d'une éducation : la cuisine sacrée mevlevie), dans *I. Milletlerarası Mevlana Kongresi – Tebliğler*, Konya, Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1988, pp. 271, 273.

du *dede*. C'est l'apprentissage par l'observation. L'enseignement des règles et conventions ne se réalise pas à travers un cours théorique. Le novice doit imiter et intérioriser les manières de son tuteur<sup>635</sup>.

### **Une tradition impraticable dans la Turquie moderne**

Ce qui fait le *derviş* mevlevi c'est le *çile*. Mais de nos jours cela est impossible à réaliser. Les *tekke* et l'autorité *çelebi* n'existent plus. Et les changements sociétaux ont fait que les exercices spirituels de longue durée comme le *çile* mevlevi de trois ans ne sont pas applicables. Les fondations qui font tourner les actuelles *dergah* ne peuvent se livrer à ce genre d'activité. En revanche, chaque groupe tente à sa manière d'imiter, avec plus ou moins de succès, ce rituel, c'est-à-dire de le réinventer. En réalité, ce n'est pas le *çile* qui est réinventé puisqu'exceptés les personnes qui sont destinées à devenir *şeyh*, aucun ou sinon très peu de disciples ne sont confirmés et n'obtiennent le titre de *derviş* / *dede*. Toutefois, les maîtres ont pour habitude d'apprendre à leurs disciples à faire le service lors des rassemblements et certains considèrent que cela est une forme de *çile*.

### **b) Le *hizmet* permanent et le *çile* de dix-huit jours dans le groupe d'Ahmet Kadri Yetiş**

Du point de vue du maître, tout semble très chaotique. Comme nous l'avons vu plus haut, il ne considère pas la Mevleviye contemporaine comme une *tarikât*, mais plutôt comme une culture dont des personnes légitimes comme lui-même font perdurer les traditions. Mais lorsqu'il explique ce qui reste de cette tradition et qui continue d'exister de nos jours, le maître s'emmêle les pinceaux. Les notions de *dede* et de *derviş* sont confuses et le soi-disant *çile* réduit à dix-huit jours n'a pas pour but de former des *derviş*, mais des *dede* supposés devenir *şeyh*. Par ailleurs, il confirme que même ses plus anciens disciples, c'est-à-dire ceux qui sont initiés depuis douze ans par exemple, ne sont toujours pas confirmés. Ils ne sont pas concernés par le *çile*, ce qui les réduit en réalité, à n'être que des *muhip* selon la hiérarchie de la Mevleviye

---

<sup>635</sup> Mehmet Demirci « Bir eğitim aracı olarak Mevlevi çilesi » (La souffrance mevlevi comme outil d'éducation), revue *Marifet*, année : 7, no. 3, 2007, p. 109.

ottomane. Mais malgré cela, le maître les considère comme des *derviş*. Voici l'extrait d'un entretien avec Kadri Yetiş sur le sujet :

- Kadri Yetiş : Autrefois, il y avait des *dede*, de *şeyh*, et des *mürüt*. De nos jours, il y a encore des *dede*. Mais autrefois, c'était après la souffrance de mille et un jours que l'on pouvait devenir *dede*. Maintenant les conditions ont changé. Avec l'avènement de la République, les *tarikât*, y compris la Mevleviye ont disparu. *Fakir*, je peux dire que la Mevleviye n'est pas une *tarikât* mais une culture. La culture continue d'exister. Certes elle n'est plus intacte, mais d'une manière ou d'une autre, elle continue. Maintenant, les personnes qui deviennent *dede* exercent un *çile* de dix-huit jours. Cela consiste à travailler à la *dergâh* de Konya. Mais en fait ce n'est pas pour devenir *dede* mais pour devenir *şeyh* qu'il faut accomplir le *çile* de mille et un jours. Ceux qui ne sont pas *dede* ne peuvent pas devenir *şeyh*. Mais dans les conditions actuelles, comme la *tarikât* n'existe plus, cette tradition aussi a disparu. Mais on continue d'appliquer le *çile* de dix-huit jours. De toutes façons, autrefois, il fallait travailler mille et un jours dans dix-huit branches différentes. Le dernier service consistait à nettoyer les toilettes. Ce nettoyage avait pour but de briser le *nefs*. Maintenant, après le *çile* de dix-huit jours, on attribue le titre de *dede* avec une cérémonie. Ensuite, s'ils estiment qu'on le mérite, on devient *şeyh*. (...)
- Ayşe Akyürek : Les *can* de votre groupe accomplissent-ils le service de dix-huit jours ?
- K. Y. : C'est pour devenir *dede* ça. S'il y a des *can* qui doivent être *dede*, nous les envoyons à la *dergâh* de Konya. Parce que maintenant il n'y a plus de *tekke* ici (à Istanbul). Il n'y en a qu'en apparence. Cependant, il y a la culture melevie. Elle est entretenue par certains *dede*. Nous la faisons perdurer. Nous la faisons vraiment perdurer. Même si nous sommes seuls. La Mevleviye existe sous forme de culture, mais les principes de la *tarikât* ne sont pas appliqués.
- A. A. : Parmi vos disciples, y a-t-il des *dede* ?
- K. Y. : Pour l'instant, non. Il y a des jeunes. Ils doivent mûrir. Ils sont encore trop jeunes. Ils ne maîtrisent pas encore leur *nefs*.
- A. A. : Quelle est leur grade ? Est-ce qu'on les surnomme *derviş* ?
- K. Y. : Oui, *derviş*. C'est très compliqué d'être *derviş*, encore plus qu'être *şeyh* (...) le *derviş* est celui qui en a fini avec tous ses troubles intérieurs, celui qui n'a plus de

conflits provenant du *nefs*. Celui qui est devenu *insan-ı kamil*. Celui qui peut guider les autres, leur montrer le bon chemin<sup>636</sup>.

Ces propos montrent par ailleurs, la confusion du maître quant aux termes employés pour les membres du groupe. En effet, d'un côté, il explique que ses disciples ne peuvent devenir *dede* car ils n'ont pas atteint la perfection, puis d'un autre côté, il explique que ces derniers sont des *derviş* et que les *derviş* sont ceux qui ont atteint la perfection et qu'ils peuvent guider d'autres personnes.

### **L'absence d'un service structuré**

Kadri Yetiş ne possède pas de *dergah*. Le vieil homme et ses disciples se réunissent dans des lieux divers comme l'Université de la Fondation Fatih Sultan Mehmet et la Fondation MEKDER. Il n'y a donc pas un lieu particulier où pourrait avoir lieu le *çile*. C'est donc principalement à l'occasion des rassemblements hebdomadaires que les disciples peuvent accomplir le service. Pour cela, les disciples se répartissent les tâches entre eux. Les disciples qui ont des tâches significatives sont au nombre de cinq. Le premier est le *semazenbaşı* du groupe de *sema*. Il est le bras droit du *şeyh*. C'est lui qui est le responsable du groupe. Il distribue les tâches, donne des ordres, et corrige les disciples quand ceux-ci commettent des erreurs ou entrent en conflit avec leurs confrères. Il est également responsable de la collecte des informations sur les nouveaux arrivants. C'est une femme qui le seconde. Elle est en quelque sorte la responsable des femmes. D'ailleurs, même si les femmes ne font pas de *sema* en public, cette dernière est la *semazenbaşı* de l'équipe de *sema* des femmes. Tous comme le bras droit du *şeyh*, elle aussi, a pour mission de répertorier les nouvelles arrivantes. Enfin le noyau dur est complété par trois disciples femmes. Elles sont les assistantes des deux chefs du groupe. Elles accomplissent des tâches de gestion, de comptabilité, de transcription de l'enseignement du maître etc. Par ailleurs, à leur tour, elles distribuent les tâches que doivent assurer les autres disciples comme l'achat d'aliments et la préparation des goûters.

### **La répartition aléatoire des tâches**

---

<sup>636</sup> Entretien avec Ahmet Kadri Yetiş, Istanbul, 20 octobre 2015.

Je remarque que tout est aléatoire, et que l'on ne peut comparer les tâches accomplies ici et là comme un réel service et comme une alternative au *çile*. Alors je demande à certains disciples s'ils ont une tâche précise à accomplir. Les réponses que je reçois et que je cite ci-dessous<sup>637</sup>, confirment mon observation :

En fait, on ne m'a pas octroyé une mission particulière mais je me suis auto-approprié des tâches. Par exemple, porter des objets, arranger les lieux. Et il y a une hiérarchie en fait chez nous. La Mevleviye est une culture, une structure dotée d'une forte hiérarchie. A l'intérieur de cette structure, nous avons des missions bien évidemment. Comme conduire mon *dede* dans ses trajets ou guider les hommes qui viennent de rejoindre le groupe. On retrouve la même chose chez les femmes. Bien sûr, il y a des personnes qui sont plus proches de mon *dede*, et d'autres qui s'occupent d'affaires externes. Comme le *hizmet* continue chez nous, nous avons tous une mission en fait. Mais je ne peux pas dire quelque chose de précis. Cela peut changer. Aujourd'hui c'est moi qui ramènerai mon *dede* à la *dergah*, demain ça sera quelqu'un d'autre.

(Mahmut, 46 ans, 6 ans d'ancienneté)

En somme, nous pouvons dire que je suis responsable des relations publiques. C'est-à-dire que les maladies, les mariages, les fiançailles, les organisations d'événements les problèmes des personnes... toutes ces choses sont sous ma responsabilité. Il y a un groupe de cinq personnes qui ont des missions importantes. Et en dehors de celles-ci, nous aussi avons des missions. On s'arrange pour les accomplir.

(Meltem, 47 ans, 3 ans d'ancienneté)

*Fakir* commande l'eau. C'est-à-dire que chaque semaine nous consommons de l'eau ici. Comme tu les sais, nous faisons du thé etc. Eh bien c'est moi qui achète l'eau. Je vérifie si nous en avons assez. Je fais en sorte que nous n'en manquions pas.

(Duru, 29 ans, 5 ans d'ancienneté)

J'espère que c'est une mission. J'achète les assiettes en carton.

(Sultan, 51 ans, 3 mois d'ancienneté)

---

<sup>637</sup> Entretiens réalisés à Istanbul, juin 2016.

Ma longue période de recherche au sein de ce groupe m'a permis d'avoir la certitude qu'il n'y avait aucune logique dans la distribution des tâches. Ce n'est pas par rapport à l'ancienneté ou à la maturité spirituelle que s'opère celle-ci. Enfin, il arrive que les novices soient désignés pour servir le thé. Ce n'est pas systématique. Parfois, les disciples responsables donnent des directives aux novices et parfois ce sont les novices qui décident par imitation de participer à l'exécution de certaines tâches. Il est donc clair qu'il n'existe pas de règles précises et que tout est aléatoire. Tandis que certains disciples accomplissent des tâches importantes pendant de longues années, il arrive que certains soient traités comme des invités à vie et puisse jamais avoir de mission précise au sein du groupe, et donc accomplir leur pseudo-*çile*. Par ailleurs, une très grande partie des disciples ne sait même pas ce que signifie les notions de *çile* et le *hizmet*.

### **c) Un système plus structuré dans le groupe de Hayat Nur Artıran**

Contrairement à Kadri Yetiř, pour Nur Artıran la Mevleviye continue en tant que *tarikāt*, et sa *dergah* en est la preuve. D'ailleurs ce serait la seule *dergah* qui forme réellement des *derviş*.

#### **Le *hizmet*, un principe fondamental**

Pour Nur Artıran, le *hizmet* est le principe fondamental de son groupe. Véritable adepte de l'universalisme, pour la guide, il ne s'agit pas d'un *hizmet* en faveur de la *dergah* uniquement, mais pour l'humanité.

- Nur Artıran : [...] Dans notre *dergah*, nous accomplissons à la lettre, et même plus, tout ce qui était pratiqué dans les anciennes *dergah*. Dans le colloque qui s'est tenu à Konya, j'ai expressément montré tous les *hizmet* que nous accomplissons ici, et mon dernier mot a été : « notre but est de former des humains ». En effet, ici nous travaillons pour former des humains. C'est le *hizmet*. Nous ne formons pas des *semazen*. Nous formons des *derviş* qui sont de bons hommes et qui ont le sens du service. Vous êtes venue plusieurs fois, vous avez vu. Nous faisons le *hizmet* jusqu'aux limites de la mort. Parfois je dis aux *can* : « Nous ne nous sommes jamais exhibés en disant que nous sommes mevlevi ». J'en aurai honte. Je dis aux *can* : « Si vous vous demandez qui je suis, et bien je suis une servante (*hizmetçi*). Alors s'il y a des personnes qui vous demandent qui vous êtes, vous devez leur dire que vous êtes des serviteurs ». Voilà, nous sommes des

serviteurs. Nous avons la responsabilité de servir les amoureux de Dieu. Nous sommes obligés de servir. Vous êtes venus ici (à la *dergah*) plusieurs fois. Vous avez vu que nous ne faisons que le *hizmet*. *Hizmet, hizmet, hizmet ! Hizmet* à la juste Voie, *hizmet* aux amoureux de Dieu, *hizmet* à tout le monde sans faire de distinctions ! Nous recevons des invités qui viennent des quatre coins du monde ici<sup>638</sup>.

### **Un *çile* traditionnel ?**

Contrairement à Kadri Dede qui reconnaît ne pas être en mesure d'appliquer le *çile* traditionnel, Nur Hanım affirme avoir mis en place un système de *çile* conforme à la tradition mevlevi.

- Nur Artıran : Nous réalisons le *hizmet* selon la méthode appliquée dans les anciennes *mevlevihane*. Il n'y a pas de raison de changer le système de nos ancêtres spirituels. Mevlana et nos maîtres ont déjà posé de solides règles de couvent. Nous, nous n'avons fait que reproduire ce système ici, en suivant le chemin de ces derniers. Les dix-huit branches de service de la Mevleviye existent dans notre *dergah* sans exception. Il y en a même trente maintenant. Parce que nous faisons le *hizmet* selon les conditions de notre époque. Tout en réalisant les services qui existaient dans les *dergah*, il y a huit cents ans, nous réalisons aussi les services que les conditions de notre époque ont suscités.
- Ayşe Akyürek : Pouvez-vous les énumérer ?
- N. A. : Madame, avec les dix-huit tâches accomplies dans les *mevlevihane* comme la cuisine, le service de thé, l'allumage et l'extinction des chandelles, le service des courses, le balayage etc. nous avons accompli tous les services qui pouvaient être nécessaires. Par exemple, avant il y avait un responsable des chandelles intérieures et extérieures. Il n'y avait pas d'électricité. Ils utilisaient donc des chandelles. De nos jours, il y a de l'électricité, mais nous n'avons pas supprimé les chandelles. Si vous avez fait attention, vous avez dû remarquer qu'à l'entrée, il y a dix-huit chandelles. Certaines personnes peuvent penser que nous les avons installées pour décorer. Et bien non, Madame, ce n'est pas décoratif. Et leur nombre est bien précis, dix-huit. Dès l'entrée nous avons dix-huit chandelles. Pour cela nous avons un responsable des chandelles. Maintenant nous avons l'électricité mais nous continuons à appliquer les règles des *mevlevihane*. Nous avons un responsable des chandelles extérieures qui s'occupe des

---

<sup>638</sup> Entretien avec Nur Artıran, Beykoz, 10 juin 2017.



chandelles de l'entrée dans le jardin. Nous avons un responsable des chandelles intérieures. Comme vous le voyez, il y a des bougies partout. Nous ne les avons pas installées pour décorer. Le responsable des chandelles intérieures les allume. Autrefois, il y avait un serveur de thé et de café. Nous aussi, nous avons un serveur de thé, de café, de sorbet. Dans la *matbah-ı şerif* (cuisine sacrée dans le vocabulaire mevlevi), nous avons un cuisinier. Dans le jardin, nous avons un jardinier. Avant, il paraît qu'il y avait des cours de Coran, de hadith, et de *Mesnevi*. Nous avons tous ces cours chez nous. Les cours de *sema*, les cours de musique, le nettoyage des toilettes... Il y a bien plus que les dix-huit services ici. Par exemple, il y a un bassin dans le jardin. Alors nous avons un responsable des poissons. Il entretient le bassin et s'occupe des poissons. Dans le jardin, nous avons un jardinier. Nous cultivons des tomates et du poivron. Nous faisons tout cela pour que les *derviş* fassent le service et apprennent des choses. [...]

- A. A. : Autrefois, il y avait le *çile* de mille et un jours, de nos jours...
- N. A. : Eh bien ils le font ici, tu vois bien.
- A. A. : Mais il est censé durer mille et un jours n'est-ce pas ?
- N. A. : Bien sûr. En fait ils ont établi une durée de mille et un jours mais en réalité, toute une vie entière de dévotion ne suffirait. Bien sûr qu'il existe un *çile* de mille et un jours et que tout le monde a une mission.
- A. A. : Y en a-t-il qui deviennent *dede* au terme de ces mille et un jours ? Y a-t-il des *dede* (dans le sens de disciple confirmé) de nos jours ?
- N. A. : Bien sûr qu'il y en a. Les Çelebi les ont désignés.
- A. A. : Non, je parle de vos disciples.
- N. A. : Non il n'y en a pas encore. Je n'ai pour le moment octroyé ce statut à personne. Mais je pense le donner à trois personnes. Ce n'est juste pas officiel pour le moment<sup>639</sup>.

Il s'agit donc d'un *çile* réinventé. J'ai connu des disciples de près et ces derniers ignorent la durée de leur *çile*. Et celle-ci est visiblement très aléatoire. Une ancienne disciple me raconte qu'elle se rendait régulièrement à la *dergah* les week-ends pour faire la vaisselle et d'autres tâches d'entretien. Elle m'explique que, selon la guide, c'est une façon d'exécuter le *çile* et

---

<sup>639</sup> Entretien avec Nur Artıran, Beykoz, 10 juin 2017.

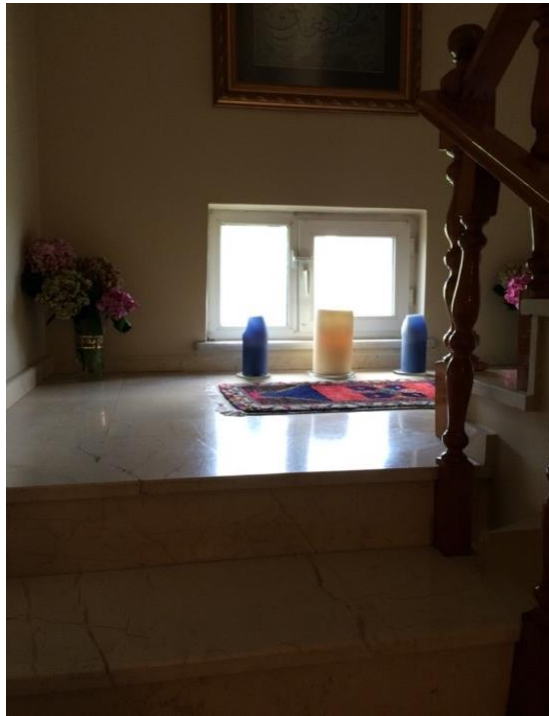
ainsi de mettre à mort l'égo du novice<sup>640</sup>. Pendant mes recherches de terrain au sein de ce groupe, je remarque que certains disciples ont des tâches bien précises. Il y a des secrétaires, des responsables de communication, des photographes, des caméramans, des cuisiniers, des jardiniers etc. La séparation minutieuse de ces rôles m'interpelle. Je comprends qu'il y a une tentative de reproduction de la division des tâches. Mais ces tâches ne sont plus tout à fait celles qui prenaient place dans les *mevlevihane* ottomane. Le changement d'époque a imposé d'ajouter de nouvelles missions qui montrent parfaitement la diversité de ce que l'on a tendance à nommer Mevleviye de nos jours. Ainsi, chaque *şeyh* juge de la nécessité ou d'ajouter les tâches qu'il souhaite et crée son propre système de *çile*.

Cependant, il n'est pas question de limiter ce service à une période de mille et un jours et ainsi de devenir *derviş* confirmé à la fin de cette période. Il y a des disciples qui habitent très loin, voire à l'étranger et qui ne viennent que rarement à la *dergah*. Ils n'ont donc pas de missions qui pourraient s'apparenter à des tâches de souffrance. Alors que d'autres disciples habitent à Istanbul et se rendent à la *dergah* de manière très assidue et accomplissent plusieurs tâches pénibles régulièrement.

---

<sup>640</sup> Observation de terrain, Istanbul, mars 2015.

**Figure 46 : Bougies imitant les chandelles**



Escaliers de la Fondation Şefik Can (Ayşe Akyürek)

**Figure 47 : Disciple de Hayat Nur Artıran qui effectue le *hizmet***



Préparation des tables à la Fondation Şefik Can (Ayşe Akyürek)

## **Un système similaire dans le groupe de Hasan Çıkar**

Comme Nur Artıran, Hasan Çıkar possédait une *vakıf-tekke* et pouvait donc avoir des activités plus structurées. De la même manière, il avait confié des missions précises à ses disciples. Certains étaient responsables de l'entretien des toilettes, d'autres avaient pour mission de préparer les sandwiches, d'autres les repas, d'autres de filmer les rituels etc.

Comme dans les autres groupes, il m'a semblé que ces missions n'avaient pas de durée déterminée. Il n'était pas question de proclamer la confirmation des *derviş* après une période définie de service. Il s'agissait d'un service permanent. A ma connaissance, on ne l'appelait pas *çile*. Ayant observé ce groupe qu'une courte période, je ne possède pas assez d'éléments d'analyse de la pratique du *çile* dans celui-ci.

## **d) Un *hizmet* qui se résume au service des repas dans le groupe de Şahin**

### **Naci Şair**

Dans le groupe de Şahin Şair, comme il n'y a pas de rassemblements réguliers, les occasions de réinventer le rituel du *çile* sont limitées. Cependant la notion de *hizmet* est constamment présente. Le groupe aurait tenté de mettre en place des rassemblements réguliers à la maison familiale du maître. Pendant mon terrain, j'ai, moi aussi, été témoin d'une courte période où des rassemblements réguliers avaient lieu.

### **Une pratique éphémère**

Après les cours de *sema* qui avaient lieu au rez-de-jardin, hommes et femmes se rassemblaient au troisième étage de la maison pour partager un repas préparé par la mère du *şeyh*. Le maître nous qualifiait tous de « *derviş* ». Il nous ordonnait d'aider sa mère et de préparer la table, et aussi de la débarrasser. Ensuite, nous nous réunissions au dernier étage pour une soirée musicale généralement appelée *meşk*. La soirée consistait en des séquences de discussions et de musiques spontanées. Pendant ce temps, du thé et des mets étaient servis. Bien qu'il n'y eût rien de structuré dans l'organisation de la soirée et dans la répartition des tâches, le *şeyh* avait souvent

tendance à qualifier l'un des *derviş* de *meydançı*. Cette personne se chargeait alors de servir du thé pendant toute la soirée.

Parfois le maître et les autres membres du groupe exprimaient leur souhait de voir un jour leur groupe se rassembler plus souvent, ce qui permettrait faire accomplir le *hizmet* aux *derviş*. Le dernier étage de la maison familiale du *şeyh* devait devenir en quelque sorte une *dergah*. Les cours de *sema*, les lectures de *Mesnevi*, les soirées musicales et l'organisation de repas devaient y avoir lieu. Les *derviş* allaient donc pouvoir effectuer des services régulièrement. « Il faudrait que nous désignons une personne pour faire les courses, une personne pour préparer le repas, par exemple. Ainsi nous aurons notre propre *tekke* » disait le maître. Cela est resté un projet qui n'a pas été réalisé, du moins pour le moment. Lorsque j'ai revu Şahin Şair en mai 2019, celui-ci m'a fait savoir qu'il n'y avait plus de rassemblements chez lui. Il se lamentait de ne pas avoir réussi à captiver l'intérêt des *semazen*. Sans leurs volontés, il lui aurait été impossible de faire avancer les choses. A la même période, j'ai également eu des discussions avec les *semazen*. Ces derniers se sont, à leur tour, plaints du désintérêt du *şeyh*. Malgré les attentes et les demandes des membres du groupe Şahin Şair ne les aurait pas pris en considération, faute d'avoir conscience de l'importance de sa mission.

Après avoir quitté le groupe, je suis restée en contact avec le *şeyh* et les *semazen* du groupe. Tous m'ont fait savoir que depuis, il n'y avait plus de rassemblements. D'une part, à cause d'événements politiques comme le coup d'État avorté de juillet 2016. En effet, cet événement a diminué le nombre de touristes à Istanbul. Face au manque de rendements économique, les groupes de *sema* ont donc cessé de faire des représentations dans la *tekke* de Galata, principal centre de *sema* touristique. Comme il n'y avait plus de cérémonies publiques, les membres du groupe n'éprouvaient plus le besoin de se réunir pour s'entraîner. Cela montre que bien qu'ils revendiquent être mevlevi, ce genre de groupe n'existe que pour le spectacle.

### **3) Les nouvelles formes du sema**

#### **a) La mukabele des adeptes de la tradition**

Dans un ouvrage dirigé par l'historien turc Ahmet Yaşar Ocak, Tuğrul İnançer qui est un *şeyh* cerrahi et mevlevi, détaille minutieusement les rituels de dévotion des confréries soufies ottomanes. Le *şeyh* explique que dans toutes les *tarikât*, les rituels ont été codifiés dans les moindres détails. Tous les éléments et tous les gestes possèdent une signification et une utilité et sont encadrés par des règles strictes. L'ensemble de ces règles et codes sont appelées « *hurda-i tarik* ». Dans la Mevleviye, le principal rituel de dévotion est le « *mukâbele-i şerîf* », signifiant littéralement la « sainte rencontre ». Il s'agit d'un rituel collectif dansé et accompagné d'instruments de musique<sup>641</sup>.

### Un spectacle

Concernant les danses sacrées, Jean Cazeneuve explique qu'en raison de leur double vocation mystique et esthétique, elles ont une tendance à la désacralisation, dès que s'affaiblissent ou s'oublent les motifs magiques ou religieux qui l'ont individualisée. « Alors, elle devient soit un spectacle, soit un mode d'expression des émotions ou bien les deux à la fois » dit-il<sup>642</sup>.

Les *sema* réalisés dans les couvents historiques, désormais devenus des musées, sont organisés par des associations ou des fondations qui louent les lieux pour réaliser le *sema* en tant qu'événement culturel. Le prix d'entrée pour les spectateurs, essentiellement des touristes, est actuellement environ 70 euros. Ils sont parfois réalisés à titre gratuit lorsque l'État leur octroie le droit de faire usage des lieux à titre gratuit. Il s'agit, par exemple de la *mevlevihane* de Yenikapı. Mais les groupes que j'ai étudiés ne font pas partie de ceux-ci. Les groupes qui sont adeptes du *sema* traditionnel, pratiquent la cérémonie de *sema* classique appelée *mukabele* ou couramment *ayin*, telle qu'elle a été reconstituée par Bican Kasaboğlu. Ces *sema* ont lieu régulièrement dans les *tekke* historiques comme pour le cas d'Istanbul, aux couvents de Galata et de Yenikapı, ou encore dans des salles de sport et de spectacle ainsi que dans plusieurs autres lieux, selon les occasions qui se présentent. A Konya, ils sont exécutés dans le jardin du musée de Mevlana ou dans le Centre Culturel Mevlana (*Mevlana Kültür Merkezi*), spécialement construit pour les cérémonies de *sema*.

