



# The Ends of the Humanities

**Perspectives from the Humanities and Social Sciences**

*Herausgegeben von Isabell Baumann,  
Till Dembeck und Georg Mein*





# **Théologie, sociologie des religions et politique en Turquie républicaine**

Alberto Fabio Ambrosio

The Ends of Humanities - Volume 1: The Ends of the Humanities  
Edited by Till Dembeck, Georg Mein, Johannes Pause, Christoph Purschke



Melusina Press 2021

Published in 2021 by **Melusina Press**

11, Porte des Sciences

L-4366 Esch-sur-Alzette

<https://www.melusinapress.lu>

Melusina Press is an initiative of the University of Luxembourg.

Concept: Niels-Oliver Walkowski, Johannes Pause

Copyediting: Carolyn Knaup, Niels-Oliver Walkowski

Cover: Valentin Henning, Erik Seitz

The digital version of this publication is freely available at <https://www.melusina-press.lu>.

ISBN (Online): 978-2-919815-24-1

DOI (Publication): 10.26298/melusina.7xf1-6854

DOI (Volume): 10.26298/melusina.qmp0-vm61

DOI (Series): 10.26298/2716-7550

ISSN (Online): 2716-7550

Das vorliegende Werk steht unter einer CC BY-SA 4.0 Lizenz. Informationen zu dieser Lizenz finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>. Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und Ressourcen unterliegen der selben Lizenz, sofern sie keiner anderen Quelle entnommen oder mit einer anderen Lizenz versehen sind.



## Une époque de transformations

L'exceptionnelle réforme turque aboutissant à la création de la Démocratie, en introduisant dans la société une langue, une morale, une économie, ouvre deux horizons : le premier concerne l'ancrage dans la science religieuse de toute nouvelle institution sociale, le second la prise en charge par l'État de ces mêmes réformes sociales. Aussi, tous les sujets qui relèvent de la connaissance religieuse et de la raison, étant donné que les deux outils du progrès sont justement ceux-là, la totalité du savoir et tout l'apport de la religion, doivent collaborer, dès lors qu'elles appartiennent à la vie du peuple et élever un rempart contre ceux qui voudraient instaurer la division. La réforme turque doit être profitable à la vie de la nation, renforcer les convictions religieuses et soutenir, grâce aux réformes introduites, les champs les plus divers que sont l'industrie, l'économie, le droit, l'éthique et la langue [...] (Hidayet 2006 : 37).

C'est sur cette proclamation que s'ouvre le rapport de la commission de la faculté de théologie de l'université d'Istanbul, mieux connue sous le nom de Darülfünûn ou « Maison des sciences ». Nous sommes en 1928, et une commission de cette faculté a été réunie pour penser une réforme qui ne portera sur rien de moins que l'islam (cf. Zarcone 2004 ; Karpas 2001 ; Berkez 1964). En 1928, un nombre important de réformes sont déjà intervenues dans la Nouvelle République de Turquie proclamée le 23 octobre 1923, à la suite d'une guerre d'Indépendance qui l'a affranchie des puissances européennes bien installées sur le sol anatolien. C'est l'œuvre d'un homme, mais un homme de gouvernement exceptionnel : il s'appelle Mustafa Kemal et il est plus connu sous le nom d'Atatürk ou « père des Turcs » (cf. Jevakhoff 1989 ; Dumont 1983). De l'exil où il se trouvait, ce soldat revient dans sa terre pour reconquérir un pays. Fils de l'Empire ottoman éclairé en même temps qu'héritier des idéaux de la révolution française et du positivisme, Atatürk – comme tout un chacun le sait – déclenche une révolution ou, si l'on préfère, la réforme d'un pays entier affranchi de la mainmise des puissances occidentales. Autrefois appelé Anatolie (cf. Griswold 1983 ; Köprülü 1933), l'arrière-pays de la capitale de l'Empire ottoman, cet immense territoire doit devenir – dans l'ambition de ce général – un pays moderne à la hauteur de tous les autres pays européens.

Le but avoué d'Atatürk au moment de la proclamation de la République était de former un pays moderne capable d'entrer dans le concert de toutes les autres nations développées et modernisées. N'oublions pas que ce chef d'État fit interdire la traduction et la publication du célèbre livre d'Antoine de Saint-Exupéry, *Le Petit Prince*, au motif qu'y était caricaturé le savant musulman ayant découvert l'astéroïde B612 mais que personne n'avait cru dans un congrès international à cause de ses pantalons bouffants de style traditionnel. Or un « dictateur », dit Saint-Exupéry, ayant imposé une nouvelle mode vestimentaire, le savant put de ce fait, dans le congrès international suivant, être pleinement entendu et félicité pour sa découverte, sa mise ne le mettant plus à l'index de la communauté savante représentant les grandes puissances. Ce fait, tout anecdotique

qu'il est, permet aussi d'appréhender toute la complexité d'un changement radical dans un pays imprégné de fortes traditions populaires.

