

**UNIVERSITE GALATASARAY  
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES  
DEPARTEMENT DE SCIENCE POLITIQUE**

**LES DEBATS DE LAICISATION ET DE  
SECULARISATION DANS LE PROCESSUS DE LA  
FONDATION DE LA REPUBLIQUE EN TURQUIE**

**THÈSE DE MASTER RECHERCHE**

**Çiçek Doğu**

**Directeur de Recherche  
Yrd. Doç. Dr. Birol Caymaz**

**Mémoire pour l'obtention de DEA « Science Politique »**

**Août, 2007**

<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>1</b>
<b>PREMIERE PARTIE- LA « SECULARISATION » ET LA « LAICITE ».....</b>	<b>5</b>
<b>Chapitre I- La Sécularisation.....</b>	<b>5</b>
<b>Section I- Le déclin de la religion.....</b>	<b>6</b>
<b>Section II- La sécularisation, un processus provisoire.....</b>	<b>9</b>
<b>Section III- L’interaction entre la religion et la modernité.....</b>	<b>10</b>
<b>Chapitre II- Les Caractéristiques De La Laïcité.....</b>	<b>11</b>
<b>Section I- La laïcité « doctrinaire ».....</b>	<b>12</b>
<b>Section II- La « nouvelle » laïcité.....</b>	<b>14</b>
<b>DEUXIEME PARTIE- LA SECULARISATION ET LA LAICISATION DANS LA PERIODE MONOPARTITE.....</b>	<b>16</b>
<b>Chapitre I- La Dimension Administrative et Juridique.....</b>	<b>16</b>
<b>Section I- Les reformes administratives de 1924.....</b>	<b>16</b>
<b>Sous-Section I- L’abrogation du Califat.....</b>	<b>17</b>
<b>A- Le Maintien de la domination de l’Etat sur la religion             et Les Limites de la Politique.....</b>	<b>18</b>
<b>B- La Souveraineté du Peuple ou l’émancipation.....</b>	<b>21</b>
<b>Sous-Section II- L’abrogation du Ministère de <i>Charia</i>             et des <i>Waqfs</i>.....</b>	<b>24</b>
<b>Section II- L’adaptation du code civil suisse.....</b>	<b>27</b>
<b>Sous-Section I- La Nouvelle place de la religion : La conscience.....</b>	<b>28</b>
<b>Sous-Section II- La tradition et l’émancipation.....</b>	<b>31</b>
<b>Sous-Section III- Elargissement de la sphère publique.....</b>	<b>34</b>
<b>Section III- La laïcisation progressive de la Constitution.....</b>	<b>37</b>

<b>Chapitre II- La Dimension Symbolique.....</b>	<b>42</b>
<b>Section I- La loi sur le couvre-chef et les modifications du code vestimentaire.....</b>	<b>43</b>
<b>Sous-Section I- L’occidentalisation et l’exclusion de l’islam dans la culture national.....</b>	<b>44</b>
<b>Sous-Section II- Les libertés constitutionnels ou la « volonté de la nation ».....</b>	<b>49</b>
<b>Section II- La « turquisation » de la langue.....</b>	<b>52</b>
<b>Sous-Section I- L’adaptation de l’alphabet latin.....</b>	<b>53</b>
<b>Sous-Section II- La traduction du Coran en turc.....</b>	<b>57</b>
<b>Section III- La femme.....</b>	<b>60</b>
<b>Sous-section I- La nouvelle figure de la sphère publique : La Femme.....</b>	<b>61</b>
<b>Sous-Section II-La femme et la civilisation.....</b>	<b>63</b>
<b>Chapitre III- La Dimension Educative.....</b>	<b>66</b>
<b>Section I- L’Unification du Système Scolaire.....</b>	<b>67</b>
<b>Sous-Section I- La rupture dans la continuité de l’éducation religieuse.....</b>	<b>69</b>
<b>Sous-Section II- La nouvelle enseignement pour les hommes religieux.....</b>	<b>72</b>
<b>Sous-Section III- L’interprétation scientifique de la religion.....</b>	<b>74</b>
<b>Section II- L’éducation religieuse ou l’éducation nationale.....</b>	<b>77</b>
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>81</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>84</b>

## INTRODUCTION

Les développements comme la modernisation, la nouvelle pensée introduite pendant le siècle de Lumières et les progrès scientifiques aboutissent à certains changements dans la position sociale et politique de la religion, dans l'Occident chrétien. Par conséquent, la religion qui n'est plus le moyen absolu et unique pour interpréter le monde dans lequel on vit, est désormais un champ d'interrogation au sein de la société, et le pouvoir de l'Eglise se diminue dans la vie sociale et politique. Deux concepts sont explicatifs pour comprendre les transformations qui commencent à cette période : il s'agit premièrement de la « sécularisation »<sup>1</sup> qui signifie, au sens générale, la constitution de savoirs ou de consciences indépendants par rapport à la religion<sup>2</sup> ; et deuxièmement, il s'agit de la « laïcisation » qui indique la séparation de l'Etat et de l'Eglise.

Par ailleurs, les sociétés musulmanes subissent ce processus plus différemment par rapport aux sociétés occidentales. La sécularisation et la laïcisation, qui apparaissent dans une dimension « manipulatrice », se réalisent généralement sous la tutelle d'un groupe d'élites et sous le contrôle de l'Etat et s'accomplissent relativement tard ; par conséquent, c'est un processus plus accéléré.<sup>3</sup> Cette même tendance est aussi suivie dans l'Empire Ottoman aussi, avec le courant d'occidentalisation.

Le mouvement de modernisation qui commence surtout pour éviter la chute de l'empire et qui s'accélère à la deuxième moitié du 19<sup>e</sup> siècle, cause certaines modifications dans plusieurs institutions de l'Etat et structures sociales de l'Empire Ottoman. Ces modifications, enrichies par l'introduction du savoir scientifique dans

---

<sup>1</sup> Selon certains sociologues, la source de la sécularisation est née de la croyance chrétienne où voire, même de l'Ancien Testament. La compréhension de l'Ancien Testament suppose un motif rationaliste et un Dieu transcendant, prenant position en dehors d'un univers dans lequel il ne pénètre pas, mais créé par lui. Ainsi, un certain individualisme se montre. Pour les détails, voir : P. Berger (2005). **Kutsal Şemsiye**, İstanbul, Rağbet Yayınları, pp. 176-185.

<sup>2</sup> J. P. Willaime (1995). **Sociologie des Religions**, Paris, Presse Universitaire de France, p. 94.

<sup>3</sup> Voir: N. Mert (1994). **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce**, İstanbul, Bağlam Yayınları, p. 37.

la vie intellectuelle de l'époque,<sup>4</sup> se conduisent à une demande de réforme dans plusieurs domaines, en particulier, dans celui de la religion. Par conséquent, les débats sur les concepts de « sécularisation » et de « laïcisation » s'intensifient dans les milieux intellectuels.<sup>5</sup> D'autre part, la réaction contre ce type de modernisation dans les milieux se montre également, étant parallèle aux transformations occidentales.<sup>6</sup>

Quant au premier article « *la souveraineté appartient sans condition au peuple* » de la loi de *Teşkilat-ı Esasi* établie en 1921, nous pensons que la tendance de sécularisation est poursuivie. Par la suite, pendant la période républicaine où il est question de la fondation d'un nouvel Etat, la sécularité apparaît comme l'une des caractéristiques principales de la société que les cadres révolutionnaires visent à créer ; parce que l'islam est considéré comme une force qui domine les comportements des individus en tant que « *contrainte extérieure qui n'est pas convenable à la société contemporaine* ». <sup>7</sup> Alors comme le souligne Mert, la sécularisation devient presque une « *idéologie officielle* » et apparaît plutôt comme un « sécularisme ». <sup>8</sup> Dans ce cadre, la laïcisation peut être considéré comme un moyen pour atteindre cette objective <sup>9</sup> ; parce que comme l'affirme Heper, avec l'élimination de la religion de la sphère étatique, les transformations qui sécularisent la structure sociale seraient légitimées. <sup>10</sup>

Notre étude, concernant le processus de laïcisation et de sécularisation, traite de la période entre 1923, la date de la fondation de la République, et 1931, où se tient le troisième Grand Congrès du Parti Républicain du Peuple après lequel seul le parti

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Pour les détails historiques, voir: Ş. Mardin (2000). «Batıcılık», **Türk Modernleşmesi**, İstanbul, İletişim Yayınları, p. 11.

<sup>7</sup> Ş. Mardin (2000). «Atatürk ve Pozitif Düşünce», **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, İstanbul, İletişim Yayınları, pp. 193 et 201.

<sup>8</sup> On peut donc définir «sécularisme» comme « *l'attachement politique aux valeurs séculières et modernes dans la voie de la modernisation de la structure sociale et le système de la pensée* ». Selon Mert, cette politique commence pendant la II. *Meşrutiyet* (Monarchie Constitutionnelle) en 1908 ou même pendant la période du mouvement de Jeunes-Turcs. Voir : N. Mert, *op. cit.*, pp. 57 et 63.

<sup>9</sup> La laïcité a d'autres fonctions dans la construction de l'Etat-nation en Turquie comme l'établissement du sentiment nationaliste et de l'indépendance ; mais ils se trouvent en dehors du cadre de notre étude.

<sup>10</sup> Voir : M. Heper (2006). **Türkiye'de Devlet Geleneği**, Ankara, Doğu Batı Yayınları, p. 121.

unique qui dominera à la vie publique en Turquie.<sup>11</sup> La question principale que nous nous posons est que comment les cadres révolutionnaires et aussi les tenants d'un ordre islamique interprètent-ils les réformes de laïcisation et de sécularisation pendant la période de la fondation de la République en Turquie. Ce que nous définissons par « *cadres révolutionnaires* » est le groupe qui considère que le nouvel Etat doit être construit selon une perspective laïque et que la nouvelle nation doit être appuyée sur une mentalité séculière et occidentale. Quant aux « *tenants d'un ordre islamique* », c'est le groupe intellectuel qui veut maintenir l'ordre religieux et la structure traditionnelle dans la société. Nous nous limitons donc dans le domaine de l'« islam officiel » et nous nous excluons des croyances populaires et les réactions du peuple en suivant la distinction de Timur.<sup>12</sup>

Pour mieux étudier le cas turc, nous pensons qu'il est convenable de se poser ces questions secondaires : Comment cherchent-ils les dirigeants la possibilité d'exclure la religion de la vie sociale ? Qu'est-ce qu'ils visent à établir à la place de la religion ? Quels sont les moyens de légitimation utilisés dans le processus de ces réformes ? Dans quelles mesures s'y opposent-ils les tenants d'un ordre islamique ? Quels sont leurs arguments ?

Lors des recherches que nous avons effectuées pour notre étude, nous avons remarqué qu'il existe, en Turquie, une grande confusion dans l'utilisation des concepts de « laïcité » et de « sécularisation ». Il arrive même parfois que l'un soit utilisé à la place de l'autre. Par conséquent, nous avons décidé de commencer à notre étude par la clarification des contenus de ces concepts. De plus, nous pensons que ce chapitre explicatif serait aussi utile pour la suite de notre travail, puisque nous allons utiliser d'autres termes présents dans le contenu de ces concepts afin de traiter des débats dans l'essentiel de notre étude qui est développée dans les chapitres suivants. Par conséquent, nous avons déterminé un plan selon lequel il y a de deux parties principales. Dans la première partie, nous allons définir les types de laïcité et les caractéristiques des théories de la sécularisation.

---

<sup>11</sup> Donc, nous allons utiliser le cadre historique que Tunçay a souligné dans son étude. Voir : M. Tunçay (2005). **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)**, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, p. 318.

<sup>12</sup> Il ne faut pas oublier que les réformes de laïcisation et de sécularisations sont vis à vis de l'« islam officiel » et aussi de l'« islam populaire ». Voir : T. Timur (1968). **Türk Devrimi : Tarihi Anlamı ve Felsefi Temeli**, Ankara, Sevinç Matbaası, p. 121.

Quant à la deuxième partie qui constitue le tronc de notre étude, elle se divise en trois chapitres principaux : Le premier consiste à aborder la laïcisation dans les institutions administratives de l'Etat et du système de droit comme l'abrogation du califat et du Ministère de *Charia* et des *Waqfs* et les reformes dans le domaine des lois qui ouvrent la voie à la séparation de la religion et de l'Etat mais dont on attend aussi qu'elles actionnent la sécularisation de la société.

Le deuxième chapitre est consacré aux transformations dans le domaine symbolique. Nous avons choisi trois symboles principaux qui ne sont pas seulement particulièrement importants dans l'*ancien régime* mais aussi dans celui républicain: à savoir les habits ; la langue qui transmet l'héritage historique de la culture et qui détermine aussi la mentalité de la société ; et le statut de la femme qui est toujours considérée responsable d'assurer la moralité de la société.

Enfin dans un chapitre sur la dimension éducative, nous étudions la suppression des institutions scolaires religieuses qui s'est principalement réalise avec la fermeture des madrasas ; le changement de la mentalité de l'éducation au sens large.

Dans cette étude, nous abordons notre sujet par l'intermédiaire des disciplines historiques, sociologiques et des sciences politiques. En dehors des ouvrages théoriques et historiques, nous profitons des journaux des procès verbaux, des mémoires des personnalités de l'époque, des discours des figures importantes et d'un périodique primordial et qui est publié jusqu'à la période de *Takrir-i Sükun*, de manière comparative. Nous utilisons, de plus, une analyse de contenu dans lequel nous élaborons des codes qui constituent les partis de cette étude avec une approche inductive.

## PREMIERE PARTIE- LA « SECULARISATION » ET LA « LAICITE »

Pour expliquer la séparation de la sphère religieuse et de la sphère profane, on utilise deux concepts principaux : « la sécularisation » et « la laïcité ». La sécularisation qui signifie un processus, concerne en gros, de « *la différenciation et de l'émancipation des sphères séculières de la sphère religieuse et aussi de la différenciation et de la spécialisation concomitante de la religion dans sa nouvelle sphère.* »<sup>13</sup> Quant à la laïcité, elle démontre une séparation institutionnelle entre l'Etat et la religion. Pour certains, elle est une sous-unité de la sécularisation<sup>14</sup> qui se réalise au sein des institutions, mais pour d'autres, elle n'est pas « *une simple sécularisation administrative, (...) [mais] une émancipation du droit par rapport aux orientations religieuses (...) [quand] celles-ci contredisent les principes (...) de l'égalité et de la liberté.* »<sup>15</sup>

### Chapitre I- La Sécularisation

Dans les années '60, plusieurs sociologues de la religion et des théologiens généralement anglophones<sup>16</sup> se sont tournés vers l'étude de la notion de « sécularisation ». Ce nouveau sujet d'étude suscite l'intérêt de plusieurs autres chercheurs dans le domaine de sciences sociales. A la suite de ces débats, presque

---

<sup>13</sup> J. Casanova (1994). **Public Religions in Contemporary World**, Chicago, University of Chicago Press, p. 19.

<sup>14</sup> Voir : O. Tschannen (1992). **Les Théories De La Sécularisation**, Genève, Librairie Droz.

<sup>15</sup> H. Pena-Ruiz (2003). **Qu'est-ce que la Laïcité?**, Paris, Editions Gallimard, p. 100.

<sup>16</sup> Puisque la montée de l'intérêt pour la « sécularisation » est considérée comme un prolongement des discussions théologiques, elle provoque la méfiance de la plupart des sociologues français. Jean Séguy, sociologue français, affirme même que les théories de la sécularisation ne sont que « *des radeaux théologiques mal camouflées* » pour les sociologues français. Voir : O. Tschannen, *op. cit.*, p. 243. De plus, l'interprétation française du concept varie de celle anglaise.

aucun consensus n'est obtenu sur le contenu de la *théorie* de sécularisation.<sup>17</sup> De plus, la perception de la théorie par la plupart des sociologues varie d'un ouvrage à l'œuvre. Toutefois, il existe certains points communs dans les interprétations de la théorie : elles commencent toutes par traiter de la position originelle de la religion. Puis elles continuent en abordant le processus sous la forme d'une rupture et finalement elles considèrent la position actuelle en tant que déclin de la religion qui est soit interprété comme « irréversible », soit comme « provisoire ».<sup>18</sup> Hormis ces deux approches, une troisième classification, celle de Köse, peut être ajoutée. Elle traite de « *l'interaction entre la religion et la modernité* » et est utilisée pour interpréter la situation actuelle de ce lien.

### Section I- Le déclin de la religion

Ce point de vue considère que la sécularisation est un résultat inévitable de la modernité qui fera disparaître la religion.<sup>19</sup> Selon cette approche, qui est basée sur la philosophie du Siècle des Lumières, la sécularisation, en dehors du fait qu'elle soit inévitable, est également un processus historique. Le développement des sciences et de la technologie qui est parallèle avec l'évolution d'une certaine rationalité dans la perception du monde rendra la religion « inutile »<sup>20</sup> et dévalorise ainsi, les références aux miracles ou aux phénomènes surnaturels.<sup>21</sup> Ci-dessous, nous allons citer les pensées de certains chercheurs à propos de ce sujet.

---

<sup>17</sup> Selon Tschannen, on peut traiter la sécularisation non pas comme *théorie* mais comme *paradigme*. En adaptant le schéma de Kuhn avec « *une relecture proposée* » par Margaret Masterman, Tschannen remarque d'abord qu'un paradigme contient « *un niveau très abstrait aussi bien qu'un niveau très concret* ». Deuxièmement, dans un paradigme l'exemple partagé ou *exemplar*, produit par des expériences passées, apportent une certaine connaissance et une tradition aux chercheurs, dans le domaine qu'on aborde. Troisièmement, un paradigme nécessite un consensus par un groupe scientifique, contrairement à une théorie. Finalement, « *la dominance d'un nouveau paradigme doit être liée à une révolution* » et aussi à un *changement de personnel*. Voir : *Ibid.*, pp. 20-31.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 250-251.

<sup>19</sup> A. Köse (2006). "Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye'de Din ve Modernleşme", in A. Köse, **Laik Ama Kutsal**, İstanbul, Etkileşim Yayınları, pp. 11-12.

<sup>20</sup> P. Nathanson (1991). **Over The Rainbow: The Wizard of Oz as a Secular Myth of America**, Albany, State University of New York Press, p. 14; cité par: C. Ostwalt (2006). "Seküler Çan Kuleleri", *Ibid.*, p. 49.

<sup>21</sup> P. L. Berger (2006). "Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri", *Ibid.*, p. 88.

Au début de ses recherches, Wilson, sociologue spécialisé sur le sujet de la sécularisation, constate que « *la perception rationnelle et expérimentale du monde s'oppose à la perception religieuse et magique* » et que cette opposition a pour résultat par la victoire de la perception rationnelle sur la perception religieuse. L'Eglise perd son emprise sur les institutions sociales. Par la suite, le contrôle social est désormais assuré par la bureaucratie et par la technologie.<sup>22</sup> Quant à la religion, elle ne reste propre qu'à la sphère privée, l'Eglise n'a plus de support de l'Etat pour imposer ses ordres aux croyants.<sup>23</sup> Wilson voit donc la religion en déclin et la progression de ce processus accélère ce déclin.<sup>24</sup>

Pour Berger, la sécularisation est « *le processus par lequel le domaine de la culture et de la société est exclu de la domination des institutions et des symboles religieux* » en conséquence des développements historiques. Dans ce processus, accompagné par la montée des sciences en tant que des domaines séculières, l'art, la littérature et la philosophie perdent leur contenu religieux qu'ils avaient avant. La plausibilité de la définition traditionnelle et religieuse de la réalité est en déclin. C'est d'abord le conscient de l'individu qui est sécularisé, mais puis, la sécularisation se réalise au niveau social. Les réponses des individus sur la religion perdent leur clarté et l'individu se rencontre d'autres types d'instruments pour définir la réalité qui la mènent au pluralisme.<sup>25</sup> Cependant, même la sécularisation atteint à un certain niveau dans la vie quotidienne, ceci n'entraîne pas l'absence totale de la religion ; elle continue à être une réalité dans les domaines sociales et familiales ; les symboles religieux peuvent continuer à apparaître. Donc, la religion se privatise et se situe dans la sphère privée. Elle devient une question de « choix » ou de « préférence ».<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> B. Wilson (1976). **Contemporary Transformations of Religion**, Oxford; Oxford Press, p. 11 et 20, cité par: K. Dobbelaere (2006). "Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal, Kurumsal ve Bireysel Sekülerleşme", *Ibid.*, p. 110 et 113.