---

<sup>641</sup> Ö. T. İnançer, *op. cit.*, pp. 120, 147.

<sup>642</sup> Jean Cazeneuve, « Les danses sacrées en Orient », dans J. Cazeneuve *et al.* (éds.), *Les danses sacrées en Orient*, Seuil, 1963, Paris, p. 30.

## Description de la *mukabele*, pratiqué par Ahmet Kadri Yetiş et Şahin Naci Şair

L'équipe de *sema* est composée d'une *mutrip*, d'un *postnişin*, d'un *semazenbaşı* et de quelques *semazen*. Le *postnişin* porte une *destarlı sikke* et les *semazen* une *tennure* blanche. Je vais décrire dans ses grands traits une cérémonie de *sema* telle qu'elle est exécutée dans les *mevlevihane* historiques : les musiciens sont installés dans la *mutriphane*, un balcon qui leur est réservé. Le rituel commence avec l'entrée des *semazen* dans la *meydan*. Ils s'alignent debout, en position de *niyaz*, à droite de la *semahane*, sur leurs *post* blancs, disposés à l'avance. Puis le *şeyh* entre lentement dans la *meydan* et s'assied sur son *post* rouge. Puis les musiciens et les *semazen* s'asseyent sur leurs *post*. Un membre de la *mutrip* récite une courte sourate du Coran. Puis un choriste récite *a cappella* la *nat-ı Mevlana* composée par Itri, l'éminent compositeur du XVII<sup>e</sup> siècle. Après quelques coups de *kudüm*, un *neyzen* joue un *taksim* (morceau improvisé) au *ney* dans le *makam* (gamme musicale) de l'*ayin* prévu. Cela est suivi à nouveau de quelques coups de *kudüm* qui font commencer la séquence appelée *devr-i veledi*. Au premier coup de *kudüm*, le *şeyh* et les *semazen* frappent brutalement le sol et se lèvent. Avec le *şeyh*, les *derviş* circumambulent à pas très lents dans la *meydan* en s'inclinant (*baş kesmek*) deux par deux, et face à face lorsqu'ils se trouvent devant le *post* du *şeyh*. Cela se répète trois fois. Ces gestes sont accompagnés par une *peşrev* (forme musicale ottomane servant généralement d'introduction) jouée en boucle par les musiciens jusqu'à ce que les trois tours se terminent.

Cette séquence est suivie de l'*ayin*. L'*ayin* est une forme musicale composée de quatre parties appelées *selam*, jouée pendant le *sema*. C'est pour cela qu'il était courant d'appeler *ayin*, la *mukabele* qui comprend le *sema*. Les *semazen* retirent leur *hırka*. Ils font le *sema* et marquent un arrêt à chaque fin de *selam*. Ils sont surveillés et corrigés par le chef des *semazen* (*semazenbaşı*). A la quatrième *selam*, le *şeyh* entre dans la *meydan* et accomplit un *sema* lent réservé aux maîtres de cérémonies. Cela s'appelle le *post seması*. Ce quatrième *selam* se termine par un dernier *taksim* exécuté par un instrument quelconque. Lorsque le *şeyh* rejoint son *post*, les *semazen* s'asseyent là où ils se trouvent. Le *semazenbaşı* les couvrent de leur *hırka*. Une personne de la *mutrip* récite un extrait du Coran, généralement le verset 115 de la sourate *Al Baqara* (La Vache). Dans le groupe de Kadri Yetiş, le *semazenbaşı* récite la *dua-gu duası*. A la fin de celle-ci, le *şeyh* prononce la formule « *El-Fatiha* », à la suite de laquelle toutes les personnes présentes récitent silencieusement la sourate *Al-Fatiha* (Prologue). Le *şeyh* se lève

et salue les *semazen*. Le *semazenbaşı* lui répond au nom de tous les *semazen*. Le *şeyh* avance lentement vers la sortie de la *meydan*. Lorsqu'il approche du balcon où se trouve la *mutrip*, il les salue aussi. Le *neyzenbaşı* lui répond au nom de tous les musiciens. Après que le *şeyh* ait quitté la salle, les autres *derviş* sortent lentement de la salle. Le novice ramasse les *post* et la cérémonie prend fin. Une description plus détaillée de ce rituel, accompagnée des significations symboliques qu'il contient, a été rédigée par Ömer Tuğrul İnançer<sup>643</sup>.

---

<sup>643</sup> Ö. T. İnançer, *op. cit.*, pp. 115-171.



Figure 48 : Ahmet Kadri Yetiş dirigeant une cérémonie de *sema*



Couvent de Galata, novembre 2012. (Ayşe Akyürek)

**Figure 49 : Inauguration d'une cérémonie de *sema* par Gülden Arbaş**



Couvent de Galata, mai 2016. (Ayşe Akyürek)

**Figure 50 : Cérémonie *sema* de la MEKÜSAV**



Couvent de Galata, juin 2016. (Ayşe Akyürek)

Figure 51 : Des femmes *muhip* dans le groupe de Şahin Naci Şair



Couvent de Galata, juin 2016. (Ayşe Akyürek)

## b) Le *sema* entièrement réinventé de Nur Artıran

*Şeyh* marginale, Nur Artıran ne fait pas de *sema* dans les *tekke* historiques mais au sein de sa propre *vakıf-tekke*. Il ne s'agit pas de l'*ayin* traditionnel mais d'un *sema* entièrement réinventé. Toutes les deux semaines, la *şeyh* organise des rencontres dont l'une des parties comprend le *sema*.

### Une *tekke* sans *semahane*

Nur Artıran n'a pas fait construire ou aménager les lieux de façon à avoir une *semahane* car, selon la *şeyh*, le *sema* n'est qu'accessoire. L'*ayin* qui représente le cœur de la tradition mevlevi pour le reste de la communauté, ne représente que très peu d'importance pour cette dernière. Elle n'organise pas d'*ayin* bien qu'elle soit entièrement libre de le faire sur les lieux qui lui appartiennent. La pièce principale où se déroulent les rassemblements est située au rez-de-chaussée. La pièce, qui est en forme de L, dispose d'un divan réservé à Nur Artıran et ressemble à l'espace où serait habituellement installé le *post* du *şeyh*, selon la tradition. Des chaises sont

installées à l'autre extrémité de la salle, en face de la *şeyh* pour accueillir l'orchestre. Sur les côtés, sont installés les invités importants. La partie du L qui reste à l'écart est destinée aux disciples et aux candidats-disciples qui ne pratiquent ni le *sema* ni la musique. Le rituel commence avec l'arrivée de la *şeyh*. Tout le monde est minutieusement installé à sa place par les disciples responsables et se tient debout devant sa chaise, pieds scellés, main droite sur le cœur, tête inclinée vers le sol. La *şeyh* entre lentement, se place devant son divan face à la *mutrip* et salue la salle par la formule « *Esselamu aleyküm* ». Toutes les personnes présentes répondent par « *Ve aleyküm selam ve rahmetullahi ve berekatü huuu* », puis tout le monde s'assied.

### **Une nouvelle chorégraphie**

Dès lors, un disciple musicien joue un *taksim* de *ney*, qu'il enchaîne avec trois *tekbir* d'Itri. Ensuite, trois *salavat* d'Itri sont récitées en chorale, accompagnées par tous les instruments de musique. Après une courte mélodie de transition au *ney*, vient la récitation de la *nat-ı Mevlana*. Nur Artıran innove aussi dans le répertoire. La *nat-ı Mevlana* est chantée en chorale et accompagnée d'instruments de musique dont le rythme est de plus en plus rapide. Cela est bien loin de la récitation a cappella de la *nat-ı Mevlana* qui est en fait un moment solennel. La *nat* est suivi du chant d'*ilahi* (chant religieux) toujours en chorale. C'est à ce moment que commence le *sema*. Les *semazen* peuvent aussi bien être des musiciens ou avoir d'autres missions comme celle de photographe pendant le rituel. Aucun d'entre eux ne sait à l'avance s'il va faire le *sema* ou pas ce jour-là. Ils veillent donc avec attention à ne pas rater le regard que la guide pourra leur adresser car c'est elle qui désigne les *semazen* du regard. Tous les disciples doivent donc être réceptifs à ses regards et à leurs significations. Ne s'agissant pas d'un *ayin*, ceux qui sont désignés font le *sema* tour à tour. Ils tournoient seuls ou par trois au plus dans l'espace étroit qui leur est dédié, pendant que leurs confrères chantent des *ilahi*. Au bout d'un certain temps, une partie des disciples entonne un *zikir*, pendant que certains continuent à chanter et d'autres à danser. C'est à ce moment précis que le caractère hybride du rituel accompli par le groupe atteint son summum.

Nur Artıran dirige la cérémonie depuis son divan. Elle est vêtue d'une sorte d'*abaya* noire et porte un léger voile vert foncé. Ce costume n'est pas anodin. C'est, à mon sens, une imitation

féminisée de la *hurka* noire et de la *destar* verte des *postnişin*. Il n'est pas habituel qu'elle se lève pendant le *sema*, à l'inverse des *postnişin*, dans le rituel classique, qui se tiennent debout pendant tout le *sema* et qui tournoient pendant la quatrième salutation. C'est occasionnellement, lorsque la tension monte très fort pendant le *zikir* et, en fonction des invités présents, que la *şeyh* entre dans le rituel et qu'elle se faufile parmi les *semazen*. Elle effectue alors un tournoiement au ralenti et sans lever les bras, compte tenu de son âge avancé et de son titre spirituel qui l'oblige à plus de retenue dans ses gestes. Cela rappelle, en quelque sorte, le *post seması* des *postnişin* pendant l'*ayin*. J'interpelle la *şeyh* sur le fait qu'elle ne pratique pas l'*ayin* :

- Ayşe Akyürek : Je voudrais vous poser une question sur le *sema*. Vous n'appliquez pas la forme traditionnelle. Votre rituel a-t-il un nom particulier ?
- Nur Artıran : C'est le *meşk*. Nous faisons des essais. Le rituel usuel est appelé *ayin-i şerif*. Il requiert un grand espace. L'espace et le temps comme on dit. Comme vous pouvez le voir, nous ne disposons pas d'un espace suffisamment grand, alors nous exerçons le *meşk*. Cela se faisait aussi dans les anciennes *dergah*. C'est un *sema* qui se fait spontanément avec l'excitation provoquée par la musique.

Mais sa réponse n'est pas très convaincante puisque le *sema* de Nur Artıran n'est pas spontané et qu'il est codifié.

- A. A. : Avez-vous l'intention d'organiser des *ayin* ? Ou bien vous arrive-t-il d'en organiser pour des occasions spécifiques ?
- N. A. : Ce sont des situations très exceptionnelles. Je ne sais pas ce que le temps nous montrera. Nous appliquons l'essence de ces rituels ici. Ailleurs, ils appliquent ces rituels (*ayin-i şerif*), mais sous forme théâtrale. Ici, nous appliquons au quotidien le message divulgué par ces rituels. Il n'est pas important de faire le *sema*. Tout le monde peut le faire. Le vrai *sema* se fait dans le bas monde. Toutes les réalités qui se cachent derrière les mouvements symboliques du *sema* sont vécues au sein de cette *dergah*. Dans les *meydan*, ce sont les rituels qui sont exercés. Mais chez nous, c'est leur essence qui est appliquée. Au lieu d'accomplir ces actions symboliques, nous essayons de vivre la signification réelle de ces actes. Nous nous attachons fortement à cette réalité. Cela est indispensable. Ça m'est égal que l'on exerce ou pas ces rituels. Mais si les réelles significations de ces actions symboliques ne sont pas appliquées, alors cela me dérange. Je ne transigerai jamais. Je combattrai à mort pour cela. Les *derviş* qui se trouvent ici,

sont obligés de vivre la réalité divulguée dans ces *ayin*. Nous pouvons nous passer des formalités mais pas de l'essentiel. J'insiste sur la réalité.

### **Des habits modernisés**

Le *sema* d'Artiran est inclusif mais la différence entre les hommes et les femmes est nettement marquée par leurs habits. Toutes les femmes initiées portent des robes inspirées de la *tennure*. Ce sont des robes conçues avec des tissus en satin et voiles. Les robes sont de couleurs inhabituelles, allant du vert au rose fushia. Il a même des robes à motifs de fleurs. Le tout est accompagné d'un léger voile assorti à la robe. Quant aux hommes, ils ne portent pas de *tennure* même s'ils font le *sema*. Ils portent des pantalons noirs et des chemises blanches sans col et ont la tête découverte.

- Ayşe Akyürek : J'ai remarqué que les hommes ne portaient pas de *tennure*.
- Nur Artiran : En réalité tous les *derviş* qui se trouvent ici, ont une *tennure*, une dot de *derviş* (*derviş çeyizi*). Mais ici nous exerçons un service intensif. Chaque semaine, nous faisons le service à une centaine de personnes. Les *derviş* qui font le *sema* aussi font le service. S'ils devaient porter les énormes *tennure* et *hirka*, on ne pourrait offrir un tel service ici. C'est pourquoi les *can* portent des *hizmet tennuresi* (robes de services). Si vous avez été attentive, vous avez sans doute remarqué que les filles portent des *tennure* de service, des *tennure* colorées. Les hommes portent des pantalons noirs et des chemises blanches sans col. Ils ne portent jamais des jeans et des chemises à carreaux. [...] Ils sont constamment en train de faire le service. Ils ne peuvent pas faire ça avec la *tennure*. Nous recevons beaucoup de monde ici. Ils sont à la fois *semazen*, musiciens, serveurs. Comment voulez-vous qu'ils accomplissent toutes ces tâches en *tennure*. Les femmes portent des *tennure* de service colorées. Si elles portaient des robes blanches, elles se tâcheraient très vite. C'est pourquoi je ne cautionne pas les robes blanches. Elles travaillent en cuisine, dans le jardin, elles servent le thé, le café, les repas, et font encore plein d'autres choses. C'est la raison pour laquelle les *tennure* sont colorées. Pour que le service soit facile.

Figure 52 : Cérémonie de *sema* à la Fondation Şefik Can



(rumiscircle.com)

### c) Les *sema* républicains, inclusifs et syncrétiques de Hasan Çıkar

A la *dergah* de Hasan Çıkar, des cérémonies de *sema* sont organisés tous les jeudis. Si la chorégraphie de l'*ayin* est identique à celle des partisans de la tradition, beaucoup d'innovations en revanche illustrent parfaitement le processus de réinvention de la Mevleviye. De plus, Çıkar invente un nouveau rituel mêlant le *sema* mevlevi et le *semah* alevi. Ainsi, la trinité « Atatürk, Ali, Mevlana » se reflète entièrement dans les rituels du *sema*.

#### La turcisation du *sema*

A l'image de la turcisation de l'appel à la prière par Atatürk, Hasan Çıkar a turcisé la totalité de la *mukabele* qui est à l'origine en persan et en arabe. Même la formule emblématique qu'est la *nat-ı Mevlana*, chant d'ouverture de la cérémonie, ainsi que les versets coraniques, sont récités en turc. Il n'existe pas de consensus sur l'obligation de l'usage du persan dans les *ayin*. Les musiciens mevlevi et les musicologues ont des avis différents sur la possibilité de composer des *ayin* à partir de textes turcs. Pour certains l'*ayin* doit être composé avec des poèmes de Mevlana, c'est-à-dire en persan. Pour d'autres, il est possible que d'autres textes à contenu religieux soient inclus dans les compositions. On parle entre autres des poèmes de Yunus Emre, saint anatolien du XIII<sup>e</sup> siècle, qui a choisi d'exprimer sa poésie en turc<sup>644</sup>.

S'il est admis que la composition musicale mevlevi qu'est l'*ayin* puisse contenir des passages en turc, il existe un consensus sur le fait que l'intégralité de la *mukabele* ne peut se faire en turc. Hasan Dede est le seul de la communauté néo-mevlevi à turciser ce rituel et il est fortement critiqué pour cela. La frustration au sujet de son groupe a refait surface très récemment, à l'occasion de la *Şeb-i arus* 2020 célébrée par la Municipalité métropolitaine d'Istanbul dirigé par un maire du CHP depuis l'été 2019. La municipalité a choisi le groupe de Hasan Dede pour l'événement. Ce sont ses disciples qui font continuer le groupe du défunt conformément aux pratiques mises en place par ce dernier. Ils ont donc mis en scène une *mukabele* mixte et intégralement en turc. La communauté néo-mevlevi a été consternée par la visibilisation de ce

---

<sup>644</sup> Ömer Faruk Bayrakçı, « Türk Din Müsikîsi'nde "Mevlevî Ayini" Formuna Genel Bir Bakış » (Aperçu de la forme de l' « ayin mevlevi » dans la musique religieuse turque), revue *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, vol. 2, no. 2, 2015, p. 145. Pp 139-152



groupe. Murat Bardakçı journaliste ottomaniste connu pour son attachement à la culture ottomane, a violemment exprimé son mécontentement à ce sujet. Dans un article publié sur le journal *Habertürk*, le journaliste dénonce cet événement qu'il qualifie de « bêtise » et de « monstruosité » en raison du non-respect de « toutes les règles de la *mukabele* ». Outre le fait que ce fut un *sema* mixte, le journaliste exprime sa frustration au sujet de la récitation de l'*ayin* et du Coran en turc. Bardakçı s'en prend à la Municipalité d'Istanbul qu'il accuse d'avoir pris au sérieux un groupe qui a « ridiculisé l'*ayin* » et qui n'avait jusqu'à présent, pas été pris au sérieux par institution officielle ». En donnant l'opportunité à ce groupe, de paraître en public la municipalité aurait contribué à la réalisation d'une « étrangeté ». « C'est de la frivolité, de l'ignorance et une violation de la tradition ! » dit-il<sup>645</sup>.

En plus d'avoir converti des *ayin* classiques en turc, Çıkar a fait composer à ses disciples, de nouveaux *ayin* et *ilahi* en turc, et lui-même écrit des poèmes en turc dans lesquels il divinise Atatürk et invente le concept de « chants religieux pour Atatürk » (« *Atatürk ilahisi* ») où il élève le Père des Turcs au rang des saints. En voici un exemple :

*Tu as aboli le califat / Tu as établi la République*  
*Ô grand mürşit à l'esprit d'Ali / Tu as considéré la femme et l'homme égaux*  
*Comme Muhammad, tu as établi l'union des humains*<sup>646</sup>

Selon les recherches de Thierry Zarcone sur la sainteté en période républicaine, le « culte d'Atatürk » existe également chez les Alevi qui dès les débuts de la République, ont considéré Mustafa Kemal Atatürk comme le Messie ou même comme la réincarnation de l'Imam Ali ou de Hacı Bektaş<sup>647</sup>.

---

<sup>645</sup> Murat Bardakçı, « Kur'an'ı önceki gün Türkçe okutan İBB'ye şimdi çok önemli bir başka iş düşüyor: İstiklâl Mahkemeleri'ni tekrar kurmak! » (Une autre tâche très importante incombe à la Grande mairie d'Istanbul qui a fait réciter le Coran en turque avant-hier : rétablir les tribunaux d'indépendance !), journal *Habertürk*, 19.12.2020, <https://www.haberturk.com/yazarlar/murat-bardakci/2909264-kurani-onceki-gun-turkce-okutan-ibbye-simdi-cok-onemli-bir-baska-is-dusuyor-istikl-mahkemelerini-te>

<sup>646</sup> *Hilafeti kaldırdın / Cumhuriyeti kurdun / Âli ruhlu yüce mürşit / Kadını eri bir gördün / Muhammet gibi, insan birliğini kurdun.*

<sup>647</sup> T. Zarcone, « La Fabrication des saints sous la République turque » dans C. Mayeur-Jaouen *et al.* (éds.), *Saints et Héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, pp. 222-223.

## L'alevisation

Hasan Çıkar était tout autant attaché à Ali parce qu'il était alevi ou qu'il avait été influencé par les Bektaşî des Balkans pendant sa jeunesse. Son côté alevi le conduit également à introduire le *sema* alevi dans un nouveau rituel qu'il baptise *birlik seması*, c'est-à-dire le *sema* de l'unicité qui symboliserait l'unicité des croyances. Il s'agit concrètement de la chorégraphie de l'*ayin* mevlevi classique dans laquelle sont introduits quelques danseurs effectuant des gestes empruntés au *sema* alevi appelé *semah*. Au centre de la *meydan*, se trouve un *semazen* entouré de quatre danseurs de *semah*. Enfin ces derniers sont encerclés par des *semazen*. Contrairement à ce que l'on peut attendre d'une telle initiative, les danseurs de *sema* ne sont pas vêtus des habits traditionnels alevi couramment utilisés dans les *semah* folklorisés, ni de coiffes appropriées à ce milieu. Ils portent tous une *sikke* et une robe à mi-chemin entre la *tennure* et la *üç etek* qui est un habit féminin que portaient autrefois les villageoises de certaines régions d'Anatolie et que les femmes alevi portent de fait durant le rituel du *sema*. Le répertoire est constitué de chants composés toujours par les membres du groupe. Le style musical est différent de celui de l'*ayin*. Bien loin d'être réellement de la musique alevi, c'est néanmoins ce style qui est imité avec notamment l'usage du *saz*<sup>648</sup>.

## La mixité

Les *sema* de Hasan Çıkar sont inclusifs. Hommes et femmes portent des robes de couleurs variées. Il ne m'a été possible de saisir la logique qui préside au choix des couleurs. Il arrive que durant certaines cérémonies, les *semazen* portent des *tennure* aux couleurs flamboyantes que l'on ne retrouve pas dans la tradition mevlevi. Parfois il n'y a que des *tennure* rouges et blanches. J'ai uniquement pu cerner une logique dans les couleurs des habits de la *birlik seması*. En effet, les couleurs retenues sont le blanc, le rouge et le vert. Comme ce rituel est un assemblage du *sema* mevlevi et du *semah* alevi, le blanc est conservé comme couleur symbolique des Mevlevi. Quant au rouge et au vert, ce sont les couleurs qui symbolisent Hasan et Hüseyin, les deux fils martyrs d'Ali.

---

<sup>648</sup> Luth anatolien. Instrument sacré dans la culture alevi qui lui vaut la définition métaphorique de « Coran à cordes » (*telli Kuran*). C'est l'instrument principal des cérémonies de *semah*.

Concernant la coiffe des femmes, si au départ, elles portaient un petit foulard par-dessus leurs courtes *sikke*, aujourd'hui elles ne portent plus de foulard et leur *sikke* est identique à celle des hommes. Il n'y a donc pas de distinction entre les femmes et les hommes. A la fin de sa vie, Hasan Çıkar ne dirigeait plus les cérémonies car son état de santé ne lui permettait pas de se tenir longuement debout. Il confiait la tâche à des disciples de longue date. Il arrivait parfois qu'il désigne une femme pour diriger la cérémonie. Toutefois, celle-ci ne portait pas la *destarlı sikke* mais une *sikke* au-dessus de laquelle était placé un foulard vert.

**Figure 53 : Birlik seması**



EMAV, janvier 2016. (Ayşe Akyürek)

#### 4) *Les pratiques New Age*

##### a) **Les techniques de bien-être psychocorporelles**

« Le New Age est marqué par l'intérêt pour les thérapies alternatives 'qui se soucient aussi bien du corps que de l'esprit', ce que l'on appelle la médecine holistique » résume Massimo Introvigne<sup>649</sup>. Beaucoup de disciples néo-mevlevi ont recours aux thérapies alternatives. Certains disciples sont d'ailleurs eux-mêmes des guérisseurs. Les techniques de maîtrise du corps, tel le tai chi chuan et le yoga, sont tout aussi importantes et pratiquées que les techniques de guérisons naturelles. Dans son étude sur le *Sufi Order International* (SOI), Alix Philippon montre à travers l'exemple des cercles spirituels féminins rattachés à Inayat Khan, que « ces nouvelles formes de sociabilité mystique sont tournées vers un salut intramondain »<sup>650</sup>. Nous retrouvons ce phénomène au sein de la nébuleuse néo-mevlevi. A côté de la pratique des rituels soufis, beaucoup de Néo-Mevlevi effectuent régulièrement des exercices psychocorporels dans le but de résoudre leurs soucis terrestres, sans écarter la dimension spirituelle de ces pratiques. Certains des membres de groupes sont de sérieux adeptes de ces pratiques, et parmi eux, certains sont même des professionnels délivrant des services ou des enseignements.

##### **La respiration holotropique soufisée**

Jean Vernet insiste sur l'importance de l'expérience personnelle dans les pratiques New Age. « La primauté donnée à l'intensité du vécu, à l'émotionnel, ouvre alors la voie à l'accueil de toute religion affirmant procurer un contact direct avec l' 'ailleurs', à toute pratique mettant en contact avec la Conscience universelle englobante divine » dit-il, « d'où l'intérêt pour les voies et techniques offrant un accès au Transpersonnel : channeling ou communication avec les entités de l'au-delà, chamanisme ou voyage dans d'autres plans de conscience et de réel, astrologie ou technique d'accord entre l'existence personnelle et les rythmes du cosmos<sup>651</sup>».

---

<sup>649</sup> Massimo Introvigne, *Le New Age des origines à nos jours*, trad. de l'italien par P. Baillet, Paris, Dervy, 2005, pp. 103-104.

<sup>650</sup> A. Philippon, *op. cit.*

<sup>651</sup> J. Vernet, *op. cit.*, p. 14.


Les techniques de développement personnel font florès en Turquie dans les années 1990. C'est une femme turque nommée Nil Gün qui est à l'origine de cette mode. Elle se forme à de nombreuses thérapies alternatives dans les années 1970-1980 et devient une figure emblématique dans ce domaine lorsqu'elle rentre en Turquie. On note également la présence d'une branche qui tente de lier les mouvements de santé psychologique et physique au « soufisme revisité » et aux traditions turques d'Asie centrale. Il s'agit du Centre de développement Neva (*Neva Gelişim*), du Centre TÜMATA (*Türk Musikisini Araştırma ve Tanıtma Grubu* : Groupe de recherche et de promotion de la musique turque), et du Centre de soins Galata (*Galata şifahanesi*)<sup>652</sup>.

Les pratiques New Age ne sont pas exécutées uniquement individuellement ou dans la sphère privée. Il s'agit aussi de pratiques collectives réalisées dans un cadre institutionnel. Même l'UMV tenue par la famille Çelebi qui revendique incarner la tradition authentique et avoir la mission de lutter contre la « dégénération », encourage les individus à s'initier aux pratiques New Age. Elle propose l'enseignement de ce type de cours à titre onéreux comme des séances de respiration holotrope (*nefes terapi*) délivrées par une coach professionnelle.