C'est donc à partir de cette perspective qu'il faut comprendre les mesures prises par Atatürk et sa grande Assemblée pour moderniser l'Anatolie et en faire un pays véritablement moderne. Rappelons-en au moins deux : l'interdiction en 1925 du port des habits traditionnels, et, la même année, la dissolution des confréries soufies – phénomène qui faisait écho à la suppression des ordres religieux dans certains pays d'Europe (cf. Ambrosio 2014 ; Kreiser 1995). Si la toute première Constitution de la République de Turquie – ce qu'on oublie souvent – affirme que la religion de l'État est l'islam, il faut attendre quelques mois qu'un amendement la complète pour que l'État soit déclaré laïc (*laik*). En 1928 est banni l'alphabet arabo-persan, premier véhicule de la tradition musulmane tant arabe que persane. Il y a là un indice fort intéressant de la volonté claire et nette de rompre avec un passé jugé inadéquat pour faire face à la modernité des autres pays, mais aussi du désir, lui aussi ouvertement déclaré, de dépasser une ancienne culture et de jeter les bases d'une nouvelle civilisation.

Cette même année, une fois abolis le califat, donc, puis l'institution religieuse du *sheykh al-islam* autrement dit la charge religieuse la plus importante de l'islam – elle devait se maintenir après l'abolition des confréries religieuses soufies –, une fois interdit le port de vêtements religieux et surtout une fois la République de Turquie déclarée nation laïque, Atatürk fait travailler une commission de théologiens musulmans pour s'attaquer à une réforme de l'islam en lui-même, en Turquie, mais avec une ambition supranationale comme le rapport aussi le souhaite.

Ce rapport est intéressant à plusieurs égards, car il est l'œuvre d'une commission de savants et théologiens, pour prendre un mot de la culture chrétienne, car, il faut le préciser, l'islam n'en possède pas l'équivalent. Celui qui s'occupe de *kelam*, de la Parole, du Verbe, est celui qui est versé dans la philosophie. C'est la seule branche des disciplines des sciences religieuses islamiques qui recourt à proprement parler à la raison, les autres disciplines utilisant une raison – si on peut l'appeler ainsi – intrinsèque au Coran, par exemple, ou aux récits prophétiques, les *hadiths*. Ce n'est pas ici le lieu d'approfondir ce sujet, mais en même temps, son importance est telle qu'il est impossible de ne pas l'effleurer : le thème de la relation entre théologie et sciences humaines est si essentiel que le contourner compromettrait gravement toute approche du monde turc, pour ne pas dire musulman en général (Yazıcıoğlu 1990).

Pour en revenir à cette commission, elle est composée d'experts en sciences islamiques de la faculté de théologie d'Istanbul. Toute la problématique reprise ici se résume à deux points : le premier touchant à l'histoire de la Turquie, et le second, qui lui est indissolublement lié, concernant le rapport entre la théologie et le politique dans un pays en plein essor.

## Une instance réformatrice de l'islam

En 1924, Atatürk, soutenu par son Assemblée nationale, promulgue la loi 430 du 3 mars qui décrète la fermeture des *madrakas*, ou écoles coraniques qui dès les débuts de

l'islam ont constitué le lieu de formation à la religion du Prophète Muhammad et se sont développées dans l'Empire ottoman de manière quasi hiérarchique (cf. Veinstein 1997 ; Repp 1972 et 1986: 27-72 ; Zilfi 1988 ; Clayer 2004 ; Yakut 2005 ; Cihan 1971 ; Baltacı 2005, I: 129 ; Jacob 1982). Avec la fermeture des *madrasas* (ou *medrese* en turc), la direction imprimée par la politique est claire : instaurer une coupure très nette avec le passé traditionnel musulman. Cette même loi, en revanche, décrète l'ouverture d'une véritable faculté de théologie. Ainsi le mentionne la loi : « Afin de former un centre supérieur d'étude de la religion, le ministère de la Culture ouvrira une faculté de théologie (*ilabiyat*) au sein de l'université (*Dârülfünûn*) destinée à former les employés qui assurent le service de la religion. » (Cité par Hidayet 2006 : 26)