<sup>23</sup> T Luckmann (1967). **The Invisible Religion: The Problem of Religions in Modern Society**, New York, MacMillan Press, p. 101; cite par: *Ibid.*, p. 115.

<sup>24</sup> Sans oublier la remarque que nous avons faite au début, la pensée de Wilson subit, elle aussi, à un changement ; parce qu'il pense finalement qu'il vaut mieux distinguer la sécularisation et le déclin pour expliquer le cas. La sécularisation « *se situe au niveau du système plutôt qu'au niveau du comportement humain.* » B. Wilson (1982). **Religion in Sociological Perspective**, Oxford, Oxford Press, cité par : O. Tschannen, *op. cit.*, pp. 278-281. Alors il remarque que l'importance de la religion continue à se montrer mais sa place institutionnelle est diminuée.

<sup>25</sup> P. Berger, *op. cit.*, pp. 168 et 195.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 198 et 202-203.

Après avoir fait une analyse de cas, Dobbelaere reconnaît le désaccord dans la signification et dans l'universalité du terme, et conclut que *«quelle que soit la signification attachée au terme sécularisation, notre étude soutient empiriquement l'existence d'un tel processus. (...) La sécularisation a pris la forme d'un déclin de la pratique, de changements éthiques, d'une différenciation et d'une privatisation qui marginalisent la religion, et d'un rejet de la religion comme 'système de signification totale'»*, en soulignant le cas en Flandre et donc sans généraliser le déclin de la religion.<sup>27</sup>

Tschannen, qui remarque lui aussi le déclin de la religion, appuie le paradigme de la sécularisation sur trois *exemplars* essentiels : Tout d'abord, il s'agit de la différenciation par laquelle la vie sociale se sépare de la sphère religieuse et de la sphère non-religieuse qui se divise en cinq catégories principaux : l'autonomisation; la privatisation ; la généralisation ; la pluralisation et le déclin de la pratique. Deuxièmement, il s'agit de la rationalisation où la sphère non religieuse *« fonctionne selon des critères rationnels »*. En dernière lieu, c'est la « mondanisation » qui signifie le transfert de l'intérêt des affaires surnaturelles aux affaires profanes dans laquelle *« la sphère religieuse (...) s'éloigne (...) de ses intérêts propres pour se tourner vers des intérêts (...) de la sphère non religieuse »*. Cet *exemplar* se divise en deux rubriques principales : la scientisation qui concerne un effondrement de la vision du monde et une incroyance et la sociologisation qui vise au remplacement de la religion par la sociologie.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> CIRS 1979, Religion et Politique : Actes de la 15<sup>e</sup> Conférence Internationale de Sociologie des Religions-Venise ; cité par : O. Tschannen, *op. cit.*, p. 43.

<sup>28</sup> L'autonomisation *« implique une modification dans le rapport de forces entre les sphères religieuses et non religieuse »*. La privatisation résulte du déplacement de la religion de la sphère publique. Quant à la généralisation, elle est un processus de la diffusion des symboles ou des valeurs d'origine religieuse dans la sphère séculière. Pour la pluralisation où il s'agit d'une multitude de visions du monde et *« dans laquelle l'uniformité culturelle n'est plus imposée par l'autorité politique »* Dans le déclin de la pratique auquel la religion, ayant des nouvelles fonctions sociales, se montre sous d'autres formes que la pratique. Pour plus de détails, voir : *Ibid.*, pp. 61-69.

## Section II- La sécularisation, un processus provisoire

Selon cette approche, malgré la modernité qui prévoyait la disparition de la religion durant le processus de modernisation, la religion a toujours une grande force et une grande efficacité dans la vie contemporaine. Ce qu'on appelle « sécularisation » est alors un processus provisoire, puisque la religion continue à être présente, mais sous d'autres formes.

La baisse de la participation aux cultes dans les lieux sacrés ne signifie pas la sécularisation ou la disparition de la religion parce que la croyance en Dieu existe toujours dans la société. C'est le cas qui est défini selon Grace Davie par la thèse de « croire sans appartenance ».<sup>29</sup> Cette approche souvent soutenue par les théologiens, démontre que le point de vue séculariste renvoie l'être humain à une certaine aliénation<sup>30</sup> et à une difficulté pour répondre les questions sur la signification du monde.<sup>31</sup> D'un autre côté, la sécularisation devient « la religion des gens séculiers » puisqu'elle est perçue comme une « doctrine » que comme une théorie.<sup>32</sup>

Selon Berger, dont les pensées ont subi à un certain changement à la suite de ses recherches, le monde dans lequel nous vivons aujourd'hui, est un monde religieux. Ceci signifie que « la sécularisation (...) n'est pas la conséquence inévitable de la modernité ».<sup>33</sup> Luckmann, avec qui Berger fait des études, renonce à la théorie de la sécularisation qu'il avait développée car il affirme que la sécularisation est « un mythe moderne ». Donc, même la religion institutionnelle est marginalisée, il s'agit d'une « redéfinition » de la religion. Elle est soit généralisée soit privatisée.<sup>34</sup>

---

<sup>29</sup> A. Köse, *op. cit.*, pp. 11 et 13.

<sup>30</sup> J. Drane (1976). **The Possibility of God: A Reconsideration of Religion in Technological Society**, New Jersey, Adams and Co., pp. 99-100; cité par: C. Ostwalt, *op. cit.*, p. 49.

<sup>31</sup> W. L. Newell (1986). **The Secular Magic : Marx, Freud, and Nietzsche on Religion**, New York, cité par: *Ibid.*, p. 49

<sup>32</sup> A. Greeley (1995). "The Persistence of Religion", **Cross Currents**, 45 (1), spring, p. 39; cité par: *Ibid.*, p. 52.

<sup>33</sup> P. L. Berger, *op. cit.*, pp. 90-91.

<sup>34</sup> O. Tschannen, *op. cit.*, pp. 257-259.

Un autre exemple du refus de l'idée du déclin de la religion est proposé par David Martin qui s'oppose au discours de l'universalité de la théorie de la sécularisation et tente de dégager un certain relativisme à ce terme. Donc, ce n'est pas un concept irréversible et unilinéaire mais un concept complexe et ambigu.<sup>35</sup>

### **Section III- L'interaction entre la religion et la modernité**

Selon cette approche, l'idée de l'interaction entre la religion et la modernité est essentielle pour expliquer la société contemporaine. La religion garde toujours son rôle important dans la culture du peuple mais elle est aussi modifiée par le processus de la modernisation qui n'est plus si stricte et hostile envers la religion.

La compréhension de la religion dans cette approche ne concerne non seulement les croyances et les institutions mais aussi la perception du sacré. Par conséquent, avec le processus de sécularisation, la religion ne perd pas sa signification sociale mais elle trouve de nouvelles dimensions ; elle ne subit que des « *transformations formelles* ». Mark Chaves, David Yamane, Conrad Ostwalt et Jose Casanova sont les principaux défenseurs de cette thèse.<sup>36</sup>

Cette approche ne s'oppose pas strictement à la théorie de sécularisation, mais elle est en faveur de sa révision. Selon Chaves, la sécularisation n'est pas le déclin de la religion mais la « *diminution de la domination de l'autorité religieuse.* » Par ailleurs, pour Ostwalt, la transformation de l'autorité religieuse se réfère aussi à la transformation de la fonction religieuse. La religion institutionnelle est en déclin, mais les éléments religieux sont toujours remarquables dans plusieurs domaines dans les sociétés contemporaines.

D'autre part, le monde religieux et le monde séculier coexistent et s'inspirent. Par conséquent, la polarisation n'est plus entre le sacré et le séculier mais entre la

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 291-293.

<sup>36</sup> A. Köse, *op. cit.*, pp. 11 et 14.

religion et la culture. La religion doit « *considérer la sécularité comme une nécessité* » ; parce qu'elle fait partie également du monde séculier. Alors, une nouvelle source de sensibilité religieuse apparaît.<sup>37</sup>

Selon certaines interprétations, les nouveaux mouvements religieux montrent l'absence de la théorie de la sécularisation. Il s'agit donc d'un processus « *auto-limitatif* ». Donc la religion institutionnelle perd sa dominance ; par contre, la foi a toujours un rôle principal dans la vie individuelle. Alors, la sécularisation doit être considérée comme « *un processus de recomposition* », qui propose une nouvelle réorganisation du rôle de la religion.<sup>38</sup>

## Chapitre II- Les Caractéristiques De La Laïcité

La laïcité est un terme qu'on utilise généralement pour définir le type français du lien entre la religion et la société qui démontre la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Bien que le mot « laïque » soit utilisé dès le 13<sup>e</sup> siècle, le mot « laïcité » est d'abord utilisé en rapport avec l'enseignement en 1870 pendant les débats sur les questions de la place de la religion dans le système scolaire.<sup>39</sup> Mais c'est d'abord avec la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen en 1789 que ses caractéristiques commencent à se constituer.

La laïcité « *redéfinit à la fois les fins et les formes du pouvoir politique, et le statut de l'option religieuse.* » Elle fait naître l'émancipation du droit des orientations religieuses.<sup>40</sup> Mais on ne peut pas dire que la laïcité est « *le produit d'une évolution naturelle* ». <sup>41</sup> Elle a dû « *s'imposer pour exister.* »<sup>42</sup>

<sup>37</sup> M. Chaves (1994). "Secularization as Declining Religious Authority", *Social Forces*, 72, pp. 749-750; cité par: C. Ostwalt, *op. cit.*, pp. 43 et 45.

<sup>38</sup> R. Stark & W. S. Bainbridge (1985). **The Futur of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation**, et D. Hervieu-Leger & F. Champion (1986). **Vers un Nouveau Christianisme? Introduction à la Sociologie du Christianisme Occidentale**, Paris, Cerf, cité par : O. Tschannen, *op. cit.*, pp. 338-341.

<sup>39</sup> M. Barbier (1995). **La Laïcité**, Paris, Ed. Harmattan, pp. 6-7.

<sup>40</sup> H. Pena-Ruiz, *op. cit.*, pp. 40 et 100.

<sup>41</sup> C'est l'une de ses différences avec la laïcité.

<sup>42</sup> E. Poulat (1997). **La Solution Laïque et Ses Problèmes : Fausses Certitudes, Vraies Inconnues**, Paris, Berg International, p. 55.

Bien qu'elle ne soit ni une doctrine ni une idéologie, elle est généralement traitée comme telle. Les débats sur la laïcité nous démontrent que cette notion peut être interprétée de deux manières principales, à savoir la laïcité « doctrinaire » et la « nouvelle laïcité ».<sup>43</sup>

### **Section I -La laïcité « doctrinaire »**

Les débats sur la laïcité « doctrinaire » dépendent de la perception paradoxale de l'Etat moderne. La conception de l'Etat moderne comprend un Etat autonome et « *distinct de la société, transcendant les intérêts particuliers des individus* » au nom de l'intérêt générale. « *L'Etat moderne véritable existe par lui-même et pour lui-même sans avoir besoin de la religion et sans se mettre à son service.* » Par contre, selon la laïcité « doctrinaire », « *l'Etat ne peut pas s'en désintéresser puisqu'il est chargé de l'intérêt général.* » De plus, l'Etat, sans manquer de garantir la liberté de religion, exerce une contrainte sur la religion pour que celle-ci ne puisse dominer le domaine étatique.<sup>44</sup> Donc cet Etat existe à la fois pour lui-même mais aussi en tant que mécanisme du contrôle à propos de la religion, ce qui est paradoxalement en contradiction avec sa définition première.

Selon Barbier, qui propose une compréhension de la religion comme sujet de conscience, dans la conception de la laïcité « *l'Etat n'intervienne pas en matière religieuse et les confessions n'exercent aucune influence sur les affaires publics.* » Mais cette conception de la laïcité n'est pas toujours réalisable à cause de la surveillance étatique concernant la religion et sur les domaines que ces deux entités ont en communs comme l'enseignement et l'éthique. Alors, dans cette compréhension de la laïcité, « *il ne peut donc pas y avoir de séparation totale entre l'Etat et la religion.* »<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Nous utilisons la catégorisation que Haarscher a distingué dans son ouvrage. Voir: G. Haarscher (2004). **La Laïcité**, Paris, Presse Universitaire de France.

<sup>44</sup> M. Barbier, *op. cit.*, pp. 11-14.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp.: 5-9. De plus, l'approche de Barbier est l'un des exemples qui considère la sécularisation et la laïcisation comme des concepts synonymes. Il trouve qu'au sens large, la laïcité « *désigne la*

La laïcité consiste à déplacer la religion de la sphère publique à la sphère privée. Mais ceci est parfois interprété de telle façon que la religion est réduite à un sujet de la vie personnelle, de la vie privée. Alors, la conception de « *la sphère privée* » qui est le domaine de la société civile, est confondu avec la vie privée.<sup>46</sup> Donc, selon la laïcité « doctrinaire », la confusion entre la sphère privée et la vie privée, rend la religion inviolable. Quant à Pena-Ruiz, il propose un autre point de vue au débat de « *l'affaire privée* », à savoir « *l'option spirituelle demeure affaire privée* » qui peut prendre une dimension personnelle et une dimension collective qui ne peut pas « *coloniser la sphère publique. Il est de l'ordre de l'association particulière et non de la société commun.* »<sup>47</sup>

Un autre point de confusion en ce qui concerne la laïcité est qu'elle n'est pas hostile à la religion. Elle ne s'y oppose pas, mais s'oppose à « *la volonté d'emprise qui caractérise leur dérive cléricale, conversion politique et sociale du prosélytisme religieux* »<sup>48</sup>, et aussi elle « *empêche le retour de la religion dans la sphère publique.* »<sup>49</sup>

Les concepts fondamentaux de la laïcité sont la liberté de conscience, l'égalité des citoyens et l'intérêt général.<sup>50</sup> En dehors de ces concepts, la tolérance envers les convictions ou envers les croyances diverses est aussi une notion souvent attribuée à la laïcité. Mais ce qui est paradoxale, c'est que quand « *la liberté est pleinement reconnue, la tolérance perd toute signification.* » Donc, on peut en déduire que la laïcité est « *une idée pour période de transition.* » L'Etat laïque est une étape de transition entre l'Etat confessionnel et la conscience libre, mais aussi un instrument qui décide et exige la soumission de tous.<sup>51</sup>

---

*séparation entre la religion et les réalités profanes* » qui se réfère à un processus de séparation « *qu'on appelle laïcisation ou sécularisation* ». Voir p. 8.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>47</sup> L'option spirituelle est utilisée pour tous les types de choix religieux. Voir : H. Pena-Ruiz, *op. cit.* p. 23.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>49</sup> M. Barbier, *op. cit.*, p. 70.

<sup>50</sup> H. Pena-Ruiz, *op. cit.*, pp. 22 et 71.

<sup>51</sup> E. Poulat, *op. cit.*, pp. 65 et 76.

La conception idéale de la laïcité comprend la neutralité de l'Etat envers les religions. Cette neutralité est incompatible avec des privilèges accordés par l'Etat à une secte ou à une religion ou bien avec subvention étatique aux religions.<sup>52</sup> La neutralité de l'Etat envers le religieux ne signifie pas son indifférence ; elle assure la liberté de conscience et l'« *universalité d'un espace* ». Selon Poulat, une neutralité parfaite n'est pas une caractéristique de l'idéal laïque. Elle veut concilier des revendications de chacun.<sup>53</sup> De plus, elle n'est pas relative et ne signifie pas le pluralisme religieux.<sup>54</sup>

Dans l'idéal laïc, il faut distinguer le commun et la liberté individuelle, puis il faut assurer la souveraineté de la volonté en tant que règle de la vie commune. L'idéal laïc exige que « *les religions cessent d'être impliquées dans la puissance publique, [donc] une séparation stricte de deux domaines d'ordre différent ; non une négation de l'un au profit de l'autre.* » Elle vise à « *affranchir l'ensemble de la sphère publique de toute emprise exercée au nom d'une religion ou d'une idéologie particulière.* »<sup>55</sup> Donc, il s'agit de trouver un accord général, un point commun convenable pour tous.

## Section II -La « nouvelle » laïcité

Ce type de laïcité se voit d'abord dans les discours des catholiques pendant les débats sur la laïcité constitutionnelle en France, en 1946 et en 1958. Il est centré sur une vision de la liberté religieuse ayant une valeur majeure par rapport à « *la laïcité-séparation* ». <sup>56</sup>

Les défenseurs de la « nouvelle » laïcité adhèrent à « *un Etat séparé des Eglises et des Eglises libres par rapport à l'Etat* » parce qu'ils observent que « *le combat laïque* » prend un aspect « *trop antireligieux* ». <sup>57</sup> Voire, on considère que

---

<sup>52</sup> M. Barbier, *op. cit.*, p. 86.

<sup>53</sup> E. Poulat, *op. cit.*, pp. 54-55.

<sup>54</sup> H. Pena-Ruiz, *op. cit.*, p. 24.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 26 et 70-71.

<sup>56</sup> G. Haarscher, *op. cit.*, p. 83.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 84-85.

cette approche est une sorte de réaction au caractère « sacré » ou « idéologique » de la laïcité « doctrinaire ».<sup>58</sup>

La politique que les défenseurs de la « nouvelle » laïcité proposent, est d'unir « *le principe de la liberté de conscience* » à « *la non-discrimination pour raisons religieuses* ». Pour eux, l'Etat n'appartient pas à un seul groupe ; mais appartient à tous les citoyens.<sup>59</sup>

Ce type de laïcité évoque une certaine crainte pour certains afin que « *le mouvement de balancier peut porter trop loin dans l'autre sens.* » Haarscher suppose que ce type de laïcité comprend une conception libérale et communautarienne qui risque de remplacer la notion républicaine: La dimension libérale nécessite un Etat arbitre qui laisse les différences se monter ; l'aspect communautarien comprend les Eglises qui reconstruisent leurs communautés, recouvrent la sphère publique et par la suite critiquent la laïcité républicaine sous forme d'une pluralité.<sup>60</sup>

D'autre part, ce type de laïcité est critiqué par les défenseurs de la laïcité « doctrinaire », puisque la laïcité « *n'est pas une règle que confirme de nombreuses exceptions (...) mais un principe* »<sup>61</sup> et que cela sous-estime les possibilités de variations dans l'interprétation de ces principes. De plus, ils pensent que la « nouvelle » laïcité est supportée par « *ceux qui en réalité contestent la vraie laïcité, mais n'osent pas s'opposer franchement aux valeurs qui la définissent.* » Cette compréhension est considérée qu'elle est en opposition avec l'égalité dans la sphère publique, car elle établit « *un régime de privilège* ». On observe qu'elle est utilisée pour « *contester la reconduction de la religion à la sphère privée, et à l'universalité ainsi conquise pour la sphère publique.* »<sup>62</sup> Par conséquent, une tendance pareille peut porter le risque d'endommager la notion républicaine « *en redonnant aux Eglises une puissance politique qu'elles avaient perdue* ».<sup>63</sup>

---

<sup>58</sup> Voir : M. Barbier, *op. cit.*, p.72

<sup>59</sup> G. Haarscher, *op. cit.*, p. 99.

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 84-85.

<sup>61</sup> E. Poulat, *op. cit.*, p. 81.

<sup>62</sup> H. Pena-Ruiz, *op. cit.*, pp. 128-131.

<sup>63</sup> G. Haarscher, *op. cit.*, pp. 84-85.

## **DEUXIEME PARTIE - LA SECULARISATION ET LA LAICISATION DANS LA PERIODE MONOPARTITE**

Le problème de la laïcisation et de la sécularisation constitue l'une des questions principales des années '20, dans la période républicain en Turquie. Dans cette étude, ce problème se présente en trois dimensions essentielles à savoir la dimension administrative et juridique, la dimension symbolique et la dimension éducative.

### **Chapitre I- La Dimension Administrative et Juridique**

Cette dimension concerne les réformes qui visent à transformer la place de la religion dans les institutions étatiques et dans le système juridique. Dans ce chapitre, nous allons étudier les reformes administratives de 1924 à savoir l'abrogation du califat qui est considéré comme une étape primordiale dans « *le parcours de la laïcité* » et l'abrogation du Ministère de *Charia* et des *Waqfs*, l'adaptation du code civile suisse et la laïcisation de la Constitution.