---

<sup>652</sup> Marie-Hélène Sauner-Leroy, « Le corps épris d'amour. Techniques de développement personnel et scène sociale turque », *Ethnologie française*, vol. 44, no. 2, 2014, pp. 309-318, <https://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2014-2-page-309.htm#re16no16>

Figure 54 : Affiche du cours de respiration holotropique de l'UMV

ATÖLYE İSMİ:	NEFES MERHABA	
EĞİTMEN:	DİLEK DURSUNOĞLU	
BAŞLANGIÇ TARİHİ:	28.09.2016	
DERS SÜRESİ:	11.00 - 18.30	
ATÖLYE SÜRESİ:	Her hafta- ÇARŞAMBA	
ÜCRET:	300 TL/SEANS İsterinse iki kişi yan yana paylaşabilir	
ATÖLYE TEMA:	DOĞAL NEFESİN MUCİZEVİ GÜCÜ İnsan her nefeste yeni biri olur, Her nefes için doldurduğumuz kelimeler ile bilmediğimiz bir aleme yolculuk eder, oradan hediyeler ile geri döner vtz. Mevlana Celaleddin-i Rumi	

**ATÖLYE TANITIM:**

ALLAH' ın bizlere verdiği en değerli hediye ile gerçek mucizenin "SİZ" olduğuna hatırlayın...!  
Gerçekleşmeyi bekleyen en büyük ve en yakınımadaki mucize...!  
Bu mucizeyi ruhumuza , bedenimize ve hayatımıza katmak hemen şu an elimizde. Tek yapmamız gereken doğduğumuz andan itibaren olmama olmanıza olan NEFES' imizi tanımak...  
**NASIL NEFES ALIYORSAK, ÖYLE YAŞIYORUZ...!**  
" Nefes"le birlikte Hayatımızda, Bedenimizde ve Ölümlü de bir kapı kapanır , başka bir kapı açılır. Mucizenin, dönüştürücü, bütük bereketin, kuzulmuş sevginin ,döğüşün ve kendimizle bağınanın kapısıdır bu...  
"Nefes"le tanışmak yaşamınızın dönüm noktasıdır.  
Bu tanışmadan sonra, "Nefesten Önce" ve " Nefesten Sonra" diye anlatacağımız beki de... İki nefes aramızda görünmez mükth bir sır ve gizem insanın hayali... Doğal Nefes dönyanın en hızlı ve etkili dönüştürücü aracı. Fiziksel, zihinsel , duygusal ve ruhsal seviyede yaşanan dönüştürücü ve ardından gelen değışim sayesinde her birimiz "ÖZ" mü de saki bilgilerle buluyoruz. Ve bu buluşmanın ardından " Gerçek Kendimiz" olma hakkımıza kavuşuyoruz...  
Nefesimiz değışo içinizde hapsettığımız negatif duygular entegre olana kadar önter orada...Tek gerçek ŞU AN...! O duygular, sıkıntılar oradanla oradalar, bozu bozuma bastırmaya çalışıyor ve sonunda öyle bir an geliyor ki, bastırarak bu duygulardan kaçamayacağımıza anlıyoruz. Çünkü negatif, hareketsiz enerjiler, bu sıkık durum, sıkıntılar, zifka, sağlıksız olan her şey ancak " İFADE " edilerek tedavi olabilir, bastırılarak değil... Nefesinizle tanışarak, nasıl hissettığınız, nasıl yaşadığınız, düşünceleriniz, her şeyinizi değıştirilebileceğinize şahit olmak istemez misiniz? Açık akan bir nefes, her istediğinizin oluşu, tatmin içerisinde yaşadığınız bir dünyayı beraberinde getiriyor...  
Akan bir nefes, akan bir hayat demek...! Çünkü hayat Niç durmaz hep akar...!  
Ağı yerleştir nefes , topu hayat gib...!  
Ne sadece alabiliriz nefesi, ne de sadece verebiliriz...! Almayı bildiğimiz kadar vermeyi ya da tam tersi, vermeyi bildiğimiz kadar da almayı öğrenmeliyiz ki hayatımız hep ahsın... Çünkü hayatımızda yolunda gitmeyen şeylerde nasıl nefes aldığımız doğru oranın...  
Limitli nefes alışkanlıklarımıza şablonların tek yolu lot, nefes alışkanlığımıza değıştirmek... Faki, ama siz değışmeye hazır mısınız?  
Karakterinizi, eski alışkanlıklarınızı, bağımlılıklarınızı, hastalıklarınızı bırakmaya hazır mısınız?  
**YENİ NEFESİNİZLE, YENİ HAYATINIZA UYANMAK " sadece "SİZİN" elinizde...!**  
HEP BİRLİKTE YENİ NEFESLERE...  
NEFESİNDE KALIN.

Traduction de la présentation :

Rappelez-vous que VOUS êtes le plus précieux cadeau et le véritable miracle qu'ALLAH nous a donné... !

Le plus grand et le plus proche des miracles qui attend d'être réalisé... !

Réaliser ce miracle dans nos âmes, dans nos corps et dans nos vies est entre nos mains, à l'instant présent... La seule chose que nous devons faire est de connaître notre SOUFFLE qui nous accompagne depuis notre naissance...

NOUS RESPIRONS COMME NOUS VIVONS... !

Avec le « souffle », une porte se ferme, puis une autre porte s'ouvre dans nos Vie, dans nos Corps et dans nos Essences... C'est la porte du miracle, de la transmutation, de l'abondance et de la profusion, de l'amour inconditionnel, de la liberté et de la paix avec soi...

Faire connaissance avec le « souffle » c'est le tournant de nos vies.

Après cette rencontre, vous allez sans doute distinguer la différence entre votre vie « avant le souffle » et votre vie « après le souffle » ... La vie humaine est un secret caché entre deux souffles... le souffle naturel, c'est là l'instrument de transmutation le plus rapide et efficace... Grâce aux changements qui

proviennent à la suite d'une transmutation physique, mentale, émotionnelle ou spirituelle, nous retrouvons tous des informations cachées dans notre ESSENCE...

Ils seront là jusqu'à ce que notre respiration change et que les mauvais sentiments que nous emprisonnons en nous ne se consomment... La seule réalité c'est L'INSTANT PRÉSENT... ! Si ces sentiments, ces malaises sont là, eh bien ils y sont. C'est en vain d'essayer de les maîtriser. Et arrive ce moment où nous comprenons que nous ne pouvons y échapper en tentant de les anéantir. Parce que les énergies négatives et statiques, les blocages, les malaises, les colères et tous ce qui est malsain, ne sont guérissables que s'ils sont exprimés et non pas maîtrisés... Ne voudriez-vous pas être témoin de votre capacité à changer vos sentiments, votre vécu, vos relations, grâce à votre souffle ? Une respiration fluide crée en même temps un monde où tout ce que vous désirez se réalise, où vous êtes satisfait... Une respiration fluide veut dire une vie qui coule de source... ! Parce que la vie ne s'arrête jamais, parce qu'elle est constamment en mouvement... !

La respiration c'est donner et recevoir, tout comme la vie... !

Nous ne pouvons ni uniquement inspirer, ni uniquement expirer... ! Tout comme nous savons recevoir, nous devons apprendre à donner, et vice versa, pour que notre vie ne cesse d'avancer... Parce que les choses qui ne vont pas dans nos vies sont le reflet de nos façons de respirer...

La seule voie pour dépasser nos respirations limitées, est de changer notre façon de respirer... Et vous, êtes-vous prêt à changer ? Êtes-vous prêt à laisser votre caractère, vos habitudes, vos addictions, vos maladies ?

VOUS REVÉILLER AVEC VOTRE NOUVEAU SOUFFLE A VOTRE NOUVELLE VIE est entre VOS mains... !

TOUS ENSEMBLE POUR DE NOUVEAUX SOUFFLES...

RESTEZ DANS LE SOUFFLE...

La respiration holotropique, « du grec *holos*, le tout, et de *trepein*, se diriger vers », c'est-à-dire « qui aspire à la totalité » ou « qui évolue vers la plénitude », est une pratique qui a vu le jour à Prague dans les années 1970. Il s'agit d'une technique créée par le psychiatre tchèque Stanislav Grof en vue de faire atteindre des « états de conscience modifiés » à travers l'intensification de la respiration<sup>653</sup>. Christiane Fonseca résume les étapes de la technique de la manière suivante :

Une phase de relaxation commence par aider chacun à se détendre et à s'intérioriser. Ensuite, il s'agit d'activer son souffle en l'amplifiant, puis en l'accélération. Respiration plus profonde et rythme plus rapide entraînent une hyperventilation et une modification de la conscience. La respiration agit comme un tremplin pour dépasser l'expérience

---

<sup>653</sup> Christiane Fonseca, « Respiration holotropique, langage du corps et du soi », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, vol. 144, no. 2, 2016, pp. 119-124.

subjective de chacun et ouvrir les portes du monde inconscient. L'essentiel est alors de plonger toute son attention sur ce qui se passe en soi corporellement, émotionnellement ou visuellement. Le passage d'un état de conscience ordinaire à un état de conscience élargi repose sur l'association du souffle et de la musique<sup>654</sup>.

Pendant mon travail de terrain, je me suis prêtée à l'exercice de la respiration holotropique à la Fondation internationale Mevlana. Au mois de mai 2017, lorsque je fréquentais la fondation, j'ai payé une séance pour comprendre de l'intérieur, l'intérêt de cette méthode. La séance était dirigée par Dilek Dursunoğlu. Cette dernière n'est pas une thérapeute. Elle est entre autres une coach de vie et une coach spirituelle. Voici une description de la séance : Elle se déroule à l'UMV d'Istanbul, dans le quartier chic de Nişantaşı. J'entre dans une salle où est installé au sol, un fin matelas couvert d'un plaid. La séance doit commencer par une discussion. Dilek m'invite à m'asseoir afin que je commence à me détendre. Tout d'abord elle me félicite d'avoir eu le courage d'entreprendre un tel exercice. Puis elle me demande d'exposer mes attentes. De toute évidence, je ne peux lui avouer que ma seule motivation est la curiosité scientifique. Je lui dis donc que j'ai entendu les bienfaits physiques de cette technique et que je pense que cela me permettra de retrouver la forme. D'un air sceptique, elle me demande de poursuivre par mon récit de vie dans ses grands traits. Je lui parle alors de mon projet de thèse. Cela lui plait et elle me demande comment j'en suis arrivée à choisir de travailler sur la confrérie de Mevlana. Je lui parle alors de mon parcours hasardeux qui a commencé avec mon intérêt pour la musique soufie, et particulièrement le *ney* (flûte en roseau, sacrée chez les Mevlevi) que j'ai pratiqué avant d'entreprendre cette thèse. Elle est émerveillée et résume que cela ne peut être le fruit du hasard. J'aurais sans doute été « appelée » par Mevlana, tout comme elle. En effet, la coach illustre ses propos en me racontant son propre parcours. C'est par le truchement de la respiration (*nefes*) qu'elle a fait « connaissance » avec Mevlana. Alors, Esin Çelebi lui aurait gentiment « imposé » de travailler pour la fondation en lui annonçant que Mevlana « attendait ses services ». Puis pour m'épater, Dilek fait le rapprochement entre le *ney* et le souffle et tente de me persuader que mon intérêt pour cet instrument était un moyen pour m'amener à Mevlana. En effet, chez les Mevlevi, le *ney* est l'instrument principal utilisé dans le rituel de l'*ayin*, et on lui attribue un caractère sacré. D'après le théologien Bayram Ali Çetinkaya, au début de l'*ayin*,

---

<sup>654</sup> *ibid.*



le *ney* que « l'amoureux de Dieu » embrasse émet le son « *Huuu*<sup>655</sup> ». Il s'en échappe alors un souffle divin (*nefha-ı ilahi*) qui reflète l'appel céleste : « Ne suis-je pas votre seigneur ? » (*Elestü bi rabbikum*). Puis avec le premier son du *kudüm* (instrument de percussion également sacré), l'ordre « Soit » (« *Kûn* ») se fait entendre. Ainsi prend forme l'univers de l'existence à travers des âmes comblées de reflet divin<sup>656</sup>.

Après cette parenthèse sur le *ney*, la coach tente de me faire parler sur mes problèmes personnels, telle une psychologue. Je me prête au jeu et je lui fais part de problèmes assez communs comme les problèmes relationnels ou financiers. Elle m'assure que je suis sur le bon chemin pour et que le souffle et Mevlana m'aideront à guérir physiquement, mentalement, et spirituellement. « C'est un travail de longue haleine », m'avertit-elle. Nous pouvons en conclure qu'en s'engageant dans ce processus, le client doit avoir conscience qu'à côté de la guérison, il réalisera son évolution spirituelle et parviendra à être un individu accompli. Je comprends alors que je ne suis pas face à une simple inhalothérapeute ou une simple coach de vie, mais également à une guide spirituelle. En effet, le travail de Dursunoğlu correspond tout à fait à l'*irşad* pratiqué par les *şeyh*, c'est-à-dire la direction spirituelle. Je pense que Dilek Dursunoğlu a été désignée pour attirer un public plus distant aux religiosités traditionnelles. Tout en maintenant la tradition mevlevi par la désignation des *şeyh* pour assurer l'*irşad* à des groupes de disciples, les Çelebi engagent des coachs spirituels. Il ne faut sans doute pas négliger l'apport financier de ce genre de pratiques à la fondation des Çelebi.

La séance continue avec l'exercice respiratoire. Je m'allonge sur le matelas. Sur un fond de musique apaisante, la coach me guide pour une respiration excessive. De temps en temps, elle me fait des suggestions pour déverrouiller mes blocages. Cette technique conversationnelle est censée amener le client à se détacher de son égo et parvenir à un niveau de conscience supérieur. L'intensité de l'exercice provoque en moi un épuisement. « Tu vas t'habituer, et ça sera de plus en plus simple » m'assure-t-elle.

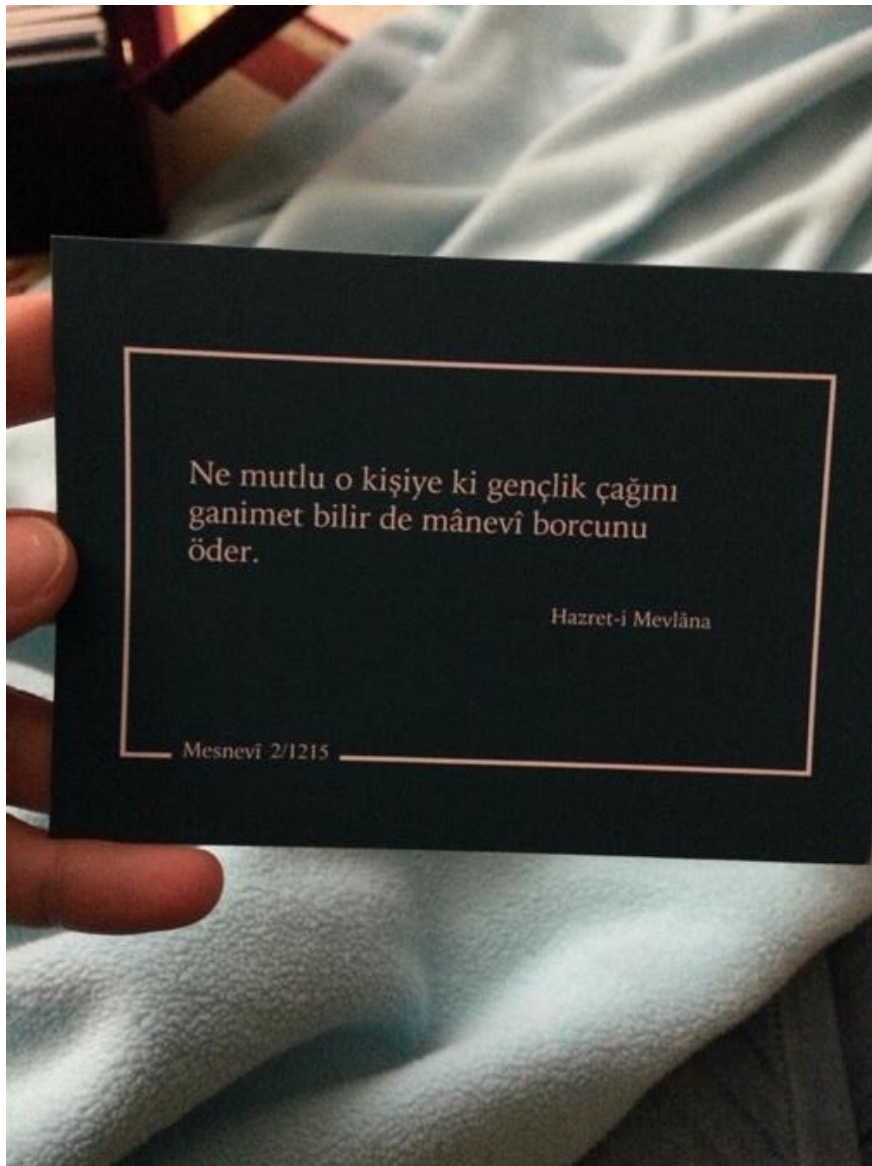
---

<sup>655</sup> *Hu* signifie Lui en arabe. Il désigne Dieu dans la tradition soufie. Le souffle du *ney* lui est associé.

<sup>656</sup> Bayram Ali Çetinkaya, « Mevlana'nın nefesinden çıkan büyümlü ney sesi » (Le son magique sortant du souffle de Mevlana), revue *Ihlamur*, no. spécial : Mevlana, Kayseri, 2011, 2011, p. 432.

Pour terminer la séance, Dilek me présente un paquet de carte et me demande d'en piocher une. Ce sont des cartes qui comportent des citations de Mevlana. Elles incarnent un message direct de la part de Mevlana au client. Il est écrit sur la carte que j'ai piochée : « Heureux soit celui qui sait profiter de sa jeunesse pour payer sa dette spirituelle ». Pour la coach, le tirage est réussi et le message est très clair : Mevlana me remercie d'être en quête spirituelle et de servir sa Voie à mon jeune âge à travers l'écriture de cette thèse<sup>657</sup>.

**Figure 55 : Carte de message de Mevlana**



Tirée après une séance de thérapie respiratoire à l'UMV, mai 2017. (Ayşe Akyürek)

<sup>657</sup> Observation de terrain, Istanbul, mai 2017.

## **Le *Mindfulness***

L'UMV propose également des séances de *mindfulness* (pleine conscience), une technique de méditation visant à prendre pleinement conscience de l'instant présent. La méditation est popularisée dans les années 1960 pendant l'essor des mouvements de contre-culture américaine puis devient une pratique importante des mouvements religieux. Le *mindfulness* trouve son origine en Asie du Sud-Est. Elle est le « pilier du Vipassana qui est une branche du bouddhisme theravada » et vise à « renforcer le sujet dans son individualité ». Cette technique est principalement utilisée pour lutter contre le stress et l'anxiété, et pour mieux gérer ses émotions au quotidien<sup>658</sup>. Il s'agit d'une technique thérapeutique cognitivo-comportementale qui vise à se concentrer sur le moment présent<sup>659</sup>. Selon Mehmet Kıvanç Ak, chercheur en psychiatrie, la culture turco-islamique dont Mevlana est le principal représentant, a exercé une influence sur les psychothérapies Turquie. La métaphore utilisée dans le *Mesnevi* serait une thérapie cognitivo-comportementale et les histoires du *Mesnevi* inculqueraient la conscience, c'est-à-dire le *mindfulness*<sup>660</sup>.

Cette technique proposée par les membres de l'UMV convaincus de l'adéquation de celle-ci avec la pensée de Mevlana, suscite une fois de plus, l'intérêt des femmes essentiellement situées entre quarante et soixante ans. J'ai assisté à une séance de présentation de *mindfulness* à l'UMV en 2017. Selin Ilgaz, jeune recrue de la fondation, présente l'intérêt du *mindfulness* dans le but d'attirer des patientes. La séance interactive est entrecoupée d'exercices de concentration. Ayant uniquement participé à la séance de présentation, je n'ai pas eu l'occasion d'analyser la dimension spirituelle de la technique proposée par Selin Ilgaz. Pendant la présentation, la coach conseille aux auditrices d'être conscientes du temps présent afin de gagner la capacité de réagir

---

<sup>658</sup> Nadia Garnoussi, « Le Mindfulness ou la méditation pour la guérison et la croissance personnelle : des bricolages psychospirituels dans la médecine mentale », *Sociologie*, vol. 2, no. 3, 2011, pp. 259-275. <https://www.cairn.info/revue-sociologie-2011-3-page-259.htm>

<sup>659</sup> Guido Bondolfi, *et al.*, « Les approches psychothérapeutiques basées sur la pleine conscience (mindfulness). Entre vogue médiatique et applications cliniques fondées sur des preuves », *Psychothérapies*, vol. 31, no. 3, 2011, <https://www.cairn.info/journal-psychotherapies-2011-3-page-167.htm>

<sup>660</sup> Mehmet Kıvanç Ak, Elif Eşen, Faik Özdengül, « Mevlana Penceresinden Bilişsel Terapiler » (Thérapies cognitives à travers la fenêtre Mevlana), revue *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi ve Araştırmalar Dergisi*, vol. 3, no. 3, 2014, pp. 134-136.

de manière efficace aux incidents de la vie quotidienne. « Cela permet, dit-elle, de gérer le stress et les émotions, de parvenir à un équilibre mental, de profiter pleinement des moments de plaisir, et de développer sa créativité »<sup>661</sup>. Cette initiative de l'UMV semble donc relever typiquement des pratiques de la nébuleuse mystique-ésotérique tournée vers le bien-être psychocorporel.

**Figure 56 : Brochure des cours délivrés par l'UMV**



Mai 2017. Intitulés des cours : Bonjour à la respiration ; Soyez conscient du moment présent avec le *mindfulness* raconté par Selin Ilgaz ; Guérir avec les couleurs ; Ateliers d'art de papier marbré, Lectures d'extraits des œuvres de Mevlana et écoute de chants religieux ; Ateliers de persan.

<sup>661</sup> Observation de terrain, Istanbul, mai 2017.

## L'hypnose

J'ai eu l'occasion d'assister à plusieurs séances d'hypnose privée chez une disciple de Kadri Yetiş. Cette dernière invitait régulièrement un ami thérapeute soufi pour divers exercices thérapeutiques et spirituels malgré le scepticisme de son maître. Il arrivait également qu'en l'absence de son ami, elle exerce elle-même ces techniques sur ses consœurs. Dans l'une de ces séances privées, elle tentait de guérir le mal-être intérieur de sa jeune consœur. Pour commencer, elle prépare l'environnement sonore. Elle active une musique méditative New Age pour aider sa consœur à se concentrer. A l'aide de son petit livre qui contient des textes hypnotiques, elle récite des suggestions hypnotiques censées la débarrasser de ses angoisses quotidiennes. A la fin de la séance la jeune femme est soulagée et pense que les suggestions de sa consœur auront un effet durable et amélioreront sa santé physique et mentale.

**Figure 57 : Séance privée d'hypnose des disciples d'Ahmet Kadri Yetiş**



Istanbul, Octobre 2015. (Ayşe Akyürek)

## **b) La « (re)connexion avec la nature »**

Le New Age réunit aussi des individus qui portent un intérêt « pour la maîtrise du corps avec les arts martiaux, la caisse d'isolation sensorielle ou les thérapies douces, et de la nature avec l'art floral, l'écologie ou le végétarisme »<sup>662</sup>. Effectivement, comme l'expriment Raymond Massé et Jean Benoist, « dans le New Age, on retrouve l'idée de (re)connexion avec la nature ». C'est ainsi que ses sociétés occidentales développent un « intérêt pour une meilleure relation sociale et individuelle avec la nature (*living in balance with the earth*) »<sup>663</sup>. C'est encore une fois dans le cadre des mouvements de contre-culture américains que se popularise le retour à la nature qui par la suite s'« infiltre durablement dans nos sociétés occidentales ». L'importance de la nature est désormais présente dans « l'ensemble du champ religieux ». Selon Liogier, « dans l'ultramodernité, agir et s'engager pour l'écosystème dans son ensemble devient l'acte moral par excellence »<sup>664</sup>. L'écologie fait florès en Turquie en 2002 via un turco-chilien originaire de Suisse nommé Victor Ananias. Ce dernier crée la Fondation pour la protection de la vie naturelle (*Doğal Hayatı Koruma Vakfı*), à Istanbul en 2002, puis l'Association de soutien à la vie écologique (*Ekolojik Yaşamı Destekleme Derneği*)<sup>665</sup>. Nous retrouvons l'importance de la nature et de l'écologie dans certains groupes néo-mevlevi.

### **Le jardin de Hayat Nur Artıran**

La *vakıf-tekke* de Nur Artıran est une villa implantée dans un immense jardin situé dans le district de Beykoz à Istanbul, connu pour ses espaces verts paisibles, loin du chaos de la ville. La *şeyh* tient à ce que le jardin soit digne d'une ferme et d'un potager car la connexion à la nature serait primordiale pour se connecter au divin. La *şeyh* fait visiter son jardin à tous ses invités pour exhiber son respect et son amour envers la nature. Elle ne manque pas de demander régulièrement à ses disciples de la photographier avec les animaux de son jardin ou en train de caresser des plantes.

---

<sup>662</sup> J. Vernet, *op. cit.*, pp. 5-6.

<sup>663</sup> Raymond Massé, Jean Benoist, *Convocations thérapeutiques du sacré*, Paris, Karthala, 2002, pp. 145-151.

<sup>664</sup> Raphaël Liogier, *Souci de Soi, conscience du monde. Vers une religion globale ?*, Paris, Armand Colin, 2012, pp. 28-29.

<sup>665</sup> M-H. Sauner-Leroy, « Le corps épris d'amour », *op.cit.*

Très récemment, Nur Artiran a organisé une école d'été intitulée « L'homme, la nature et le soufisme ». Au programme se trouvait l'enseignement de l'amour pour la nature argumentée par des versets coraniques, des hadiths et des passages du *Mesnevi*. L'enseignement théorique était accompagné d'exercices pratiques de méditation et d'une marche dans la forêt.

Figure 58 : École d'été sur la nature et le soufisme à la Fondation Şefik Can



(Facebook/Ask bir davaya benzer)

## La Marche pour l'amour et la paix de l'UMV (*Sevgi ve barış yürüyüşü*)

J'ai observé l'intérêt pour la nature auprès de nombres de mes enquêtés. Parmi les événements les plus importants, je peux citer la tradition récemment inventée par la famille Çelebi. Il s'agit d'une marche de 140 kilomètres, symbolisant et célébrant l'arrivée de Mevlana à Konya depuis Karaman. Celle-ci est financée par les mairies, des ONG et des autorités locales. J'ai eu l'occasion d'assister à cette marche au printemps 2017, lors du 789<sup>e</sup> anniversaire de la venue de Mevlana à Konya. Pendant sept jours, les randonneurs sont invités à marcher sur les pas de Mevlana et à camper dans des villages, la nuit tombée.

L'UMV invite des scouts à participer à la marche. Ainsi, on inculque d'une part aux participants, la spiritualité pacifique de Mevlana, et d'autre part, l'amour pour la nature. Esin Çelebi, présente pendant la marche, raconte aux participants qu'elle était scoute pendant son enfance par devoir d'exemplarité. L'une de ses disciples scoutes explique que les principes et idéaux du scoutisme et de la Mevleviye sont extrêmement similaires.