Pour la première fois, le terme de *ilabiyat* – que l'on peut traduire véritablement par « théologie » ou en anglais par *divinity* – était utilisé dans la loi pour parler d'une institution universitaire. Cette faculté était donc basée à Istanbul, au centre de l'ancienne capitale de l'Empire ottoman. Elle offrait une formation sur trois ans, au cours desquels étaient dispensés les cours fondamentaux dont avait besoin ce que l'on pourrait appeler un « clergé » républicain turc : commentaire coranique, histoire des *hadiths*, histoire du droit musulman, morale, histoire de l'islam, littérature arabe, philosophie de la religion, histoire de la théologie (*kelam*), histoire du soufisme, histoire religieuse des Turcs, et trois langues : arabe, persan et français. Le premier doyen de cette faculté fut Fuat Köprülü (m. 1966), célèbre savant turc qui s'est consacré à l'étude de la Turquie sous ses différents aspects et le dernier, au moment de sa fermeture Izmirli Ismail Hakki Bey (m. 1946). Nombre de savants turcs qui enseignèrent dans cet établissement ont marqué le panorama de l'histoire intellectuelle turque : Mehmet Ali Ayni (m. 1945) eut une influence décisive sur l'histoire des religions, ou encore Yusuf Ziyat Yörükkan (m. 1945). Il faut aussi signaler la présence comme invité du Français Georges Dumézil (m. 1986), dont l'enseignement porta sur cette discipline. Parmi les activités des professeurs et des enseignants de la faculté de théologie de Dârülfünûn, le rapport sur la réforme de la religion est assurément le document le plus marquant. Dans une Turquie en pleine ébullition réformatrice, dont le chef de file était Atatürk, le ministère de l'Éducation nationale (*Millî Egitim Bakanligi*) publiait un rapport sur la réforme de la religion, il va sans dire, musulmane. C'est la réforme entreprise par Atatürk qui est la véritable source de ce document unique, suggérant des réformes qui aujourd'hui ne tireraient que des sourires, même du profane en matière d'islam et de questions musulmanes. La nécessité de réformer l'islam n'était pas une nouveauté inventée au début du xx<sup>e</sup> siècle en Turquie. Déjà le savant ottoman Yusuf b. Abdurrahman el-Aksarayi el-Konevî, au xiv<sup>e</sup> siècle, écrivait dans un traité largement répandu que, « si c'était aujourd'hui que le Prophète se manifestait dans ce monde, il n'hésiterait pas à parler en turc pour se faire mieux comprendre » (Hidayet 2006 : 35 et seq.).

Toutefois, cette faculté, malgré sa proposition de réforme, n'eut qu'une brève existence : en 1933 elle fut fermée. En effet, sur un rapport rédigé par le professeur suisse Albert Malche (m. 1956), professeur de pédagogie à Genève, l'Assemblée nationale votait la loi 2252 du 31 mars 1933, sonnait le glas de l'Université et de toutes ses facultés, y compris donc celle de théologie, la seule à l'époque. On n'avait trouvé pour en finir avec celle-ci que ce prétexte : seuls la fréquentaient des étudiants peu soucieux de

recherche scientifique, mais ne visant qu'à décrocher un poste rémunéré. Elle fut remplacée par un Institut supérieur d'études islamiques (*islam Tetkileri Enstitüsü*) dont le directeur fut Şerefettin Yaltkaya (m. 1947). On ne l'ouvrit qu'aux étudiants et au personnel enseignant de l'ancienne faculté, de sorte que, pendant ses huit ans d'existence (il fut fermé en 1941), aucun nouvel étudiant n'y fut inscrit. Le rapport rédigé par Malche préconisait de le déposséder du cursus de trois disciplines (histoire de l'islam, philosophie, histoire des religions) transférées à la faculté des Lettres.

Deux tournants essentiels, en 1924 et en 1933, méritent qu'on s'y intéresse de près.

Le premier, l'année 1924 voit la fin des écoles de formation à l'islam et leur remplacement, conformément à la politique d'Atatürk et de son Assemblée nationale, par une institution *ad hoc*. La théologie quitte les lieux d'enseignement « monastiques », les madrasas étant hébergées par les mosquées tant d'Istanbul que de l'arrière-pays, pour s'implanter dans une institution moderne qui se réclame de la raison positive et recourt à des méthodes contemporaines pour étudier l'islam.

L'acte traduit une volonté politique double : d'une part, il s'agit de placer sous les auspices de la science moderne l'étude et la formation en religion musulmane – on pourrait dire en matière de phénomène religieux, puisqu'on y inclut en tant que disciplines à part entière enseignées par la nouvelle institution trois autres approches de la religion, son histoire, sa sociologie, sa psychologie ; d'autre part, on peut y lire le désir de voir la politique contrôler le phénomène religieux lui-même, puisque le rapport sur la réforme de l'islam a été bel et bien commandité et qu'il se situe dans le droit fil des réformes entreprises par Atatürk.