#### **Section I- Les reformes administratives de 1924**

Les réformes administratives et juridiques de 1924 visent à faire des changements fondamentaux pour laïciser la structure de l'Etat et du système juridique de l'*ancien régime*. Ces changements peuvent être abordés de deux titres principaux : l'abrogation du califat et l'abrogation du Ministère de *Charia* et des *Waqfs*.

### Sous-Section I- L'abrogation du califat

Après le départ précipité du dernier sultan Ottoman à l'étranger, c'est Abdulmecid qui est désigné pour la position du califat par les cadres révolutionnaires<sup>64</sup> et qui est par la suite élu par l'Assemblée Nationale.<sup>65</sup> La qualité extraordinaire de l'élection du calife par l'Assemblée Nationale dans un Etat « musulman », avec le maintien de l'article constitutionnel décrétant « *la religion de l'Etat est l'Islam* », est une des conditions qui conduisent aux débats sur la position du calife.<sup>66</sup> De plus, la plainte du calife à propos de son budget<sup>67</sup> aboutit à reconsidérer sa position par le gouvernement.<sup>68</sup> Par conséquent, les débats se tournent vers l'abrogation du califat.

Le projet de loi de l'abrogation du califat est basé sur trois points principaux : le problème sur la présence de la dualité du pouvoir entre le calife et l'Assemblée Nationale; le risque possible de la revitalisation de l'empire ou de l'ancien régime

---

<sup>64</sup> En raison de son affection à l'art et de sa haine à la musique orientale, de sa manière de vie occidentale, de son intérêt à la presse étrangère etc., cette élection ne peut pas être considérée comme inattendue. Pour plus de détail sur les caractéristiques du calife, voir : S. Akgün (1985). **Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik**, Ankara, Turhan kitabevi, p. 94. Cependant, il n'est pas faux de commenter la raison de cette élection, ou plutôt de ce « choix », à la manière de vie plus sécularisée d'Abdulmecid qui peut constituer un « model » pour la société et qui est, en un sens, proche à celle dont Mustafa Kemal avait projeté pour un leader religieux. Elle peut donc être considérée comme une étape afin de diminuer la rigidité des pratiques de l'islam dont ses règles dominant tous les aspects de la vie sociale. De plus, elle permet également d'établir un comportement occidental dans la société. Selon Heper, Atatürk s'occupe du sécularisme qui est le processus qui rend indépendant les esprits des individus par la religion. Voir: M. Heper, *op. cit.*, pp. 120-121.

<sup>65</sup> Abdulmecid devient calife le 24 Novembre 1922, pour la première fois dans l'histoire, avec une prière en turc au lieu d'une prière en arabe. Ceci est interprété comme un indice pour démontrer l'unité nationale. G. Jäschke (1972). **Yeni Türkiye'de İslamlık**, Ankara, Bilgi Yayınları, p. 44. De plus, il est possible de la traduire comme un comportement contre la langue arabe, généralement perçue comme sacrée selon la croyance musulmane.

<sup>66</sup> N. Berkes (2006). **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, pp. 509-510. Certains groupes considérant le califat comme Président de la république se montrent. De plus, il apparaît un groupe s'opposant à la légitimité du califat sans l'empire. Les supporters de l'esprit « İttihat » et « İtilaf » en particulier, le Ouléma Egyptien et Indien sont parmi les opposants principaux. Voir :*Ibid.*, p. 510.

<sup>67</sup> Le budget consacré au califat est toujours appelé « *le fond de dynastie* », malgré l'abrogation du sultanat. S. Akgün, *op. cit.*, p. 155.

<sup>68</sup> *Ibid.*

ottoman ; la perte du besoin au califat<sup>69</sup> sous prétexte que les gouvernements « islamiques » contemporaines, comme celui en Turquie, sont responsables soit des affaires religieuses, soit des affaires mondaines.<sup>70</sup>

### **A- Le Maintien de la Domination de l'Etat Sur la Religion et Les Limites de la Politique**

Selon certains points de vue, comme celui de Zekeriya Sertel ou de Mahmut Esat Bozkurt, l'abrogation du califat fait le passage à la laïcité. Dans un article de *Resimli Yıl* publié en 1925, Sertel affirme qu'il s'agit de la séparation de l'Etat et des affaires religieuses. C'est par conséquent la déclaration de la formation d'un Etat laïc par l'Assemblée Nationale puisqu'elle exclut la source de légitimité religieuse de l'Etat.<sup>71</sup> Quant à Bozkurt, l'abrogation du califat ouvre la voie à la laïcité ; parce qu'elle se libère de l'emprise de la religion qui est considérée comme un obstacle devant le progrès.<sup>72</sup> Pour mieux comprendre cette approche, l'observation des débats à l'Assemblée Nationale est éclairante.

Dans les débats à l'Assemblée Nationale sur l'abrogation du califat, le député de Rize Ekrem Bey, proclame que le pouvoir du califat ne doit pas être monopolisé par une famille, en faisant référence à la dynastie : « *Quelle est le rapport entre une famille et le califat ?* » Il ajoute : « *Le califat se trouve essentiellement dans le gouvernement de la religion islamique* ». <sup>73</sup> Le député de Zonguldak, Tunalı Hilmi Bey, soutient l'argumentation de Ekrem Bey : « *Le califat n'est pas abrogé. C'est le poste du califat qui est abrogé. En fait, le califat est présent (...).* » <sup>74</sup> Il finit par dire

---

<sup>69</sup> Dans le processus de l'abrogation du califat, la stratégie de « *deux pas en avant, un pas en arrière* » est remarquable. Au sens constitutionnel, il s'agit de la fondation des bases du système « Etat-nation » ; donc il n'est plus possible de garder le califat comme c'est une institution de « *pré-nation* » (*umma*) et de « *sur-nation* » (l'international islamique). B. Tanör (2000). **Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, pp. 286-287.

<sup>70</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, vol. : 7, session: II, séance : 2, 3.3.1340.

<sup>71</sup> Pour les détails du commentaire de Zekeriya (Sertel), voir : M. Tunçay, *op. cit.*, p. 129.

<sup>72</sup> M. E. Bozkurt (1967). **Atatürk İhtilali**, İstanbul, Altın kitaplar, p. 339

<sup>73</sup> C'est une raison aussi pour l'exclusion de la dynastie dans les territoires turcs. **TBMM Zabıt Ceridesi**, *op. cit.*

<sup>74</sup> *Ibid.*

que l'*imamat*<sup>75</sup> ainsi que le califat se trouvent parmi les responsabilités de l'Assemblée Nationale.

Il est clair que ces arguments présentent la reconnaissance de la domination de l'Etat à l'égard de la religion. Mais ils ne correspondent pas à la définition de la laïcité qui implique que « *l'Etat soit entièrement indépendant de toute religion (...) et [la] religion également libres par rapport à l'Etat.* »<sup>76</sup> Dans une Assemblée où se présente une responsabilité étatique sur les affaires religieuses, il n'est pas faux de parler de l'absence de la laïcité. « *On ne sépare que ce qui était uni.* »<sup>77</sup> Mais il ne faut pas oublier que cette étape possède une place fondamentale parmi les étapes de la laïcisation<sup>78</sup> mais aussi, de la sécularisation.

La domination de l'Etat envers la religion est ainsi considérée comme étant légitime. Par contre, la domination de la puissance religieuse est considérée inacceptable comme l'affirme, İzzet Ulvi Bey, le député d'Afyonkarahisar. Au cas où le califat est maintenu, il implique le risque de réapparition de l'empire ; « *parce que dans l'histoire un calife sans gouvernement n'existe pas.* » Ce point de vue qui propose la nécessité de l'absence de la religion dans la politique est également soutenu par Seyyid Bey, le ministre de la Justice, avec des arguments divers. Seyyid Bey critique également la position de la religion et déclare que la question du califat est « *une question mondaine plutôt qu'une question religieuse* ». <sup>79</sup> Par conséquence, une puissance religieuse ne doit concerner que le domaine religieux et sa présence doit être empêchée dans le domaine politique, ainsi que dans les domaines mondains. Le député de Manisa Vasıf Bey affirme que pour « *renforcer la base de la République* » le califat doit être abrogé parce que sa présence porte le risque d'être un symbole de l'empire.<sup>80</sup> Le califat continue donc à correspondre à l'empire même s'ils sont déjà séparés.

---

<sup>75</sup> Le sujet de "*imamat*" sera être élaboré à la suite de notre étude à cause du besoin du peuple au calife pendant les prières de vendredi.

<sup>76</sup> M. Barbier, *op. cit.*, p. 8

<sup>77</sup> E. Poulat, *op. cit.*, p. 74

<sup>78</sup> Entre-temps, le mouvement de laïcisation tente de contenir les autres religions, mais ceci n'est pas réalisé. Un député avoue qu'il ne peut pas comprendre le sens des Patriarcats et des Rabbinate après l'abrogation du califat. Vatan, 10 Mart 1024, cité par: M. Tunçay, *op. cit.*, p. 91.

<sup>79</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, *op. cit.*

<sup>80</sup> *Ibid.*

On observe que le problème du califat est abordé dans le *Discours* de Mustafa Kemal. Il déclare qu'avec l'abrogation du califat, la religion serait protégée contre « le risque » d'être un intermédiaire de la politique.<sup>81</sup> Certaines études sur la laïcité, considèrent cette « protection » comme une preuve de la « *justification de faire disparaître la puissance institutionnelle de la religion* » ou comme « *une certaine forme de sécularisme qui respecte la religion* ». Il s'agit donc d'une distinction entre « *un islam théologique* » et « *un islam politique* »<sup>82</sup> dont le deuxième est à éviter.

Juste avant l'abrogation du califat, dans son œuvre intitulé *Hilafetin İlgasının Arka Planı*, le dernier Cheikh al Islam Mustafa Sabri suppose qu'avec la séparation du califat et de l'empire, le califat était déjà anéanti. L'objectif de l'abrogation du califat est d'exclure la religion du monde et de la politique. Le but des révolutionnaires est d'anéantir entièrement la *charia*.<sup>83</sup> De plus, il croit que selon les révolutionnaires, la religion est « *un fardeau (...) sur les dos* » parce que les valeurs et normes religieuses ne sont compatibles avec un mode de gouvernement européen laïc. « *Un gouvernement qui est lié à l'ordre de califat, est lié à l'islam. L'appartenance du gouvernement au califat (...) se réalise étant lié aux dispositions de la religion musulmane. Alors, un gouvernement qui n'est pas lié au califat (...) ne peut pas être lié à la morale de l'islam.* »<sup>84</sup> Mustafa Sabri, critique aussi l'idée que l'Assemblée Nationale incarne les valeurs que la tâche du califat possède. L'absence d'un des éléments du califat étant « *le gouvernance* » et « *l'intérim* » le rend invalide. Selon lui, « *le gouvernement d'Ankara est un gouvernement sans intérim* ». <sup>85</sup>

Selon le commentaire d'Aktay, pour les musulmans, être membre de l'Etat signifie de maintenir une vie conforme à l'islam. Quant à l'abrogation du califat, elle cause une grande aliénation sur les groupes islamiques envers l'Etat. Les musulmans perdent désormais « *un centre politique* » pour l'Islam. Il cause une impossibilité

<sup>81</sup> M. K. Atatürk (1995). *Nutuk*, İstanbul, Süray, vol. II, p. 209.

<sup>82</sup> A. Davison (2006). *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, İstanbul, İletişim Yayınları, pp. 241-242.

<sup>83</sup> Il voit les laïcats comme « *des musulmans à la française* » endommageant l'islam. Il ajoute que « *leurs noms sont musulmans mais leurs substances sont laïques* » pour démontrer qu'être musulman et laïc ne peut aller ensemble ; et que la laïcité et l'irrégiosité sont identiques. M. Sabri (1996). *Hilafetin İlgasının Arka Planı*, İstanbul, İnsan Yayınları, pp. 90-93 et 96.

<sup>84</sup> Il ne faut pas oublier que la religion de l'Etat est toujours l'islam.

<sup>85</sup> M. Sabri, *op. cit.*, p. 121.

pour le *fikh*\* islamique puisque ceci ne définit pas comment appliquer les normes religieuses en l'absence de son leader.<sup>86</sup>

Dernièrement, ce pas enlève toutes les responsabilités et l'autorité de la dynastie de l'Empire Ottoman dans la République Turque.<sup>87</sup> Le processus d'abrogation de l'empire est alors complété.

## B- La Souveraineté du Peuple ou l'Emancipation

Toujours dans les débats à l'Assemblée Nationale, Zeki Bey<sup>88</sup>, le député de Gümüşhane qui se définit comme « *partisan extrême de l'union islamique* » trouve que la présence du calife est une puissance pour assurer l'existence de l'*umma*. Mais il ajoute que l'abrogation du califat peut « *bouleverser (...) et détruire nos traditions nationales* ». De plus, il affirme que « *son temps n'est pas encore venu* » en raison du désaccord du peuple sur un changement pareil. En critiquant le discours révolutionnaire, Zeki Bey souligne également le manque de consensus dans les transformations sociales et demande si la souveraineté appartient entièrement et sans condition à la nation ou à l'Assemblée Nationale.<sup>89</sup>

L'argument du député de Kastamonu Halit Bey est en parallélisme avec celui de Zeki Bey. Il démontre que le problème n'est pas sur la *charia* mais sur « *la dimension politique* » de cette tentative. Ce qu'il entend par « *la dimension politique* », est la réaction du peuple à propos de l'abrogation du califat.<sup>90</sup> De plus, l'abandon à

---

\* Jurisprudence musulmane provenant du texte du Coran et des traditions.

<sup>86</sup> Ce qu'il faut noter, toujours selon ce commentaire, l'abrogation du califat est « *l'élément fondateur de l'auto-conscience de l'islamisme turc* ». Y. Aktay (2005). "Halife Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı", in Y. Aktay, **Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: İslamcılık**, İstanbul, İletişim Yayınları, pp. 68-70 et 92.

<sup>87</sup> H. İnalçık (1998). "Büyük Devrim: Hilafetin Kaldırılması ve Laikleşme", **Doğu Batı**, no.: 3, Mai-Juin-Juillet, p. 71.

<sup>88</sup> Il est le seul député qui n'est pas du Parti Républicain Du Peuple.

<sup>89</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, *Ibid.*

<sup>90</sup> Jusqu'à la fin du 18<sup>e</sup> siècle, le califat qui n'était qu'un titre d'honneur du pouvoir politique du sultan comme le titre de « Ghazi » ou de « Conquérant » dans le système politique ottoman, prend un sens « spirituel » par la suite des changements sociaux diverses au 19<sup>e</sup> siècle. Alors, le califat qui est désormais vu plus fondamentale pour garantir l'union musulmane, est en même temps plus significative du point de vue de la légitimité de l'autorité de l'Etat. La compréhension supposant que

l'improviste de l'accord sur l'idée que « *l'Assemblée Nationale a l'appui de l'autorité du califat* » qui est défini comme indispensable dans les Neuf Principes, ne va pas exercer une influence positive sur le peuple. En fait, le problème essentiel est qu'on ne peut pas faire la prière du vendredi sans l'*imamat* du califat. Halit Bey propose plutôt l'expression dans le sens que le califat se trouve « *dans l'entité morale de l'Assemblée Nationale* » au lieu de « l'abrogation ». <sup>91</sup> Les arguments de Zeki Bey et de Halit Bey se penchent sur un passage qui est moins brutal. Ils démontrent aussi qu'on a encore besoin de la direction d'une figure religieuse. La religion est indispensable pour conserver le consensus dans la société, ils croient que le besoin à la religion comme le fait que « *la religion est historiquement le plus efficace instrument de la légitimation pour assurer l'intégrité sociale.* » La légitimité religieuse attache la réalité humaine à une réalité sacrée ; elle donne donc une dimension permanente aux actions et aux structures humaines. <sup>92</sup>

Cheick Saffet Efendi, le député de Urfa, souligne le manque d'un accord commun sur la reconnaissance du califat dans le monde musulman. Pour résoudre la question de califat, il sera possible de « *protéger la pureté, l'ascension (...) de la religion islamique dans tous les sens* ». <sup>93</sup> Donc, le califat, en un sens, apparaît comme un produit des superstitions. Cheikh Saffet Efendi déclare que la présence du califat en dehors de l'Assemblée ne se concilie jamais avec la République.

En s'appuyant sur l'histoire de l'islam, concernant la raison de l'abrogation, le ministre de la Justice Seyyid Bey affirme que le califat est un produit d'une tradition. Mais les traditions changent parallèlement aux transformations du temps. Pour lui, la présence du calife et la pratique des prières du vendredi avec l'*imamat* du calife et l'articulation du nom de calife dans les *khutbas*, ont plutôt des sens traditionnels que religieuses. Selon le discours de Seyyid Bey, les traditions et les superstitions ont des sens très similaires et « *il faut purifier l'Islam (...) des superstitions* ». Le discours de Seyyid Bey résume en un sens, l'approche des révolutionnaires sur les institutions religieuses qui les défavorisent : « *A notre époque, la religion islamique (...) est*

---

le califat et l'empire ne puissent que coexister et que ces deux concepts ne puissent être séparés, est soutenue jusqu'à la fin de la Guerre d'Indépendance. N. Berkes, *op. cit.*, pp. 538-539.

<sup>91</sup> Un autre argument est que l'abrogation du califat va rompre la position puissante de la Turquie dans les relations avec les autres Etats musulmans. **TBMM Zabıt Ceridesi**, *op. cit.*

<sup>92</sup> Voir : P. Berger, *op. cit.*, pp. 75-79.

<sup>93</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, *op. cit.*

*manipulé par des inventions fausses et ces inventions se propagent dans d'autres religions et dans d'autres nations. Sinon, le vrai islam (...) est un grand ennemi des superstitions.* » Par conséquent, la lutte des cadres révolutionnaires contre les superstitions est aussi orienté contre le califat. Dans son discours, Seyyid Bey essaie aussi de dévaloriser « la tradition » et propose les concepts *örf* et *irfan*.<sup>94</sup> Dans l'islam, le clergé ou la sacralisation des religieux sont absents. Seyyid Bey avoue qu'ils veulent créer « une nation émancipée ». Dans une nation pareille, la présence d'un calife limitera la souveraineté de la nation.<sup>95</sup>

La tendance d'identifier le califat et les superstitions vont ensemble avec l'accent mis sur la souveraineté nationale dans les arguments de Bozkurt. « *La religion s'est mêlée (...) aux superstitions. (...) Alors, ceci aboutit à de mauvais résultats dans les affaires étatiques.* » De plus, le califat, en tant que « *source de réaction visant à anéantir les sentiments du nationalisme* », est un obstacle devant la souveraineté nationale.<sup>96</sup> Dans le *Discours* d'Atatürk, cet argument est soutenu comme quoi personne ne peut partager la souveraineté en dehors de la nation.<sup>97</sup>

Si on étudie le point de vue des révolutionnaires à propos du califat et de la souveraineté nationale, il est possible de traiter l'abrogation du califat comme une étape nécessaire pour assurer la souveraineté de l'individu. Les cadres fondateurs de la République visent à exclure la conception de l'*umma* qui signifie l'unité musulmane dans laquelle il s'agit d'une structure de grande communauté où l'individu, en tant qu'un être indépendant, est absent.<sup>98</sup> Pour ce faire, ils appliquent des politiques émancipatrices pour assurer le passage de la « communauté » à la « société » au sens moderne où l'individu devient responsable de soi. Comme affirme Wilson, l'un des aspects de la sécularisation est le déclin de la structure communautaire.<sup>99</sup> Pour atteindre cet objectif, l'Etat élabore des politiques pour

---

<sup>94</sup> Selon Seyyid Bey, *örf* vient d'*irfan*, donc de "savoir" et signifie "la chose qui est vue compatible par la raison et par le savoir." Mais "la tradition" peut s'appuyer aussi aux superstitions aussi. Par conséquent, chaque *örf* est une tradition, mais chaque tradition n'est pas *örf*. Voir : *Ibid.*

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> M. E. Bozkurt, *op. cit.*, pp. 324 et 326.

<sup>97</sup> M. K. Atatürk, *op. cit.*, p. 65.