Figure 59 : Marche internationale de l'amour et de la paix de l'UMV



Slogan de la marche : « Il est temps de marcher vers le vrai amour qui est en nous ». (Ayşe Akyürek)



### c) Le dialogue interreligieux

Ce que nous appelons de nos jours le dialogue interreligieux, trouve ses origines aux États-Unis, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est à Chicago qu'a lieu le Parlement mondial des religions en 1893. Le but est de montrer l'« unité essentielle » des religions. D'autres congrès ont lieu en 1933 et en 1934 à Chicago et à New York. Puis commencent des congrès universitaires dans les années 1960. C'est surtout en réaction à l'antisémitisme et à la Shoah que se forment ces rassemblements, mais il y a également un intérêt pour les religions orientales et l'islam. Concernant le dialogue islamo-chrétien, c'est l'islamologue français Louis Massignon qui en est l'initiateur<sup>666</sup>.

#### Le *sema*, un instrument de dialogue

La Fondation internationale Mevlana organise en collaboration avec le ministère de la Culture turc, une cérémonie de *sema* au Vatican. A l'occasion, Esin Çelebi déclare qu'il est très important pour la famille, de représenter correctement l'islam, dont l'image a été détériorée par les réseaux radicaux musulmans. La *çelebi* pense donc que c'est aux dépositaires du « vrai islam », d'entamer le dialogue avec les représentants d'autres religions. Concernant l'importance de tenir la cérémonie dans un palais appartenant au Vatican, le centre de l'Église catholique, Celal Çelebi a déclaré : « C'est un lieu symboliquement très important pour nous »<sup>667</sup>. Koichiro Matsuura, directeur général de l'UNESCO qui a des liens avec la famille Çelebi, affirme que « Mevlana est important pour la paix durable et le dialogue interculturel »<sup>668</sup>.

Dans un livre publié par la Fondation internationale Mevlana, le maître allemand Suleyman Wolf Bahn, désigné par la famille Çelebi, déclare organiser des *sema* alors de réunions de dialogue en Allemagne. Le *şeyh* fait référence au « clash des civilisations » de Samuel

---

<sup>666</sup>Anne-Sophie Lamine, « 1. Émergence et développement d'un « mouvement interreligieux » », dans A-S. Lamine (dir.), *La cohabitation des Dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, Paris, PUF, 2004, pp. 15-81. <https://www.cairn.info/cohabitation-des-dieux--9782130547648-page-15.htm>

<sup>667</sup> Övgü Pınar, « Vatikan sarayında Mevlevi ayini » (Rituel mevlevi au Palais du Vatican), BBC News, 25.09.2014, [https://www.bbc.com/turkce/haberler/2014/09/140925\\_vatikan\\_mevlevi](https://www.bbc.com/turkce/haberler/2014/09/140925_vatikan_mevlevi)

<sup>668</sup> N. Şimşekler, « Sonuç », dans N. Simsekler, *Mevlana'dan Mevla'ya...*, op. cit., pp. 162-171.

Huntington contre lequel il s'emploie à faire face. Il ne manque pas de se référer au Coran pour légitimer ses propos. « C'est conseillé dans le Coran mais les musulmans sont réticents. Bravo aux chrétiens d'Allemagne qui font bien le dialogue » dit-il<sup>669</sup>.

### **Le dialogue interreligieux, la mission de Hayat Nur Artıran**

Nur Artıran adhère à l'idée selon laquelle chaque *tarikāt* a une mission. Lors d'une conversation spontanée, elle me confie que sa mission, c'est de faire du dialogue interreligieux pour lutter contre l'islamophobie émergeant dans le monde. Cette caractéristique rapproche la *şeyh* du mouvement *Hizmet* de Fethullah Gülen<sup>670</sup>. En effet, les écrits de Gülen portent principalement sur le soufisme et le dialogue interreligieux. Heon Kim a travaillé sur le mouvement *nurcu* et sur le mouvement *Hizmet* de Fetullah Gülen. Dans le cadre de ses recherches, il propose d'appeler les deux concepts fondamentaux de la pensée de Gülen que sont le soufisme et le dialogue, le « soufisme dialogique » qui est dérivé du principe méthodologique de Gülen selon lequel « il n'y a pas d'arme dans l'univers plus forte que l'arme d'amour »<sup>671</sup>.

Notons que Şefik Can, le maître de Nur Artıran, avait des liens avec Fethullah Gülen. De son vivant, il faisait éditer ses livres par la maison d'édition *Işık yayınları* rattachée au mouvement Gülen<sup>672</sup>. Par ailleurs, dans un entretien accordé au théologien Sezai Küçük peu de temps avant son décès, Şefik Can expliquait ses liens avec Gülen et Said Nursi. Nursi qui était un ami avec son père, avait écrit un éloge pour un livre. Plus tard, Şefik Can offrait ce livre à Gülen et fait don de tous ses livres à la bibliothèque de l'université Fatih qui appartenait au mouvement Gülen. Dans le cadre des purges qui ont suivi le coup d'État manqué du 15 juillet 2016, imputé

---

<sup>669</sup> Suleyman W. Bahn, « Günümüzde Almanya'da Mevlevilik » (La Mevleviye de nos jours en Allemagne), dans N. Simsekler, *Mevlana'dan Mevla'ya...*, *op. cit.*, pp. 70-72.

<sup>670</sup> La question du service et du dialogue fortement présentes chez Hayat Nur Artıran et ses liens avec Gülen pourront faire l'objet d'un article ultérieurement.

<sup>671</sup> Heon Kim, *Gülen's Dialogic Sufism: A Constructional and Constructive Factor of Dialogue, Islam in the Age of Global Challenges*, pp. 374-406.

<sup>672</sup> "Son Mesnevihan Şefik Can Hoca, Mevla'ya kavuştu" (Maître Şefik Can, le dernier mesnevihan est décédé) [http://www.sefikcan.net/haber/Mevla\\_ya\\_kavustu.pdf](http://www.sefikcan.net/haber/Mevla_ya_kavustu.pdf)

au mouvement Gülen désormais qualifié d'organisation terroriste, cette université a été fermée et certaines de ses facultés ont été rattachées à l'Université d'Istanbul<sup>673</sup>.

Nur Artıran s'engage dans le dialogue interreligieux et aussi dans l'action humanitaire. Elle va à la rencontre de représentants religieux de toutes confessions et attribue à cette mission une dimension sacrée. Elle atteste qu'il importe de redorer le blason de l'islam qui est aujourd'hui menacé par l'islamophobie générée par les courants islamiques radicaux qui véhiculent une image erronée de cette religion

- Ayşe Akyürek : Que pensez-vous du dialogue interreligieux ? Avez-vous une telle mission ?
- Nur Artıran : Oui, je le veux. Tout d'abord, je précise que je ne parle pas de religions au pluriel. La religion est unique. C'est la religion muhammadienne que Dieu a révélée. Cela commence avec le prophète Adam. La religion est un arbre. Ses racines sont Adam. Au temps de notre Prophète, il a mûri et s'est fructifié. Le dialogue est important parce qu'il faut que nous puissions nous exprimer. De nos jours, il y a l'islamophobie. Les gens craignent les Musulmans. Ils pensent que ce sont des gens non fiables, traîtres, asociaux, incultes, grossiers, arriérés... Pourquoi ont-ils peur de mon Prophète ? Le Prophète n'a aucun tort, mais je comprends que l'on puisse craindre sa oumma. Même moi elle me fait peur. Est-ce incompréhensible que les chrétiens en aient peur ? Nous sommes désormais de tels musulmans. C'est honteux. Y a-t-il des gens de confiance dans la oumma ? Il y a plein de pays musulmans, mais aucun d'eux ne fait confiance à l'autre. Comment voulez-vous que les Chrétiens et Juifs aient confiance ? Il n'y a pas deux pays musulmans qui se font confiance. La Turquie et le Pakistan ? Ils n'ont encore pas eu l'occasion de se défier. Je suis sûre qu'il ne resterait plus d'amitié s'ils en venaient là. Alors que l'islam c'était l'amitié ? Nous nous sommes même divisés en *tarikats*. Y a-t-il des *tarikats* qui sont amies ? Non ! L'islam c'est l'unicité (*tevhid*). Mais personne ne l'applique, y compris dans les *tarikats*. Alors il faut que quelqu'un explique que l'islam n'est pas à craindre. C'est ce que j'essaie de faire. Certains me critiqueront mais je sais ce que je fais. Je m'entretiens avec toutes les personnalités religieuses

---

<sup>673</sup> S. Küçük, "Yaşayan Son Mesnevîhan Şefik Can, Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevîlik", (Şefik Can, le dernier mesnevihan vivant, Mevlana, le Mesnevi, et la Mevleviye),

[http://www.tasavvufdergisi.net/Makaleler/1025402374\\_14.44.pdf](http://www.tasavvufdergisi.net/Makaleler/1025402374_14.44.pdf)

importantes : rabbins, prêtres... La semaine dernière, nous avons accueilli une bonne sœur pendant trois jours. Tous ceux qui viennent chez nous disent qu'ils n'ont jamais vu une chose pareille. C'est justement ce que je vise. Nous sommes des modèles. La semaine prochaine je vais me rendre à Paris pour une réunion interreligieuse. Quelle grâce de Dieu ! Je vais y représenter l'islam<sup>674</sup> !

**Figure 60 : Hayat Nur Artiran en visite chez Pir Zia Inayat Khan**



De droite à gauche : Hayat Nur Artiran, Zia Inayat Khan, un moine bouddhiste. (Facebook)

---

<sup>674</sup> Entretien avec Nur Artiran, Beykoz, 10 juin 2017.

## **Le dialogue interreligieux chez Cemalnur Sargut**

Afin de montrer que le dialogue interreligieux est une réalité propre aux confréries que je désigne par le terme *néo-tarikat*, je citerai l'exemple de la Rifaiye présidée par Sargut. La *şeyh* donne une suite à la mission de Kenan Büyükaksoy, qui avait de son temps, l'habitude de recevoir des personnalités religieuses non musulmanes et principalement chrétiennes. Lorsqu'elle prend la parole dans les lieux chrétiens, Cemalnur Sargut met toujours en avant les points communs entre les deux religions plutôt que les aspects divergents. Elle montre un grand respect et une grande ouverture par rapport au christianisme et ne cherche jamais à mettre à l'avant la supériorité de l'islam ou à se positionner en opposition au christianisme. Sa conviction de l'égale valeur de toutes les religions lui permet de présenter ses idées d'une manière très ouverte<sup>675</sup>.

Ambassadeur de Turquie au Vatican, Kenan Gürsoy (petit-fils de Kenan Büyükaksoy) a déclaré dans son discours lors d'une cérémonie de commémoration de Mevlana organisée au Vatican :

Je crois que la philosophie de Rumi peut créer un pont entre différentes croyances aujourd'hui. Je pense que son langage d'amour peut nous aider à nous rapprocher et à établir la paix par le dialogue fraternel. Parce que Rumi appartient à toute l'humanité avec sa vaste sagesse et son âme profonde<sup>676</sup>.

## ***Conclusion***

Ce dernier chapitre a permis de compléter l'analyse des différents aspects de la Néo-Mevleviye. A travers une description détaillée des différentes pratiques collectives et individuelles dans chacun des groupes étudiés, j'ai montré en quoi ceux-ci sont syncrétiques et hybrides. Les rituels hérités de la Mevleviye sont refabriqués par chacun des maîtres néo-mevlevi, ce qui marque l'absence d'authenticité et d'unité au sein de cette nouvelle entité. Cette analyse comparative des quatre groupes néo-mevlevi, à laquelle j'ai ajouté quelques observations sur la Rifaiye, a permis de souligner le caractère syncrétique et réinventé des croyances et pratiques

---

<sup>675</sup> A. Neubauer, *Celle qui n'existe pas*, p. 227.

<sup>676</sup> Ö. Pinar, « Vatikan sarayında Mevlevi ayini ».

des *néo-tarikat*. J'ai également évoqué les principales activités New Age pratiquées par les membres des *néo-tarikat* pour montrer l'influence de ce courant dans l'émergence de ce nouveau genre de confrérisme. C'est précisément ce point qui permet de souligner en quoi les *néo-tarikat* se distinguent des autres catégories de sociabilisation soufie, telles que les *tarikat* et les *cemaat*.



## Conclusion générale

Le confrérisme soufi hérité de l'Empire ottoman au sein duquel il structurait la vie sociale, a constamment évolué en Turquie républicaine, en raison du statut illégal dans lequel il a été relégué en 1925. Pendant que certaines *tarikats* ottomanes sont parvenues à maintenir leurs chaînes initiatiques, à assurer la transmission de leurs savoirs mystiques, à attirer de nouveaux disciples et à assurer l'évolution spirituelle de ceux-ci, et enfin, à pratiquer leurs rituels, d'autres *tarikats* ont progressivement ou immédiatement décliné, en raison de l'impossibilité de faire continuer leurs pratiques face aux politiques oppressives et aux condamnations violentes qui leur était appliquées par l'État, mais aussi parce que certaines d'entre elles consentaient aux réformes modernisatrices. Alors sont apparus de nouveaux groupes s'inspirant de la spiritualité soufie, mais se détachant du confrérisme traditionnel qui requiert une chaîne initiatique et des rituels collectifs réguliers. Ceux-ci se sont tournés vers des activités terrestres. Elles ont été appelées les *cemaats*. Mais il y a également des *tarikats* traditionnelles qui se sont tournées vers les affaires du monde, raison pour laquelle elles ont été rebaptisées les *tarikats-cemaats*, phénomène observé à partir des années 1960 et favorisé par les politiques libérales des partis démocrates conservateurs. Nous avons donc assisté, d'une part, à la persistance du confrérisme soufi traditionnel, et d'autre part, à la création de nouveaux modes de sociabilités soufis. Enfin dans les années 1980, avec la deuxième vague de libéralisme et l'apparition de la synthèse turco-islamique engendrée par les nombreux événements turbulents menaçant l'unité nationale, nous avons assisté à la redécouverte de *tarikats* ottomanes qui avaient décliné telle que la



Mevleviye. Sont apparus des groupes se définissant comme mevlevi et qui se réclamaient authentiques malgré le fait qu'ils soient apparus après une longue période de rupture.

Une étude focalisée sur le cas mevlevi m'a semblé particulièrement significative car cette confrérie avait la particularité d'être une *tarikat* qui a eu une implication politique importante sous l'Empire ottoman et pendant la période de transition de l'Empire à la République, mais aussi parce qu'elle possédait un côté artistique, voire spectaculaire qui lui était conféré en raison de la pratique du *sema* avec une chorégraphie, des costumes et un répertoire musical très esthétiques. Par ailleurs, on ne pouvait négliger la popularité de Mevlana Celaleddin Rumi, dépassant même les frontières de la Turquie et propagée outre-Atlantique. La danse, la musique et Mevlana ont ainsi rendu la Mevleviye appréciable dans un contexte pourtant hostile aux *tarikats*.

Mon objectif était donc de mettre au jour l'existence d'un fossé entre le confrérisme traditionnel ottoman et certaines confréries ottomanes réapparues au sein de la Turquie républicaine, dont principalement la Mevleviye. Cela supposait donc qu'il fallait procéder à une analyse structurelle et fonctionnelle de la nouvelle Mevleviye et identifier les facteurs qui ont contribué à l'émergence de celle-ci.

### **Cohérence du cheminement**

Afin de réaliser ce travail ethnographique, j'ai procédé à la méthode de l'observation participante. Dans ce travail de terrain, je me suis concentrée sur trois groupes et une famille descendante de Mevlana qui prétend incarner l'autorité suprême. J'ai veillé à ce que les groupes qui allaient constituer mon échantillon de recherche possèdent tous des qualités différentes. En considération de la variété des groupes appartenant à cette nébuleuse, de la complexité du sujet et de la difficulté à se faire accepter par les groupes pour une observation de l'intérieur, j'ai dû procéder à une enquête de long terme qui s'est étalé de la fin de l'année 2014 jusqu'au mois d'août 2019. En outre, le sujet était particulièrement délicat en raison des conflits entre ces nouveaux groupes mevlevi et l'esprit de concurrence qui y régnait. J'ai été contrainte d'utiliser des types d'observation participante différents en fonction des caractéristiques des groupes sélectionnés pour cette recherche.

Laboratoire par excellence de l'étude du phénomène religieux et du confrérisme, je me suis installée à Istanbul où se trouvent une quantité indénombrable de groupes mevlevi, mais également de toutes autres sortes de confréries et mouvements spirituels. Je ne me suis donc pas contentée d'observer uniquement les groupes mevlevi. J'ai fréquenté différents lieux appartenant à la communauté soufie d'Istanbul, où les acteurs s'entremêlent. En parallèle de ma recherche à Istanbul, j'ai enquêté à Konya, située partiellement en Anatolie centrale, terre d'accueil et de décès de Mevlana et ville où a été implantée la Maison-mère de l'Ordre mevlevi, de sa création en 1292 à son déclin en 1925. La ville de Konya est célèbre pour les festivités organisées autour de la figure de Mevlana, mises en place après l'instauration d'un tourisme spirituel dans les années 1960.

En commençant par un chapitre qui consiste en une analyse historique, j'ai tenu à clarifier l'ambiguïté du discours des acteurs actuels et j'ai donc déconstruit les revendications d'authenticité des uns et des autres. Il m'a donc fallu proposer une périodisation alternative de l'histoire de la Mevleviye, élaborée par des historiens. En effet, compte tenu de leur discipline, ces derniers ne prennent pas en compte le phénomène de réinvention actuel et proposent ainsi une périodisation qui se termine en 1925 avec l'interdiction des *tarikats*. Ou au mieux, ils évoquent la continuité de la *tarikats* en Syrie jusqu'en 1944 après l'effondrement de l'Empire ottoman. J'ai donc proposé une périodisation permettant de distinguer la Mevleviye ottomane, des nouvelles recompositions de la période républicaine que j'ai choisi de nommer Néo-Mevleviye. J'ai également présenté des éléments biographiques essentiels de la vie de Mevlana pour le distinguer de la *tarikats* fondée sur sa pensée.

En effet, pour la compréhension du phénomène actuel et de l'appropriation du saint de Konya par des individus et des groupes d'horizons très différents, je devais éclaircir le lecteur sur la richesse du parcours de ce dernier. J'ai donc brièvement évoqué son parcours géographique qui a démarré dans le Khorassan, région située dans l'actuel Afghanistan, et achevée en Anatolie après un long voyage marqué par des arrêts dans des villes telles que Damas et Nichapour, où régnait une riche culture soufie, mais aussi par La Mecque, terre sainte de l'islam. J'ai également présenté son parcours spirituel qui a commencé en suivant les pas de son père Bahaeddin Veled, savant orthodoxe, membre de la confrérie Kübreviye, puis qui s'est orienté vers un soufisme plus hétérodoxe sous l'influence du *fakir* Şems de Tabriz. J'ai également jugé

qu'il était primordial de présenter la Mevleviye ottomane, sans quoi je n'aurais pu justifier les raisons pour lesquelles je propose une nouvelle appellation pour la Mevleviye actuelle, à savoir la Néo-Mevleviye. C'est pourquoi, j'ai énoncé les points importants de l'histoire de la Mevleviye, de sa fondation à son extinction, et j'ai évoqué la doctrine et les principaux rituels mevlevi. J'ai également présenté l'aspect institutionnel et centralisé de la *tarikât* pour souligner le fait qu'elle est désadaptée au contexte de la Turquie actuelle ne permettant pas l'existence d'une telle institution, surtout après le déclin absolu de celle-ci lors de la destruction de l'Empire ottoman. Puis, j'ai centré mon regard sur la disparition de la Mevleviye du paysage confrérique turc en expliquant les diverses raisons pour lesquelles il devenait impossible de maintenir la *tarikât* après l'interdiction du confrérisme. J'ai énuméré d'une part, les conflits internes de la *tarikât*, liés à des questions politiques et économiques, et d'autre part, j'ai évoqué les politiques appliquées par l'État et qui étaient défavorables à la continuation d'une *tarikât* comme la Mevleviye. J'ai aussi évoqué la transportation de la *tekke* centrale à Alep, ce qui a plus ou moins fait continuer la *tarikât* en dehors de la Turquie, mais qui n'a rien changé au fait que la Mevleviye avait bel et bien décliné en Turquie et qu'elle était loin d'assurer une réelle continuité de la Mevleviye ottomane, finissant d'ailleurs par s'éteindre en Syrie. En définitive, dans ce chapitre j'ai démontré la rupture qui existe entre la Mevleviye des origines et la Néo-Mevleviye qui s'est formée au cours des dernières décennies.

J'ai poursuivi avec un deuxième chapitre dont l'objectif était d'expliquer les facteurs politiques et sociaux qui ont fait jaillir le phénomène de réinvention de la Mevleviye. J'ai ainsi démontré que ce phénomène était précédé de l'intérêt d'intellectuels turcs pour Mevlana, ce qui donnait naissance au courant mevvanaïste, dissociant le penseur et son œuvre de la confrérie dont il est le saint fondateur. Puis le saint de Konya et le *sema* qui est le rituel principal de la *tarikât* éponyme, ont attiré l'attention des occidentaux. Ces deux choses ont fait apparaître le phénomène que j'ai choisi d'appeler la culturalisation de la Mevleviye, c'est-à-dire la reconnaissance et la légalisation de certains rituels mevlevi sous condition qu'ils ne soient pratiqués que dans le cadre de manifestations culturelles.

Par la suite, j'ai démontré qu'un climat de plus en plus propice à l'émergence du confrérisme s'est installé en Turquie dans les années 1980 grâce à la mise en place de politiques libérales redonnant une légitimité au pluralisme ethnique et religieux, mais aussi grâce à l'apparition de

l'islam politique. Les évolutions politiques ont tout d'abord libéré le *sema* de la tutelle de l'État, le rendant praticable par des groupes indépendants, ce qui a annoncé en fait les prémices de la reconfrérisation, c'est-à-dire l'apparition de *şeyh* se disant melevi et constituant leurs propres groupes. Ce phénomène s'est amplifié et accéléré dans la Turquie des années 2000, c'est-à-dire dans la « nouvelle Turquie » de l'AKP. C'est à ce moment que j'ai choisi d'évoquer la nécessité de forger de nouvelles appellations d'une part pour ce qui de nos jours est considéré comme la Mevleviye, et d'autre part, pour les autres confréries qui présentent des caractéristiques similaires à celles de la Mevleviye. Pour cela, j'ai repris mes analyses présentées dans la partie théorique de l'introduction. En effet, j'avais expliqué que le renouveau des modes de socialisation soufis se référant à des *tarikats* ancestrales mais qui sont en réalité déconnectées de celle-ci, et qui en outre, ont un caractère syncrétique et sont teintées de caractéristiques New Age, s'explique certes par les évolutions politiques de la Turquie, mais qu'il est crucial de prendre en considération ses liens avec ce que les sociologues des religions appellent le « fait religieux contemporain ». Ainsi, j'expliquais que le phénomène de réinvention du confrérisme traditionnel peut se comprendre à travers l'occidentalisation du soufisme, fruit de l'ultramodernité. J'ai alors justifié les termes « Néo-Mevleviye » et *néo-tarikat* » que j'ai forgés pour désigner ces entités.

Après avoir mis en exergue les facteurs qui ont fait naître la Néo-Mevleviye, et avoir défini ce que j'entends par l'usage de cette nouvelle appellation, j'ai consacré le troisième chapitre à la question de l'autorité spirituelle. La logique de cette démarche réside dans le fait que ce thème révèle le caractère éclaté de la Néo-Mevleviye, ce qui montre ainsi que la centralisation, principe de base de la Mevleviye ottomane, n'est pas respectée. J'ai commencé par étudier la question de l'autorité suprême, c'est-à-dire de l'autorité *celebi* qui était réservée aux descendants de Mevlana afin de garantir l'unité de la *tarikats*. Rendue obsolète avec la fermeture des *tekke*, l'autorité *celebi* a été réinventée par les Çelebi, une famille de descendants de l'un des derniers représentants de l'Ordre dont les membres ont eu la fine idée de prendre Çelebi pour nom de famille.

J'ai rigoureusement analysé le processus de réinstauration de l'autorité *celebi*, à travers la fabrique d'un lignage continu et à travers un sérieux combat pour gagner de la légitimité auprès des autorités turques et des ONG occidentales via les activités de la Fondation internationale

Mevlana, créée en 1996. J'ai qualifié de *çelebisme* ces tentatives de réinstauration de la dynastie spirituelle *mevlevi*. J'ai également brièvement présenté une famille rivale qui revendique elle aussi l'autorité suprême mais qui est quasiment ignorée. Je me suis ensuite focalisée sur les nouveaux *şeyh*, éléments constitutifs des groupes néo-mevlevi. La typologie des *şeyh* que j'ai élaborée a permis de montrer la pluralité des profils de ces derniers et donc de la singularité de chacun des groupes pourtant censés incarner la plus uniforme des *tarikât* turques. J'ai analysé les différents rôles de chacun des *şeyh* sélectionnés pour souligner à nouveau la difficulté de définir clairement quelles sont la structure et la fonction de ces groupes.

Puis à cela, j'ai ajouté une analyse sur les différents modes de légitimation de ces derniers. Ainsi, j'ai démontré que la fermeture des *tekke* et donc la dissolution de l'autorité *çelebi* a rendu impossible la recréation d'une *Mevleviye* monocéphale et homogène. Enfin, j'ai terminé ce chapitre par la question de l'autorité spirituelle féminine, puisque l'un des *şeyh* que j'ai sélectionnés pour cette étude est une femme. C'est donc principalement sur cette dernière que je me suis focalisée. J'ai commencé par étudier la place des femmes et la perception de la féminité dans le soufisme de manière générale, puis plus particulièrement au sein de la *Mevleviye*. J'ai ensuite montré en quoi la position de Nur Artıran était ambiguë, en explicitant la situation à travers des témoignages de ses confrères et de ses consœurs qui tout en éprouvant du respect pour les activités qu'elle mène au nom de la *Mevleviye*, refusent catégoriquement de la qualifier de *şeyh*. Enfin, j'ai analysé les stratégies exécutées par la *şeyh* pour que ses pairs ou du moins ses disciples et ses homologues étrangers la considèrent légitime d'assurer la fonction de *şeyh*. J'ai ensuite procédé à une analyse sociologique des groupes néo-mevlevi. Pour cela, j'ai tout d'abord évoqué la notion de *derviş*, terme qui autrefois était un titre octroyé aux disciples confirmés, ayant achevé leur parcours spirituel. Il m'a semblé important d'analyser les nouveaux usages de ce terme et les différentes catégories d'individus qui y sont associées. En effet, j'ai constaté que sans vie de couvent, il n'est pas possible de mettre en place une hiérarchie solide et structurée par des grades bien précis, comme c'était le cas dans la *Mevleviye* ottomane. J'ai ensuite exposé les résultats de ma propre enquête sur le cheminement spirituel de ces *derviş* et les facteurs qui les ont amenés à intégrer leurs groupes. Ceci a été complété par une analyse des profils sociologiques de ces derniers.