Cette réforme semble avoir été soutenue par les théologiens d'Istanbul qui en approuvent la mise en place. On s'appuie pour l'interpréter de la sorte sur une disposition, pourtant ahurissante même pour un profane, comme celle qu'énonce par exemple le §4, alinéa 2 :

La langue de la prière doit être la langue turque. Les versets coraniques ainsi que les prières surrogatoires et les sermons doivent être prononcés et écoutés dans la langue turque. Ces références ne doivent pas être l'apanage de ceux qui connaissent par cœur le Coran (les *hâfiz*) mais il faut en faire profiter tout le monde dans la pratique religieuse tant écrite qu'orale. Les lieux de prière appliqueront uniformément cette règle (Hidayet 2006 : 38).

Il ne fallait pourtant pas être grand clerc pour savoir que la langue sacrée de l'islam est celle du Coran et que l'on ne peut y toucher surtout pour ce qui est des prières obligatoires. C'est plus qu'une réforme, il s'agit d'une révolution qui fera date en Turquie par ses conséquences. Le troisième alinéa du même paragraphe, entièrement consacré à la prière, énonce de son côté :

Il faut absolument s'assurer que les prières présentent toute la lisibilité voulue, qu'elles invitent à la prière et qu'elles soient belles. Cette importance de la forme a pour effet qu'on formera les imams et les muezzins à la musique. Dans les lieux de



prière, la présence de musique instrumentale et profane empreinte de qualité spirituelle est une nécessité absolue (*Ibid.*).

Or la musique instrumentale est strictement interdite dans la prière musulmane, car tant l'instrument que le chant sont associés à des activités libertines et donc réprouvées (cf. Molé 1963 ; Pouzet 1983 ; Vajda 1980 ; Michot 1991).

Si cette commission est en quelque sorte une émanation du politique, elle a prévu également de contrôler la mise en œuvre de ses préconisations, ce qu'on peut lire entre les lignes dans la suite du rapport :

Pour la réalisation de toutes ces réformes il faut que soient préparées des conventions élaborées sous forme de projet par un centre de connaissance religieuse (ilmî). Ce centre de connaissance de la religion est la Faculté de théologie. La réforme (révolution) turque exprime un besoin essentiel qu'elle confie au travail de cette Faculté. Notre faculté, à la fin d'une expérience de trois ans où elle aura mené à bien l'acquisition de la compétence en matière de science religieuse aura acquis la conviction que cette réforme est indispensable pour la gloire et le bien de la communauté turque (Hidayet 2006 : 39).

Nous sommes dans un espace où s'imbriquent pouvoir et religion : le politique intervient directement sur le sens vers lequel doit s'orienter la conception de la religion et, en face, sous l'effet mêlé d'une certaine complaisance et d'un désir à peine masqué de contrôle sur le politique, la commission des théologiens revendique elle aussi un rôle de supervision et de conception. Il y a là toute la clé de la question turque jusqu'à l'époque actuelle (Karasipahi 2009). Quant à l'année 1933, elle marque aussi un tournant, avec la fermeture en 1933, pour des raisons finalement mystérieuses, de Dârülfünûn. Rappelons le motif invoqué, ou plutôt le fallacieux prétexte consistant à barrer la route à des étudiants qui s'en tiennent à préparer un avenir professionnel rémunéré. Résultat : de 1933 à 1941, l'étude de la religion musulmane dans un pays comme la Turquie est reléguée à un petit institut supérieur d'études islamiques.

Cette décision laisse augurer une prise de distance du pouvoir politique vis-à-vis de la religion et surtout de l'étude de la religion, puisqu'il ne faut pas oublier qu'il existe dans la Turquie républicaine un ministère des Affaires du culte (*Diyanet*) depuis quasiment sa proclamation (Gormez 2008). De 1933 à 1948, date où est rouverte une faculté de théologie, cette fois-ci dans la capitale, Ankara, personne ne peut se former à la religion musulmane en se prévalant de critères universitaires. 1933 marque donc un pas vers un durcissement de l'application de la laïcité et de l'exclusion de la théologie du champ des études universitaires, héritage qui échoit en quelque sorte aux sociologues de la religion.