<sup>98</sup> De plus, selon les révolutionnaires, un autre problème émis par l'*umma* musulman est qu'il ne renonce pas à la politique comme démontre Mardin. Voir : Ş. Mardin (1999). « Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum », *op. cit.*, p. 24

<sup>99</sup> Pour les détails sur les idées de Wilson, voir : O. Tschannen, *op. cit.*, p. 281.

anéantir, par contrainte, cette structure de communauté.<sup>100</sup> Par conséquent, le point de conflit entre les révolutionnaires et les tenants de l'ordre islamique se pose sur la compréhension de la « *souveraineté nationale* » qui signifie « *une volonté supérieure par rapport aux volontés individuelles* »<sup>101</sup> qui n'est pas toujours la souveraineté de l'individu, ou celle du peuple non plus, car, la souveraineté du peuple signifie un « *ensemble des pouvoirs dont les individus sont intéressés un par un* » et se réfère donc à une entité de masse. Par contre, la souveraineté nationale souligne en fait à une certaine majorité qui se montre essentiellement par « *la décision prise par la majorité parlementaire.* »<sup>102</sup>

### **Sous-Section II- L'abrogation du Ministère de *Charia* et de *Waqf***<sup>103</sup>

A l'Assemblée Nationale, pendant les débats sur le projet de la loi du budget de l'année 1340 (1924) et sur le procès-verbal de la commission d'équilibre des dépenses et des revenus, Saraçoğlu Şükrü Bey, le député d'İzmir expose clairement ses idées reflétant l'approche principale des cadres révolutionnaires à propos de la religion et sa place idéale –ou son absence- dans la politique : « *Nous crions que nous ne mêlons pas la religion à la politique, mais puis, nous établissons au milieu de la politique le plus important leader de notre religion. (...) Le Ministère de Charia est si vénérable que la mission de cette Assemblée est de le libérer d'être un jouet de la politique. (...) Cette institution est très respectueuse. (...) Comment voulez-vous que cette institution se renverse avec un cabinet qui s'est renversé ?* »<sup>104</sup>

Selon l'affirmation de Saraçoğlu Şükrü Bey, on aperçoit un certain parallélisme avec les politiques des tenants des révolutions qui apparaissent pendant les débats sur l'abrogation du califat. Pour exclure la religion dans l'arène politique, on peut dire qu'il s'agit d'une sublimation de la religion et de sa mise en place dans une position « supérieure » mais qui n'est pas mondaine. Mais, comme soulignées par plusieurs recherches, dans l'islam, la religion a un rôle très important pour « *établir un système*

<sup>100</sup> Nous allons voir cette politique pendant les débats sur le Code Civil.

<sup>101</sup> T. Z. Tunaya (2002). **Türkiye'de Siyasal Gelişmeler [1876-1938]**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, p. 133.

<sup>102</sup> *Ibid*, pp. 133-134.

<sup>103</sup> Nous pensons qu'il sera approprié de répéter le rappel de Tunçay que le Ministère de *Charia* et de *Waqfs* n'est pas des ministères distincts, mais un seul ministère. Voir : M. Tunçay, *op. cit.*, p. 128.

<sup>104</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, vol.: 6, session : II, 111. séance, 25.02.1340.

*sociopolitique qui est conforme à la création divine.* »<sup>105</sup> Donc cette proposition d'exclusion de la religion du champ politique et social qui vise une laïcisation, est en désaccord avec ce type d'interprétation de l'islam. Ziyaettin Efendi, député d'Erzurum semblant à chercher un moyen pour maintenir le Ministère de *Charia* et des *Waqf* répond : « *si c'est respectueux, donnons lui du privilège et qu'on ne le touche pas.* » Hafiz İbrahim Efendi, député d'Isparta, développe cet argument : « *Au sein de l'islam, il n'y a pas de clergé. La religion islamique est invariable.* » De plus, le ministre de *Charia* et des *Waqfs*, en tant qu'une structure gouvernementale, se dirige selon le renversement ou la constitution du gouvernement. Finalement, « *ce n'est que la religion islamique qui est invariable. L'islam est permanent jusqu'à l'apocalypse. La religion de l'Etat est l'islam. L'opinion des personnes ne peut pas le détruire.* »<sup>106</sup> Ce qui est à souligner ici, c'est l'absence du clergé au sein de l'islam dans laquelle « *la religion équivaut [donc] à la société* » et une distinction entre la religion et le système social, y compris la politique, est floue.<sup>107</sup> Ce type de considération de l'islam et la proposition afin d'établir la religion dans un espace qui n'est ni politique ni mondain se contrarient comme « *l'islam a une dimension politique ainsi que religieuse.* »<sup>108</sup>

Par la suite, Saracoğlu Şükrü Bey aborde le problème des *waqfs* : « *Les Waqfs sont devenus des lieux de profit illégal pour les derviches mais aussi pour des fonctionnaires de l'Etat. S'ils ne sont pas améliorés et régularisés, les Waqfs constituent une de plus grandes fortunes de la République Turque, continuent à se présenter en tant qu'un lieu de profit illégal. (...) Nous allons détruire ce type d'organisation ; car, nous ne voulons pas une structure secrète dans le gouvernement.* »<sup>109</sup>

La critique des *waqfs* qui débute avec le rejet du lien au sein de l'Etat et montrant un refus de l'Etat pour soutenir ce budget, semble être un prétexte puisque dans la suite

---

<sup>105</sup>Toprak affirme que la raison de celui ci est que l'islam est une religion « historique » ; elle voit le passé étant sacré pour les religions de révélation, parce que « *la révélation explique le début mais aussi la fin de l'histoire humaine aussi bien que la direction qu'elle doit prendre* ». B. Toprak (1981). **Islam and Political Development in Turkey**, Leiden, E. J. Brill, p. 21.

<sup>106</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, *op. cit.*

<sup>107</sup> D. E. Smith (1970). **Religion and the Political Development**, Boston, Little Brown, cité par: B. Toprak, *op. cit.*, p. 23.

<sup>108</sup> D. A. Rustow (1957). "Politics and Islam in Turkey 1920-1955", **Islam and the West**, in R. N. Frye, The Hague, Mouton, p. 69.

<sup>109</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, *op. cit.*

du discours de Saraçoğlu Şükrü Bey, on aperçoit le changement du sujet du débat. Saraçoğlu Şükrü Bey commence à critiquer les lois en arabe à la suite de son discours. Ahmet Mahir Efendi, député de Kastamonu, répond ainsi à Saraçoğlu Şükrü Bey : « *Tu ne peux pas dire [tous ce que tu veux]. Ici, c'est un lieu de caractère religieux.* »<sup>110</sup>

En conclusion, le 3 Mars 1340 (1924), le Ministère de *Charia* et des *Waqfs* qui était fondé en 1920 par l'Assemblée Nationale à la place de l'autorité de Cheick al-Islam<sup>111</sup>, est abrogée comme le califat. L'argument de l'abrogation du Ministère de *Charia* et des *Waqfs*<sup>112</sup>, est basé sur le risque du lien entre la religion et la politique qui « *est reconnu par toutes les nations civilisées comme un principe.* » De plus, comme la fonctionne de ce ministère est déjà présenté dans la Constitution en tant qu'une responsabilité de l'Etat, « *il est alors inutile qu'il se présente [de trop, en tant que ministère].* »<sup>113</sup> Par conséquent, elle se divise en deux : Premièrement, il s'agit de la Direction des Affaires Religieuses qui devient le seul responsable de toutes les activités religieuses concernant le culte et les croyances<sup>114</sup> ; et son budget est intégré au budget du Premier Ministère. Deuxièmement, c'est la Direction Générale des Fondations qui est responsable de l'administration et de la supervision des *waqfs* privés et religieuses.<sup>115</sup> Le système de *din-u devlet* dans l'Empire Ottoman laisse sa place à un nouveau système politique où l'Etat devient la puissance unique, dominant la société de manière légitime et qui contrôle la religion. Contrairement à la structure politique ottomane où l'Ouléma était « intégré » dans la bureaucratie étatique<sup>116</sup>, les fonctionnaires religieux sont désormais distingués ; ils ne sont présents que dans la Direction des Affaires Religieuses.<sup>117</sup> Au départ, les fondateurs de l'Etat éprouvent le

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> G. Jäschke, *op. cit.*, p. 57. L'exclusion du Cheick al-Islam dans le cabinet était déjà proposée par Ziya Gökalp en 1914. Voir : Ş. Mardin (1991). « Türkiye'de Din ve Laiklik », **Türkiye'de Din ve Siyaset**, İstanbul, İletişim Yayınları, p. 63.

<sup>112</sup> Elle est discutée avec l'abrogation du Ministère de l'Etat-major. De plus, on propose la transmission de l'institution des *waqfs* à la nation.

<sup>113</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, vol. 7, session II, 2. séance, 3. 3. 1340.

<sup>114</sup> *Ibid.*

<sup>115</sup> D. A. Rustow, *op. cit.*, pp. 82-83.

<sup>116</sup> Pour le concept, voir : A. Davion, *op. cit.*, p. 223. Pour les commentaires diverses sur la séparation de l'Etat de la religion ou bien son contrôle sur la religion dans la littérature, voir toujours: *Ibid.*, pp. 214-304.

<sup>117</sup> R. L. Chambers (1964). "The Civil Bureaucracy", **Political Modernization in Japan and Turkey**, in R. E. Ward & D. A. Rustow, New Jersey, Princeton University Press, p. 107, cite par.: İ. B. Tarhanlı (1993). **Müslüman Toplum, "Laik" Devlet**, İstanbul, Afa Yayınları, pp. 134-135. De plus, il s'agit d'une tradition de contrôler la religion, provenant de la tradition de l'Empire Ottoman. Mais lors de la période républicaine, cette tradition est modifiée par le concept « changement. »

sentiment de l'accord du Ministère des Cultes. Mais plus tard, la fonction de cette institution est perçue comme une assurance pour la rupture entre la religion et les autres institutions.<sup>118</sup>

On peut dire que l'abrogation du califat et du Ministère de *Charia* et des *Waqfs* est « la première attaque directe au pouvoir de l'orthodoxie de l'Islam »<sup>119</sup> ; et à ses représentants qui sont les Oulémas. Ils constituent un important corps bureaucratique de l'ancien régime et qui porte aussi le risque de « défier à la direction du nouveau régime ».<sup>120</sup> L'Etat a pour but d'exclure l'ouléma afin de « créer une nouvelle classe religieux ».<sup>121</sup> Désormais, ce n'est que certains fonctionnaires de la Direction des Affaires Religieuses qui peuvent être considérés parmi les membres d'*ilmiiyye*. Dans un sens, « le parcours de la laïcisation s'ouvre par la disparition de facto de l'Ouléma. »<sup>122</sup>

## Section II- L'adaptation\* du code civil suisse

Les sociétés qui n'arrivent pas à élever leur niveau de développement social, économique ou politique, peuvent tenter d'atteindre le niveau voulu par l'intermédiaire des transformations en droit, et en particulier par l'adoptant des

<sup>118</sup> *Ibid.*; p. 154.

<sup>119</sup> Ce qui est paradoxal, c'est que la Direction des Affaires Religieuses n'est fondée que sous la forme orthodoxe de l'Islam et spécialement l'Islam sunnite. Cette tendance, héritant de la tradition ottomane, est le résultat d'une certaine crainte dans l'Etat par les différentes formes de l'Islam. En conséquence une politique sur l'établissement d'une compréhension religieuse dominante, qui est sunnite est donc appliquée. Ş. Mardin, *op. cit.*, p. 41.

<sup>120</sup> B. Lewis (1993). **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Ankara, Türk Tarih Kurumu, p. 264. Ceci sera poursuivi de la suppression des cours de *charia*. Le 1er Mai 1924, les cours de *charia* sont supprimés et le 1er Juillet 1926, le lien entre la *charia* et le code pénal est coupé et tous les procès sont reportés aux "cours judiciaires". G. Jäschke, *op. cit.*, pp. 23-25. L'abrogation du califat, du Ministère de la *Charia* et des *Waqfs* constituant la base institutionnelle pour le concept *din-ü devlet*, causent la désinstitutionnalisation de l'engagement religieux dans les politiques. » B. Toprak, *op. cit.*, p. 46.

<sup>121</sup> A. Davison, *op. cit.*, pp. 245-246.

<sup>122</sup> Ş. Mardin (1991). "Modern Türkiye'de Din ve Siyaset", *op. cit.*, p. 122.

\* Bozkurt propose le terme « réception » au lieu du terme « adaptation ». Mais, souligne aussi les transformations faites dans le code civil suisse pour que celui-ci devienne plus compatible à la société turque. Voir : G. Bozkurt (1996). **Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi**, Ankara, Türk Tarih Kurumu, p. 197. Prenant en considération l'étude de Miller, démontrant les distinctions entre le code civil suisse et le code civil turc, nous pensons que ce n'est pas une réception globale mais une adaptation. Voir: R. A. Miller (2000). "The Ottoman and Islamic Substratum of Turkey's Swiss Civil Code", **Journal of Islamic Studies**, 11:3, pp. 335-361.

systèmes juridiques ou des codes des sociétés développées.<sup>123</sup> Dans la continuation de la politique suivie pendant les dernières périodes de l'Empire Ottoman<sup>124</sup>, cette voie a aussi été poursuivie en Turquie après la déclaration de la République. Les plus grandes transformations dans le système juridique se succèdent durant la période de *Takrir-i Sükûn* avec l'adaptation de certains codes présents dans des pays européens. Le 11 Septembre 1924, une commission se crée pour adopter le Code Civil Suisse « *selon les besoins turcs* » et « *selon les nécessités d'un Etat civil* ». <sup>125</sup>

### Sous-Section I- La nouvelle place de la religion : La conscience

La logique de changement de la loi est expliquée par le ministre de la Justice Mahmut Esat (Bozkurt) : « (...) *Il y a une grande différence entre l'ancienne ordre et la nouvelle civilisation (...) est que la religion n'est qu'une affaire de conscience selon la deuxième.*»<sup>126</sup>. Il est clair que Mahmut Esat pense que la « *civilisation ancienne* » signifie le système de l'*ancien régime* ottoman où la religion était presque omniprésente. Quant à « *la civilisation nouvelle* », soit les « *sociétés modernes* », la position omniprésente de la religion est remplacée par une nouvelle position où la place de la religion ne se trouve que désormais dans les consciences. On peut dire que l'affirmation de Mahmut Esat ne correspond pas tout à fait à l'approche laïque ; car si la religion ne se trouve que « *dans les consciences* »<sup>127</sup>, elle

<sup>123</sup> G. Bozkurt, *op. cit.*, pp. 9-10.

<sup>124</sup> Les réformes juridiques et les débats sur la formulation d'un code civil apparaissent dès la période de *Tanzimat* en raison de développer et de créer une manière de vivre propre aux normes occidentales ; mais ces réformes n'atteignent pas leurs buts ; même si le *Mecelle*, sorte de code civil basé sur la *charia* est apparu. Ö. L. Barkan (1975). "Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi", *Cumhuriyet'in 50. Yılı Semineri*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, p. 94. Le *Mecelle* qui est constitué en 1876 par les études d'Ahmet Cevdet Paşa et qui n'est que compatible avec la secte hanafite est construit pour régler les affaires personnelles et familiales. Dans le *Mecelle*, la priorité est donnée au droit des obligations. De plus, il n'a pas les qualifications d'un vrai code civil car les dispositions comme celle sur le droit privé, sur le droit de famille ou d'héritage sont absentes. Alors, il ne sera pas faux de dire qu'il est insatisfaisant du point de vue juridique. A part ça, un détail assez intéressant est à remarquer : le code civil suisse est d'abord traduit en turc en 1912 par Haçeriyân Efendi et est publié dans la revue *Ceride-i Adliye*. G. Bozkurt, *op. cit.*, pp. 159-163.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>126</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, vol. 22, session II, 57. séance, 17.02.1926.

<sup>127</sup> Ce n'est pas une liberté de conscience.

ne peut pas être en même temps présente dans la vie sociale. En revanche, selon la compréhension laïque, la foi peut être manifeste dans l'espace public.<sup>128</sup>

D'après Mahmut Esat (Bozkurt), « *le point distinctif des Etats qui appartiennent à la civilisation contemporaine est de considérer la religion et le monde en tant qu'entités séparées. Dans le cas inverse, l'Etat dominerait les consciences de ceux qui ne partageaient pas les règles religieuses que l'Etat reconnaît* ». <sup>129</sup> Mais on observe que la suite du discours qui respecte la liberté de conscience perd son lien avec l'axe laïc : « *Si la religion reste dans les consciences, elle est protégée et respectée par l'Etat.* ».<sup>130</sup> S'il s'agit d'une protection de la religion par l'Etat, on abandonnera donc une approche laïque puisque l'Etat et la religion ne seront plus que des entités séparées. Il n'est pas faux de dire que Mahmut Esat propose donc un Etat qui « *ne peut pas se désintéresser de la religion* ». Par conséquent, on peut affirmer que ce n'est pas un Etat neutre<sup>131</sup> et que la domination de l'Etat sur la religion continue. Selon l'idéal laïc, il faut qu'il y ait « *une démarcation entre ce qui est commun à tous et de ce qui relève (...) de la sphère privée (...) [pour] affranchir l'ensemble de la sphère publique de toute emprise exercée au nom d'une religion* »<sup>132</sup> mais il faut aussi que la religion puisse « *exister et agir librement dans la société.* »<sup>133</sup> La présence de la religion dans la société est vue de façon défavorable ; il s'agit donc d'une contradiction par rapport à l'interprétation de la laïcité qui cherche « *un Etat-arbitre, garantissant les grandes libertés de conscience (...) qui laisse agir pleinement les membres de la société.* »<sup>134</sup> Si la religion reste dans les consciences, c'est qu'elle présente une opposition à la liberté d'expression.

<sup>128</sup> La seule condition est qu' « *il doit se distinguer de son emprise sur cette espace.* » H. Pena-Ruiz, *op. cit.*, p. 77.

<sup>129</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, *Ibid.*

<sup>130</sup> *Ibid.* L'affirmation de Mahmut Esat nous rappelle l'interprétation de Mert : Il ne faut pas oublier que la pensée séculariste ne s'adresse pas à la religion. Ici, elle ne s'adresse pas à la religion. Elle la redéfinit et la remplace alors dans la conscience de l'individu ; et la garde ainsi si la religion ne se contredit pas avec les valeurs du monde moderne. N. Mert, *op. cit.*, p. 87.

<sup>131</sup> Selon un commentaire, une neutralité parfaite n'existe pas. Voir: M. Barbier, *op. cit.* Malgré tout cela, il faut qu'il y ait une « *refondation de la société par la reconnaissance à tous d'un droit de nature à la liberté publique de conscience* » qui est l'une des caractéristiques de la laïcité. Voir: E. Poulat, *op. cit.*, pp. 54 et 102.

<sup>132</sup> H. Pena-Ruiz, *op. cit.*, pp. 27- 71.

<sup>133</sup> On peut noter que « *dire que la religion relève de la sphère privée ne signifie pas seulement que c'est une affaire privée et personnelle. Cela signifie en fait qu'elle échappe au domaine public de l'Etat mais qu'elle peut exister et agir librement dans la société.* » M. Barbier, *op. cit.*, p. 85.

<sup>134</sup> G. Haarscher, *op. cit.*, p. 80.

Une autre raison du désir d'établissement de la religion dans les consciences est l'impact de la conférence de Lausanne.<sup>135</sup> Mahmut Esat, toujours dans les motifs de la loi, affirme que « *si les lois s'appuient sur la religion, c'est à l'Etat de reconnaître la liberté de conscience et, de faire des lois distinctes pour tous les sujets qui faisant parti des religions diverses.* »<sup>136</sup> Par la suite, il continue par dire que pour qu'une loi unique puisse être appliquée dans un Etat où il y a une pluri-religiosité, il faut que celle-ci soit absolument séparée de la religion. Dans le cas contraire, il faut élaborer des lois pour chaque individu ou groupe social appartenant aux confessions diverses au nom du respect de la liberté de conscience.<sup>137</sup> Selon cette affirmation qui soutient la liberté de conscience et qui concorde à la pensée laïque, il faut qu'il y ait « *une non-discrimination pour des raisons religieuses. (...) L'Etat appartient à tout le peuple et non aux partisans d'une conception (...) religieuse.* »<sup>138</sup>

Il manque dans les débats sur l'adaptation du code civil suisse à l'Assemblée Nationale, la voix d'opposition islamiste. Mais, avant la période de *Takrir-i Sükûn*, étant donné que la commission commence déjà à travailler sur le code civil, la presse islamiste, elle aussi, commence à faire quelques critiques. A *Sebilürreşat*, la périodique islamique, présente ses opinions de la manière suivante : « *s'il s'agit d'un gouvernement laïc/irrégulier\*, alors la position vers laquelle le gouvernement se tourne, est de laisser chacun libre de respecter les jugements de la religion à laquelle il appartient. Si la laïcité signifie l'abstention aux consciences, aux croyances, et aux jugements de confessions, il faudra [les] respecter aussi. (...) Dans les affaires familiales appartenant aux jugements personnels, chaque confession doit être laissée libre.* »<sup>139</sup> Alors, il se tourne vers une compréhension d'un Etat séculier.