Par la suite, j'ai procédé à une analyse des relations au sein des groupes. Il était intéressant d'analyser les relations entre les *şeyh* et les *derviş*. La relation est censée reposer sur l'enseignement spirituel et sur une stricte exécution des directives du maître. Or j'ai constaté que l'individualisme des sociétés modernes a des répercussions sur les modes de sociabilités dites traditionnelles. Beaucoup de disciples renoncent de délaissier leur raison et d'exécuter tous les conseils et les ordres de leurs maîtres. Dans certains groupes, j'ai même constaté l'absence d'une relation maître-disciple à proprement parler. Des membres des groupes tels que les *semazen* éprouvent même du mépris envers le *şeyh* censé incarner l'homme parfait et le modèle à suivre. J'ai aussi abordé la question de la mixité au sein des groupes. Bien que le *sema* mixte soit contesté par beaucoup de néo-mevlevi, même dans les groupes qui ne pratiquent pas le *sema* mixte, on n'observe pas de stricte séparation des sexes en dehors des cérémonies de *sema*. La plupart des cours sont mixtes et les différents services sont accomplis ensemble par les hommes et les femmes. J'ajoute à cela que l'usage du foulard par les femmes est très rare, bien que le discours féministe musulman soit absent.

J'ai ensuite analysé les groupes comme instance de socialisation secondaire. En effet, dans la plupart des groupes ont lieu des rassemblements réguliers pour les enseignements théoriques et pratiques. J'ai remarqué que bien que chacun d'entre eux ont la liberté de participer à ces rassemblements à la fréquence qu'ils souhaitent, la vie de groupe ne leur laisse pas beaucoup de place pour d'autres fréquentations.

Pour compléter cette thèse, je devais traiter le thème de la pratique. C'est cela qui allait accentuer le fossé qui existe entre la Mevleviye ottomane et la Néo-Mevleviye. En effet, les groupes apparus en République ne sont pas à même d'exercer les principaux rituels mevlevi que sont la cérémonie d'initiation (*sikke tekbirlemesi*), le rituel d'évolution spirituelle (*çile*), et le rituel du tournoiement dévotionnel (*sema*). J'ai donc procédé à une description de ces rituels dans mes trois groupes d'enquête. Cela a d'une part permis de montrer le caractère réinventé de la Néo-Mevleviye, et d'autre part, d'affirmer le caractère hétéroclite de cette nouvelle entité.

J'ai ajouté à cela, les nouvelles pratiques individuelles et collectives, privées et institutionnelles empruntées au New Age. J'ai poursuivi l'étude sur la pratique en abordant la question des pratiques New Age afin de montrer que les néo-mevlevi ne se contentent pas du savoir et de la

pratique du soufisme. En effet, les nouvelles techniques de bien-être psychocorporelles sont enseignées aussi bien par la Fondation internationale Mevlana que par certains *şeyh* néo-mevlevi. De plus, beaucoup de *derviş* pratiquent ces techniques à titre personnelles et certains les exercent même à titre professionnel. Nous retrouvons également chez les adeptes de la Néo-Mevleviye, l'importance de la connexion avec la nature, thème fondamental des religiosités New Age.

### **Réponse à la question**

La problématique requérait de définir la nébuleuse qui se revendique melevi et d'identifier les facteurs qui ont engendré l'émergence de celle-ci. En réponse à cette question, j'ai démontré que ce phénomène devait s'expliquer d'une part en prenant en considération les événements socio-politiques de la Turquie comme la montée du libéralisme provoquant la reconnaissance du pluralisme religieux, mais aussi l'apparition puis la victoire de l'islam politique proposant un climat tolérant, voire encourageant pour la visibilité de la religion et du confrérisme soufi. C'est ce qui a resuscité un intérêt pour les *tarikats* comme la Mevleviye qui avait été obsolétisées avec la naissance de la Turquie républicaine.

D'autre part, je devais prendre en considération les évolutions survenues à l'échelle mondiale. Le désenchantement du monde observé par Max Weber dans les sociétés modernes du XIX<sup>e</sup> siècle, n'a pas définitivement mis fin aux religiosités. Au contraire, nous avons observé un nouvel élan de la religiosité malgré la sécularisation. Jean-Paul Willaime explique cela avec l'ultramodernité, un concept alternatif à la post-modernité, c'est-à-dire une ère où loin de décliner, la sécularisation s'est renforcée, et où l'incertitude religieuse dans une société pluraliste et individualiste, favorise les recompositions religieuses.

Ainsi dans les années 1960, apparaissent des croyances et pratiques de type New Age, que Françoise Champion qualifie de « nébuleuse mystique ésotérique ». Ces mouvements où le bricolage est la norme, s'inspirent notamment des spiritualités orientales dont le soufisme. Alix Philippon nomme cela « l'occidentalisation du soufisme » ou la « macdonaldisation » puisque les adeptes de ces mouvements sont des bricoleurs. Puis le phénomène s'observe dans le sens inverse. Philippon note que la Chistiyya pakistanaise transportée en Europe et donc occidentalisée, a été réintroduite au Pakistan. La réislamisation de ce soufisme New Age a fait

que celui-ci est devenu plus acceptable pour les franges urbanisées et éduquées de la population qui avaient pris leurs distances avec les formes traditionnelles de l'islam.

J'ai observé le même phénomène chez les adeptes de la Mevleviye en Turquie. En effet, la découverte de Mevlana par les Occidentaux a fait de Mevlana et de la Mevleviye, un phénomène de mode en Occident, mais aussi en Turquie. L'universalisation du saint de Konya et le bricolage de sa pensée avec celles des spiritualités New Age privilégiant le bien-être terrestre des individus, a permis aux individus sécularisés marqués par l'ultramodernité et qui sont donc prédisposés à faire des choix religieux à la carte, de renouer un lien avec un courant islamique. C'est donc comme dans le cas de l'« inayatisme » que la Mevleviye est devenue plus acceptable pour les Musulmans sécularisés après avoir fait un « détour par l'Occident ».

### **Mise en perspective**

Cette étude va laisser une trace de l'histoire du fait religieux en Turquie et de l'histoire de la confrérie de Mevlana au XX<sup>e</sup> et au XXI<sup>e</sup> siècle. De ce fait, nous pouvons dire qu'il s'inscrit dans la continuité des travaux d'historiens et d'anthropologues ayant étudié l'Ordre des Mevlevi. Ainsi, il complète les travaux d'historiens turcs comme Abdülbaki Golpınarlı et Ekrem Işın, mais aussi des chercheurs occidentaux dont principalement l'ouvrage collectif français intitulé *Les derviches tourneurs*. En effet, j'ai d'une part, retracé minutieusement l'histoire de la Mevleviye ottomane en proposant une lecture alternative de celle-ci, et j'ai d'autre part, reconstitué l'histoire de la culture melevi en période républicaine, et enfin de la période où une nouvelle confrérisation a pris forme des années 1980 à nos jours.

Ce travail a également consisté à distinguer les événements culturels relatifs à la Mevleviye des procédés de confrérisation. En ce sens, nous pouvons considérer que cette étude vient compléter les travaux de diverses personnalités qui ont laissé une trace de l'histoire de la « Mevleviye touristique » comme les travaux d'Ira Friedlander, de Selami Bertuğ, et de Victor A. Vicente qui ont exposé les cérémonies de *sema* en Turquie et en Occident.

Par ailleurs, de nombreux musicologues turcs et européens tels que Jean During, Nevin Şahin et Banu Şenay, ont travaillé sur le renouveau de la musique et de la danse melevi. Ce travail



peut donc se lire en parallèle de ces études puisque je me suis intéressée à l'aspect purement religieux de ce « renouveau ».

Ensuite, cette thèse vient confirmer les études contemporaines sur Mevlana et la Mevleviye. Des universitaires comme Franklin Lewis qui a étudié la réception de Mevlana en Occident, et Simon Sorgenfrei qui a fait une étude socio-anthropologique sur la fondation d'une association mevlevi aux États-Unis par des Turcs pour un public occidental, ont montré comment s'est déroulé ce processus d'occidentalisation du soufisme et particulièrement de la Mevleviye. Ces deux riches études sont très importantes pour la compréhension du fait religieux contemporain en Occident, et parce qu'ils montrent les facteurs qui ont fait naître ce phénomène et aussi le cheminement spirituel des Occidentaux qui les ont amenés à intégrer un groupe spirituel originaire de Turquie. Il est expliqué dans ces deux études que les mouvements spirituels constitués autour de la pensée de Mevlana ont eu lieu sous l'influence des mouvements New Age, et qu'il s'agit de groupes non traditionnels. Cette thèse qui a la particularité de porter sur le fait mevlevi contemporain en Turquie s'éloigne géographiquement de ces deux études. En revanche, les résultats de nos analyses présentent beaucoup de similitudes quant à l'influence du New Age sur l'émergence de celle-ci.

Enfin, cette étude confirme également la thèse de doctorat en sociologie des religions de Gözde Özelce qui a travaillé sur les deux célèbres femmes *şeyh* turques que sont Cemalnur Sargut et Hayat Nur Artıran, et aussi la thèse d'Anna Neubauer qui a travaillé sur la confrérie Rifai, présidée par Cemalnur Sargut. Les docteurs ont soulevé la question de la sainteté et de l'autorité spirituelle féminine, et la place des femmes dans la tradition soufie. Dans la partie sur l'autorité spirituelle féminine, j'ai questionné la place de la femme dans le soufisme et la question de la légitimation comme dans les études que je viens de citer.

### **Les limites**

La plus importante lacune de cette thèse est l'absence de données chiffrées et de statistiques. Je n'ai pas répertorié l'ensemble des groupes néo-mevlevi car cela me semblait irréalisable dans le cadre de cette étude. Non seulement le sujet était délicat et je ne pouvais donc faire une enquête de la sorte pour ne pas susciter de la méfiance, mais en plus, une telle investigation

aurait été en inadéquation avec la méthode qualitative que j'ai adoptée. Il n'est donc possible de connaître pour le moment, la proportion des néo-mevlevi dans l'ensemble de la communauté soufie d'Istanbul et de la Turquie. Une analyse statistique du confrérisme en Turquie pourrait combler cette absence de données pour mesurer l'ampleur du phénomène.

Par ailleurs, je n'ai étudié que trois groupes et une famille descendante de Mevlana, dans le cadre de cette étude où j'ai utilisé la méthode de l'observation participante. Il fallait donc mesurer la faisabilité d'une telle enquête et il s'est avéré que pour une étude approfondie au sein de ces groupes, il fallait que je sélectionne un échantillon. En revanche, j'ai comblé ce manque en choisissant des groupes aux caractéristiques différentes ce qui a permis de révéler la diversité de la Néo-Mevleviye. Cependant, je n'exclue pas l'hypothèse de l'existence d'autres groupes qui auraient des caractéristiques différentes de ceux que j'ai choisi et qui mériteraient donc une comparaison avec celles qui ont été sélectionnées pour cette thèse.

De plus, il aurait été intéressant d'étudier le déploiement transnational de la Néo-Mevleviye. En l'absence de contretemps, il aurait été bénéfique de suivre les activités des enquêtés et de leurs alliés en dehors de la Turquie. Je pense par exemple aux antennes de la Fondation internationale Mevlana aux États-Unis et en Europe et les activités régulières de Nur Artiran en France et au Maroc.

Une autre limite de cette thèse est l'analyse lacunaire de l'alignement politique des néo-mevlevi et leurs liens avec d'autres partis politiques. En effet, il est admis que les confréries soufies sont ultra-politisées depuis la période ottomane. La Mevleviye était d'ailleurs l'une des confréries les plus politisées au XIX<sup>e</sup> siècle, chaotique pour ces derniers qui n'ont eu un positionnement politique unanime et qui ont eu des engagements prononcés ayant engendrés des procès, voire des crimes comme le montre la mort suspecte d'Abdülhalim Çelebi. Ce postulat est à éclaircir par les historiens. Tout comme la question de la transportation de la maison mère à Alep sur les directives de Mustafa Kemal Atatürk, lors de la fermeture des *tekke* en Turquie.

## **Ouvertures**

Il serait intéressant d'exploiter certains thèmes de recherches que soulève cette thèse. Premièrement, je pense au débat sur la possibilité de re légaliser les *tekke*. En effet, à une

période où il était déterminé à faire entrer la Turquie dans l'Union Européenne, le gouvernement AKP s'était fixé un programme pour se conformer aux critères de Copenhague notamment sur les questions du « respect des minorités » et de la « démocratie ». Pour cela le parti a préparé « le projet d'unité nationale et de fraternité » (*Milli Birlik ve Kardeşlik Projesi*) et enfin « l'ouverture démocratique » (*Demokratik Açılım*). Il prévoyait ainsi de reconnaître les différences culturelles de la Turquie. Après ce projet visant à réduire les inégalités ethniques dont principalement la question kurde, puis la question des libertés confessionnelles qui privilégiait la résolution des discriminations faites aux Alevi, la solution majeure qui ressortait des « ateliers alevi » (*Alevi çalıştayları*) était la réouverture des *tekke*. Or cette initiative remet en cause les principes fondamentaux de la République. Cette approche du gouvernement est redoutée dans la mesure où la légalisation des confréries pourrait conduire à la hausse du pouvoir des *tarikats*, dont principalement celui de la Nakşibendiye connue pour son idéologie anti-républicaine et symbole du conservatisme religieux. Depuis, le processus d'ouverture démocratique a été délaissé par l'AKP qui s'est tourné vers le nationalisme notamment avec son alliance avec le MHP. Mais la question a été reprise par les membres du HDP qui pensent qu'il est indispensable d'établir l'égalité entre sunnites et Alevi, mais également de rendre officiel un système ancré dans l'organisation sociales des Turcs. Toutes ces propositions sont pour le moment mises de côté à cause de l'instabilité politique de la Turquie. Cependant, les membres de confréries et les personnes hostiles à celles-ci ne cessent d'évoquer ce sujet. Les années à venir vont certainement amener cette question à évoluer. Il sera alors indispensable d'étudier ce phénomène.

Par ailleurs, lors de mon travail de terrain en Turquie, j'ai remarqué qu'il y avait une réelle flexibilité en termes d'interdictions religieuses dans le milieu soufi. Soit les lois islamiques sont ouvertement violées, soit elles sont violées discrètement dans l'intérêt de la cohésion sociale. Les adeptes du soufisme New Age sont généralement des personnes qui ont un mode de vie occidentalisé. Je remarque donc que ces groupes sont plus disposés à se défaire des tabous religieux et des prescriptions religieuses. Il est possible de l'expliquer par la spiritualité tournée vers l'intérieur prônée par le soufisme. Mais il faut comprendre pourquoi cette interprétation n'est revendiquée que par une minorité de groupes soufis, et surtout lorsque ce principe d'intériorisation est allé de pair avec une distanciation intégrale ou partielle quant au respect des interdits religieux. Ainsi, je pense qu'il serait intéressant de poursuivre des recherches sur

le non-respect des interdictions islamiques au sein de la Néo-Mevleviye comme les restrictions alimentaires telles que la consommation de viande non-halal, de boissons alcoolisées et de drogues, mais aussi de la transgression des règles régissant la sexualité comme les relations hors mariage ou l'homosexualité. Il peut également s'agir de croyances et de pratiques occultes telles que l'astrologie, la clairvoyance et la magie.

En dernier lieu, je pense qu'une étude sur l'appropriation de Mevlana par des groupes non soufis mérite d'être réalisée. Je pense à la confrérie de Vedia Bülent Önsu Çorak, présidente de la Fondation suprême Mevlana d'union mondiale pour la fraternité (*Dünya Kardeşlik Birliği Mevlana Yüce Vakfı*), et en quelques sortes nouvelle prophète puisqu'elle revendique avoir reçu une révélation par les extraterrestres, qu'elle définit comme les « autorités célestes », pour l'écriture de son *Livre de la connaissance (Bilgi kitabı)*. Çorak présente son mouvement comme la « Voie de l'universalité » où aucune place n'est donnée aux séparatismes ethniques, religieux, linguistiques et sexuels, et présente la Turquie comme le lieu où fleurira la conscience qui fera entrer le monde dans « l'âge d'or ». Dans le cadre de son appel à la marche vers la « conscience universelle » (*evrensel bilinç*), Çorak divulgue un message de paix, d'amour et de fraternité en empruntant aussi bien des formules d'Atatürk comme « Paix dans le pays, paix dans le monde » (*Yurtta sulh, cihanda sulh*), que des formules attribuées à Mevlana, tel que « Viens, viens, viens ». D'ailleurs, cette dernière prétend être la réincarnation de Mevlana. Nous pensons également à Fethullah Gülen qui dans le cadre de son mouvement *Hizmet* et de son projet pour la « paix et le dialogue » a très souvent fait référence à Mevlana qu'il présentait comme l'ambassadeur de la paix. La confrérie a d'ailleurs utilisé le nom de Mevlana pour beaucoup de leurs institutions tels que la Mosquée Mevlana et le Centre Culturel Rumi. Ces références répétées ont amené des disciples de Gülen et même certains universitaires à présenter ce dernier comme le « Mevlana moderne ». Dans ces deux exemples, Mevlana est une figure universelle, reconnue par des groupes religieux qui ne revendiquent pas un rattachement au soufisme. Le nouveau mouvement religieux ufologique, teinté de nationalisme turc, et plus précisément de kémalisme, associée à Mevlana, initié par Bülent Çorak, et le *Hizmet* de Fethullah Gülen qui place l'action sociale au centre de son mouvement, laissent supposer que bien d'autres courants sont susceptibles de s'approprier le Saint de Konya. Une étude pourrait être menée pour comprendre en quoi Mevlana incarne une figure si appréciable et exploitable par des courants politiques, philosophiques, religieux et spirituels disparates.



# Bibliographie

## Ouvrages et articles

AL-AFLAKI Shams al-Din. *Les Saints des derviches tourneurs. (Manaqib ul-'arifin)*. Traduit du persan par Clément Huart. Paris, Éditions Orientales, 1978.

AĞAOĞLU Yavuz Selim. *Neyzen Selami Bertuğ'un Anılarından Belgelerle Hazret-i Mevlâna'yı Anma Törenleri (1942-1974)* (Cérémonies de commémoration du saint Mevlana avec des documents des mémoires de Neyzen Selami Bertuğ (1942-1974)). Konya, Konya Büyükşehir Belediyesi, 2013.

AKÇURA Yusuf. *Türkçülüğün Tarihi* (Histoire du turquisme). Istanbul, Kaynak Yayınları, 1998.

AKGÜNDÜZ Murat. « Mevlevilikte osmanlı padişahları » (Les sultans ottomans au sein de la Mevleviye). *Revue Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. No. 18. Décembre 2007, pp. 37-44, URL : <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/257543>

AKYOL Yaşar. « Türkiye'de Halkevlerine İlişkin Çalışmalar ve Değerlendirmeler Üzerine » (Sur les études et analyses relatives aux maisons du peuple en Turquie). *Revue Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*. Vol. 2. No. 6-7. 1996, URL : [web.deu.edu.tr/ataturkilkeleri/pdf/dergisayi6-7/cilt2\\_sayi6-7\\_yasar\\_akyol.pdf](http://web.deu.edu.tr/ataturkilkeleri/pdf/dergisayi6-7/cilt2_sayi6-7_yasar_akyol.pdf)

ALASYA Fikret. « Lefkoşa mevlevi tekkesi » (Le couvent mevlevi de Nicosie). Dans *I. Milletlerarası Mevlana Kongresi – Tebliğler*. Konya, Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1988, pp. 99-107.

ANKARAVI İsmail Rusuhi. *Minhacül fukara. Mevleviler Yolu* (La voie des Mevlevi). Traduit du persan vers le turc par Mehmet Kanar. Istanbul, Şule Yayınları, 2012.

ARPAGUŞ Safi. « Pir ». *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Vol. 34. Istanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, pp. 272-273.

ATAY Tayfun. *Parti, Cemaat, Tarikat. 2000'ler Türkiye'sinin Dinbaz-Politik Seyir Defteri* (Parti, Communauté, Tariqa. Journal de bord fanatico-religieux et politique de la Turquie des années 2000). Istanbul, Can Sanat Yayınları, 2017.

AYAS Onur Güneş. « 'Musiki inkılabı' ve medyada sembolik şiddet: erken cumhuriyet gazete-dergilerinde osmanlı müziğinin temsili » (La 'révolution musicale' et la violence symbolique dans les médias: représentation de la musique ottomane dans les journaux et

- magazines des début de la République). Dans Göktan Ay *et al.*, eds. *Uluslararası Müzik ve Medya Sempozyumu – Bildiriler Kitabı*. İstanbul, Yıldız Teknik Üniversitesi Sanat ve Tasarım Fakültesi, 2014, URL : <http://ek.yildiz.edu.tr/images/images/yayinlar/muzikvemedya.pdf>.
- AYDIN Bilgin. « Osmanlı siyasi tarihinde mevleviler ve Sultan II. Abdülhamid ile ilişkilerine dair yeni belgeler » (Nouveaux documents sur les Mevlevi dans l'histoire politique ottomane et leurs relations avec Abdulhamid II). Dans Güler Eren, éd. *Osmanlı – Siyaset*. Vol. 2. Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 1999, pp. 389-396.
- AYDIN Mustafa. « Süleymanlılık ». Dans Yasin Aktay, éd. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslâmcılık*. Vol. 6. İstanbul, İletişim, 2004, pp. 308-322.
- AZAK Umut. « Sâmiha Ayverdi ». Dans Ahmet Çiğdem, éd. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – Muhafazakârlık*. Vol. 5. İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, 248-255 p.
- BADRAN Margot. « Féminisme islamique : qu'est-ce à dire ? ». Dans Zahra Ali, éd. *Féminismes Islamiques*. Paris, La Fabrique, 2012, pp. 39-54.
- BAHN Süleyman Wolf. « Günümüzde Almanya'da Mevlevilik » (La Mevleviye de nos jours en Allemagne). Dans Nuri Şimşekler *et al.*, eds. *Mevlana'dan Mevla'ya ulaşanlar*, Uluslararası Mevlana Vakfı, 2012, pp. 70-75.
- BALANDIER Georges. *Sens et Puissance. Les dynamiques sociales*. Paris, PUF, 1971.
- BAYART Jean-François. *L'Islam Républicain*. Paris, Albin Michel, 2010.
- BAYRAKÇI Ömer Faruk. « Türk Din Müsîkîsi'nde "Mevlevî Ayini" Formuna Genel Bir Bakış » (Aperçu de la forme de l' « ayin mevlevi » dans la musique religieuse turque). *Revue Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Vol. 2. No. 2, 2015, pp. 139-152.
- BAYRU ÇELEBİ Esin. « Babam Celaleddin Bakır Çelebi » (Mon père Celaleddin Bakır Çelebi). *semazen.net*. Mis en ligne le 07.05.08, URL : [http://akademik.semazen.net/article\\_detail.php?id=284](http://akademik.semazen.net/article_detail.php?id=284)
- *Evet Aşk Güzel Şeydir*. İstanbul, Nefes yayınları, 2018.
- BAYRU ÇELEBİ Esin *et al.*, eds. *Yüzyıllar Boyu Mevlana ve Mevlevilik* (Mevlana et la Mevleviye au cours des siècles). İstanbul, T.C. Kültür Turizm Bakanlığı, Uluslararası Mevlana Vakfı, 2008.
- BECKER Howard. *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*. Traduit de l'anglais par Jean-Pierre Briand *et al.* Paris, Métailié, 1985.

- BERKES Niyazi. *Türkiye’de Çağdaşlaşma* (La modernisation en Turquie). Istanbul, Doğu–Batı Yayınları, 1978.
- BEYTUR Midhat Bahari. *Pir Aşkına. Mevlevi Şeyhi Midhat Bahari Beytur’un Mektupları* (Pour l'amour de Pir. Lettres du cheikh mevlevi Midhat Bahari Beytur). İstanbul, Timaş, 2009, 276 p.
- BİLGİN Mustafa. « Hak dini Kur’an dili. Elmalılı Muhammed Hamdi’nin (ö. 1942) Türkçe Kur’an tefsiri. » (Langue du Coran de la juste Religion. Commentaire turc du Coran par Elmalılı Muhammed Hamdi (m. 1942). *Islamansiklopedisi.org.tr*, URL : <https://islamansiklopedisi.org.tr/hak-dini-kuran-dili>
- BİLİCİ Faruk. « Sociabilité et expression politique islamistes en Turquie. Les nouveaux vakıfs ». *Revue Française de science politique*. No. 3, 1993, pp. 412-434, URL : [https://persee.fr/doc/rfsp\\_0035-2950\\_1993\\_num\\_43\\_3\\_394751](https://persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1993_num_43_3_394751)
- « La ville adulée chez Yahya Kemal Beyatlı ». Dans Timour Muhidine *et al.*, éd. *Istanbul Réelle, Istanbul rêvée. La ville des écrivains, des peintres et des cinéastes au XX<sup>e</sup> siècle*. Paris – Istanbul, L'esprit des péninsules / Institut Français d'Études Anatoliennes, 1998, pp. 25-30.
  - *Islam Institutionnel, islam parallèle. De l'Empire ottoman à la Turquie contemporaine (XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*. Istanbul, Isis, 2006.
- BİLİCİ Faruk *et al.* « Religion et société ». Dans A. Kazancıgil *et al.*, éd. *La Turquie, d'une révolution à l'autre*. Paris, Fayard, 2013, pp. 119-143.
- BISSON David. « La spiritualité au miroir de l’ultramodernité », *Amnis* [En ligne], 11 | 2012, mis en ligne le 10 septembre 2012, consulté le 04 décembre 2020, <http://journals.openedition.org/amnis/1728>
- BOBINEAU Olivier *et al.*, éd. *Sociologie des Religions*. Paris, Armand Colin, 2007.
- BONDOLFI Guido *et al.*, éd. « Les approches psychothérapeutiques basées sur la pleine conscience (*mindfulness*). Entre vogue médiatique et applications cliniques fondées sur des preuves », *Psychothérapies*. Vol. 31. No. 3. 2011, pp. 167-174. <https://www.cairn.info/journal-psychotherapies-2011-3-page-167.htm>
- BONTE Pierre *et al.*, éd. *Dictionnaire de l’Ethnologie et de l’anthropologie*, Paris, PUF, 2007.
- BOUQUET Olivier. « Maintien et reconversion des noblesses ottomanes aux débuts de la République turque ». *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*. Vol. 99. No. 3. 2008, pp. 129-



142. URL : <https:// Cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2008-3-page-129.htm>
- BOURDIEU Pierre. *La Domination masculine*. Paris, Seuil, 1998.
- « Les rites comme actes d'institution ». Dans *Actes de la Recherche en sciences sociales, Rites et fétiches*. Vol. 43. Juin 1982, pp. 58-63.
- BÖWERING Gérard. « Règles et rituels soufis ». Dans Alexandre Popovic *et al.*, éd. *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*. Paris, Fayard, 1996, pp. 139-156.
- BOZARSLAN Hamit. « Le madhisme en Turquie : L' « incident de Menemen » en 1930 ». *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*. Juillet 2000. pp. 91-94.  
URL : <http://journals.openedition.org/remmm/261>
- ÇAĞATAY Nilüfer *et al.* « Uluslaşma süreci ve feminizm üzerine karşılaştırmalı düşünceler » (Réflexions comparatives sur le processus de nationalisation et le féminisme). Dans Şirin Tekeli, éd. *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, pp. 291-300.
- ÇAHA Ömer. « Ana temalarıyla 1980 sonrası islami uyanış. Demokrasi, çoğulculuk ve sivil toplum » (Le réveil islamique après 1980 avec ses principaux thèmes. Démocratie, pluralisme et société civile). Dans Yasin Aktay, éd. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslâmcılık*. Vol. 6. İstanbul, İletişim, 2005, pp. 476-492.
- CARP L. W. « Uluslararası Rumi derneğinin çalışmaları » (Travaux de l'Association Internationale Rumi). Dans *Uluslararası İkinci Mevlana Semineri Bildirileri*. Konya Turizm Derneği, 1977, pp. 88-91.
- CAZENEUVE Jean. « Les danses sacrées en Orient ». Dans *Les Danses sacrées en Orient*, Paris, 1963, pp. 19-32.
- ÇELEBİ Asaf Halet. *Mevlana ve Mevlevilik* (Mevlana et la Mevleviye). İstanbul, Turgut Atasoy ve Ortağı Matbaacılık, 1957.
- ÇELEBİ Mehmet Celaleddin. « Son yüzyılda mevlevilik » (La Mevleviye au dernier siècle). Dans *Uluslararası Mevlana Bilgi Şöleni – Bildiriler*. Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı, 2000, pp. 337-338.
- ÇELEBİ İZBUDAK Veled, « Hatıralarım » (Mes souvenirs). Dans Enver Behnan Şapolyo, éd. *Canlı Tarihler*. Vol. 14. İstanbul, Türkiye Yayınevi, 1946, pp. 1-72.