## L'islam de Turquie entre sociologie des religions et théologie

Si la sociologie, et plus particulièrement la sociologie des religions, avait déjà fait son apparition vers la fin de l'Empire ottoman, entre autres avec Ziya Gökalp (m. 1924) et Hilmi Ziya Ülken (m. 1974), c'est à partir de la Deuxième Guerre mondiale qu'elle a connu, pour la période républicaine, son plein essor. Sabri F. Ülgener (m. 1983), élève de l'économiste et sociologue allemand Walt Withman Rustow installé en Turquie (m. 1963), est l'un des penseurs qui en appellent à l'idée de « mentalité » ou éthos ; on peut ainsi dresser un parallèle entre la thèse webérienne, qui fait le lien éthique du protestantisme-esprit du capitalisme, et cet éthos de nature comparable caractérisant certains groupes de l'islam nouveau. Cependant, il convient de garder en tête la remarque d'Akyüz :

Les autres contributions d'Ülgener à la sociologie des religions supposent que le développement économique résultant de certaines dispositions sociales et religieuses peut différer d'une société à l'autre. Il s'est efforcé de démontrer cette théorie en se référant à l'islam. Il conclut en démontrant que la nature de l'islam pourrait agir différemment sur le niveau économique des musulmans selon le contexte historique et les facteurs sociaux (Akyüz 2009 : 88).

Des penseurs du même groupe sont à créditer d'autres apports. Ainsi, Amiran Kurktan Bilgiseven (m. 2005), lui, préféra s'écarter des sources occidentales et proposer en matière de sociologie des religions une méthodologie plus liée à la société turque : il remettait en question la légitimité de l'emploi de concepts identiques, comme « religion » ou « mysticisme », quand on les appliquait à des réalités historiques et sociales si différentes. Şerif Mardin (m. 2017) de son côté reste davantage attaché à une analyse sociologique plus ancrée dans l'histoire et souligne le rôle joué par l'islam dans le processus de modernisation de la Turquie. Erol Güngör (m. 1983) enfin, dont les travaux restent importants pour la sociologie des religions pratiquées en langue turque et la Turquie en général, s'oriente surtout vers la psychologie sociale.

Essentielle pour le développement de la sociologie des religions en Turquie est la création de la faculté de théologie d'Ankara en 1945. Si auparavant cette discipline était l'affaire de traducteurs ou de chercheurs indépendants, à peine trois ans plus tard, elle tombe sous la juridiction de la théologie. L'école d'Ankara marquera du reste durablement l'histoire de la théologie musulmane de langue turque durant le xx<sup>e</sup> siècle (il n'existe que peu de monographies sur l'histoire de la théologie musulmane en Turquie ; voir Körner 2005). Et ceci malgré sa position à l'évidence délicate, génératrice de bien des difficultés dans le cadre d'un pays laïc de tradition musulmane face aux lourds enjeux qui s'y rattachent : un État de ce genre ne peut se passer de théologie, il essaie de la contrôler, mais n'y arrive pas toujours.

Ce n'est que dans les années 80 du siècle dernier que la sociologie des religions a vu son intérêt croître aux yeux de chercheurs en d'autres domaines. Aujourd'hui, les chaires de sociologie ont proliféré, accompagnant les facultés de théologie, dont le nom-

bre connaissait une croissance exponentielle pour atteindre plusieurs dizaines, puisqu'elles sont plus de quatre-vingts sur l'ensemble du territoire. Chaque faculté de théologie comportant un département de sociologie religieuse et un autre de psychologie de la religion, il a fallu renforcer en conséquence l'effectif des professeurs et des chercheurs en sociologie de la religion. Cette dernière est néanmoins placée, de même que l'histoire des religions, sous la tutelle de la théologie, ce qui fait que, depuis une dizaine d'années seulement s'est ouverte en Turquie la controverse sur la méthode appropriée à appliquer à cette science. (Les mémoires de master et de doctorat montrent qu'il s'agit d'une sociologie des religions très théorique, qui très rarement descend jusqu'au concret de la situation turque et laisse de côté l'analyse véritablement sociologique des musulmans en Turquie, de leurs conditions de vie et de leur pratique véritable.)

L'enjeu, en effet, pour ces trois disciplines (sociologie, histoire, psychologie des religions, la première ayant été seule brièvement présentée ici) est tout entier circonscrit dans le fait que ces sciences humaines ont été intégrées, dans la très grande majorité des cas, dans le système d'enseignement et de recherche des facultés de théologie, dont l'histoire ne fait que refléter les rapports complexes qu'entretiennent religion et politique.