---

<sup>135</sup> La demande des pays occidentaux durant la conférence de Lausanne de maintenir les capitulations en faveur des étrangers et des non musulmans en Turquie en raison de la présence du droit islamique accélère les travaux sur les transformations juridiques. M. E. Bozkurt (1944). "Türk Medeni Kanununu Nasıl Hazırladık ? », **Medeni Kanunun 15. Yıldönümü İçin**, İstanbul, Kenan Matbaası, p. 9 et D. Glidewell Nadolski (1977). "Ottoman and Secular Civil Law", **International Journal of Middle East Studies**, vol. 8, pp. 517-543.

<sup>136</sup> Ce n'est que la présence des autres religions, donc des non musulmans qui nécessite la liberté de conscience.

<sup>137</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, *op. cit.*

<sup>138</sup> G. Haarscher, *op. cit.*, p. 99.

\* Être laïc est considéré comme synonyme avec être irrégulier.

<sup>139</sup> "Hukuk-u Aile", **Sebilürreşat**, 11 Septembre 1340.

## Sous-Section II- La tradition et l'émancipation

Selon les débats réalisés après le projet du Droit de Famille<sup>140</sup>, on commence à réfléchir et à se demander si les traditions sont les produits de la religion ou des particularités nationales.<sup>141</sup> Ces débats sont remarquables afin de démontrer la tendance perpétuelle –qui se trouve en particulier chez les islamistes- qui traite les traditions comme quelque chose de sacré avec une considération religieuse. Alors, les révolutionnaires affirment que les traditions n'ont pas toujours un lien avec la religion qui doit être un événement majeur, car il est clair que cela implique aussi la découverte de ce qui est sacré ou profane, mais aussi de ce qui peut être transformé dans la vie sociale pour pouvoir se moderniser.

Les traditions sont considérées en général comme les raisons pour empêcher la modernisation par les révolutionnaires. Pour faire partie du monde moderne il faut changer les traditions. Le député de Sinop, Yusuf Kemal Bey, avoue qu'« *il y aura une attaque à nos mœurs. Et qu'il faudra l'accepter (...) avec le courage (...); et que nos mœurs se tournent vers cette voie.* »<sup>142</sup>

Quant à Mahmut Esat : « *L'une des plus grandes différences des Etats contemporains (...) est que (...) les règles ont été codifiées. Au temps du nomadisme, les jugements n'étaient pas codifiés. Le juge faisait ses jugements selon les mœurs et les traditions.* » C'est pour cette raison que les jugements faits peuvent être inconsistants et fortuits. (...) *Etre totalement attaché aux mœurs, aux coutumes et aux usages, est une théorie si dangereuse qu'elle ne peut même pas faire avancer*

---

<sup>140</sup> En 1917, avec le Décret du Droit de la Famille qui est malgré abrogé en 1919, les premiers pas pour limiter la polygamie et pour donner aux femmes le droit de divorce sont réalisés. Ö. L. Barkan, *op. cit.*, p. 96. Certaines commissions se réunissent pendant le processus du décret de la République pour traiter un code civil mais elles sont toujours loin de la solution recherchée. G. Bozkurt, *op. cit.*, pp. 184-185.

<sup>141</sup> Bien que le projet de Droit de Famille soit compatible avec certaines sectes musulmanes, elle est refusée pour son incompatibilité aux traditions. Voir: N. Berkes, *op. cit.*, pp. 528-530 et 537.

<sup>142</sup> Ce qu'il signifie par "cette voie", est la voie des sociétés occidentales.

*l'humanité hors de sa position la plus primaire. Aucune nation civilisée (...) n'hésite à détruire (...) les traditions et les mœurs qui l'attache.* »<sup>143</sup>

Les liens entre les lois et les traditions présents se refusent à prendre en considération le fait que : *“Le but des lois n'est pas d'être compatible aux traditions (...) ou aux dispositions religieuses qui doivent être en rapport avec la conscience, mais c'est de garantir (...) l'unité nationale, politique, sociale et économique.»* De plus, les traditions qui apparaissent après l'appropriation de l'islam sont considérées comme des obstacles potentiels à la modernisation. Mahmut Esat démontre que la polygamie -qui est le sujet le plus discuté lors des débats concernant l'adaptation du code civil suisse<sup>144</sup>-, ne fait pas partie des traditions turques antérieures à l'affiliation de l'Islam.<sup>145</sup> Il cherche donc le point de légitimation dans les traditions « nationales » de la période préislamique.

Même si Mahmut Esat, une figure typique de la Révolution, considère que la polygamie n'est que le résultat d' « *une tradition culturelle* », Mustafa Sabri, dernier Cheick-al-Islam, trouve que cette loi qui vise à assurer la monogamie est une opposition à la permission que Dieu avait donnée. *« Il est très dangereux de considérer comme malséant\* ce que Dieu avait considéré comme légitime.»*<sup>146</sup> De

<sup>143</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, *op. cit.* Le point intéressant de cette adaptation selon l'article est qu'en Suisse, « *dans les cas absents dans la loi ou dans la tradition, on note que le code donne le pouvoir de jugement au juge, selon ses règles qu'il met en application lui-même en tant que législateur* ». Puis lorsque le juge suisse suit « *la tradition et la doctrine reconnue par tous* », en Turquie, le juge considère « *les recherches scientifiques et les décisions donnés par les juges* ». G. Jäschke, *op. cit.*, pp. 23-24. Cette différence d'interprétation paraît signifier la crainte du retour à la tradition mais aussi à la volonté d'établir la pensée positiviste.

<sup>144</sup> Voir : *Ibid.*

<sup>145</sup> M. E. Bozkurt, *op. cit.*, pp. 12-13 et 15-17.

\* Dans le texte original, on utilise le terme “*ayıp*”.

<sup>146</sup> Le « problème » de la suppression de la polygamie occupe une place considérable dans la revue islamiste *Sebilürreşat*. Mais le lien entre la polygamie et la religion est obscure : « *Selon le système de commerce qui continue depuis des siècles, il semble qu'une partie des hommes n'a pas la capacité inné à pouvoir profiter d'une seule épouse. De tels hommes se sentent obligés de suivre l'une des voies suivantes : vivre en chasteté en épousant une deuxième femme; soit tomber dans la débauche en ayant une relation illégitime avec une femme impure.* » « *Yeni Hukuk-u Aile 5* », **Sebilürreşat**, 25 Décembre 1340. Le point que Barkan souligne, apporte une nouvelle dimension au débat : Le droit de la *charia* n'est pas révélé et un système de droit de *charia* ne s'est formé que dans deux ou trois siècles après la genèse de l'Islam. De plus, le manque de la clarté et de sûreté juridique permet de faire des changements juridiques et de les « *faire accepter [aux sujets] en les reliant à une autorité qui se trouve dans la tradition [musulmane]* ». Dans l'Empire Ottoman, les sultans n'hésitaient pas à établir des lois dans les domaines qui leur sont laissées et où ils sont considérés comme légitime par les autorités religieuses. Ö. L. Barkan, *op. cit.*, pp. 55-56 et 64. Donc, la conviction des islamistes à propos de la légitimation divine des jugements *chari'* semble trompeuse.

plus, l'augmentation de l'âge de mariage pousse les jeunes à la débauche.<sup>147</sup> Selon la revue *Sebilürreşat*, l'autorisation donnée aux femmes musulmanes pour se marier avec les hommes non musulmans est un autre point qui est critiqué par les milieux islamistes. Cependant, avec le mariage civil, « *l'impact des parents sur leurs enfants disparaissent* ». <sup>148</sup> « *On applique de nouveaux jugements qui vont secouer les bases de nos institutions familiales.* »<sup>149</sup> Tous ces arguments semblent nous résumer la preuve d'une lutte des tenants de la sécularisation contre les traditions et d'une certaine crainte des islamistes de l'émancipation des individus<sup>150</sup> ; en d'autres termes, il s'agit d'un manque de reconnaissance de l'émancipation qui nous est toujours considéré en opposition avec les traditions.

Mahmut Esat (Bozkurt) souligne qu'avec l'adaptation du code civil suisse, le peuple en tant qu'émancipé, apprendra à prendre sa responsabilité.<sup>151</sup> Cette opinion, étant l'une des plus importantes cibles des cadres fondateurs de la République, vise à créer « *une nation émancipée par les caractéristiques de la structure communautaire orientale* »<sup>152</sup> où l'individu n'est pas le principal responsable du lui-même puisque c'est la religion qui le domine. Les cadres révolutionnaires croient que l'Islam est incapable de donner un sentiment d'auto-responsabilité<sup>153</sup> et que l'émancipation est l'une des conditions pour être moderne et contemporaine. De plus, cette politique fait partie de l'idéal laïque [et séculière] dans laquelle les individus doivent être maîtres des leurs pensées et de leurs actions.<sup>154</sup>

Autre que le problème de polygamie, la femme a une place particulière dans cette « politique » d'émancipation dans laquelle les cadres fondateurs désirent s'exercer. Lors des discussions ayant lieu dans l'Assemblée Nationale sur l'adaptation du code civil suisse, la déclaration de Mahmut Esat, Ministre de la Justice, attire l'attention: « *A mon avis, la plus triste figure de l'histoire turque est la femme turque. Les dispositions d'héritage et la loi familiale du nouveau projet atteindront la mère*

<sup>147</sup> M. Sabri, *op. cit.*, p. 144

<sup>148</sup> « Medeni Şehir Nikahları », *Sebilürreşat*, 11 Septembre 1340.

<sup>149</sup> « Hukuk-u Aile », *Ibid.*

<sup>150</sup> Un autre point du code civil qui se distingue de *charia* est la liberté de choix de la religion pour ceux qui sont plus de 18 ans. G. Jäschke, *op. cit.*, pp. 23-24.

<sup>151</sup> Voir : M. E. Bozkurt, *op. cit.*

<sup>152</sup> Ş. Mardin (1991), «Türkiye'de Din ve Laiklik», *op. cit.*, p. 71

<sup>153</sup> C'est un point qui démontre leur différence par rapport à leurs successeurs. Ş. Mardin (1991); «Modern Türkiye'de Din ve Siyaset», *op. cit.*, p. 120

<sup>154</sup> H. Pena-Ruiz, *op. cit.*, p. 97.

turque (...) [qui était comme] esclave, de parvenir à la position respectueuse qu'elle mérite.<sup>155</sup> Les paroles de Şükrü Kaya, député de Menteşe soutiennent celles de Mahmut Esat, en critiquant la tradition dans l'ancien régime: « une nation (...) qui prive la femme de ses droits (...) [et donc] qui paralyse sa propre moitié. » Il touche l'une des caractéristiques des liens familiaux qui est presque un tabou: « Le nouveau Code Civil traite de certains sujets comme le divorce conditionnel et l'interdiction de la polygamie. (...) Ce ne sont pas le résultat du Code Civil mais la nécessité de civilisation. »<sup>156</sup>

### Sous-Section III- Elargissement de la sphère publique

Dans l'Empire Ottoman, la vie privée dotée des dispositions religieuses, étant loin de *Örf-i Sultan*<sup>\*</sup>, paraît être « protégée par une sorte d'inviolabilité personnelle »<sup>157</sup>. Mais les réformes visent à toucher cette sphère inviolable pour enlever la couche de *charia* par l'intermédiaire des lois dans le but de fonder un Etat nation et une société moderne. Comme il s'agit de l'intervention de l'Etat dans ces espaces, il ne sera pas faux de définir cette tentative comme l'élargissement de la sphère publique.

L'idéal islamique accentue l'importance des actions profanes pour construire des ordres sociopolitiques selon les principes divins. Selon une étude sur ce sujet, l'islam tente de réduire l'écart entre le sacré et le profane.<sup>158</sup> Comme la vie sociale et la famille –qui est plutôt sacrée– sont désormais ouvertes à l'intervention de la loi et au domaine de l'Etat, les voix critiquant l'Etat qui « intervient jusqu'à la vie individuel » au nom de la modernisation de la société s'élèvent dans *Sebilürreşat*. « Les affaires familiales appartiennent à la famille. Elles sont trop sensibles pour

<sup>155</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, *op. cit.*

<sup>156</sup> *Ibid.* Les idées d'İleri résumant la pensée des cadres fondateurs de la République: « Ce qui est la civilisation, est la monogamie de l'homme et la possession de la femme au droit civil. » C. N. İleri (2000). **Türk İnkılabı**, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, p. 242.

<sup>\*</sup> C'est l'ensemble des lois promulgués par l'empereur pour légitimer son pouvoir et l'une des sources juridiques dans l'Empire ottoman. Voir: Ş. Mardin (1999). "Sivil Toplum", *op. cit.*, p. 18.

<sup>157</sup> Ş. Mardin (1999). "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak 'Sivil Toplum'", *op. cit.*, p. 29.

<sup>158</sup> G. E. von Grunebaum (1964). "The Inherent Adaptive Potentialities of Islam", **Islam in the Modern World**, in S. A. Ahsan, Dacca, Associated Printers, p. 48, cité par: B. Toprak, *op. cit.*, p. 22.

*être discuté avec le juge. (...) De la famille au juge, du juge aux journaux...une chose si inconvenante ne peut pas exister. On ne peut pas accepter l'intervention des autres dans les affaires familiales.»*<sup>159</sup> L'abrogation de *talak*\* et l'obligation de s'adresser au juge pour le divorce sont les exemples qui montrent cette considération négative des islamistes au sujet de la nécessité de fournir des preuves pour le divorce et pour discuter avec le juge à propos des affaires familiales. De plus, même si la polygamie est interdite par le gouvernement, cette interdiction « *ne nécessite pas un respect d'après la charia, même si elle s'oppose à la loi, elle reste légitime, parce qu'elle est 'caiz' et 'helal'.* »<sup>160</sup> Tout homme qui se conforme à la *charia* a le droit et la compétence pour le *talak*.<sup>161</sup> « *Prendre permission auprès du juge n'est qu'une chose administrative.* »<sup>162</sup> Donc cela n'est pas obligatoire. Par conséquent, les décisions de l'Etat perdent leurs légitimités.<sup>163</sup> Mais cela n'est pas étonnant ; selon la pensée laïque, « *il est (...) assez normal que la religion rejette la laïcité, (...) car elle vient de réduire son influence et risque d'affecter son identité.* »<sup>164</sup>

Le désir des cadres fondateurs de la République, pour la création d'une société moderne est observable dans les phrases de Mahmut Esat : « *La décision de la révolution turque est de s'approprier la civilisation occidentale sans condition. Cette décision s'appuie sur une résolution si forte que ceux qui se dressent devant elle, sont condamnés à être anéanti. (...) Nous devons réussir non pas selon nos désirs et nos plaisirs mais selon les souhaits de notre nation.* »<sup>165</sup>

Dès la période des *Tanzimat*, des réformes ont mis en place dans le système juridique mais ce qui est nouveau avec la période républicaine, c'est la suppression de la dualité dans le système juridique et le fait de se tourner radicalement vers

---

<sup>159</sup> Le transfert de la compétence pour le divorce aux tribunaux est critiqué : « *Si un mari musulman voit sa femme cligner de l'œil à un homme non-musulman, il va au juge, si le juge trouve que cette raison est insuffisante pour le divorce, il ne lui permettra pas de divorcer. Par conséquent, il [l'homme] sera obligé de passer sa vie avec la même femme.* » « Hukuk-u Aile », **Sebilürreşat**, 11 Septembre 1340.

\* C'est le divorce islamique qui se réalise plutôt sur la demande du mari.

<sup>160</sup> « Yeni Hukuk-u Aile 3 », **Sebilürreşat**, 11 Décembre 1340.

<sup>161</sup> « Yeni hukuk-u Aile 10 », *Ibid.*, 12 Février 1341. L'élargissement de la sphère publique implique aussi la diminution du pouvoir du mari dans les relations familiales.

<sup>162</sup> « Yeni Hukuk-u Aile 1 », *Ibid.*, 27 Novembre 1340.

<sup>163</sup> La soumission à la *charia* signifie la soumission au Dieu aux yeux des islamistes. Selon la conception d'*umma*, celui qui est à la tête de la communauté n'est pas un chef mais c'est Dieu. Ş. Mardin (1991), **Din ve İdeoloji**, İstanbul, İletişim Yayınları, p. 72.

<sup>164</sup> M. Barbier, *op. cit.*, p. 14.

<sup>165</sup> M. E. Bozkurt, *op. cit.*, p. 11

l'Occident<sup>166</sup>. Mais la différence de la base religieuse et traditionnelle de la Turquie par rapport aux pays européens<sup>167</sup> crée certaines difficultés pour trouver les équivalents des concepts juridiques pose le problème.<sup>168</sup>

Le 4 Octobre 1926, le Code Civil Suisse est accepté<sup>169</sup>. Cette promulgation de l'Assemblée Nationale rend invalide les ordres de la *charia*, cependant la reconnaissance du code civil suisse n'enlève pas « *l'aspect de caste autoritaire des liens quotidiens en famille* ». <sup>170</sup> L'établissement de l'égalité des femmes et des hommes ne se réalise pas globalement dans le droit de la famille ; il n'est pas faux de dire que la femme est libérée mais elle n'est pas émancipée<sup>171</sup> parce que ce qu'apporte le code civil s'oppose aux traditions qui ne peuvent pas être changé uniquement par les lois. De plus, après la reconnaissance de ce code par l'Assemblée nationale, même jusque dans les années '30, le législateur exercera donc, certaines dispositions exceptionnelles pour ne pas condamner le peuple au cas où celui-ci aurait des difficultés à leur obéir.<sup>172</sup>

Cette difficulté est basée sur les traditions qui s'opposent mais aussi sur la tradition politique dans l'Etat et dans le système juridique qui existent dès le 19<sup>e</sup> siècle : « *Alors que les autres domaines du système juridique subissait un changement ; le droit de Famille, la fondation culturelle de toute société est resté inchangée jusqu'en*

---

<sup>166</sup> La tradition de réception des codes est basée à *Kanun-iEsasi* de 1876 qui est élaborée sous l'impact de la Constitution belge. Autre que le code civil suisse, d'autres codes sont reconnus comme le Code Pénal italien le Code des Obligations, le Code de Commerce de l'Allemagne et d'Italie le 1 juillet 1926. B. Lewis, *op. cit.*, p. 359. L'adaptation de ces lois par les pays occidentaux aboutit aux critiques puisqu'elles ne sont pas le produit de cette société et puisqu'ils sont le produit de la culture chrétienne. M. Tunçay, *op. cit.*, p. 177.

<sup>167</sup> *Ibid.*.

<sup>168</sup> G. Bozkurt, *op. cit.*, p. 197.

<sup>169</sup> Pourquoi le Code civil suisse est accepté ? Il est possible de répondre à cette question de manières diverses. D'abord, un grand nombre de juristes turcs, inclus Mahmut Esat, étudie le droit en Suisse ; d'où il est inspiré par ses lois. De plus, il est basé sur un système qui défend l'égalité entre femmes et hommes et qui sont des motifs fondamentaux pour les fondateurs de la République. La langue de ce code est considérée comme étant claire, compréhensible ; compatible à exercer contrairement au code civil allemand ou français. Voir : *Ibid.*, p. 190

<sup>170</sup> Ş. Mardin (1991). "2000'e Doğru Kültür ve Din", *op. cit.*, p. 220

<sup>171</sup> Voir: B. Toprak, *op. cit.* Les cadres fondateurs désirent une certaine rupture dans la vie sociale et essaient de la faire réaliser par la reconnaissance de cette loi. Mahmut Esat affirme que « *les treize siècles passés vont s'arrêter et une nouvelle vie civique s'ouvrera à la nation turque.* » **TBMM Zabıt Ceridesi**, *op. cit.*

<sup>172</sup> Par exemple, les mariages réalisés par des actes non officiels sont acceptés comme « *mariages respectés* ». G. Bozkurt, *op. cit.*, p. 212. Mais, le 11 Juin 1936, le mariage polygamique devient une raison de sanction pas seulement pour l'officier de l'état civil mais aussi pour les époux dans le but de faire s'éveiller un sentiment de responsabilité et d'émancipation auprès des citoyens. G. Jäschke, *op. cit.*, p. 25.