- ÇELEBİ İZBUDAK Veled. *Tekke'den Meclis'e Sıradışı bir Çelebi'nin Anıları* (Souvenirs d'un Çelebi singulier du couvent au parlement), Istanbul, Timaş, 2009.
- ÇETİNKAYA Bayram Ali. « Mevlana'nın nefesinden çıkan büyülü ney sesi » (Le son magique sortant du souffle de Mevlana). Revue *Ihlamur*. No. spécial : Mevlana. Kayseri, 2011, pp. 426-432.
- CHAMPION Françoise. « La « nébuleuse mystique-ésotérique » : une décomposition du religieux entre humanisme revisité, magique, psychologique ». Dans Jean-Baptiste Martin *et al.*, éd. *Le Défi magique - Ésotérisme, occultisme, spiritisme*. Vol. 1. Lyon, PUL, 1994, pp. 315-326.
- CHAMPION Françoise. « La nébuleuse Mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains ». Dans Françoise Champion *et al.*, éd. *De l'Émotion en religion. Renouveaux et traditions*. Paris, Centurion, 1990, pp. 17-69.
- CHIH Rachida. « Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage : les fondements de l'autorité dans le soufisme ». *Archives de sciences sociales des religions*. No. 125. Janvier - mars 2004, URL : <http://journals.openedition.org/assr/1034>
- CHAUTARD Sophie. « Géopolitique des religions. Constats et enjeux ». *Studyrama*. Levallois-Perret, 2008.
- ÇİĞDEM Ahmet. « İslâmcılık ve Türkiye üzerine bazı notlar » (Notes sur l'islamisme en Turquie). Dans Yasin Aktay, éd. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslâmcılık*. Vol. 6. Istanbul, İletişim, 2005, pp. 26-33.
- ÇIKAR Hasan *et al.*, éd. *Divan-ı kebir'den Seçmelerle Hasan Dede Sohbetleri* (Discussions de Hasan Dede avec des passages sélectionnés *du Divan-ı kebir*). Istanbul, Evrensel Mevlana Aşıkları Vakfı.
- *Tanrının Temsilcisi İnsan. Meram'dan Silivrikapı'ya Mevlana Sohbetleri. 3. Bölüm. Hasan Dedenin Dilinden* (L'Homme représentant de Dieu. Discussions sur Mevlana de Meram à Silivrikapı, 3<sup>e</sup> partie. De la langue de Hasan Dede). Istanbul, 2014.
- COHEN Martine. « Le renouveau : des hippies mais aussi des traditionnels ». Dans Alain Houziaux, éd. *Le Renouveau religieux. De la quête de soi au fanatisme*. 2002, In press, pp. 69-74.

- « Les renouveau catholique et juif en France ». Dans Françoise Champion *et al.*, éd. *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*. Paris, Centurion, 1990, pp. 121-167.

COPANS Jean. *L'Enquête ethnologique de terrain*. Paris, Nathan, 1999.

De VITRAY-MEYEROVITCH Eva *et al.*, éd. *Le Chant du soleil*. Paris, Table ronde, 1993.

- *Konya ou la Danse cosmique*. Paris, Éditions Jacqueline Renard, 1999.
- « Présence de Mevlana ». Dans *I. Milletlerarası Mevlana Kongresi – Tebliğler*. Konya, Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1988, pp. 27-33.

DEMİRCİ Mehmet. « Bir eğitim aracı olarak Mevlevi çilesi » (La souffrance mevlevi comme outil d'éducation). *Revue Marifet*. No. 3. Année : 7. 2007, pp. 105-122.

DERICQUEBOURG Régis. « Les religions et les religiosités parallèles dans l'évolution du champ religieux ». *Vivre. Revue pluraliste, Maison Albert Schweitzer*. No. 1. Printemps 1998. pp. 63-80. URL : <http://.regis-dericquebourg.com/2009/12/28/les-religions-et-les-religiosites-paralleles-dans-levolution-du-champ-religieux/>

DIMITRIJEVIC Dejan. « Introduction. Dans Dejan Dimitrijevic, éd. *Fabrication des Traditions. Invention de la modernité*. Paris, Éditions de la maison des sciences de l'homme, 2004, pp.

DORTIER Jean-François. *Dictionnaire des Sciences sociales*. Auxerre, Sciences humaines, 2013.

DUBAR Claude. *La Socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*. Paris, Armand colin, 1996.

DURU Muhittin Cemal. « Mevlana'nın büyüklüğü » (La grandeur de Mevlana). *Revue Türk Yurdu*. Vol. 3. No. spécial : Mevlana. No. 8-9-10. Année : 52. Istanbul, 1964, pp. 34-38.

EFE Adem. *Dini Gruplar Sosyolojisi. Isparta Örneği* (Sociologie des groupes religieux. L'exemple d'Isparta). Dönem Yayıncılık, 2013.

ERAYDIN Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar* (Le soufisme et les tariqas). Istanbul, Marifet Yayınları, 1990.

ERDEN Fethi. « Mevlana haberleri ». Dans revue *Türk Yurdu*. Vol. 3. No. spécial : Mevlana. No. 8-9-10. Année : 52. Istanbul, 1964, pp. 107-112.

ERGUN Sadettin Nüzhet. *Türk Musikisi Antolojisi*. Vol. 2. Istanbul, Rıza Koşkun Matbaası, 1943, pp. 399-832.

- ERGUNER Kudsi. « Tasavvuf, mevlevilik ve sufizm – 1 ». *Sabahulkesi.com*. No. 34. Janvier 2014, URL : <http://.sabahulkesi.com/2014/01/01/tasavvuf-mevlevilik-ve-sufizm-i/>.
- ETIENNE Jean *et al.*, éd. *Dictionnaire de Sociologie*. Paris, Hatier, 2004.
- EVANS-PRITCHARD Edward Evan. *Les Nuer : description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*. Traduit de l'anglais par Louis Evrard. Paris, Gallimard, 1994.
- FELDMAN Walter. *Music of the Ottoman Court: makam, composition and the early Ottoman instrumental repertoire* (Musique de la cour ottomane : makam, composition et répertoire instrumental ottoman ancien). Berlin, VWB, 1996.
- FEUILLEBOIS Ève. « Rûmî (1207-1273) poète et mystique ». Dans A. F. Ambrosio *et al.* éd. *Les Derviches tourneurs. Histoire, doctrine, pratiques*. Paris, Cerf, 2006, pp. 21-81.
- FOGEL Frédérique *et al.*, éd. *La Relation Ethnographique : du terrain au texte. Introduction*. Ateliers d'anthropologie, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative - Université Paris Nanterre. La Relation ethnographique, terrains et textes. Mélanges offerts à Raymond Jamous. No. 33. 2009. URL : <https://journals.openedition.org/ateliers/8162>
- FONSECA Christiane. « Respiration holotropique, langage du corps et du soi ». *Cahiers jungiens de psychanalyse*. Vol. 144. No. 2. 2016, pp. 119-124.
- FOURNIER Marcel. « Le métier ». *Profession Sociologue*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2011, URL : <http://books.openedition.org/pum/252>
- FRIEDLANDER Ira. *The Whirling Dervishes* (Les Derviches tourneurs). Londres, Wildwood House Ltd, 1975.
- GABORIEAU Marc *et al.* « Le renouveau confrérique (fin XVIII<sup>e</sup> siècle – XIX<sup>e</sup> siècle). Dans Alexandre Popovic *et al.*, éd. *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*. Paris, Fayard, 1996, pp. 68-83.
- GARNOUSSI Nadia. « Le Mindfulness ou la méditation pour la guérison et la croissance personnelle : des bricolages psychospirituels dans la médecine mentale ». Dans *Sociologie*. Vol. 2. No. 3. 2011, pp. 259-275. <https://www.cairn.info/revue-sociologie-2011-3-page-259.htm>
- GAUTIER Théophile. *Constantinople*. Paris, Éditions Lévy, 1856.
- GOFFMAN Erving. *La mise en scène de la vie quotidienne – 1. La présentation de soi*, Paris, Les éditions de minuit, 1973.

- GOLD Raymond. « Jeux de rôles sur le terrain. Observation et Participation dans l'enquête sociologique ». Dans Daniel Cefaï, éd. *L'Enquête de terrain*. Paris, La Découverte, 2003, pp. 340-349.
- GÖLE Nilüfer. *Musulmanes et Modernes. Voile et civilisation en Turquie*. Paris, La Découverte, 1993.
- GÖLPINARLI Abdülbaki. *Mevlana Celaleddin*. Istanbul, İnkilap Kitabevi, 1952.
- *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik* (La Mevleviye après Mevlana), Istanbul, İnkilap Kitabevi, 1953.
  - *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik* (La Mevleviye après Mevlana), Istanbul, İnkilap Kitabevi, 2006.
  - *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri* (Expressions idiomatiques et proverbes hérités du soufisme dans le langage courant). Istanbul, İnkilap ve Aka, 1977.
  - *Mevlevi Adab ve Erkanı* (Règles et conventions de la Mevleviye). Istanbul, İnkilap Kitabevi, 2006.
- GRELLIER Isabelle. « Vers un réenchantement du monde ? ». *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*. No. 43. 1994. pp. 63-77, URL : [persee.fr/doc/chris\\_0753-2776\\_1994\\_num\\_43\\_1\\_1696](http://persee.fr/doc/chris_0753-2776_1994_num_43_1_1696)
- GREVE Martin. *Makamsız: Individualization of Traditional Music on the Eve of Kemalist Turkey* (Makamsız Sans Makam : individualisation de la musique traditionnelle à la veille de la Turquie kémaliste). Würzburg, Ergon Verlag, 2017.
- HAKSEVER Ahmet Cahid. *Modernleşme Sürecinde Mevleviler ve Jöntürkler* (Les Mevlevi et les Jeunes-Turcs pendant la modernisation). Istanbul, H Yayınları, 2009.
- « Osmanlı'nın son döneminde ıslahat ve tarikatlar: Bektaşilik ve nakşibendilik örneği » (Réformes et tariqas à la dernière période de l'Empire ottoman : l'exemple de la Bektaşiyé et de la Nakşibendiye). Revue *Ekev Akademi*. No. 38. Hiver 2009. URL : [http://ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D01777/2009\\_38/2009\\_38\\_HAKSEVERAC.pdf](http://ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D01777/2009_38/2009_38_HAKSEVERAC.pdf)
- HALE William *et al.*, éd. *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey. The Case of AKP* (Islamisme, démocratie et libéralisme en Turquie. Le cas de l'AKP). Londres, New York, Routledge, 2010.
- HÉRITIER Françoise. « Théorie anthropologique de l'évolution » *Hommes, Femmes, la construction de la différence*. Paris, Le Pommier, 2005, pp. 35-48.

- Masculin/Féminin II, Paris, Éditions Odile Jacob, 2002.
- HERVIEU-LÉGER Danièle. *La Globalisation du religieux*. Paris, L'Harmattan, 2001.
- HOBBSAWM Eric. « Inventer des traditions ». Dans Eric Hobsbawm *et al.*, éd. *L'invention de la Tradition*. Paris, Éditions Amsterdam, 2006, pp. 11-25.
- HOUZIAUX Alain. « Le refus des doctrines, l'attrait des pratiques ». Dans Alain Houziaux, éd. *Le Renouveau religieux. De la quête de soi au fanatisme*. Paris, In press, 2002, pp. 101-105.
- HOUZIAUX Alain. « Les charismatiques : entre le New Age et les sectes ». Dans Alain Houziaux, éd. *Le Renouveau religieux. De la quête de soi au fanatisme*. Paris, In press, 2002, pp. 86-91.
- IŞIN Ekrem. « Bir ortaçağ kurumunun modernleşme süreci » (Processus de modernisation d'une institution du Moyen-âge). Dans M. Erol Kılıç *et al.*, éd. *Uluslararası Mevlana Sempozyumu Bildirileri*. Istanbul, Motto Project, 2010, pp. 507-520.
- « İstanbul'da mevlevilik. Bir imparatorluk tarikatı üzerine toplumsal tarih notları » (La Mevleviye à Istanbul. Notes d'histoire sociale sur une tariqa impériale). Dans Ekrem Işın, éd. *Saltanatın Dervişleri, Dervişlerin Saltanatı. İstanbul'da Mevlevilik*. Istanbul, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2007, pp. 12-41.
  - « Mevlevîliğin tarihsel temelleri: Sultan Veled ve çelebîlik makamının kuruluşu » (Les bases historiques de la Mevleviye : Sultan Veled et la fondation de l'autorité çelebî). Dans Nuri Şimşekler, éd. *III. Uluslararası Mevlana Kongresi – Bildiriler*. Konya, Selçuk Üniversitesi Matbaası, 2004, pp. 95-98.
- İNANÇER Ömer Tuğrul. « Osmanlı tarihinde sufîlik ayin ve erkanları » (Rituels et conventions du soufisme dans l'histoire ottomane). Dans A. Yaşar Ocak, éd. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005, pp. 115-171.
- INTROVIGNE Massimo. *Le New Age des origines à nos jours*. Traduit de l'italien par Philippe Baillet. Paris, Éditions Dervy, 2005.
- KARA Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (Histoire du Soufisme et des tariqas). Istanbul, Dergah Yayınları, 1985.
- KARAGÖZ İsmail. *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Dictionnaire des Termes religieux). Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010.
- KAYAOĞLU İsmet. *Mevlana ve Mevlevilik* (Mevlana et la Mevleviye). Konya, Konya Valiliği, 2002.

- KENTEL Ferhat. « Recompositions du religieux en Turquie : pluralisme et individualisation ». *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*. No. 26, 1998, URL : <http://cemoti.revues.org/132>.
- KAZANCIGİL Ali. « L'État, acteur controversé de la modernité ». Dans Ali Kazancıgil *et al.*, éd. *La Turquie, d'une révolution à une autre*. Paris, Pluriel, 2013, pp. 27-48.
- KILIÇ Rüya. *Osmanlıdan Cumhuriyete Sufi Geleneğinin Taşıyıcıları* (Les porteurs de la tradition soufie de l'Empire ottoman à la République). Istanbul, Dergah Yayınları, 2009.
- KIM Heon. "Gülen's Dialogic Sufism: A Constructional and Constructive Factor of Dialogue". *Islam in the Age of Global Challenges: Alternative perspectives of the Gülen Movement*. Washington, Rumi Forum, 2008, pp. 374-406.
- KIVANÇ AK Mehmet *et al.*, « Mevlana Penceresinden Bilişsel Terapiler » (Thérapies cognitives à travers la fenêtre Mevlana). Revue *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi ve Araştırmalar Dergisi*. Vol. 3. No. 3. Année : 2014. pp. 133 – 141,
- KORUCUOĞLU Nevin. *Veled Çelebi İzbudak*. Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, 1994.
- KREISER Klaus. « Notes sur le présent et le passé des ordres mystiques en Turquie ». Dans Alexandre Popovic *et al.*, éd. *Les ordres mystiques dans l'islam*. Paris, EHESS, 1986, pp. 49-61.
- KÜÇÜK Sezai. « Mevlevilerde manevi eğitim » (L'éducation spirituelle chez les Mevlevi). Revue *Ihlamur*. No. spécial : Mevlana. Kayseri, 2011, pp. 293-298.
- KÜÇÜK Sezai. « Bütün yönleriyle XIX. Yüzyılda Yenikapı mevlevihanesi ». (Le couvent de Yenikapı sous tous ses aspects au XIX<sup>e</sup> siècle). Dans Haşim Karpuz *et al.*, éd. *X. Milli Mevlana Kongresi – Tebliğler*. Konya, Selçuk üniversitesi, 2002, pp. 163-196.
- KÜÇÜK Sezai. « Halep mevlevihanesi » (La Mevlevihane d'Alep). *semazen.net*. URL : <http://muze.semazen.net/content.php?id=00091>
- « Yaşayan Son Mesnevîhan Şefik Can, Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevîlik », (Şefik Can, le dernier mesnevihan vivant, Mevlana, le Mesnevi, et la Mevleviye), [http://www.tasavvufdergisi.net/Makaleler/1025402374\\_14.44.pdf](http://www.tasavvufdergisi.net/Makaleler/1025402374_14.44.pdf)
- KÜÇÜK Hülya. « Yakın tarihimizde » (Dans notre histoire récente). *Semazenakademik.net*, 12.02.2018. URL : [http://akademik.semazen.net/author\\_article\\_detail.php?id=1031&uniq\\_id=1554686865](http://akademik.semazen.net/author_article_detail.php?id=1031&uniq_id=1554686865)
- LACROIX Michel. *L'Idéologie du New Age*. Paris, Flammarion, 1995.

- « Le New Age, un « grand tournant » ou une forme de drogue ? », dans Alain Houziaux (dir.). *Le Renouveau religieux. De la quête de soi au fanatisme*, 2002, In press, pp. 13-18.
- LAMINE Anne-Sophie. « 1. Émergence et développement d'un « mouvement interreligieux » ». Dans Anne-Sophie (dir.). *La cohabitation des Dieux. Pluralité religieuse et laïcité*. Paris, PUF, 2004, pp. 15-81. URL : <https://www.cairn.info/cohabitation-des-dieux--9782130547648-page-15.htm>
- LAPLANTINE François *et al.*, éd. *Le Défi magique. Ésotérisme, occultisme, spiritisme*. Vol. 1. Lyon, PUL, 1994, 340 p.
- LAPLANTINE François. *La Description ethnographique*, Paris, Armand Colin, 1996.
- LAROCHELLE Dominic. « La réception et la réinvention du taoïsme en Occident. Une réflexion autour de deux outils pour analyser les innovations religieuses ». *Laval théologique et philosophique*. Vol. 72. No. 3. Octobre 2016. pp. 419-436.
- LATTE ABDALLAH Stéphanie. « Les féminismes islamiques au tournant du XXI<sup>e</sup> siècle ». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*. No. 128. Décembre 2010. URL : <http://remmm.revues.org/6822>
- LEROUX Nicolas. « L'épreuve de la vertu Condition nobiliaire et légitimation de l'honorabilité au XVI<sup>e</sup> siècle ». Dans Jean-Philippe Genet, éd. *La Légitimité implicite*. Paris-Rome, Éditions de la Sorbonne, 2015, URL : <https://books.openedition.org/psorbonne/6611?lang=fr>
- LENOIR Frédéric. *Les Métamorphoses de dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités*. Paris, Fayard, 2003.
- LEWIS Franklin. *Rumi, Past and present, east and west. The life, teaching and poetry of jalal al-din rumi* (Rumi, Passé et présent, Est et Ouest. La vie, l'enseignement et la poésie de Mevlana Celaleddin Rumi), Oxford, Oneworld publications, 2000.
- LIOGIER Raphaël. « La nouvelle religion du monde ». *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines*. Vol. 29. No. 12. 2012, pp. 34-34.
- LUCA Nathalie. *Individus et Pouvoirs face aux sectes*. Paris, Armand Colin, 2008.
- MAFFESOLI Michel. « L'écosophie : sagesse de La Maison Commune/*Ecosofia: sabedoria da Casa Comum* ». *Revue Revista Famecos - Midia, Cultura e Tecnologia*. Vol. 24. No. 1. 2017.



- « L'écologisation du monde social ». Revue *International Review of Community Development*. No. 24. Automne 1990, pp. 25–32. URL : <https://www.erudit.org/en/journals/riac/1990-n24-riac02163/1033933ar.pdf>
- MAÏLA Joseph. « La modernité du religieux : sur la formation des islamismes ». Dans Ysé Tardan-Masquelier, éd. *Les Spiritualités au carrefour du monde moderne. Traditions, transitions, transmission*. Paris, Bayard-Centurion, 1994, pp. 25-44.
- MALOGNE-FER Gwendoline. *Les Femmes dans l'Église protestante ma'ohi. Religion, genre et pouvoir en Polynésie française*. Karthala, Paris, 2007.
- MARMOZ Louis. « L'outil, l'objet et le sujet : les entretiens de recherche, entre le secret et la connaissance ». Dans Louis Marmoz, éd. *L'Entretien de recherche dans les sciences sociales et humaines. La Place du secret*. Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 11-68.
- MASSICARD Élise. « L'islam en Turquie, pays « musulman et laïc » ». Dans Olivier Roy, éd. *La Turquie aujourd'hui, un pays européen ? Le tour du sujet*. Universalis, Encyclopaedia Universalis, Paris, 2004, pp. 55-67.
- MAUGUIN Bernard. « La musique mevlevi, musique de concentration ». Dans revue *Türk Yurdu*. Vol. 3. No. 8-9-10. No. spécial : Mevlana. Année : 52. Istanbul, 1964, pp. 8-9.
- MAUSS Marcel. *Essai sur le Don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris, PUF, 2012.
- *Le Sens commun. Œuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré*. Paris, Les éditions de minuit, 1968.
- MAYER Jean-François. *Confessions d'un Chasseur de sectes*. Paris, Cerf, 1990.
- « Le temps du paganisme mondialisé ». Dans Stéphane François, éd. *Le Néopaganisme : une vision du monde en plein essor*. Valence d'Albigeois, Éditions de la Hutte, 2012.
  - *Les Nouvelles Voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*. Lausanne, L'âge de l'homme, 1993.
- MÉLIKOFF Irène. « Batı hümanizması karşısında Mevlana'nın hümanizması » (L'humanisme de Mevlana face à l'humanisme occidental). Dans Feyzi Halıcı, éd. *Mevlana, Yirmialtı Bilim Adamının Mevlana Üzerine Araştırmaları*. Konya, Ülkü Basımevı, 1983, pp. 64-67.

- MERCAN Hasan. « Yugoslavya türklerinde Mevlana sevgisi » (L'amour de Mevlana chez les Turcs de Yougoslavie). Dans *Uluslararası Mevlana Bilgi Şöleni – Bildiriler*. Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı, 2000, pp. 505-508.
- MICHOT Jean. *Musique et Danse selon Ibn Taymiyya*. Paris, J. Vrin, 1991.
- MIGNON Laurent. « Du mysticisme au nationalisme religieux : les ambiguïtés de Sâmiha Ayverdi (1905-1993) ». Revue *European Journal of Turkish Studies*. No. 25. 2017, URL : <http://journals.openedition.org/ejts/5454>
- MOLE Marijan. « La danse extatique en Islam ». Dans Jean Cazeneuve *et al.*, éd. *Les Danses sacrées en Orient*. Paris, 1963, pp. 145-280.
- MOUSSAOUI Abderramane. « Observer en anthropologie : immersion et distance ». *Contraste*. Vol. 36. No. 1. 2012, pp. 29-46.
- NEUBAUER Anna. *Celle qui n'existe pas. Soufisme et autorité féminine à Istanbul*. Thèse de doctorat. Université de Neuchâtel, 2009.
- NEUBAUER Anna. « L'autorité religieuse féminine dans le soufisme contemporain à Istanbul ». Dans Nathalie Clayer, *et al.*, éd. *L'Autorité religieuse et ses limites en terre d'islam*. Leiden, Brill, 2013, pp. 231-258.
- OBADIA Lionel. *La Marchandisation de Dieu. L'économie religieuse*. Paris, CNRS Éditions, 2013.
- OCAK Ahmet Yaşar. *Babaîler İsyanı. Aleviliğin Tarihsel Altyapısı yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü* (La Révolte des Babais. Infrastructure Historique de l'alévisme ou la formation de l'hétérodoxie islamo-turque en Anatolie). Istanbul, Dergah Yayınları, 1996, 272 p.
- OKAY Orhan. « Osmanlı'da mesnevihanlık geleneği ve son mesnevihanlardan Tahir-ül mevlevi » (La tradition du mesnevihan dans l'Empire ottoman et Tahirül Mevlevi, l'un des derniers mesnevihan). Dans Haşim Karpuz *et al.*, *X. Milli Mevlana Kongresi – Tebliğler*, Konya, Selçuk Üniversitesi, 2002, pp. 309-314.
- ÖKSÜZOĞLU Osman. « Music and Ritual in Trebbus Mevlevi Tekke (Lodge) in Germany » (Musique et rituel au couvent mevlevi de Trebbus). Revue *Musicologist: International Journal of Music Studies*. Vol. 3. No. 1. Juin 2019, pp. 77-102.
- ÖNDER Mehmet. *Mevlana ve Mevlevilik* (Mevlana et la Mevleviye). Istanbul, Aksoy Yayıncılık, 1998.