## Conclusion

La relation entre la théologie et les sciences humaines, en particulier les sciences des religions, constitue un véritable enjeu politique, et ceci, comme on vient de le montrer succinctement, depuis la création de la nouvelle République de Turquie. Les facultés de théologie, dont le nombre a explosé depuis 1948 sont toujours placées sous la tutelle du ministère des Affaires du culte, directement rattaché à la Présidence. Et comme celle-ci a pris depuis un certain temps des orientations favorisant un islam moins réformé, moins adepte du style moderne, voire s'inspirant des positions de la commission d'Istanbul, les facultés de théologie sont, à différents niveaux, attachées à une vision traditionnelle. À une raison positiviste qui régnait dans les débuts de la Turquie républicaine et qui s'insinuait jusque dans la conception du fait religieux et de sa réforme a succédé une raison « interne » à l'islam, se manifestant au double plan de l'importance numérique nationale des lieux de formation et du recrutement d'hommes politiques issus d'une telle formation. Aussi bien la sociologie des religions que l'histoire des religions, quand elles sont représentées, demeurent soumises aux facultés de théologie, en dépit de l'existence avérée d'une école de sociologie des religions, indépendante, elle, du travail intellectuel des théologiens. Cependant, cette question, même si elle ne lui est pas spécifique, demeure centrale dans un pays comme la Turquie. Si la théologie avait besoin de montrer ses lettres de noblesse au sein de la cité et au sein même des processus sociopolitiques, le cas d'un pays plutôt proche géographiquement de l'Europe, la Turquie républicaine, montre de façon très significative à quel point la réflexion théologique est au cœur de la transformation et est plus que jamais vivante.

Qu'une réforme religieuse, fût-ce en termes de réflexion seulement, ait été mise entre les mains d'une commission d'universitaires théologiens confirme à quel point la poli-

tique implique la théologie et, inversement, qu'une réforme religieuse ne peut se faire sérieusement sans l'appui de la sphère politique.

## Rapport de la commission de théologiens en vue d'une réforme de l'islam

Notre commission, s'étant réunie pour étudier les fondements de notre réforme de la religion, exprime ci-dessous ses conclusions, qu'elle place sous les lumières de la science religieuse (le présent texte a été traduit par Alberto Fabio Ambrosio de l'original en langue turque, in Hidayet 2006 : 37 - 39. On peut également lire le texte anglais dans Jäschke 1951: 66 - 68):

1. L'exceptionnelle réforme turque aboutissant à la création de la Démocratie, en introduisant dans la société une langue, une morale, une économie, ouvre deux horizons : le premier concerne l'ancrage dans la science religieuse de toute nouvelle institution sociale, le second la prise en charge par l'État de ces mêmes réformes sociales. Aussi, tous les sujets qui relèvent de la connaissance religieuse et de la raison, étant donné que les deux outils du progrès sont justement ceux-là, la totalité du savoir et tout l'apport de la religion, doivent collaborer, dès lors qu'elles appartiennent à la vie du peuple et élever un rempart contre ceux qui voudraient instaurer la division. La réforme turque doit être profitable à la vie de la nation, renforcer les convictions religieuses et soutenir, grâce aux réformes introduites, les champs les plus divers que sont l'industrie, l'économie, le droit, l'éthique et la langue.
2. La religion est une institution sociale. Comme pour les autres institutions sociales, il faut s'aligner sur le progrès et devancer les nécessités de la vie. Ce progrès ne se situera donc pas en dehors de la nature originale de notre véritable religion. Cependant, quoi qu'il en soit de la connaissance, de l'économie et des ordres éternels de notre religion, c'est une erreur de penser que les anciennes formes ainsi que les commandements soient à l'abri de la force du progrès. Il faut donc s'appuyer sur la vitalité et la marche résolue que réclame la religion au sein de la démocratie turque.
3. Bien qu'il existe une telle possibilité de réforme, attendre des modifications rapides venant sans difficulté est impossible dans les conditions actuelles de la communauté. La vie religieuse, l'environnement éthique et social nécessitent une réforme et un élargissement compatibles avec la science de la religion et les idées de la connaissance (religieuse), de manière qu'il soit possible d'en faire profiter chaque individu dans sa conscience dans la manière respectant l'équilibre avec les autres institutions. Pour cette réforme, voici les mesures que notre commission préconise :
4. Tout d'abord concernant la forme de la prière : il faut que nos lieux de prière soient propres, exceptionnels, accueillants pour la visite ainsi que pour les habitants. Dans les lieux de prière (*mâbet*), il faut installer travées et vestiaires, où en

entrera avec des chaussures propres. Cela est une condition imprescriptible de réforme de la prière.