1926. »<sup>173</sup> Il est possible de dire que, l'une des dimensions la plus difficile du code civil suisse, est d'adapter le droit de Famille qui était l'espace laissé intact par le *Mecelle* et qui est complètement changé par le Code Civil Suisse.

### Section III- La laïcisation progressive de la Constitution

La première Constitution écrite, *Kanun-ı Esasi*, est élaborée en 1876 pendant la période de *Meşrutiyet*. Elle reste en vigueur avec la plupart de ses articles pour longtemps, malgré l'apparition de *Teşkilat-ı Esasi* en 1921<sup>174</sup>, qui fonctionne, lui aussi, comme une Constitution ; mais, après la Guerre d'Indépendance et particulièrement après la promulgation de la République et la suppression du sultanat, il s'agit d'une attitude négative envers la première Constitution. De plus, la fondation de la République nécessite la création d'un nouveau Code constitutionnel. Alors, lors de la session pendant laquelle la République est décrétée, selon les paroles de la commission de *Kanun-ı Esasi*, un projet constitutionnel commence à être élaboré ; par la suite, la Constitution est décrétée le 20 Avril 1924 dans l'Assemblée Nationale.<sup>175</sup>

La nouvelle constitution reconnaît une religion d'Etat qui est celle d'islam selon l'article 2.<sup>176</sup> De plus, dans l'Assemblée Nationale, avant d'être parlementaire ou

<sup>173</sup>D. Glidewell Nadolski, *op. cit.*, p. 518.

<sup>174</sup> La réponse de Berkes à la question concernant d'un besoin d'un deuxième code constitutionnel est instructif: A l'Assemblée Nationale de 1920 qui est très cosmopolite, on observe qu'il s'agit d'un soutien au califat et au sultanat et d'autre part avec l'impact du Traité de Sèvres, on élabore la loi *Teşkilat-ı Esasiye* dans laquelle on ne parle ni de la *charia*, ni du califat et ni du sultanat mais dans laquelle on met au premier plan l'article « *la souveraineté appartient entièrement à la nation sans condition* » ; car, on cherche à trouver un point unissant tous les membres de l'Assemblée Nationale pour cette période de transition. N. Berkes, *op. cit.*, pp. 497-501. De plus, la position de la religion au sens constitutionnel ne se diffère pas jusqu'à *Teşkilat-ı Esasi* de 1921 où une disposition sur la religion de l'Etat est absente en raison que la Constitution de 1876 qui comprend un article sur la religion de l'Etat, les politiques d'Abdulhamid II qui viennent par la suite et la Révolution de 1908 qui vise à mettre en vigueur le type étatique qui est prévu dans la Constitution rend impensable une séparation possible de l'Etat et de la religion. *Ibid.*, p. 430.

<sup>175</sup> M. Tunçay, *op. cit.*, pp. 91-92.

<sup>176</sup> Bien que cet article soit absent dans la *Teşkilat-ı Esasi* de 1921, il apparaît certains changements constitutionnels avec la déclaration de la République en 1923 selon lesquels, la religion de l'Etat y est reconnue. T. Parla (1993). **Türkiye'de Anayasalar**, İstanbul, İletişim Yayınları, p. 13. Un détail nous semble important à citer : Pendant le vote des articles à l'Assemblée Nationale, celui-ci est d'abord proposé à la révision par Yakup Kadri, député de Mardin et Falih Rıfkı, député de Bolu comme « *la religion officielle de l'Etat de Turquie est la religion d'islam* » ; mais cette proposition est refusée.

d'être président de la République, le serment se ferait au nom de Dieu selon l'article 16 et 38. Ce qui est intéressant, c'est que même si le califat est abrogé et les tribunaux de *charia* sont supprimés, selon l'article 26, « *l'Assemblée Nationale turque est responsable (...) de l'application des dispositions de la charia.* »<sup>177</sup> Donc, l'application des dispositions de la *charia* fait partie des tâches de l'Assemblée Nationale. Malgré ces articles, il s'agit aussi d'une liberté de croyance et de conscience. Selon l'article 70, « *les droits et les libertés de l'inviolabilité personnelle, de conscience de penser (...) font parti du droit naturel des turcs* » et selon l'article 75, « *nul ne peut être blâmé en raison de la religion, la secte, la confrérie et la conviction philosophique auquel il appartient. Toute pratique des rituels religieux est libre sauf si elle dérange l'ordre public et la convenance générale.* »<sup>178</sup> Bien que ces deux derniers articles fassent partie des exigences de la laïcité<sup>179</sup>, la présence des articles confirmant la place de la religion au sein de l'Etat rend indiscutable une proposition laïque.

Le maintien de la religion dans la Constitution mène les tenants de l'ordre islamiste aux débats à propos de l'incompatibilité de celui-ci avec les transformations juridiques de laïcisation. Selon *Sebilürreşat*, un périodique islamiste affirme que, « *cet article n'a pas été légiféré sincèrement, il est légiféré sans vouloir en tant qu'une concession aux conservateurs.* »<sup>180</sup> Selon ce point de vue, la pensée dominante considère que l'Etat est une entité qui doit avoir une religion<sup>181</sup> et que la laïcité signifie l'irrégiosité: « *Les Etats qui n'ont pas de lien avec la religion sont*

---

**TBMM Zabıt Ceridesi**, vol. : 7, session : II, 2. séance, 16.03.1340. Cette proposition qui reconnaît qu'il n'y a pas que l'islam dans le pays semble viser à respecter des groupes non musulmans et la diversité des religions des citoyens.

<sup>177</sup> Selon Karpat, après les réformes constitutionnelles en 1923 de la Constitution de 1921, l'Assemblée Nationale prend de l'avance et *de facto* la place du califat avec l'article 2 et l'article 26. K. Karpat (1996). **Türk Demokrasi Tarihi**, İstanbul, Afâ Yayınları, p. 54. Nous pensons que le maintien de ces articles dans la Constitution de 1924 donnent toujours suite à cette politique. Pour les détails, voir le parti "a" du chapitre premier. Un autre point de vue que précise Tanör est intéressant : L'article sur la disposition de la *charia* qui se présente dans la *Teşkilat-ı Esasiye* après la modification de 1923 et aussi dans la Constitution de 1924 est, en un sens, « *un pas paradoxal dans la voie de laïcité* » ; car, cette loi n'apparaît plus à cause de la monarchie, du califat ou du sultanat mais par la volonté politique et mondaine de l'Assemblée Nationale. B. Tanör, *op. cit.*, p. 295.

<sup>178</sup> Cet article est même maintenu après la réforme constitutionnelle de 1928. Mais elle a été supprimée pendant la réforme de 1937 par la loi n° 3115. Voir: G. Jäschke, *op. cit.*, p. 37.

<sup>179</sup> Voir H. Pena-Ruiz, *op. cit.*, p. 71.

<sup>180</sup> « Laiklik ve Ladinilik », **Sebilürreşat**, 31 Juillet 1340.

<sup>181</sup> Autre que les dispositions islamistes concernant la manière dont l'Etat doit être, on peut aussi affirmer que cette idée vient de la tradition de la pensée ottomane où la formule de *din-ü devlet* l'Etat devrait nécessairement survivre pour le maintenir et le développement de la religion. Ş. Mardin (1991). « Modern Türkiye'de Din ve Siyaset », *op. cit.*, p. 117

appelés laïc-irréligeux. Dans notre Constitution, avec l'article sur 'la religion de l'Etat est la religion islamique' et l'Assemblée soit 'responsable de l'exécution des dispositions de la charia', comment peut-on attribuer la laïcité au gouvernement ? (...) On ne peut pas dire que l'Etat est laïc, car si on le dit, (...) c'est l'altération de la loi ».<sup>182</sup> Donc, de ce point de vue, les réformes de laïcisation s'opposent au Code constitutionnel. *Sebilürreşat* critique les hommes d'Etat qui parlent de la laïcité et se demande : « Est-ce que la nécessité d'une république est d'être irréligeux ? Un gouvernement chrétien peut être irréligeux, mais, il n'est pas possible qu'un gouvernement musulman (...) soit irréligeux. [Cela] signifie qu'on abandonne les dispositions de l'islam. (...) Si le gouvernement se proclamait qu'il n'avait pas de lien avec l'islam, les musulmans se sentiraient sans gouvernement. La signification du gouvernement, selon les musulmans, c'est de maintenir et de soutenir l'islam »<sup>183</sup>, parce que, selon *Sebilürreşat*, les croyants ont besoins de la tutelle de l'Etat en ce qui concerne les affaires religieuses, ce qui est tout à fait en contradiction avec le système social et juridique que les cadres révolutionnaires visent à créer.

Le 10 Avril 1928, à la suite des transformations laïcisants en cours, les articles concernant la religion dans la Constitution sont modifiés elles aussi. Dans les motifs de la loi, on cherche à expliquer ce que signifie la séparation de la religion et de l'Etat : « le principe de la séparation de la religion et de l'Etat ne doit pas signifier le soutien de l'irréligiosité par l'Etat et par le gouvernement. La séparation de la religion et de l'Etat est la garanti que la religion ne sera pas un instrument aux mains des dirigeants de l'Etat. »<sup>184</sup> Cette affirmation vise à démontrer que la séparation ne veut pas dire l'opposition, mais « la distinction des registres ».<sup>185</sup> Les motifs de la loi accentuent aussi la place de la conscience et son importance dans la religion : « (...) La religion qui revendique les bonheurs moraux de l'humanité, sera un moyen de contact sacré entre l'individu et Dieu en acquérant un statu élevé dans les consciences qui ne peut pas être touché par les autres. On cherche et trouve ce contact sacré dans les mosquées, dans les églises, dans les synagogues ou bien seulement dans les consciences. » L'attitude proposée est donc d'exclure la religion

<sup>182</sup> "Laiklik ve Lâdinilik", *op. cit.*

<sup>183</sup> *Ibid.*

<sup>184</sup> K. Öztürk (éd.) (1995). **Türk Parlamento Tarihi TBMM III: 1927-1931**, Ankara, TBMM Vakfi Yayınları, p. 93.

<sup>185</sup> Voir : H. Pena-Ruiz, *op. cit.*, p. 85.

de la sphère publique. La pensée laïque, d'après Poulat, vise à « *aménager* » l'espace public pour la liberté de conscience. La religion qui était publique devient privée.<sup>186</sup> Mais pour ne pas paraître irrégulier et pour ne pas perdre le contrôle sur la religion, on ajoute aussi que : « *L'Etat et ses lois sont leurs protecteurs* »<sup>187</sup>, parce que selon une interprétation de la laïcité, l'Etat ne renonce pas à la pratique de l'institution religieuse mais la soumet à la loi commune.<sup>188</sup>

L'article sur la religion de l'Etat et celui sur la tâche de l'Etat quant à l'exécution des dispositions de la *charia* sont supprimés. Par conséquent, l'Etat ne jouerait aucun rôle dans les affaires religieuses qui sont considérés comme un « *problème de conscience* ». Mais l'exécution de culte est maintenue dans la Constitution pour ne pas provoquer des malentendus à propos des mauvaises interprétions de la laïcité en tant qu'une irrégiosité.<sup>189</sup> Puis, le serment commence à se faire non pas au nom de Dieu mais désormais sur l'honneur.<sup>190</sup> Ce dernier permet d'assurer le développement du sentiment d'individualisme ou d'auto-responsabilité des individus, sans chercher une légitimité divine.<sup>191</sup>

Comme le précise Tarhanlı, même s'il n'y a pas de dispositions sur la laïcité de l'Etat, il s'agit d'un éloge fait à l'Etat laïque et à la séparation de la religion et de l'Etat.<sup>192</sup> Dans les motifs de loi, on affirme que « *dans le droit public de la civilisation contemporaine, il est évident que c'est la république démocratique et laïque qui est la forme d'Etat la plus mûre qui ouvre la voie à la souveraineté nationale. (...) Comme l'Etat est une entité morale, (...) il est abstrait. Donc, il n'est pas possible que [l'Etat] exerce les obligations dont la religion impose aux*

<sup>186</sup> E. Poulat, *op. cit.*, pp. 80 et 73. Ce qui est intéressant c'est que la pensée laïque propose d'exclure la religion de la sphère publique pour assurer la liberté de conscience ; mais en comme dans la compréhension dominante de l'islam, puisque la religion se présente dans tous les aspects de la vie humaine ; cela devient paradoxe de ce point de vue.

<sup>187</sup> K. Öztürk (éd.), *op. cit.*, p. 93. Ce qui est intéressant à souligner, pour différentes raisons, c'est que ni les cadres révolutionnaires ni les tenants de l'ordre islamiste ne sont pour la neutralité totale de l'Etat envers la religion.

<sup>188</sup> E. Poulat, *op. cit.*, p. 76.

<sup>189</sup> Ş. Mardin (1991), "Türkiye'de Din ve Laiklik", *op. cit.*, pp. 67-68.

<sup>190</sup> Cette formule est déjà utilisée par Ahmet Rıza en 1909. Voir : G. Jäschke, *op. cit.*, p. 25.

<sup>191</sup> L'interprétation de Gauchet est très importante pour ce cas mais l'est aussi pour les débats pendant l'abrogation du califat : "L'individualisme que nous avons sous les yeux apparaît davantage subi que voulu, pour l'une de ses ligne de force au moins. (...) L'individualisme de l'heure (...) correspond bien plus à un rapport de charge dicté de l'extérieur." M. Gauchet (1998). **La Religion Dans La Démocratie**, Paris, Editions Gallimard, p. 105.

<sup>192</sup> İ. B. Tarhanlı, *op. cit.*, pp. 18-19

*individus. (...) A cause des raisons cités, l'abrogation des articles qui s'opposent aux considérations de l'Etat laïc est proposée.»*<sup>193</sup>

Selon Mardin, la laïcité constitue le point principal de la théorie constitutionnelle turque.<sup>194</sup> Cette importante donnée apparaît aussi dans les discours des cadres révolutionnaires. Atay déclare que « *la promulgation du code civil suisse et le règlement constitutionnel selon le principe de laïcisme, en supprimant l'article 'la religion de l'Etat est l'islam' par l'Assemblée Nationale, constitue 'la cérémonie de couronnement de notre (...) révolution'.* »<sup>195</sup>

Pour soutenir la suppression de la religion de l'Etat, Atatürk déclare que « *dans un Etat, (...) où se trouve des croyances religieuses diverses parmi ces sujets, il faut respecter la liberté de conscience et la liberté de pensée.* » Puis, il avoue qu'après le décret de la République, l'article 2 et 26 de la Constitution ont été émis pour échapper à ceux qui tendaient interpréter la laïcité comme l'irrégiosité.<sup>196</sup> Peyami Safa, lui aussi, soutient cette idée que l'article « *la religion de l'Etat est l'islam* » dans la Constitution, sert à éviter la perception potentiellement négative des révolutions perçus comme un ennemi des traditions, par les islamistes, après l'épuration des superstitions.<sup>197</sup>

Après avoir affirmé que la religion est une affaire de conscience, Mahmut Esat (Bozkurt) continue par dire qu'« *il n'y a aucun moyen autre que l'appropriation du principe de laïcité puisque les affaires de l'Etat changent au jour le jour.* » Avec la décision prise en 1928, l'Etat turc « *prend son aspect moderne laïc d'aujourd'hui, en se délivrant de son statut de république à calotte vert* ». Selon Bozkurt, grâce à ce changement, « *la cause nationale* » est protégée contre les « *exploiteurs* ».<sup>198</sup>

L'approche de Mahmut Esat concernant la conception de la laïcité est notable. Il affirme qu'avec l'exclusion des articles qui démontrent le lien entre la religion et

<sup>193</sup> K. Öztürk (éd.), *op. cit.*, p. 93. Ces deux dernières phrases semblent répondre aux reproches de *Sebilürreşat*, par conséquent des tenants de l'ordre islamiste à propos de l'obligation de l'Etat pour avoir une religion.

<sup>194</sup> Ş. Mardin, *op. cit.*, p. 38.

<sup>195</sup> F. R. Atay (1969). **Çankaya**, İstanbul, Doğan Kardeş Matbaacılık, p. 446.

<sup>196</sup> M. K. Atatürk, *op. cit.*, pp. 81-83.

<sup>197</sup> P. Safa, *op. cit.*, p. 107.

<sup>198</sup> M. E. Bozkurt, *op. cit.*, pp. 145-148.

l'Etat dans la Constitution, la République turque est devenue une république laïque.<sup>199</sup> Sa conception de la laïcité correspond à la perception « idéale » de la laïcité où ni la religion ni l'Etat ne s'occupe de l'un ou de l'autre.<sup>200</sup> Mais par la suite, il observe qu'après la réforme de 1928, la religion « *s'est approprié aux consciences qui sont intouchables et éternelles* »<sup>201</sup> ce qui est donc en contradiction avec la présence « *d'une société civile et indépendante* » où la religion peut s'exercer librement.<sup>202</sup>

En conclusion, il n'est pas faux de dire que la Turquie, devient laïque<sup>203</sup>; au sens constitutionnelle après les réformes constitutionnelles de 1928, parce que les dispositions sur la religion de l'Etat y sont exclues et les articles concernant des aspects religieux sont supprimés. Par conséquent, l'Etat devient « neutre ».<sup>204</sup>

## Chapitre II- La Dimension Symbolique

« *Un symbole est toute objet indexée par l'être humain qui n'est ni inhérent, ni visible de l'objet même. (...) Un objet devient symbole lorsqu'on le dote de significations ou de valeurs.* »<sup>205</sup> En suivant cette définition, si on considère les symboles sociaux, il est correct de dire qu'ils sont les transporteurs des jugements sociaux et aussi de la culture<sup>206</sup>. Ce lien explique la raison pour laquelle des

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>200</sup> Il faut noter que cette interprétation se diffère de la conception "classique" laïque des cadres révolutionnaires qui propose généralement un certain contrôle de l'Etat envers la religion.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>202</sup> Voir : M. Barbier, *op. cit.*, p. 13

<sup>203</sup> De plus, une autre preuve en ce qui concerne la laïcité en Turquie est qu'en 1928, les écoles d'*imam-hatip* perdent leurs soutiens financiers de l'Etat. Comme l'affirment Başgöz et Wilson, dans le ministère de l'Education, on pense qu'il serait contraire à la Constitution d'instruire les cours de religion dans les écoles d'un pays laïc. İ. Başgöz & H. E. Wilson (1968). **Türkiye Cumhuriyeti'nde Milli Eğitim ve Atatürk**, Ankara, Dost Yayınları, p. 83.

<sup>204</sup> Cette neutralité dure jusqu'au 5 Février 1937, date à laquelle l'article qui décrète la laïcité de l'Etat est placé dans la Constitution. Nous pensons que l'Etat n'est plus laïc, mais il devient laïciste. Selon Mardin, ce que les fondateurs de l'Etat désirent faire en adaptant la laïcité, est la reconnaissance de la nouvelle conscience qui est scientifique et non islamique. Ş. Mardin, *op.cit.*, pp. 68 et 71. Les six flèches du Parti Républicain accèdent à la Constitution ; à cet égard, le Parti et l'Etat sont identifiés. T. Parla, *op. cit.*, p. 16.

<sup>205</sup> D. C. Elder & R. W. Cobb (1983). **The Political Uses of Symbols**, New York, Longman, pp. 28-29.