- « Mevleviliğin sistemleşmesi, Sultan Veled ve diğer postnişinler » (Systématisation de la Mevleviye, Sultan Veled et les autres postnişin). Dans Nuri Şimşekler, éd. *Konya'dan Dünya'ya Mevlana ve Mevlevilik*. Konya, Karatay Belediyesi, 2002, pp. 131-150.
- ÖZCAN Mustafa. « Mevlânâ anma törenleri (1946-1960) » (Cérémonies de commémoration de Mevlana (1946-1960)). *Konya.bel.tr*, Site internet de la municipalité de Konya, URL : <http://konya.bel.tr/sayfadetay.php?sayfaID=131>
- ÖZCAN Nuri. « Selim III ». *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Vol. 36. İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009, pp. 425-426.
- « Itri Efendi, Buhurizade ». *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Vol. 19. İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, pp. 220-221.
- ÖZCAN Nuri *et al.* « İstanbul – Musiki ». *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Vol. 23. İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, pp. 271-275.
- ÖZELCE Gözde. *Türkiye'de Kadın Sufileri Rehber Edinenler Üzerine Nitel Bir Araştırma: Cemalnur Sargut ve Hayat Nur Artıran Örneği* (Une recherche qualitative sur les personnes qui suivent un guide soufi femme en Turquie : l'exemple de Cemalnur Sargut et Hayat Nur Artıran). Thèse de doctorat, Université de Uludağ, 2017.
- ÖZTEKE Fahri. « Türk devriminin tasavvuf kurumlarıyla kesişen yolları » (Les chemins de la révolution turque au croisement des institutions soufies). *Revue Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*. No. 23. 2017, URL : <http://timad.com.tr/Content/Makale/15-turk-devriminin-tasavvuf-kurumlariyla-kesisen-yollari.pdf>
- ÖZTUNA Yılmaz. *Türk Musikisi Ansiklopedisi* (Encyclopédie de la Musique turque). Vol 2. İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı, 1969.
- ÖZTÜRK Kemal. *İlk meclis – Belgesel* (Le premier parlement – Documentaire). İstanbul, İnkılab Yayınları, 1999.
- ÖZTÜRKMEN Arzu. « Staging a ritual dance out of its context: The role of an individual artist in transforming the alevi semah » (Mettre en scène une danse rituelle hors de son contexte : le rôle d'un artiste individuel dans la transformation du semah alevi). *Revue Asian Folklore Studies*. Vol. 64, No. 2. 2005, pp. 247-260, URL : <https://jstor.org/stable/pdf/30030422.pdf?refreqid=excelsior%3Ae6c71d4d42c6ba7bc63b833207de42ad>

- PARLAK İsmet *et al.* « Turkey's memory politics in transformation: AKP's *New and Old Turkey* » (La politique de mémoire de la Turquie en transformation : la nouvelle et l'ancienne Turquie de l'AKP). Dans Aydın Bilgin *et al.*, éd., *Political Culture of Turkey in the Rule of the AKP. Change and Continuity*. Baden-Baden, Nomos, 2016, pp. 67-87.
- PAZARBAŞI Erdoğan. « Mehmed Efendi, Vani ». *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Vol. 28. Istanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, pp. 458-459.
- PÉROUSE Jean-François. « Istanbul, capitale du XXI<sup>e</sup> siècle ? ». Dans Jean Marcou *et al.*, éd., *Vingt ans de changements en Turquie (1992-2012)*. Paris, L'Harmattan, 2013, pp. 143-149.
- POPOVIC Alexandre. *Les Derviches balkaniques hier et aujourd'hui*. Istanbul, Les Éditions Isis, 1994.
- RIVIÈRE Claude. *Introduction à l'Anthropologie*. Paris, Hachette, 1999.
- RUMI Mevlana Celaleddin, CAN Şefik. *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*. Vols. 1 et 2, Istanbul, Ötüken, 2003.
- RUMI Djalâl-od-Dîn. *Mathnawî. La quête de l'absolu*. Livres I à III. Traduit du persan par Eva de Vitray Meyerovitch *et al.*, Monaco, Éditions du Rocher, 2004.
- *Mathnawî. La quête de l'absolu*. Livres IV à VI. Traduit du persan par Eva de Vitray Meyerovitch *et al.*, Monaco, Éditions du Rocher, 2014.
- SAUNER-LEROY Marie-Hélène. « Le corps épris d'amour. Techniques de développement personnel et scène sociale turque ». *Ethnologie française*. Vol. 44. No. 2. 2014, pp. 309-318, URL : <https://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2014-2-page-309.htm#re16no16>
- SAYAR Ahmed Güner. *Osmanlı'dan Cumhuriyete Portre Denemeleri* (Essais de portrait de l'Empire ottoman à la République). Istanbul, Ötüken, 2000.
- *Hasan Ali Yücel'in Tasavvufi Dünyası ve Mevleviliği* (Le monde soufi et le mevlevisme de Hasan Ali Yücel). Istanbul, Ötüken, 2002.
- SCHLEGEL Jean-Louis. « Le 'rénchantment' du monde et la quête du sens de la vie dans les nouveaux mouvements religieux ». Dans Ysé Tardan-Masquelier, éd., *Les Spiritualités au carrefour du monde moderne. Traditions, transitions, transmissions*. Paris, Bayard-Centurion, 1994, pp. 85-101.

- SCHMID Dorothee. « Turquie : du kéralisme au néo-ottomanisme ». *Questions internationales*. Janvier/Février 2017, URL : <https://ifri.org/fr/espace-media/lifri-medias/turquie-kemalisme-neo-ottomanisme>
- ŞENAY Banu. « Rethinking Spirituality through Music Education in Istanbul ». *Revue European Journal of Turkish Studies*. No. 25. 2017, URL : <http://konya.bel.tr/sayfadetay.php?sayfaID=126>
- SİPEHSALAR Feridun Bin Ahmed. *Sipehsalar Risalesi, Hz. Mevlana ve Yakınları*. Traduit du persan au turc par Tahir Galip Seraltı. Istanbul, Elest Yayınları, 2004.
- SORGENFREI Simon. *American Dervish. Making Mevlevism in the United States of America*. Thèse de doctorat, Université de Göteborg, 2013.
- STEINER George. *Maître et Disciple*. Paris, Gallimard, 2003.
- SZUREK Emmanuel. « Appeler les Turcs par leur nom. Le nationalisme patronymique dans la Turquie des années 1930 ». *Revue d'histoire moderne et contemporaine*. Vols. 60-2. No. 2, 2013, pp. 18-37, URL : <https:// Cairn.info/revue-d-histoire-moderne-et-contemporaine-2013-2-page-18.htm>
- TAHRALI Mustafa. « Rifâiyye ». Dans *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Vol 35. Istanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2008, pp. 99-103.
- TANRIKORUR Bahrihüda. « Bir eğitimin mimarisi : Mevlevi matbah-ı şerifi » (Architecture d'une éducation : la cuisine sacrée mevlevi. Dans *I. Milletlerarası Mevlana Kongresi – Tebliğler*. Konya, Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1988, pp. 271-298.
- TANRIKORUR Çiniüçen. « Âyin – Mûsiki ». *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Vol. 4. Istanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, pp. 251-252.
- TİPİGİL Deniz. « Ayın konuğu: Refik Kaya » (L'invité du mois : Refik Kaya). *Dusunuyorumdergisi.com*. N° 33. Février 2013. URL : <http://dusunuyorumdergisi.com/ayin-konugu-mehmet-refik-kaya/>
- TOLAN Barlas. « Une ville géante, une ville illégale et une illégalité géante : Istanbul ». Dans İpek Merçil, éd. *Les Facettes multiples de la modernité turque*. Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 13-34.
- TOP Hüseyin. *Mevlevî Usûl ve Âdâbı* (Méthodes et règles mevlevi). Istanbul, Ötüken, 2016.
- TOZY Mohammed. « Le prince, le clerc et l'État : La restructuration du champ religieux au Maroc ». Dans Gilles Kepel et al., éd., *Intellectuels et Militants de l'islam contemporain*, Paris, Seuil, 1990, pp. 71-101.

- TÜRESAY Özgür. *Être Intellectuel à la fin de l'Empire ottoman : Ebüzziya Tevfik (1849-1913) et son temps*. Thèse de doctorat, INALCO, 2008.
- UÇMAN Abdullah. « Dergah ». *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Vol. 9. Istanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1994, pp. 172-174.
- UHL Magali. « Le sujet oublié de la sociologie. Approche phénoménologique de l'intersubjectivité dans la production de connaissance en sciences humaines ». *Connexions*, Vol. 89. No. 1. 2008, pp. 91-106.
- ULUDAĞ Süleyman. *İslam Açısından Musiki ve Sema* (Musique et Sema du point de vue de l'islam). Istanbul, Dergah Yayınları, 2015.
- *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (Dictionnaire des termes soufis). Istanbul, Marifet Yayınları, 1995.
  - *Sufi gözüyle kadın* (La femme au regard du soufisme). Istanbul, İnsan Yayınları, 1995.
- ÜNVER Süheyl. « Mevlevilik medeniyeti » (La civilisation mevlevi). Dans revue *Türk Yurdu*. Vol. 3. No. 8-9-10. No. spécial : Mevlana. Année : 52. Istanbul, 1964, pp. 37-38.
- ÜRÜN Ahmet Kazım. « Halep, Şam ve Trablusşam mevlevihanelerinin günümüzdeki durumu » (Situation actuelle des Mevlevihane d'Alep, de Damas et de Tripoli). Dans *X. Milli Mevlana Kongresi – Tebliğler*. Konya, Selçuk Üniversitesi, 2002, pp.73-78.
- UZUN Mustafa *et al.* « Ezan – Ezan'ın tükçeleştirilmesi » (Ezan – Turcisation de l'ezan). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Vol. 12. Istanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, pp. 38-42.
- VEINSTEIN Gilles *et al.* « L'Empire ottoman ». Dans Alexandre Popovic *et al.*, eds. *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*. Paris, Fayard, 1996, pp. 322-341.
- VELED Sultan. *İbtidâ-nâme*. Traduit du persan vers le turc par Abdülbaki Gölpınarlı, Ankara, Güven Matbaası, 1976.
- VICENTE Victor A. « Itineraries of Enlightenment: Whirling Dervish Shows, Ethnographic Reflexivity, and Tourism in Egypt and Turkey » (Itinéraires des Lumières : spectacles de derviches tourneurs, réflexivité ethnographique et tourisme en Égypte et en Turquie), *Musicologist*. Vol. 3. No. 1. Juin 2019. pp. 37-57.
- VICENTE Victor. *The aesthetics of motion in musics for the Mevlana Celal ed-din Rumi* (L'esthétique du mouvement dans les musiques pour Mevlana Celal ed-din Rumi), Thèse de doctorat, Université de Maryland, 2007.

VOLTAIRE. *Traité sur la Tolérance*. Paris, Éditions Garnier, 2009.

WEBER Max. *La Domination*. Traduit de l'allemand par Isabelle Kalinowski. Paris, La Découverte, 2013, 427 p.

WILLAIME Jean-Paul. *Sociologie des Religions*. Paris, PUF, 2017.

- « Les reconfigurations de la religion et de sa critique dans l'ultramodernité contemporaine ». *Table Ronde internationale arts et convictions religieuses : de l'affrontement à la coexistence*. Athènes, 2008.
- « La sécularisation contemporaine du croire ». Dans Leila Babès, éd. *Les Nouvelles manières du croire. Judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités*, Paris, Les Éditions de l'atelier, 1996, pp. 47-62.
- « L'ultramodernité sonne-t-elle la fin de l'œcuménisme ? ». Dans *Recherches de Science Religieuse*. Tome 89. No. 2. 2001, pp. 177-204.

YANNICK Aurélien. « Présentation générale. Les rituels à l'épreuve de la Mondialisation-globalisation ». Dans Aurélien Yannick, éd. *Le Rituel*, Paris, CNRS Éditions, 2009, pp. 9-24.

YAVUZ Hakan. *Modernleşen Müslümanlar. Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti* (Les musulmans qui se modernisent, les Nurcu, les Nakşi, le Milli Görüş et l'AKP). Istanbul, Kitap Yayınevi, 2005.

- « Bediüzzaman Said Nursî ve nurculuk » (Bediüzzaman Said Nursi et le mouvement nurcu). Dans Yasin Aktay, éd., *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslâmcılık*. Vol. 6. Istanbul, İletişim, 2005, pp. 264-269.
- « Neo-Nurcular: Gülen hareketi » (Les néo-nurcu : le mouvement Gülen). Dans Yasin Aktay, éd., *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslâmcılık*. Vol. 6. Istanbul, İletişim, 2005, pp. 295-307.

YETİK Erhan. « Ankaravî, İsmail Rusuhi ». *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Vol. 3. Istanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, pp. 211-213.

YILMAZ Murat. « Darbeler ve islâmcılık » (Les coups d'État et l'islamisme). Dans Yasin Aktay, éd., *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslâmcılık*. Vol. 6. Istanbul, İletişim, 2005, pp. 632-639.

YÖRÜK Saim. « Çelebi unvanı hakkında bir değerlendirme » (Analyse sur le titre de çelebi). Revue *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. Vol. 4. No. 18. Été 2011. URL :

[http://.sosyalarastirmalar.com/cilt4/sayi18\\_pdf/2\\_tarih\\_uluslararasıiliskiler/yoruk\\_saim.pdf](http://.sosyalarastirmalar.com/cilt4/sayi18_pdf/2_tarih_uluslararasıiliskiler/yoruk_saim.pdf)

- ZARCONE Thierry. « De Mawlana à la confrérie Mevleviye ». Dans Alberto F. Ambrosio *et al.* *Les Derviches tourneurs. Histoire, doctrine, pratiques*. Paris, Cerf, 2006, pp. 83-122.
- « Waqfs et confréries religieuses à l'époque moderne : l'influence de la réforme des waqfs sur la sociabilité et la doctrine mystique ». Dans Faruk Bilici, éd. *Le Waqf dans le monde musulman contemporain (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles) : fonctions sociales, économiques et politiques : actes de la table ronde d'Istanbul, 13-14 novembre 1992*, Istanbul, Institut français d'études anatoliennes, 1994, pp. 237-248.
  - « Şeyh Mehmed Ataullah Dede (1842-1910) ve Galata Mevlevihanesi : Doğu-Batı arasında entelektüel ve tinsel bir köprü » (Şeyh Mehmed Ataullah Dede (1842-1910) et la Mevlevihane de Galata : Un pont intellectuel et spirituel entre l'Orient et l'Occident). Dans Ekrem Işın, éd., *Saltanatın Dervişleri, Dervişlerin Saltanati. İstanbul'da Mevlevilik*. Istanbul, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2007, pp. 58-75.
  - *Le Soufisme, voie mystique de l'islam*, Paris, Gallimard, 2009.
  - *La Turquie moderne et l'islam*. Paris, Flammarion, 2004.
  - « L'habit de symboles des derviches tourneurs ». Dans Thierry Zarccone *et al.*, éd. *Revue Journal of the History of Sufism*. Vol. 6. Paris, Jean Maisonneuve, 2015
  - « La Turquie républicaine ». Dans Alexandre Popovic *et al.*, éd. *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*. Paris, Fayard, 1996, pp. 372-379.
  - « Soufisme et confréries en Turquie au XX<sup>e</sup> siècle ». *Communication présentée au colloque international « Le rôle du soufisme et des confréries musulmanes dans l'islam contemporain. Une alternative à l'islam politique ? »*, Turin, 20-21-22 novembre 2002 ; paru en traduction italienne sous le titre "Il Sufismo e confraternite in Turchia nel XX secolo," dans Marietta Stepanyants, éd., *Sufismo e confraternite nell'islam contemporaneo. Il difficile equilibrio tra mistica e politica*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 2003, pp. 123-160.
  - « La Fabrication des saints sous la République turque ». Dans Catherine Mayeur-Jaouen *et al.*, éd., *Saints et Héros du Moyen-Orient Contemporain*. Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, pp. 211-227.



ZÜRCHER Erik Jan. *Turkey. A modern history* Turquie. (Une histoire moderne). I. B. Tauris and Co, 2004.

*TBMM Gizli Celse Zabıtları. 24 nisan 1336 (1920) – 21 şubat 1336 (1921)* (Dossiers judiciaires secrets de la Grande Assemblée nationale de Turquie, 24 avril 1336 (1920) - 21 février 1336 (1921)). Vol. 1. Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1985.

## **Articles journalistiques, sites internet et vidéos en ligne**

BARDAKÇI Murat. « Kur'an'ı önceki gün Türkçe okutan İBB'ye şimdi çok önemli bir başka iş düşüyor: İstiklâl Mahkemeleri'ni tekrar kurmak! » (Une autre tâche très importante incombe à la Grande mairie d'Istanbul qui fait réciter le Coran en turque avant-hier : rétablir les tribunaux d'indépendance !). *Habertürk.com*, 19 décembre 2020. URL : <https://www.haberturk.com/yazarlar/murat-bardakci/2909264-kurani-onceki-gun-turkce-okutan-ibbye-simdi-cok-onemli-bir-baska-is-dusuyor-istikl-mahkemelerini-te>

HÜR Ayşe. « Şems'le Mevlana, Atatürk'le Mevlevilik ve Bektaşılık ». *Radikal.com.tr*. 17 mai 2015. URL : <http://.radikal.com.tr/yazarlar/Ayşe-hur/semsle-mevlana-ataturkle-mevlevilik-ve-bektasilik-1359617/>

UZEL Nezi. « Londra'da bir mevlevi » (Un Mevlevi à Londres). *Nezihuzel.net*. 3 avril 2011. URL : <http://nezihuzel.net/index.php/2011/04/03/londrada-bir-mevlevi/>

- « Mevlevilik Soytarılık Değildir » (La Mevleviye n'est pas de la plaisanterie), *Nezihuzel.net*. 16 septembre 2011, URL : <http://nezihuzel.net/index.php/2011/09/16/mevlevilik-soytarilik-degidir/>.

« Esin Çelebi hakkında şok iddia » (Allégation choquante sur Esin Çelebi). *Konyaolay.com*. 11 décembre 2014. URL : <http://.konyaolay.com/esin-celebi-hakkinda-sok-iddia/339/>

« Cheikha Nur Artıran – Congrès International Féminin, Algérie (28/31 octobre 2014) ». *Youtube.com*. URL : <https://.youtube.com/watch?v=-cvULs2TO4U>

« Galata Mevlevihanesi'ne sarhoş şeyhler mi dadandı » (Des cheikhs ivres ont-ils hanté le couvent de Galata ?). *Hürriyet.com.tr*. 24 décembre 2002. URL : <http://.hurriyet.com.tr/gundem/galata-mevlevihanesi-ne-sarhos-seyh-ler-mi-dadandi-38441299>

- « Haftasonu » (Week-end). Emission télévisée présentée par Hakan Çelik. *Cnnturk.com*. 13 avril 2014. URL : <https://.cnnturk.com/video/2014/04/13/hafta-sonu-keyfi-suleyman-dilsiz-nilhan-osmanoglu-selcuk-basa-burcin-buke/2014-04-13t1000/index.html>
- « Hasan Çıkar Dede ». *Mevlanarumi.org*. URL : <http://.mevlanarumi.org/tr/about/>
- « Kudsi Erguner Şeb-i Arus vesilesiyle Mevlevilik ile ilgili bir manifesto yayınladı » (A l'occasion de la Şeb-i Arus, Kudsi Erguner a publié un manifeste sur la Mevleviye). *Ocakmedya.com*. 19 décembre 2017. URL : <http://.ocakmedya.com/genel/2017/12/19/kudsi-erguner-seb-arus-vesilesiyle-mevlevik-ile-ilgili-manifesto-yayinladi/?fbclid=IwAR3Kn5dcM4DgelaZeepm1QSpV4JGaElsuMRNi7VpcE1TcXYJecdX9Gb-0Bg>
- « Mawlana Jalal-ud-Din Balkhi-Rumi (1207-1273) ». *Unesco.org*. URL : [http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL\\_ID=39343&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=39343&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)
- « Mehmet Çıpan - 740. Vuslat Yıl Dönümü » (Mehmet Çıpan – 740<sup>e</sup> anniversaire de décès de Mevlana). *Konya Tv / Youtube.com*. 1<sup>er</sup> décembre 2013. URL : <https://.youtube.com/watch?v=7J9dbK16wjw>
- « Mevlana'nın kanını kim taşıyor » (Qui porte le sang de Mevlana ?). *Memleket.com*. 16 décembre 2009. URL : <http://.memleket.com.tr/mevlananin-kanini-kim-tasiyor-53670h.htm>
- « Mevlana ve öğretileri koruma altına alındı » (Mevlana et ses enseignements ont été mis sous protection). *Deris.com.tr*. URL : <https://.deris.com.tr/haber-detayi/995/mevlana-ve-ogretileri-koruma-altina-alindi.html>
- « Müze ». *Cenankvafi.org*. URL : <http://.cenankvafi.org/muze/>
- « Nezih Uzel ». *Nezihuzel.net*. URL : <http://nezihuzel.net/index.php/hakkinda/>
- « Scheich Abdullah Halis Efendi » *Mevlevi.de*. URL : <https://.mevlevi.de/die-mevlevihane/die-sufilehrer/scheich-abdullah-halis-efendi/>
- « S.E.M. Ahmet Davutoğlu, Ministre des Affaires étrangères de la Turquie s'est réuni avec la famille Osmanoglu à Londres ». *Mfa.gov.tr*. URL : <http://.mfa.gov.tr/sem-ahmet-davutoglu-ministre-des-affaires-etrangeres-de-la-turquie-s-est-reuni-avec-la-famille-d-osmanoglu-a-londres.fr.mfa>

« Silivrikapı Mevlâna Kùltür Merkezi » (Le Centre culturel Mevlana de Silivrikapı). *Emav.org*.

URL : <http://emav.org/tr/emav/silivrikapi-mevlana-kultur-merkezi>.

Site internet de l'İSMEK : <http://ismek.ist/tr/default.aspx>

Site internet de l'événement *Şeb-i arus* : <http://sebiarusistanbul.com/>

Site de MEVLEVİDER : <http://mevlevider.net/>

« Tekke ve zaviyelerle türbelerin seddine ve türbedarliklar ile bir takım unvanların men ve ilgasına dair kanun » (Loi sur la fermeture des tekke et de zaviye et sur l'interdiction et l'abolition des mausolées de saints et de certains titres). *Mevzuat.gov.tr*. URL : <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.677.pdf>

« Uluslararası Mevlâna Vakfı Tarihçesi » (Historique de la Fondation internationale Mevlana).

*Mevlanafoundation.com*. URL : [http://mevlanafoundation.com/about\\_tr.html](http://mevlanafoundation.com/about_tr.html)

« Zeynep Türkoğlu ile 24 Portre-Esin Çelebi », *Yirmidört.tv*. 16 janvier 2019. URL : <http://yirmidort.tv/gundem-programlari/24-portre/?hid=1038744>

« Son Mesnevihan Şefik Can Hoca, Mevla`ya kavuştu » (Maître Şefik Can, le dernier mesnevihan est décédé). *Zaman / Sefikcan.net*. URL: [http://www.sefikcan.net/haber/Mevla\\_ya\\_kavustu.pdf](http://www.sefikcan.net/haber/Mevla_ya_kavustu.pdf)





## Index sélectif des noms de personnes

**Gülden Arbaş** : Présidente de la Fondation MEKÜSAV.

**Hayat Nur Artıran / Nur Hanım / Nur Hoca** (n.1954) : *Şeyh* néo-mevlevi. Présidente de la Fondation Şefik Can.

**Celaeddin Çelebi** (1926-1996) : Premier *makam çelebi* néo-mevlevi. Fondateur de la Fondation UMV.

**Esin Bayru Çelebi** (n. 1949) : Vice-présidente de la Fondation UMV.

**Faruk Hemdem Çelebi** (n. 1950) : *Makam çelebi* néo-mevlevi de la branche d'Abdülhalim Çelebi. Président de la Fondation UMV.

**Mehmet Çipan** : *Şeyh* néo-mevlevi. Porte-parole de la famille Yarkın, Président de l'Association de Culture et d'Art de Konya.

**Hasan Çıkar / Hasan Dede** (1935-2018) : *Şeyh* néo-mevlevi. Ex-président de la Fondation EMAV.

**Şahin Naci Şair / Şahin Dede** : *Şeyh* néo-mevlevi affilié à la Fondation MEKÜSAV.

**Cemalnur Sargut** (n. 1952) : *Şeyh* rifai. Présidente de la Fondation TÜRKKAD.

**Nezih Uzel** (1938-2012) : Fondateur de l'Association pour la Survie/Réhabilitation de la *Mevlevihane* de Galata. Fondateur du Groupe de Sema d'Istanbul.

**Ali Saim Yarkın** : *Makam çelebi* néo-mevlevi de la branche de Veled Çelebi.

**Ahmet Kadri Yetiş / Kadri Dede** (n.1931): *Şeyh* néo-mevlevi affilié à la Fondation MEKDER.



## Glossaire

**Abrizci** : Responsable de la salle des ablutions (dans la Mevleviye).

**Adap** : Règle de conduite.

**Akbaba Dergisi** : Revue politique au ton satirique, ligne éditoriale républicaine, publiée de 1922 à 1977.

**Akis mecmuası** : Revue politique, ligne éditoriale républicaine, publiée de 1954 à 1967.

**Akl-u hikmet** : Raison et sagesse. Concept utilisé dans le soufisme.

**Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP** : Parti de la justice et du développement. Parti politique démocrate-conservateur, fondé en 2001, au pouvoir depuis 2002.

**Anavatan Partisi, ANAP** : Parti de la Mère-patrie. Parti politique de centre droit, fondé en 1983.

**Arakiyye** : Petit chapeau en mohair utilisé dans plusieurs confréries soufies ottomanes.

**Arif** : Connaisseur, gnostique.

**Aşçı dede** : Maître cuisinier. Synonyme de *sertabbah*. Un des principaux éducateurs des novices. Plus haut grade après le *şeyh* dans les couvents mevlevi.

**Asitane** : Grand couvent soufi. Souvent considérée comme le siège d'une *tarikât*.

**Aşıklar kâbesi** : Litt. Kaaba des amoureux. Désigne le mausolée de Mevlana.

**Aşk** : Amour. S'agit de l'amour divin dans le vocabulaire soufi.

**Avam** : Bas peuple, connotation péjorative : ignorant(s).

**Ayak mühürlemek** : Sceller les pieds en posant l'hallux droit sur l'hallux gauche. Signe de respect chez les soufis.

**Ayakçı** : Litt. agent polyvalent mobile. Une des branches de service de la Mevleviye, accomplie par les novices.

**Ayn-el yakin** : Œil de la certitude. Deuxième des trois niveaux de perception dans le soufisme.

**Ayin** : Littéralement rite. Forme musicale du répertoire de musique soufie turque, composée de quatre parties appelées *selam*, et jouée pendant le *sema*. Est également utilisé en synonyme de *mukabele*, principale cérémonie de *sema*.

**Aziz Mahmut Hüdayi Hizmet Vakfı** : Fondation de service du Saint Mahmut Hüdayi. Fondée par les adeptes de la Celvetiye. Implantée à Üsküdar, près du mausolée du saint éponyme.

**Baba** : Litt. père. Titre spirituel utilisé chez les saints anatoliens.

**Bayram** : Fête. Dans le contexte islamique, s'agit de l'*âid el-kebir* (*kurban bayramı*) et l'*âid*



*el-fitr (ramazan bayramı).*

**Bayramiye** : *Tarikat* ottomane fondée par le Saint anatolien Hacı Bayram Veli (1352-1430).

**Balaban Tekkesi Kültür Merkezi** : Centre culturel de la *tekke* de Balaban. Couvent soufi ottoman construit au XVII<sup>e</sup> siècle, restaurée et transformée en centre culturel par la Mairie d'Üsküdar en 2012.