5. La langue de la prière doit être la langue turque. Les versets coraniques ainsi que les prières surérogatoires et les sermons doivent être prononcés et écoutés dans la langue turque. Ces références ne doivent pas être l'apanage de ceux qui connaissent par cœur le Coran (les *hâfiz*) mais il faut en faire profiter tout le monde dans la pratique religieuse tant écrite qu'orale. Les lieux de prière appliqueront uniformément cette règle.
6. Troisièmement, pour la prière proprement dite : il faut absolument s'assurer que les prières présentent toute la lisibilité voulue, qu'elles invitent à la prière et qu'elles soient belles. Cette importance de la forme a pour effet qu'on formera les imams et les muezzins à la musique. Dans les lieux de prière, la présence de musique instrumentale et profane empreinte de qualité spirituelle est une nécessité absolue.
7. Quatrièmement concernant le contenu de la prière, il n'est pas suffisant que les sermons soient écrits. Une chose est de s'adresser à quelqu'un, une autre est de lire un texte. L'essence des sermons ne tient pas aux pensées sociales, elle n'est pas purement doctrinale, mais elle traite de valeurs et de problématiques purement religieuses. Les personnes qui doivent en prononcer doivent en être capables, et se montrer des philosophes de la religion. Ils serviront à ce niveau dans nos écoles, et tant que cela sera possible dans notre faculté théologique, sinon il faut faire appel à d'autres philosophes de la religion venus de l'extérieur. Le service rendu à l'intérieur de l'institution concerne la philosophie de la religion et la littérature religieuse. On ne peut garantir cette mission ni en se référant au soufisme ni non plus en s'en tenant à la doctrine théologique (*ilm-i kelâm*) à la manière ancienne. Le plus important n'est pas la langue du Glorieux Coran, turc ou pas, ni la façon turque d'en classer la matière. Le plus important consiste en la recherche philosophique qui montre l'essence absolue et spécifique de la religion musulmane et du Coran. Jusqu'à présent, ceci est resté en suspens. Celui qui ne comprend pas le Glorieux Coran avec cette intelligence dynamique ne le comprendra pas davantage en usant d'une rationalité et d'une logique subjectives.
8. Pour mener à bien toutes ces réformes, il convient de préparer un projet de conventions ; celles-ci seront confiées aux bons soins d'un centre de connaissance religieuse (*ilmî*), lequel est la Faculté de théologie.
9. La réforme ou révolution turque entérine un besoin en définissant le travail de cette Faculté. Notre faculté, en tant qu'elle dresse le bilan d'une expérience menée pendant ses trois ans d'existence, est parvenue à la conviction que cette réforme était aussi bienfaisante qu'exaltante pour la communauté turque.
10. Il est également encourageant de penser que cette réforme sera réalisée par la nation dans le respect des attributions. Si les fondements de la réforme concernant la haute politique de la Turquie peuvent influencer sur les gouvernements des autres pays musulmans, notre Faculté y puisera une détermination encore plus ferme à accomplir une tâche en mesure d'avoir un abonnement international.

11. Nous expliquerons dans le détail par exemple l'authenticité des célébrations, le fait de rendre les textes en turc, le renouveau, l'effort d'application des propositions qui comportent des éléments philosophiques. Nous publierons des livres et des articles à ce sujet. Nous ouvrirons des cours ouverts à tous et donnerons des conférences publiques et, afin de pouvoir assurer la formation professionnelle des ministres du Culte en Turquie, nous instituerons une filière organisée. Nous prononcerons en personne les sermons du vendredi dans les mosquées de Turquie aux heures et les jours fixés. En plus grâce à notre revue universitaire, nous ferons connaître nos considérations relatives à la connaissance de la religion et publierons les analyses critiques de cette réforme.
12. Sur ces bases, nous dirons que la Nouvelle Turquie qu'elle ne se contentera pas d'être éveillée à une nouvelle conscience en matière de religion, mais qu'elle sera le phare éclairant pour les peuples musulmans arriérés et serviles la route du progrès et de la liberté.
13. Voilà comment la Faculté de Théologie de l'université d'Istanbul (*Dârülfünûn*), qui est une institution scientifique de la République, rendra un service permanent à la civilisation.