<sup>206</sup> Ş. Mardin (1991). **Din ve İdeoloji**, İstanbul, İletişim Yayınları, p. 53. La définition de culture de Geertz est instructive: C'est « *un système des significations transmis historiquement et incarnés dans*

politiques modernisatrices des cadres révolutionnaires visent en outre à changer la structure traditionnelle et culturelle de la société en transformant les symboles de sacré en symbole du profane, donc par une sécularisation symbolique. Suite des tentatives du 19<sup>e</sup> siècle, la sécularisation symbolique a une importance particulière dans la création d'une nouvelle culture de la nation pendant le processus de la fondation de la République. Nous allons donc étudier dans cette partie trois symboles principaux de sécularisation, à savoir, les codes vestimentaires et en particulier celui sur le couvre-chef, le changement de l'alphabet, les transformations de la langue et la modification dans le statut de la femme qui avaient une importance majeure dans l'*ancien régime* du point de vue religieux mais qu'on s'attend perdre leurs significations religieuses et traditionnelles par les réformes.

### **Section I- La loi sur le couvre-chef et les modifications du code vestimentaire**

La pratique de la modification voire même de l'intervention de l'Etat dans la tenue vestimentaire par des décrets des codes vestimentaires<sup>207</sup> commence dès le processus de modernisation dans l'Empire Ottoman.<sup>208</sup> Par conséquent, il apparaît également une réaction aux réglementations vestimentaires au sein de la société.<sup>209</sup> Cette tendance apparaît aussi dans l'ère républicaine en Turquie. Durant la période de *Takrir-i Sükun*, cela devient un sujet très important de débat dans la voie de sécularisation. Il s'agit à cette époque là de transformations vestimentaires pour les

---

*les symboles ou un système des conceptions hérités qui sont exprimés dans les formes symboliques (...) par lequel l'être humain développe son savoir sur la vie.* » C. Geertz (1998). "Kültürel Bir Sistem Olarak Din", **Din Sosyolojisi**, Ankara, Vadi Yayınları, p. 178.

<sup>207</sup> Le *fez* est accepté au sens juridique par une réglementation vestimentaire en 1828. Durant la période du règne d'Abdülhamid, il commence à être reconnu comme symbole de l'islam. O. Koloğlu (1978). **İslamda Başlık**, Ankara, Türk Tarih Kurumu, pp. 41 et 56. Mais la suite du processus de modernisation donne jour à une succession des transformations vestimentaires. Par exemple, en 1912, Abdullah Cevdet propose dans la périodique *İctihad* qu'il publie l'appropriation du couvre-chef à la place du *fez*, et défend le port des *turbans* et les *toges* que pour les hommes religieux. G. Bozkurt, *op. cit.*, p. 95.

<sup>208</sup> Il commence déjà à y avoir une attitude occidentale dans la manière de s'habiller de l'élite de la société. Ceci atteint même à un niveau presque « inquiétant » et en 1911, le Cheick-al islam donne un avertissement aux femmes qui s'habillent comme des femmes européennes. B. Lewis, *op. cit.*, p. 228.

<sup>209</sup> Selon Koloğlu, la réaction ou encore haine de couvre-chef naît à la fin du 18<sup>e</sup> siècle quand l'empire commence à perdre de son territoire ; alors le déclin de l'empire devant les occidentaux aboutit à une réaction au chapeau qui est l'un des plus évidents symboles de l'occident. O. Koloğlu, *op. cit.*, pp. 20-23.

fonctionnaires<sup>210</sup> et surtout, l'appropriation du chapeau. Selon Tunçay, pendant la période républicaine, la première loi sur les codes vestimentaires est la loi sur l'appropriation du képi à la Marine en mai 1925.<sup>211</sup> Mais le « processus »<sup>212</sup> d'appropriation du chapeau commence avec les voyages d'Atatürk à İnebolu et à Kastamonu où il donne des discours qui présentent le nouveau code vestimentaire.

### **Sous-Section I- L'occidentalisation et l'exclusion de l'islam dans la culture national**

Mustafa Kemal fait des visites pour présenter le nouveau code vestimentaire en particulier le couvre-chef que la nation doit adopter. Lors d'un discours le 30 Aout 1925 à Kastamonu il commence par critiquer les confréries et continue : « *Notre République a une Direction des Affaires Religieuses. Plusieurs types de fonctionnaires comme l'imam, le hatip ou le müftü y sont liés. (...) Mais, ici je vois certains qui ne sont pas responsables mais qui continuent à porter les mêmes vêtements. (...) Ce type d'ignorants tente de guider le peuple comme s'ils étaient ses responsables. (...) Il n'est pas autorisé du point de vue religieux de permettre ce manque d'égard. (...) Les fonctionnaires de l'Etat vont corriger les vêtements de toute la nation. On va porter les vêtements civils créés (...) en particulier du point de vue scientifique, sanitaire. (...) Nous n'hésiterons jamais à faire ce qui est nécessaire pour prouver que nous sommes civiles.* »<sup>213</sup> L'approche de Çınar concernant cette citation est explicative : Cette critique mentionnée ici, est faite à propos des

<sup>210</sup> L'interdiction de mettre des vêtements religieux pour ceux qui ne sont pas des employés des affaires religieuses est comprise dans cette loi. G. Jäschke, *op. cit.*, p. 29

<sup>211</sup> M. Tunçay, *op. cit.*, p. 156. Selon Davison, La première loi sur les codes vestimentaires pendant la période républicaine concerne de ce que portent les fonctionnaires sur la tête. Le 21 Septembre 1924 avec cette loi, tout type de voile et de couvre-chef est interdit dans les institutions d'Etat. Cependant les femmes qui travaillent dans les institutions de l'Etat ne sont pas concernés. A. Davison, *op. cit.*, pp. 239-240. En dehors de ça, dans le journal officiel du procès-verbal nous avons remarqué un projet d'un procès-verbal de la commission de la justice dans le numéro (2/473) sur les habits officiels des juges et des membres de la justice. Voir: **TBMM Zabıt Ceridesi**, vol.: 8, session II, 28. séance, 03.04.1340. D'ailleurs, dans sa critique de la loi sur le couvre-chef, Nurettin Paşa mentionne cette loi sur les habits des fonctionnaires de la justice. Voir: *Ibid.*, vol.: 19, session II, 14. séance, 25.11.1341.

<sup>212</sup> Comme le dit Tunçay, ce qui est notable c'est qu'on crée une atmosphère favorable avant le décret d'une loi vestimentaire. M. Tunçay, *op. cit.*, p. 156.

<sup>213</sup> M. S. İmece (1975). **Atatürk'ün Şapka Devriminde Kastamonu ve İnebolu Gezileri**, Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, pp. 82-83.

vêtements à tendance religieux -des hommes-.<sup>214</sup> De ce point de vue, les réformes vestimentaires ou au sens générale, « la loi de chapeau » peut être interprété comme une réglementation pour « *contrôler strictement la visibilité publique de l'islam.* » L'interdiction du turban pour les hommes et la toge qui visent à assurer « *la visibilité de l'islam dans la sphère public selon la version officiel* ». Alors on peut dire que l'homme est employé en tant qu'un porteur de la marque de l'autorité de l'Etat pour établir la sécularisation.<sup>215</sup>

D'après certaines interprétations, les réformes des cadres révolutionnaires sur les symboles sont considérées comme des politiques pour « *éroder le système de valeurs et de convictions traditionnels dans un effort pour mobiliser les masses au tour des buts de modernisation* ». L'un des buts plus importants est d'établir l'identité nationale et la légitimité politiques qui sont basés sur les « *appels séculières mais opposés à ceux religieux* ». <sup>216</sup> Il n'est pas faut de dire que c'est une autre dimension de la reforme de chapeau. Atatürk, dans son discours du 27 Aout 1925, présente le chapeau aux habitants de İnebolu. Il commence par aborder le « problème de vêtements » et demande : « *est-ce que nos vêtements sont-ils nationaux ? Est-ce que nos vêtements sont-ils civils et internationaux ?* » <sup>217</sup> Pour résoudre le problème des vêtements nationaux, il continue : « *Il est inutile d'adopter les vêtements de Turan. Le vêtement civil et international est digne de nous, de notre nation à grande substance et nous allons le porter* » <sup>218</sup> et il définit le nouveau code de vêtement : « *les chaussures aux pieds, le pantalon sur les jambes, chemise et cravate, veste, gilet et le couvre-chef (...) sur la tête.* » <sup>219</sup> Il est clair que cette définition du code vestimentaire qui est le code vestimentaire occidentale mais qui est représenté comme internationale démontre que la norme de civilisation qui est interprété comme

---

<sup>214</sup> Atatürk ne parle qu'à İnebolu à propos des voiles des femmes, mais son style est plus attentif : « *elles sont aussi des personnes conscients (...). On leur impose le moral sacré, on leur explique notre moral national (...). Qu'elles montrent leurs visages au monde et qu'elles voient le monde (...). Il n'y a rien à avoir peur. (...) La résistance au torrent houleux de la civilisation est en vain. (...) Les nations qui marchent ensemble avec les superstitions sont obligées de détruire ou au moins d'être esclave.* » *Ibid.*, p.66.

<sup>215</sup> A. Çınar (2005). **Modernity, Islam and Secularism in Turkey: Bodies, Places and Time**; Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 70.

<sup>216</sup> B. Toprak, *op. cit.*, p. 37.

<sup>217</sup> Ces deux questions qui paraissent paradoxales démontrent l'un des points principaux de la pensée des tenants des révolutions selon laquelle ce qui est nationale correspond à ce qui est internationale.

<sup>218</sup> M. S. İmece, *op. cit.*, pp. 63-64.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 64

une norme universelle est propre aux standards et aux valeurs spécifiques et européens.<sup>220</sup>

Cette considération à faire correspondre ce qui est civil et occidental est révélée par une dimension différente dans les débats sur la loi à l'Assemblée Nationale dans laquelle devenir « contemporaine » correspond à avoir les normes qui sont d'origine occidentale ou européenne. Dans les motifs de la loi sur le couvre-chef qui est proposé par Refik Bey, le député de Konya et ses collègues, on affirme qu' « *au lieu du couvre-chef présent qui est le signe de différence entre les turcs et les nations contemporaines (...), le nécessité d'adopter le chapeau qui est le couvre-chef commun des nations contemporaines apparaît.* »<sup>221</sup>

L'approche de Rasih Bey ouvre la voie aux discussions sur la dimension islamique de l'appropriation du chapeau, il propose alors de résoudre le problème par la science. « *Dire que la religion précise [des codes vestimentaires], c'est de dépendre directement aux sentiments ou aux mœurs. Mais dans l'islam, il n'y a pas de place pour le sentiment. Il n'y a qu'une chose dans l'islam, c'est la raison.* » Il justifie sa réponse : « *Le pantalon sur nos jambes, le cravate, (...) la chemise à notre cou n'existaient pas [à l'âge de Mahomet] (...). Vous les avez déjà acceptés ; cela vous est-il venu à l'idée au moment où vous allez porter le chapeau ?* » Il finit par dire qu'on ne peut pas parler des effets pervers « *des choses qui ne sont pas défendues par la religion en s'appuyant sur l'islam* » ; c'est pourquoi il faut s'adresser à la science.<sup>222</sup> Il est clair que cette attitude positiviste vise à lier la raison et la science à l'islam pour prendre le soutien de ce dernier en faveur de la loi sur le couvre-chef<sup>223</sup> ; donc pour « *une rationalisation instrumentale* » ou encore, un pas dans la voie de *scientisation*<sup>224</sup> de l'islam. Ainsi, par la *rationalisation* et la *scientisation*, la

---

<sup>220</sup> A. Çınar, *op. cit.*, pp. 68-69. Comme le précise Toprak, la conception de sécularisation des cadres révolutionnaires en ce qui concerne les symboles est presque synonyme à la conception d'occidentalisation. B. Toprak, *op. cit.*, p. 38.

<sup>221</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, *op. cit.*

<sup>222</sup> *Ibid.*

<sup>223</sup> Selon Toprak, la transformation interne des symboles résulte généralement de la savoir scientifique de l'être humain. B. Toprak, *op. cit.*, p. 40.

<sup>224</sup> Pour les concepts, voir la première partie.

société sera « libérée » de l'emprise de la religion<sup>225</sup>, donc, un appui continue de la religion ne sera plus nécessaire.<sup>226</sup>

Şükrü Kaya Bey, le député de Menteşe tente de démontrer les points essentiels de la question : « *Le premier [point] est le point religieux. Mais l'Assemblée Nationale a séparé la religion et l'Etat. La question de religion ne peut être discutée que dans les mosquées. (...) Ici, on ne peut parler que (...) des problèmes mondains de la nation, l'intérêt matériel.* » Bien que le terme « laïcité » n'ait même pas encore été prononcé officiellement, cette affirmation souligne clairement la tendance vers la laïcité.<sup>227</sup> Şükrü Kaya Bey continue : « *La nation turque qui a eu de très mauvaises expériences depuis des siècles (...) ne peut pas s'attacher aux idées périmées (...). Ce qu'elle cherche n'est que le futur, la civilisation. [Elle] se délibère de tout lien du passée pour son avenir, pour son intérêt* »<sup>228</sup> puisque comme le dit Toprak, selon les cadres révolutionnaires, la nation turque n'existe non pas en tant qu'un peuple qui partage un passé commun mais en tant qu'un peuple qui partage un futur commun parmi les nations civilisés.<sup>229</sup> Şükrü Kaya Bey continue : « (...) *La deuxième dimension est que l vêtement national n'est vu que dans les musées. Aujourd'hui, le vêtement de nations civiles est unique. (...) C'est ainsi que nous voulons voir la nation turque.* »<sup>230</sup>

Dans son Discours en 1927 aussi, Atatürk commente l'appropriation du chapeau. Le *fez* est « *le symbole de l'ignorance, du fanatisme, de l'hostilité au progrès et à la civilisation* ». Par contre l'appropriation du chapeau signifie qu'il n'existe aucune différence entre la mentalité de la nation turque et celle des sociétés contemporaines.<sup>231</sup> Cette volonté d'être parmi les pays occidentaux est exprimée

<sup>225</sup> Selon Wilson en appliquant des critères rationnels, la société se libérera des normes de la religion, donc en un sens sera autonome. O. Tschannen, *op. cit.*, p. 288.

<sup>226</sup> Ainsi, d'un autre point de vue, une certaine cohérence interne sera peut-être assurée au sein de la religion.

<sup>227</sup> Le terme « laïcité » est utilisé officiellement en Octobre 1927 dans le texte d'Atatürk sur les déclarations de programme au Congrès de la Parti Républicain du Peuple. A. Davison, *op. cit.*, p. 227.

<sup>228</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, *op. cit.*

<sup>229</sup> B. Toprak, *op. cit.*, p. 39.

<sup>230</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, *op. cit.*

<sup>231</sup> M. K. Atatürk, *op. cit.*, p. 257. Pour Atatürk, il n'est pas faut de dire que le problème de l'appropriation du chapeau a une importance particulier. Selon les mémoires d'Atay, durant toute sa vie, il reçoit plusieurs fois des réactions négatives plutôt par les occidentaux à propos du *fez* qu'il porte. Voir: F. R. Atay, *op. cit.*, p. 432.

sincèrement par Mahmut Esat Bozkurt. En donnant les exemples sur des expériences vécus en Europe, il affirme que le *fez* rend ridicule à celui qui le porte.<sup>232</sup>

Par ailleurs, la volonté d'intégrer dans la civilisation occidentale en adoptant les symboles de l'occident, donc celui des chrétiens comme le chapeau s'oppose au point de vue des tenants de l'ordre islamiste.<sup>233</sup> İskilipli Atıf Efendi, un *hodja* connu de l'époque, affirme qu'« *imiter les nations non musulmans (...) ne peut absolument pas être autorisé par la religion. Alors, pour un musulman il est interdit d'imiter des non musulmans en portant une chose qui est considérée comme un signe d'impiété du point de vue de charia. (...)* »<sup>234</sup> Dans l'islam, on pense que l'importance donnée au *turban*<sup>235</sup> résulte généralement des *paroles de Mahomet*<sup>236</sup> selon lesquelles le *turban* est démontré comme une entité distinctive entre les musulmans et les non musulmans.<sup>237</sup> Aussi, selon ce point de vue, le *turban* est la signification de *umma musulman*.

Le chapeau est l'un « *des signes les plus reconnus de l'impiété des nations non musulmanes* »<sup>238</sup> « *Les coiffes de chaque nation possèdent un certain lien avec leur nationalité et avec leur religion. (...) En vérité, selon les traditions vestimentaires, le but de notre prophète est de créer une nation islamique par l'interdiction de se ressembler aux non musulmans.* »<sup>239</sup> Atıf Efendi finit par dire que si on fait ressembler leurs habits à ceux des non musulmans, ils n'auront plus de moyen de montrer la foi qu'ils ont et à montrer le *umma*-centrisme d'islam ; alors « *celui qui essaie de se ressembler à une nation, devient membre de cette nation.* »<sup>240</sup> Pour

<sup>232</sup> M. E. Bozkurt, *op. cit.*, p. 156.

<sup>233</sup> Pour un musulman, ce qui rend difficile l'appropriation d'un symbole qui est "*propre aux chrétiens*" est qu'une action ou un rituel sacré est "*l'espace où on crée l'opinion que les ordres religieux sont parfaits et que les illusions religieuses sont totalement compatibles à la réalité.*" C. Geertz, *op. cit.*, p. 188

<sup>234</sup> Il cite l'un des paroles de Mohammad : « *Ceux qui essaient de ressembler à ceux qui sont autre que nous, ne sont pas des nôtres, ne sont pas de notre nation.* » A. İskilipli (1994). **Frenk Mukallidliği ve Şapka**, İstanbul, Nizam Yayıncılık, p. 12.

<sup>235</sup> Dans le texte original, on utilise le terme « *sarık* ».

<sup>236</sup> Selon Koloğlu, les uns de ses paroles principales à propos de *turban* peuvent être cités comme « *enveloppez vous de turbans pour être distingué des peuples qui étaient avant vous.* » ou « *le turban est le signe de l'islam* ». Voir : O. Koloğlu, *op. cit.*, p. 4.

<sup>237</sup> On suppose aussi que cette importance que le *turban* possède, symbolise le fait qu'il n'y a pas de tradition de couronnement dans l'islam. *Ibid.*, p. 9.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 28. « *La religion musulman permet à découvrir l'aspect matériel de la civilisation (...) comme les besoins du monde (...) selon chaque siècle.* » *Ibid.*, p. 15.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 35.

mieux comprendre cette citation, il faut comprendre ce qui est important pour le musulman. Ce n'est pas la manière de croire, mais de la manière d'agir dans une communauté.<sup>241</sup> Donc, la religiosité dans la communauté des croyants est en opposition avec les politiques qui visent à créer une identité nationale<sup>242</sup> par l'intermédiaire de recevoir les symboles occidentaux.

A *Sebilürreşat* aussi, la régularisation du code vestimentaire conforme au style occidentale est critiquée : « *Il n'est pas correct d'adopter cette tradition vestimentaire de l'Europe, parce que cette tradition vestimentaire découle de la tradition vestimentaire des prêtres. Il sera étrange que les juges d'une république laïque adoptent les habits des prêtres.* » De plus, en Anatolie, le peuple respecte le juge qui a la barbe et le imamat.<sup>243</sup>

## **Sous-Section II- Les libertés constitutionnels ou la « volonté de la nation »**

Si on revient aux débats dans l'Assemblée Nationale, on rencontre la critique de Nurettin Paşa, le député de Bursa, connu pour son attitude « réactionnaire »<sup>244</sup> à la proposition de la loi en raison de l'opposition de celle-ci à la Constitution et donc au « *concept de République qui vise à la liberté la plus mature et la plus large* ». Nurettin Paşa soutient sa critique par six articles de la Constitution portant la souveraineté nationale, les droits fondamentaux et la liberté de conscience.<sup>245</sup> La première réponse qu'il reçoit, vient de Refik Bey, le député de Konya selon laquelle la nation turque a décidé d'adopter tout aspect de la vie civile et contemporaine et par

<sup>241</sup> F. Robinson (2002). "İslam'da Sekülerleşme", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, no. 13, p. 350.

<sup>242</sup> B. Toprak, *op. cit.*, p. 39.

<sup>243</sup> "Hakimlerin Yeni Kıyafetleri", **Sebilürreşat**, 26 Juin 1340.