**Başörtüsü** : Foulard islamique.

**Beşer** : L'être humain au sens biologique. Connotation péjorative dans le soufisme.

**Beyaz türkler** : Litt. Turcs blancs. Désigne la classe urbaine aisée, n'appartenant pas à une minorité ethnique ou religieuse.

**Bezm-i elest** : Dans l'islam : Assemblée des esprits. Désigne le Pacte entre Dieu et les âmes humaines lors de leur création.

**Bican Dede ekolü** : École de Bican Dede. Se dit de la technique de *sema* enseignée par Ahmet Bican Kasaboğlu, l'un des premiers maîtres de *sema* de la période républicaine.

**Bidat** : Mauvaises innovations en islam.

**Birlik seması** : *Sema* de l'unicité. Rituel syncrétique inventé par Hasan Çıkar combinant le *sema* mevlevi et le *semah* alevi.

**Bulaşıkçı dede** : Maître responsable de la plonge. Un des principaux éducateurs des novices dans la Mevleviye.

**Büyük türk mütefekkeri** : Litt. grand penseur turc. Titre utilisé pour désigner Mevlana pendant la période républicaine.

**Çamaşırçı** : Blanchisseur. Une des dix-huit branches de services des *mevlevihane*.

**Cami cemaati** : Communauté de mosquées. Fidèles des mosquées.

**Can** (canlar au pluriel) : Littéralement âme. Forme d'adresse entre confrères et consœurs au sein des confréries soufies.

**Canlandırma dönemi** : Période de revivification. Terme utilisé par les membres de la Fondation internationale Mevlana pour qualifier la période de « culturalisation » de la Mevleviye dans les années 1950.

**Cemaat** : Litt. communauté. Désigne de nos jours, une nouvelle forme de sociabilité religieuse inspirée du soufisme.

**Cezbe** : Dans le soufisme : intoxication divine.

**Cumhuriyet Halk Partisi, CHP** : Parti républicain du peuple. Parti politique de centre gauche. Fondé Par Mustafa Kemal Atatürk en 1923.

**Çark** : Litt. molette, roue. Jambe droite du *semazen* qui gravite autour de la jambe gauche. Se dit aussi d'un tour effectué par le *semazen*. *Tam çark* : tour complet. *Yarım çark* : moitié de tour.

**Çelebi** : Litt. seigneur, honorable. Chez les Ottomans, désignait les aristocrates, les savants, les gentilshommes, et les hommes de religion. Terme utilisé par les Mevlevi comme titre aristocratique désignant les descendants de Mevlana.

**Çelebilik makamı** : L'autorité *çelebi*.

**Çerağcı** : Surveillant des chandelles. Une des dix-huit branches de services des *mevlevihane*.

**Çile** : Litt. souffrance. Période de service et de formation de mille et un jour dans un couvent mevlevi pour devenir *derviş* confirmé.

**Çilekeş** : Novice mevlevi qui est en période de *çile*.

**Darül elhan** : Conservatoire national en Turquie. A existé de 1917 à 1927.

**Darül Mesnevi** : Centre(s) de lecture de *Mesnevi*. Synonyme de *mesnevihane*. Ont existés au XIX<sup>e</sup> siècle pour donner accès à l'apprentissage du *Mesnevi* aux non-membres de la Mevleviye.

**Dede** : Litt. grand-père. Titre donné aux *derviş* confirmés dans la Mevleviye. Forme d'adresse envers les *şeyh* mevlevi.

**Değneğe geçmek** : Passer au bâton. Une des étapes de l'apprentissage du sema chez certains néo-mevlevi.

**Demokrat Parti, DP** : Parti démocrate. Parti politique conservateur libéral, fondé en 1946. Premier parti d'opposition dans l'histoire de la République.

**Dergah** : Couvent soufi.

**Dernek** : Association.

**Dershane** : Salle d'étude ou centre d'étude complémentaire.

**Derviş** : Adeptes du soufisme. Dans la Mevleviye, disciple confirmé. De nos jours, le terme désigne toutes les personnes membres d'une *tarikât*.

**Destar** : Turban de 5 à 6 centimètres d'épaisseur qui s'enroule sur la toque des *şeyh*.

**Destarlı sikke** : « bonnet-au-turban ». Toque distinctive portée par les *şeyh*.

**Devr-i veledi** : Litt. tours de Veled. Une des séquences du rituel *mukabele*.

**Direk** : Litt. poteau. Jambe gauche du *semazen* qui reste fixée au sol pendant le tournoiement.

**Divan edebiyatı** : Littérature du Divan. Forme de poésie ottomane.

**Divan-ı kebir** : Une des œuvres de Mevlana.

**Diyanet İşleri Reisliği / Diyanet İşleri Başkanlığı** : Direction des Affaires religieuses. Institution étatique créée en 1924 en vue de gérer les affaires religieuses. Ne prend comme référence uniquement l'islam sunnite hanéfite et les fidèles de cette branche de l'islam.

**Dışarı meydancısı** : Serveur externe. Une des dix-huit branches de services des *mevlevihane*.

**Dışarı kandilcisi** : Chandelier interne. Une des dix-huit branches de services des *mevlevihane*.

**Dolapçı** : Responsable de armoires de cuisine (dans la Mevleviye).

**Dua** : Prière.

**Ehil** : Personne compétente, légitime.

**Entellektüel tasavvufçuluk** : Soufisme intellectuel. Notion élaborée par Şerif Mardin.

**Erenköy cemaati** : Communauté Erenköy. Fondée par Mehmet Esad Erbili (m. 1931) dans le quartier Erenköy à Istanbul.

**Erkan** : Conventions (dans les *tarikât*).

**Evrensel Mevlana Aşıkları Vakfı, EMAV** : Fondation universelle des amoureux de Mevlana. Créée en 1998 par Hasan Çıkar.

**Eşyaya hürmet** : Pratique mevlevi qui consiste à embrasser les objets en guise de reconnaissance envers la matière qui offre le confort à l'homme.

**Evkaf** : Fondation au pluriel en turc ottoman.

**Eyvallah** : Mot à usage multiple signifiant la complaisance. Dans le soufisme, exprime le consentement.

**Ezan** : Appel à la prière.

**Fakih** : Jurisconsulte musulman.

**Fakir** : Litt. pauvre. Dans le soufisme, il s'emploie en remplacement du « je » et du « moi » en signe d'humilité. Le *derviş* parle ainsi de lui-même à la troisième personne.

**Falçı** : Devin.

**Fazilet Partisi, FP** : Parti de la vertu. Parti politique islamiste. Actif de 1997 à 2001.

**Galata Mevlevihanesini Yaşatma Derneği** : Association pour la survie/réhabilitation de la *Mevlevihane* de Galata. Groupe informel constitué en 1980 par Nezih Uzel. Premier groupe ayant obtenu l'autorisation d'organiser des cérémonies de sema à la tekke de Galata, à Istanbul.

**Görüştürmek** : Dans la Mevleviye, embrasser un individu ou un objet. Forme spécifique de salutation entre *derviş*. Consiste à se serrer la main en croisant les pouces et collant les paumes des mains, puis de se baiser mutuellement le dos de la main. Les Mevlevi

embrassent également les objets qu'ils utilisent pour leur rendre grâce de les avoir servis.

**Gülbank** : Prière récitée à certaine occasion dans les *tarikats*.

**Gümüşhaneviye** : Branche de la Nakşibendiye turque. Fondée par Zahid Kotku (1897-1980). Confrérie célèbre pour son implication dans l'islam politique. Également appelée *İskenderpaşa cemaati* (communauté d'İskenderpaşa) car elle occupe la mosquée d'İskenderpaşa du quartier de Fatih à Istanbul depuis 1958.

**Hac** : Pèlerinage à La Mecque. Un des cinq piliers de l'islam.

**Hafiz** : Personne qui connaît le texte coranique par cœur.

**Hakk-al yakin** : Certitude absolue. Troisième des trois niveaux de perception dans le soufisme.

**Hâl** : Dans le soufisme, état spirituel.

**Halep Mevlevi Fırkası** : Groupe des Mevlevi d'Alep.

**Halife** : Calife. Dans le soufisme, se dit des *dede* représentants de *şeyh*.

**Halife dede** : Dans la Mevleviye, responsable de l'accueil des novices.

**Halkevi** (Halkevleri au pluriel) : Maison du peuple. Créée en 1932 à l'initiative du CHP. Maison de culture républicaine où est propagée une culture nationale.

**Halvetiye** : Confrérie soufie originaire de la région du Guilan.

**Havas** : Personne initiée dans une *tarikats*. Antonyme de *avam*.

**Hırka** : Manteau des *derviş*. Dans la Mevleviye, long manteau noir porté lors des cérémonies de *sema*.

**Hizmet tennuresi** : Robe que portaient les *derviş* melevi lorsqu'ils effectuaient le service.

**Hoca** Enseignant. Homme ou femme de religion.

**Holdings-tekke** : Notion élaborée par Tayfun Atay pour dénoncer le fort développement économique des *tarikats* à travers les *vakıf*.

**Hücre** : Cellule octroyée aux *derviş* confirmés dans les *mevlevihane*.

**Hücrenişin** : *Derviş* qui possède une cellule, c'est-à-dire *derviş* confirmé.

**İbtidaname** : Livre de Sultan Veled. Porte sur les fondements de la pensée de Mevlana.

**İcazet/name** : Autorisation. Diplôme d'habilitation à assurer la guidance spirituelle.

**İçeri meydancısı** : Serveur interne. Une des dix-huit branches de services des *mevlevihane*.

**İçeri kandilcisi** : Chandellier interne. Une des dix-huit branches de services des *mevlevihane*.

**İhvan** : Litt. frère en arabe. Utilisé chez les soufis pour désigner l'ensemble des disciples d'un *şeyh*.

**İkrar** : Dans le confrérisme, promesse pour devenir *derviş*.

**İlahi ilham** : Inspiration divine.

**İlahiyat fakültesi** : Faculté de théologie.

**İlm-el yakin** : Niveau de la science certaine. Premier des trois niveaux de perception dans le soufisme.

**İmam hatip okulları** : Écoles d'imams et de prédicateurs créées en 1924.

**İnas çelesi** : Descendant de Mevlana issu de la lignée maternelle.

**İnsan** : Humain. Dans le soufisme, homme qui a vécu l'éveil spirituel.

**İnsan-ı kamil** : Dans le soufisme, homme parfait, c'est-à-dire ayant atteint la maturité spirituelle.

**İntisap** : Serment d'allégeance à un *şeyh*. Synonyme de *biat*.

**İptidai muzik** : Musique primitive.

**İskender paşa cemaati** : Communauté İskender paşa. Gümüşhaneviye.

**İslahat** : Réformes ottomanes.

**İstanbul Meslek Edindirme Kursları, İSMEK** : Centres pour des cours d'art et de formation professionnelle d'Istanbul. Créé en 1996 sous le mandat de Recep Tayyip Erdoğan.

**International Rumi society** : Association internationale Rumi. Fondée en 1973 par les adeptes internationaux de Mevlana.

**İsm-i Celal zikri** : *Zikir* qui consiste à l'invocation uniquement du nom Allah.

**İsmail Ağa Cami ve Hizmet Vakfı** : Fondation de service et de mosquée de la communauté İsmail Ağa. Appartient à une branche turque de la Nakşibendiye.

**İstanbul Sema Grubu** : Groupe de sema d'Istanbul. Premier groupe indépendant de l'État. Formé par Nezih Uzel en 1981.

**İstihare** : Rituel hypnique qui consiste à chercher des réponses divines à ses questionnements à travers les rêves.

**İrşad** : Guidance spirituelle.

**İrtica** : Réactionnarisme religieux.

**Kaçgöç** : Purdah.

**Kadiriye** : Confrérie soufie originaire de la région du Guilan.

**Kalenderiye** : Courant soufi hétérodoxe.

**Kazancı dede** : Maître du chaudron. Un des principaux éducateurs des novices. Une des dix-huit branches de services des *mevlevihane*.

**Keşf** : Dévoilement intuitif.

**Kıdemli semazen** : *Semazen* haut gradé.

**Kol açma** : Étape d'apprentissage du *sema* qui consiste à maintenir les bras en l'air.

**Konya Turizm Cemiyeti** : Association de tourisme de Konya. A pris en charge l'organisation des *sema* dans les années 1960.

**Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu** : Ensemble de musique soufie turque de Konya. Équipe de musiciens et de *semazen* des cérémonies de *sema* dans les années 1960.

**Klasik türk musikisi** : Musique classique turque.

**Kudüm** : Instrument de percussion sacré chez les Mevlevi.

**Kudümzen başı** : Chef des musiciens de *kudüm* dans l'orchestre mevlevi.

**Makam çelebi** : Descendant de Mevlana qui détient l'autorité suprême au sein de l'ensemble de la *tarikât*. La désignation des *şeyh* ne se fait que s'il ratifie les *icazet* qui lui sont adressés.

**Makam postu** : Peau de mouton teinte en rouge sur laquelle s'asseyent les *şeyh*.

**Matbah canı** : Dans la Mevleviye, novice qui fait son service dans la cuisine.

**Meclis-i meşayih / Meşihat makamı** : Conseil des *şeyh* qui plaçait toutes les *tekke* sous l'autorité de la *Meşihat-ı islamiye* (autorité chargée des affaires religieuses sous l'Empire ottoman). Mis en place en 1866.

**Medrese** : Établissement où est enseigné les sciences islamiques orthodoxes pendant la période ottomane. Dissouts dans le cadre de réformes républicaines.

**Mevlana Eğitim ve Kültür Derneği, MEKDER** : Association Mevlana d'éducation et de culture. Fondée en 1999 par Abdülhamit Çakmut. Basée à Kadıköy. Association qui permet à Kadri Yetiş d'avoir une identité institutionnelle pour mener ses activités.

**Mevlana Eğitim Kültür ve Sanat Vakfı, MEKÜSAV** : Fondation Mevlana d'éducation, de culture et d'arts. Fondée en 1990 Andaç Arbaş et Doğan Ergin. Le *postnişin* actuel de la fondation est Şahin Şair.

**Melamiye** : Confrérie soufie originaire du Khorassan.

**Mescit** : Salle de prière.

**Mesnevi** : Œuvre poétique de Mevlana. Composée au XIII<sup>e</sup> siècle. Ouvrage phare pour les Mevlevi.

**Mesnevihan** : Spécialiste du *Mesnevi* (ouvrage principal de Mevlana).

**Mesnevihane** : Centres de lecture de *Mesnevi* ayant existés au XIX<sup>e</sup> siècle pour donner accès à l'apprentissage du *Mesnevi* aux personnes non-membres de la Mevleviye. Synonyme

de *darüil Mesnevi*.

**Meşihat-i islamiye** : Autorité chargée des affaires religieuses sous l'Empire ottoman.

**Meşrep** : Attitude, caractère.

**Meşrutiyet** : Période constitutionnelle ottomane.

**Mest** : Chaussure souple. Les Mevlevi l'utilisent pour faire le *sema*.

**Meşk tahtası** : Plaque en bois sur laquelle les élèves apprennent le *sema*.

**Mevlana Araştırma ve Uygulama Merkezi** : Centre de recherche et d'application sur Mevlana. Créé en 2005. Transformé en institut en 2010.

**Mevlana gecesi** : Nuit de Mevlana. Désigne la célébration de la *Şeb-i arus* dans les années 1940.

**Mevlana haftası** : Semaine de Mevlana.

**Mevlana ihtifali** : Commémoration de Mevlana.

**Mevlana müzesi** : Musée de Mevlana. *Mevlevihane* de Konya transformée en musée en 1926.

**Mevlana'yı anma töreni** : Cérémonie de commémoration de Mevlana.

**Mevlanacılık/Mevlanîlik** : Mevlanaïsme. Tendance mystique intellectuelle apparue dans les années 1950. Valorise la pensée de Mevlana au détriment des rituels de la Mevleviye.

**Mevlana Muhipleri Cemiyeti** : Société des Amis de Mevlana. Constituée en 1949 par Nafiz Uzluk (1902-1974) dans le but de collecter des fonds pour l'édition des traductions des ouvrages de Mevlana.

**Mevlevihane** : Couvent mevlevi.

**Mevleviye** : Confrérie soufie anatolienne fondée sur la pensée de Mevlana Celaleddin Rumi (1207-1273).

**Mevlevi pilavı** : Riz mevlevi. Plat spécifique aux Mevlevi.

**Meydan** : Place où se déroulent les rituels collectifs dans les couvents soufis.

**Meydancı dede** : Serveur interne dans la Mevleviye.

**Milli Güvenlik Kurulu, MGK** : Conseil de sécurité national.

**Milliyet** : Journal quotidien turc. Ligne éditoriale de centre gauche. Fondé en 1950.

**Mistik Müzik Festivali** : Festival de musique mystique. Organisé à Konya depuis 2004 par la Direction des affaires culturelles et du tourisme de Konya.

**Milli Nizam Partisi, MNP** : Parti de l'ordre national. Actif de 1970 à 1971.

**Milli Selamet Partisi, MSP** : Parti du salut national. Actif de 1971 à 1980.

**Müezzin** : Personne qui récite l'appel à la prière.

**Muhip** (muhibban au pluriel) : Sympathisant d'une *tarikât*.

**Mukaddes Cemaati İslamiye** : Sainte communauté musulmane. Groupe fondé par Said Nursi (1878-1960). Devenu plus tard *Nur cemaati*, ou *Nurculuk Hareketi*.

**Mukabele** : Litt. rencontre. Rituel intégral des Mevlevi.

**Müptedi sema** : *Sema* des débutants.

**Mürît** : Disciple.

**Musafaha** : Salutation de *derviş* qui consiste à se serrer et s'embrasser mutuellement le dos de la main.

**Musiki inkilabı** : Révolution de la musique.

**Mutrip** : Orchestre de musique mevlevi.

**Nat-ı Mevlana** : Éloge au prophète Muhammad, écrite par Mevlana Celaleddin Rumi (1207-1273) et composée par Itri (1640-1712).

**Nakşibendiye** : Confrérie soufie originaire de Boukhara.

**Namaz / salat** : Cinq prières quotidiennes. Un des cinq piliers de l'islam.

**Nefes terapi** : Inhalothérapie. Respiration holotropique.

**Neşe** : Ivresse dans le soufisme.

**Nevniyaz** : Personne qui présente sa candidature pour devenir *derviş*.

**Ney** : Flûte en roseau sacrée chez les Mevlevi.

**Neyzen** : Musicien de *ney*. Fonction importante dans la hiérarchie des musiciens mevlevi.

**Neyzen başı** : Chef des musiciens de *ney*.

**Nur cemaati / Nurculuk hareketi** : Communauté de la lumière / Mouvement Nurcu. Communauté des adeptes de Said Nursi (1878-1960).

**Ortadoğu Gazetesi** : Journal turc. Ligne éditoriale nationaliste. Fondé en 1972.

**Pazarcı** : Coursier (dans la Mevleviye).

**Peçe** : Voile de visage.

**Pir** : Saint fondateur d'une *tarikât*.

**Pir-i evvel / Pir-i tarikât** : Pir antérieur. Saint sur la pensée duquel est fondée une *tarikât* après son décès.

**Pir-i sani** : Second *pir*. Saint qui fonde une *tarikât* sur la pensée d'un saint défunt.

**Pir-i salis** : Troisième *pir* : Saint qui apporte beaucoup de nouveautés à une *tarikât*.

**Popstar-şeyh** : Notion élaborée par Tayfun Atay pour qualifier les *şeyh* médiatiques.

**Post** : Peau de mouton.



**Postnişin** : *Şeyh* remplissant les fonctions de chef de couvent et de maître de cérémonie.

**Rebap** : Instrument à cordes répandu dans le monde musulman. Sacré dans les poèmes de Mevlana.

**Risale-i nur** : Traité de la lumière. Ouvrage principal de Said Nursi (1878-1960).

**Refah Partisi, RP** : Parti de la Prospérité. Parti politique islamiste fondé en 1983.

**Rifaiye** : Confrérie soufie fondée au XII<sup>e</sup> siècle dans l'actuel Irak.

**Riyaset-i Cumhuriyet Orkestrası** : Orchestre de la Présidence de la République.

**Rubaiyat** : Ouvrage de Mevlana.

**Sadaka** : Charité.

**Safa** : Joie.

**Saadet Partisi, SP** : Parti de la félicité. Parti politique islamiste fondé en 2001.

**Saka postu** : Peau de mouton sur laquelle s'asseyent les candidats-disciples.

**Salavat** : Salutations adressées au Prophète Muhammad.

**Şal** : Léger foulard porté par les femmes.

**Şark musikisi** : Musique d'Orient. Terme péjoratif utilisé lors des réformes modernisatrices.

**Şeb-i arus** : Anniversaire de décès de Mevlana.

**Seccade** : Tapis de prière.

**Şefik Can Uluslararası Mevlana Vakfı** : Fondation internationale Şefik Can d'éducation et de culture. Créée en 2006 par Nur Artıran. Officieusement couvent du groupe de Nur Artıran.

**Sema** : Danse de tournoiement. Rituel principal des Mevlevi.

**Sema çıkarma töreni** : Cérémonie de confirmation des nouveaux *semazen*.

**Sema gösterisi** : Spectacle de *sema*.

**Semah** : Rituel dansé chez les Alevi.

**Semahane** : Salle de *sema* des couvents mevlevi.

**Semazen** : Personne qui fait le *sema*.

**Şerbetçi** : Préposé aux sorbets (dans la Mevleviye).

**Şeriye ve Evkaf Bakanlığı** : Ministère des Affaires islamiques et des fondations pieuses

**Sertabbah** : Maître cuisinier. Synonyme de *aşçı dede*.

**Sertarik** : Chef adjoint de la confrérie Mevleviye.

**Şeyh** : Maître spirituel soufi.

**Şeyhülislam** : Plus haute autorité islamique ottomane après le calife.

**Seyr-i süluk** : Litt. voyage spirituel. Évolution spirituelle du *derviş*.

**Seyit** : Titre attribué aux descendants du prophète Muhammad.

**Silivrikapı Mevlana Kültür Merkezi** : Centre culturel Mevlana de Silivrikapı. Fait office de *tekke* pour le groupe de Hasan Çıkar.

**Sikke** : Toque en feutre, coiffe spécifique aux Mevlevi.

**Silsile** : Chaîne initiatique.

**Şirk** : Associationnisme.

**Sohbet** : Discours religieux.

**Somatçı** : Responsable de la restauration (dans la Mevleviye).

**Sufi** : Soufi.

**Süleymancı cemaati** : Communauté Süleymancı. Branche turque de la Nakchibendiye fondée par Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959).

**Süpürgeci** : Responsable du nettoyage des sols (dans la Mevleviye).

**Suriye Vakıflar Umum Müdürlüğü** : Direction générale des fondations de Syrie.

**Tahmisçi** : Cafetier (dans la Mevleviye).

**Takke** : Sorte de calotte portée par les hommes musulmans lors des rituels.

**Talip** : Candidat. Personne qui aspire à entrer dans une *tarikât*.

**Tarikat** : Confrérie soufie.

**Tekbirleme** : Littéralement unification. Rituel de bénédiction du nouvel arrivant à travers la récitation de la formule dite *tekbir* (*takbir* en arabe) sur sa coiffe de l'aspirant.

**Tekke** : Terme général pour désigner les couvents soufis.

**Tennure** : Robe de *derviş* mevlevi.

**Tesbih** : Chapelet.

**Tevhid-i tedrisat kanunu** : Loi de l'unification de l'enseignement. Promulguée en 1924.

**Türkiye Radyo Televizyon Kurumu, TRT** : Radio-Télévision de Turquie.

**Türbe** : Mausolée de saint.

**Türk Edebiyat Vakfı** : Fondation de la littérature turque.

**Türk Mevlevi Heyeti** : Comité mevlevi turc.

**Türk Ocakları** : Foyers Turcs. Centres culturels nationalistes institués en 1912.

**Türk Tasavvuf Musikisi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı** : Fondation pour la recherche et la pratique de la musique et du folklore soufi turc. Créée par les membres de la Cerrahiye à la *tekke* historique de Karagümrük.

**Uluslararası Mevlana Vakfı, UMV** : Fondation internationale Mevlana dont le siège se trouve à Istanbul. Créée en 1996 par la famille Çelebi.

**Vakıf** : Fondation.

**Vakıf-tekke** : Fondation-couvent. Terme élaboré par Thierry Zarcone.

**Vecd** : Extase.

**Veledi** : Partisan de Sultan Veled, fils de Mevlana (dans la Mevleviye).

**Yataklı** : Responsable des dortoirs (dans la Mevleviye).

**Yeni Türkiye** : Nouvelle Turquie. Projet de l'AKP qui repose sur une synthèse du traditionnel et du moderne.

**Zabitan** : Catégorie supérieure des derviches confirmés au sein d'une *mevlevihane*.

**Zakir** : Chantre.

**Zaviye** : Petit couvent soufi.

**Zikir** : Invocation religieuse répétitive. Les invocations silencieuses sont appelées *zikr-i hafi*, et celles prononcées à haute voix sont appelées *zikr-i cehri*.

**Zükür çelebi** : Descendant de Mevlana issu de la lignée paternelle.



## RÉSUMÉ

---

Cette thèse est une étude socio-anthropologique du fait religieux contemporain centrée sur le phénomène confrérique en Turquie, à travers le cas de la Néo-Mevleviye à Istanbul. L'objectif est de décrypter les facteurs sociaux et politiques qui ont engendrés l'émergence d'une nouvelle Mevleviye et d'une nouvelle catégorie – la *néo-tarikat* – dans le paysage confrérique turc. La thèse retrace l'histoire de la Mevleviye ottomane et élabore l'histoire du temps présent de la Néo-Mevleviye. Elle analyse les acteurs et la structure de cette nouvelle Mevleviye polycéphale et protéiforme et dont le processus de réinvention est en cours. Les nouvelles croyances et pratiques qui y règnent sont décrites afin de mettre en évidence l'influence des spiritualités New Age sur les formes réinventées des sociabilités religieuses et le caractère hybride de celles-ci.

## MOTS CLÉS

---

Soufisme, néo-tarikat, Turquie, Néo-Mevleviye, New Age

## ABSTRACT

---

This thesis is a socio-anthropological study of contemporary religious phenomenon focusing on brotherhoods in Turkey, through the case of the Neo-Mevleviye in Istanbul. The aim is to decrypt the social and political factors which have led to the emergence of a new Mevleviye and a new category – the *neo-tarikat* – in the Turkish brotherhood landscape. The thesis traces the history of the Ottoman Mevleviye and elaborates the present-day history of the Neo-Mevleviye. It analyzes the actors and the structure of this new polycephalous and protean Mevleviye, whose reinvention process is underway. New beliefs and practices of the actors are underlined to highlight the influence of New Age on the new forms of Sufi sociability in the landscape of Turkish brotherhoods, and the hybrid character of these groups.

## KEYWORDS

---

Sufism, Neo-tarikat, Turkey, Neo-Mevleviye, New Age