## Bibliographie

- Akyüz, Niyazi (2009) : Passé et futur de la sociologie des religions en Turquie. En: *Social Compass* 56, n° 1, p. 84–97.
- Ambrosio, Alberto Fabio (2014) : Soufis à Istanbul. Hier et aujourd'hui. Des hommes et des lieux (xiii<sup>e</sup>-xxi<sup>e</sup> siècle). Paris : Les Éditions du Cerf.
- Baltacı, Cahid (2005) : XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri. 2 tomes. 2<sup>e</sup> éd. Istanbul : M. Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Berkez, Niyazi (1964) : *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal : McGill University Press.
- Cihan, Sadik (1971) : Les transmetteurs turcs de *hadîth* à l'époque ottomane. Thèse de soctorat de 3<sup>e</sup> cycle, Université de Paris, Faculté des lettres et des sciences Humaines (Sorbonne). Paris.
- Clayer, Nathalie (2004) : L'autorité religieuse dans l'Islam ottoman sous le contrôle de l'État ? En : *Archives de sciences sociales des religions* 49, n° 125, p. 45–62.
- Dumont, Paul (1983) : *Mustafa Kemal invente la Turquie moderne : 1919–1924*. Bruxelles : Éditions Complexe.
- Gormez, Mehmet (2008) : *The Status of the Presidency of Religious Affairs in the Turkish Constitution and its Execution*. En : *Muslim World* 98, p. 242–248.
- Griswold, William J. (1983) : *The Great Anatolian Rebellion. 1000–1020 / 1591–1611*. Berlin : Klaus Schwarz.
- Hidayet, Aydar (2006) : *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları*. En: *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, p. 23–43.
- Jacob, Xavier (1982) : *L'enseignement religieux dans la Turquie moderne*. Berlin : Klaus Schwarz, p. 1–38.

- Jevakhoff, Alexandre (1989) : *Kemal Atatürk : les chemins de l'Occident*. Paris : Tallandier.
- Jäschke, Gottard (1951) : *Das osmanische Scheinkalifat von 1922*. En: *Die Welt des Islam* 1, p. 1–174.
- Karpat, Kemal (2001) : *The Politicization of Islam : Reconstructing Identity, State, Faith, And Community in the late Ottoman State*. New York : Oxford University Press.
- Karasipahi, Sena (2009) : *Muslims in Modern Turkey : Islamism, Modernism and the Revolt of the Islamic Intellectuals*. London / New York : I. B. Tauris.
- Köprülü, Fuat (1933) : *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion (Prolegomena)*. Trad. ingl. G. Leiser. Salt Lake City: University Utah Press (éd. or. Anadolu'da İslamiyet : Türk istilasından sonra Anadolu tarih-i dinisine bir nazar ve bu tarihin menbaları. En : *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası* 2, p. 281–311, 385–420 et 457–486).
- Körner, Felix (2005) : *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology : Rethinking Islam*, Würzburg : Ergon.
- Kreiser, Karl (1995) : *Medresen und Derswischkonvente in Istanbul. Quantitative Aspekte*. En : Klaus Kreiser: *Istanbul und das Osmanische Reich. Derwischwesen, Baugeschichte, Inschriftenkunde*, Isis. Istanbul, p. 155–178.
- Michot, Jean R. (1991) : *Musique et danse selon Ibn Taymiyya. Le Livre du Samâ et de la Danse (Kitâb al-Samâ wa l-Raqş) compilé par le shaykh Muḥammad al-Manbijî*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- Molé, Marijan (1963) : *La danse extatique en Islam*. En : *Sources orientales VI : Les Danses sacrées. Anthologie*. Paris : Éditions du Seuil, p. 147–279.
- Pouzet, Louis (1983) : *Prises de position autour du « samâ » en Orient musulman au vii<sup>e</sup>/xiii<sup>e</sup> siècle*. En: *Studia Islamica* LVII, p. 119–134.
- Repp, Richard (1972) : *Some Observations on the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*. En : Nikki R. Keddie (éd.) : *Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*. Berkley / Los Angeles / London : University of California Press, p. 17–46.
- Repp, Richard C. (1986) : *The Müfti of Istanbul. A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*. Oxford.
- Vajda, Georges (1980) : *Un libelle contre la danse des soufis*. En: *Studia Islamica* LI, p. 163–177.
- Veinstein, Gilles (1997) : *Le modèle ottoman*. En: Nicole Grandin / Marc Gaborieau (dir.) : *Madrasa. La transmission du savoir dans le monde musulman*. Paris : Les éditions Arguments, p. 73–83.
- Yakut, Esra (2005) : *Şeyhülislamlik. Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*. Istanbul : Kitapyayınevi.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said (1990) : *Le Kalâm et son rôle dans la société turco-ottomane aux xv<sup>e</sup> et xvi<sup>e</sup> siècles*. Ankara : Éditions du ministère de la Culture.
- Zarcone, Thierry (2004) : *La Turquie moderne et l'islam*. Paris : Flammarion.
- Zilfi, Madeline C (1988) : *The Politics of Piety : The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600–1800)*. Minneapolis : Bibliotheca Islamica.