<sup>244</sup> Voir.: M. Tunçay, *op. cit.*, pp. 124-127. Il demande aussi la suppression du décret qui avait été déjà promulgué le 2 Septembre 1341 sur les habits des fonctionnaires en raison de l'excès du pouvoir de l'Assemblée Nationale. **TBMM Zabıt Ceridesi**, *op. cit.*

<sup>245</sup> Selon Nurettin Paşa, ces articles sont l'article 3 (« *la souveraineté appartient au peuple* »), l'article 68 (« *chaque turc naît et vit libre* »), l'article 70 (« *le droit et la liberté de l'inviolabilité personnel, de la conscience, de penser (...) font partie du droit naturel des turcs* »), l'article 71 (« *les turcs sont intangibles contre tout attaques à la vie, au bien, à l'honneur (...)* »), l'article 73 (« *la torture, la confiscation est interdit* », « *nul ne peut forcer pour un sacrifice* ») et l'article 103 (« *aucun loi ne peut s'opposer à la Constitution* »). *Ibid.*

conséquent le chapeau. Il précise, par la suite, son reproche à la volonté des habitants de Bursa d'être « *dans la voie de progrès civil et contemporaine.* »<sup>246</sup>. Nurettin Paşa déclare : « *J'ai accompli mon devoir en bonne conscience parce que j'ai vu des points de cette proposition de loi qui attaquent à la Constitution. Je ne peux imaginer aucune force dans le monde qui m'empêche à accomplir mon devoir.* » Refik Bey répond : « *Il n'y a qu'une; et c'est la nation.* » Nurettin Bey continue : « *Oui, il y en a une, mais c'est Dieu. Je ne critique pas le contenu du sujet. C'est un problème de loi.* »<sup>247</sup> Ce débat cité ci dessus démontre le conflit entre les droits et les libertés constitutionnels et la volonté ou encore la contrainte des cadres révolutionnaires à s'approprier l'un des symboles de l'occident en le considérant comme une avancée convenable au nom « des intérêts de la nation ».

Mahmut Esat Bey, la Ministre de la Justice et le député d'İzmir répond aussi aux critiques de Nurettin Paşa : « *Quel partie de cette loi s'oppose à la Constitution ? (...) Est-ce que l'adoption d'un costume officiel des nations civils et libres est l'absence de liberté ? (...) [et] rend-elle la nation turque esclave et est-ce que (...) la liberté est une chose sans limite? Chaque liberté est délimitée par les lois, (...) par les frontières. Enfin, cette limite, c'est l'intérêt ultime de la nation turque. (...) La liberté ne signifie pas d'être une marionnette dans la main de l'intégrisme. (...)* » En parlant toujours de la Constitution, il finit par dire que : « *Nous ne pouvons pas sacrifier la progression de la nation turc dans le domaine civil pour certains formes de loi qui n'ont pas de signification matériel ou moral* »<sup>248</sup> Alors, les libertés ne sont pas limitées par les lois constitutionnels, mais par « l'intérêt de la nation. ». De plus, sa dernière phrase est remarquable du pont de vue de la considération de la Constitution.

Par ailleurs, Ağaoğlu Ahmet Bey, le député de Kars, ajoute que la Constitution constitue les principes de la vie de la nation et l'idée de lier la Constitution et le chapeau indique un manque de compréhension du sens de la Constitution. De plus, « *l'adoption du chapeau c'est de (...) reconnaître l'esprit de la Constitution, parce que le sens que signifie la Constitution (...) ne vient pas des lieux où on porte des*

---

<sup>246</sup> *Ibid.* Selon Refik Bey, comme un député est un représentant et comme les habitants de Bursa sont pour « *la réception de tous les nécessités de la civilisation contemporaine* », Nurettin Paşa doit respecter les avis des habitants de Bursa.

<sup>247</sup> *Ibid.*

<sup>248</sup> *Ibid.*

vêtements à manche longue et qui enveloppent des turbans. (...) [Ceux qui] reconnaissent la Constitution, doivent reconnaître l'esprit du lieu qui l'a vu naître. (...) Le jour où nous seront totalement libres de changer notre costume, (...) notre chapeau comme nous le voulons, [on pourra dire que] notre Constitution s'est formée.»<sup>249</sup> De ce point de vue, la raison principale de la Constitution est la réception de l'esprit occidentale et pour atteindre cette objective, on peut même s'opposer à la Constitution. On ne la respecte que si elle sert à l'établissement de l'esprit occidental qui est fondamentale.

Pour soutenir l'idée que le chapeau est adopté au nom de la volonté de la nation, Ragıp Bey, le député de Kütahya dit: «si les députés viennent du peuple, ils doivent être comme lui, alors, j'espère que demain [Nurettin] Paşa impressionné par cette négociation, portera le chapeau.» Mustafa Necati Bey, le député d'Izmir va jusqu'à dire que «ce motion [celle de Nurettin Paşa] est une révolte à la nation turque, donc, à la décision que la nation turque avait pris.» Il continue par dire que cette loi est en fait compatible à l'esprit de la Constitution ; car c'est la nation qui la veut; «mais lui, il parle encore de la Constitution.» «(...) dans le gouvernement de la république turque, aucun droit individuel n'est violé et aucune liberté individuelle n'est attaquée. (...) La plus grande loi dans le monde, c'est la loi qui est conforme à la conscience générale de la nation.»<sup>250</sup> Alors, les transformations du code vestimentaire que les cadres révolutionnaires désirent réaliser dans la voie de la sécularisation et auxquelles les tenants de l'ordre islamiste s'opposent, apparaissent sous le prétexte de la volonté de la nation. Enfin, de ce point de vue, la liberté de conscience et au delà de cela, les libertés déterminées dans la Constitution sont réduites au nom d'exclure les symboles religieux dans l'espace public.

Pour conclure, le 2 Septembre 1925, porter des vêtements occidentaux pour les fonctionnaires sauf ceux de l'armée et des affaires religieuses devient obligatoire.<sup>251</sup> Mais, le peuple est laissé libre. Par la suite, le 25 Novembre, le chapeau devient obligatoire pour tous les hommes et ceux qui continuent à porter autre que le chapeau

---

<sup>249</sup> *Ibid.*

<sup>250</sup> *Ibid.* Une nation nouvelle dans une nouvelle sphère pour qu'un nouveau sujet nationale se construise. A. Çınar, *op. cit.*, p. 62

<sup>251</sup> Il faut noter que dans le décret sur les vêtements des fonctionnaires, selon l'article 2 et 3, la façon de se saluer (c'est par un geste de la tête) est précisée. On vise donc aussi à enseigner les règles du savoir-vivre sont aussi visées. Voir : K. Öztürk (éd.), *op. cit.*, p. 64

commencent à être puni.<sup>252</sup> On exerce des politiques assez sévères pour ce qui agissent –et ont agi même avant son décret<sup>253</sup>- contrairement à la loi sur le chapeau. De plus, parallèlement à la fermeture des couvents<sup>254</sup> en 30 Novembre 1925, l’emprise de la loi de chapeau entraîne des réactions ; on va jusqu’à décréter un état de siège dans certains villes.<sup>255</sup>

## Section II- La « turquisation » de la langue

La langue est une valeur symbolique qui a une place particulière pour être humain; elle est l’une des moyens principaux pour transmettre d’une génération à l’autre l’expérience acquise et partagée dans la société. Par conséquent, elle a « *une dimension pour la continuité historique* » qui protège le lien avec le passé. Pour la création d’une nation, le refus du passé est une « question délicat »<sup>256</sup>. Les changements linguistiques signifient donc un changement de tradition<sup>257</sup> et servent à assurer une certaine rupture avec le passé. Alors, dans le cas de la Turquie, où on veut créer une nation sur les « ruines » d’un empire, on considère que cette réforme linguistique est considérée comme une occasion pour « *faire commencer l’histoire du point de zéro* »<sup>258</sup> et pour créer une nation de personnes sans passé.<sup>259</sup>

<sup>252</sup> Les fonctionnaires des affaires religieuses, eux, doivent adopter le turban blanc et une tige noire ; les habits des imams à l’armée doit être compatible aux besoins militaires. Ceux qui ne sont pas des hommes religieux ne peuvent pas porter d’habits religieux dans la sphère publique. G. Jäschke, *op. cit.*, pp. 28-29.

<sup>253</sup> İskilipli Atif Efendi est exécuté en raison qu’il a provoqué les manifestations contre le chapeau dans son brochure intitulé *Frenk Mukallidliği ve Şapka* bien qu’il l’avait publié en 1924. Voir : A. İskilipli, *op. cit.*

<sup>254</sup> Son lien avec la loi de chapeau peut être attaché aux vêtements religieux spéciaux des membres des cultes.

<sup>255</sup> A Erzurum, l’état de siège est déclaré à la suite des réactions accompagné au slogan (“*gavur memur istemeyiz*”) qui ont eu lieu après la promulgation de la loi sur le couvre-chef. Une dizaine de personnes a été exécutée à Erzurum, à Sivas et à Rize par les tribunaux d’Indépendance. Ç. Özek (1962). **Türkiye’de Laiklik**, İstanbul, Baha Matbaası, pp. 95-96

<sup>256</sup> B. Toprak, p. 42.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>258</sup> Dans ce cadre, les thèses d’histoire et les réformes linguistiques sont complémentaires. G. Lewis (2007). **Trajik Başarı Türk Dil Reformu**, İstanbul, Paradigma Yayınları, p. xxviii

<sup>259</sup> En deuxième lieu, l’oubli de l’histoire, qui est celle de l’Empire Ottoman conduit à la valorisation de l’histoire préislamique. Mais comme les politiques d’histoire sont plutôt produits dans les années ‘30, elles restent en dehors du cadre de notre étude. B. Toprak, *op. cit.*, p. 42.

La réforme linguistique ou la turquisation de la langue se réalise tout d'abord avec l'adaptation des caractères latins.<sup>260</sup> La réforme de l'alphabet est considéré comme une tentative pour la destruction d'un symbole culturel ; en effet, la langue arabe est chargée de symboles religieux et est par exemple, reconnue comme étant la langue de Dieu.<sup>261</sup> La traduction du Coran, qui constitue la deuxième partie de ce processus, fait elle aussi partie de cette politique linguistique.

### Sous-Section I- L'adaptation de l'alphabet latin

Bien que les débats à l'empire ottoman et ceux pendant la période républicain soient des tentatives qui se différencient au sens structurel<sup>262</sup>, il s'agit quand même d'un long processus en ce qui concerne la réforme linguistique. Après la déclaration de la République, en 1923-1924, pendant le Congrès d'Economie à İzmir, l'adaptation des caractères latins<sup>263</sup> qui se trouve au centre des réformes est proposée, mais refusé en raison du fait qu'« *elle peut endommager l'union de l'islam* »<sup>264</sup>.

Selon les cadres révolutionnaires, la raison de l'adaptation des caractères latins s'appuie sur l'incompatibilité de l'alphabet arabe et de la langue turque et à la difficulté d'apprentissage de la langue arabe. Le commentaire de Celal Nuri Bey, l'un des figures principales révolutionnaires semble à démontrer cette thèse républicaine « classique ».<sup>265</sup> Mais si on va plus loin, on s'aperçoit que ses idées

<sup>260</sup> Elle est suivie par la simplification du vocabulaire pour diminuer la domination des mots d'origine arabe ou perse. Mais cette phase se trouve en dehors de notre cadre d'analyse étant donné que cette politique a été exercée dans les années 30.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 41

<sup>262</sup> Si on compare avec celle à la période ottomane, le point distinctif de la réforme linguistique pendant la période républicain est qu'il s'agit d'une mobilisation dirigée par l'Etat. Mais par contre, dans la période ottoman, c'était une tentative engagée par des individus ou groupes intellectuels. G. Lewis, *op. cit.*, p. 3

<sup>263</sup> B. Lewis, *op. cit.*, p. 427. On accepte que ce soit Mehmet Münif Paşa qui est un écrivain et un fonctionnaire propose pour la première fois la réforme de l'écriture lors d'un débat à « Cemiyet-i İlimiye-i Osmaniye » en 1862. Voir.: *Ibid.*, p. 422. Mais Geoffrey Lewis parle d'une date plus ancienne: C'est en 1851 qu'Ahmet Cevdet Paşa fait la proposition pour l'adaptation des caractères latins pour la première fois. G. L. Lewis; (1999). « Türk Cumhuriyeti'nde Bir Uygarlık Ögesi Olarak Atatürk'ün Dil Devrimi », **Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi**, in J. M. Landau, İstanbul, Sarmal Yayınları, p. 252.

<sup>264</sup> Pour expliquer la raison de refus, Kazım Karabekir dit que l'appropriation des lettres « étrangers » pouvait signifier que les turcs avaient adopté le christianisme aux yeux du monde européen ce qui est donc défavorable pour les intérêts de la nation turque. *Ibid.*, p. 255.

<sup>265</sup> C. N. İleri, *op. cit.*, p. 128.

constituent tout à fait une contradiction. Ce qu'il propose Celal Nuri Bey, c'est un « métamorphose » qui signifie que les caractères latins doivent d'abord être adopté en tant qu'un « alphabet adjoint » pour la raison que ce ne doit pas être un passage non préparé. « *Si ce n'est pas le cas, le lien entre le passé de la nation et son futur disparaîtra.* »<sup>266</sup> Mais ce n'est pas la voie suivie pendant la réforme linguistique.

Du point de vue juridique, le processus de la transformation linguistique pour la « turquisation » de la langue commence par l'adaptation des chiffres « internationales » qui sont reconnus le 20 Mai 1928.<sup>267</sup> Dans l'Assemblée Nationale, Refet Bey, le député de Bursa, affirme que « *ces chiffres (...) sont reconnus par tous les nations civilisés. (...) Les nations qui désirent avancer dans la voie de progrès et de respect (...) le reconnaissent.* » La suite de ce discours souligne particulièrement la perspective des politiques linguistiques des années futures : « *En fait, ces chiffres ont été longtemps utilisés en orient pour un longtemps, puis, ils ont été transmis à l'occident où ils ont été réformés. (...) L'acceptation à nouveau des chiffres qui avaient déjà été transmis de l'orient à l'occident serait remarquable* »<sup>268</sup> Mustafa Necati Bey, le ministre d'Education et le député d'Izmir soutient le discours précédent : « *La République Turque renforce plutôt la position qu'elle tient au sein du monde occidental international ; elle a fait des efforts pour atteindre le statut qu'elle est en train d'acquérir.* »<sup>269</sup> L'accent « international » des valeurs occidentales, réapparaît.<sup>270</sup>

---

<sup>266</sup> Mais il reconnaît quand même l'importance de la simplification du vocabulaire. Il faut enlever les mots arabes et perses ; mais il faut garder quand même les mots « nécessaires » ; étant donné qu'il y a tellement beaucoup de mot en arabe et persan qui sont utilisés « *si on les enlève, on reste sans langue* ». Les mots que la nation a déjà acceptés ne peuvent plus changer. *Ibid.*, pp. 133 et 109. Cette question que se pose sans doute par d'autres figures révolutionnaires, nous explique la raison de l'invention des nouveaux mots aux années '30, après la fondation de l'Institut d'Etude de Langue Turque.

<sup>267</sup> Dans les motifs de la loi, ces chiffres sont présentés en tant qu'international. **TBMM Zabıt Ceridesi**, vol. : 4, session III, 78. Séance, 20.05.1928.

<sup>268</sup> Il semble qu'il s'agit de l'un des premiers signes de la théorie de Soleil-Langue qui tient que toutes les langues sont nées du turc.

<sup>269</sup> Les chiffres occidentaux sont adoptés pour assurer également une équivalence dans le système économique. Ainsi, les relations commerciales avec le monde occidental seraient être garanties. Mustafa Necip Bey déclare que « *Notre nation qui (...) a un lien avec tout le monde entier en conséquence de son statut économique et géographique (...) participera au monde international dans le domaine économique et aussi dans le domaine commercial.* » *Ibid.*

<sup>270</sup> Pour le cas similaire, voir la première section de ce chapitre, les débats pendant l'appropriation du « chapeau ».

Une autre « hostilité » à la langue arabe est affirmée assez clairement dans le discours de Necip Asim Bey, le député d'Erzurum : « *Dans les motifs de la loi, on utilise l'expression 'les chiffres arabes'. (...) Mais nous n'avons plus besoin de pot-de-vin. Nous ne voulons plus de l'arabe. Nous voulons l'occident.* »<sup>271</sup> La remarque de Toprak vaut la peine d'être répétée : c'est que la sécularisation des symboles se réalise parallèlement avec l'occidentalisation.<sup>272</sup> Saraçoğlu Şükrü Bey, le ministre des Affaires Financières et le député d'Izmir résume finalement les motifs de l'adaptation des chiffres : « *il y a un marche dans le monde. Cette marche avance vers une expérience commune dans les domaines économiques, sociales, politiques. Si on observe les budgets des nations civiles, on voit que tous suivent (...) à peu près le même chemin.* »<sup>273</sup>

Malgré les motifs de la loi de l'adaptation des caractères latins qui concerne le fait que la langue turque n'est pas compatible à l'alphabet latin, les paroles de Refik Bey, le député de Konya résume une autre raison qui est au moins aussi importante que la première et qui est similaire à celui de l'adaptation des chiffres « internationaux » : « *(...) Adopter les nouveaux caractères turcs basés sur celui latin à la place des caractères arabes qui nous éloignent du progrès, nous amènera une fois de plus à un monde éclairé. Désormais, notre chère nation (...) atteindra la plus haute marche du progrès dans un courte période. (...) Maintenant, je regarde avec fierté le brillant futur turc qui apparaît tel une foi.* »<sup>274</sup> Donc, l'abandon de l'alphabet arabe symbolise l'abandon de la régression. Par ailleurs, les caractères latins sont représentés comme les caractères essentiels pour tous les turcs comme dans le cas de l'adaptation des chiffres occidentale. Cette attitude nous paraît être tenue d'abord pour sous-estimer le passé ottoman musulman mais aussi pour légitimer la nouvelle politique culturelle qui vise à s'établir dans le monde occidental. Mehmet Emin Bey, le député de Şarkikarahisar, définit clairement la rupture qui se réalisera avec cette réforme : « *(...) avec ces nouvelles caractères, la nation turque créera sa nouvelle science, sa nouvelle art, son nouveau progrès et son nouvel univers.* »<sup>275</sup> Ainsi, ce débat à l'Assemblée Nationale nous démontre la vision révolutionnaire qui s'attend établir un *tabula rasa* historique dans la mémoire de la nation.

---

<sup>271</sup> *Ibid.*

<sup>272</sup> Voir: B. Toprak, *op. cit.*

<sup>273</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**; *op. cit.*

<sup>274</sup> *Ibid.*

<sup>275</sup> *Ibid.*

Il existe d'autres dimensions à accentuer pour cette réforme. Selon Mahmut Esat Bozkurt, l'utilisation du « turc pur » à la place des mots étrangers renforce l'union turque.<sup>276</sup> Cette attitude qui peut être défini comme nationaliste, continue avec la valorisation de la littérature du peuple qui « *transmet les douleurs, les hautes anecdotes, les hautes héroïsmes de l'âme turque jusqu'à aujourd'hui* ». En revanche, la littérature de divan qui était la marque des gens cultivés et des intellectuels sous *l'ancien régime*, se retrouve dévalorisée ; ceci « *est une réaction, [parce qu']'elle est totalement influencée (...) par l'islam* »<sup>277</sup> et détruit l'union nationale. Par la suite, il va jusqu'à dire que la littérature de divan doit être interdite à l'enseignement dans les lycées mais peut être étudié dans la Faculté de Littérature si on veut.<sup>278</sup> Alors, Bozkurt, même s'il soutient la protection de l'histoire de *l'ancien régime*, il ne peut pas montrer la même indulgence pour la question linguistique.

Dans les milieux révolutionnaires, la réforme linguistique est trouvée appréciable ; mais ce n'est pas toujours le cas du côté des tenants d'un ordre islamique. Le périodique islamique *Sebilürreşat* fait paraître une critique sur la réforme linguistique en Azerbaïdjan en rapport avec les critiques sur l'adaptation des caractères.<sup>279</sup> Conformément à cette critique, une pareille réforme, assimilée à une « *recherche de futur fausse* », est contraire aux valeurs nationales et à la culture et peut même les détruire. De plus, avec ce changement qui « *déracinera le sentiment de nationalité (...) ils reçoivent les caractères latins à la place de l'alphabet turc.* » Ceci va donc couper le lien, d'un point de vue plutôt culturel de l'Azerbaïdjan avec les autres pays turcophones.<sup>280</sup> Le lien avec ce qui est religieux est compris comme nationale et ce qu'il est important de souligner, étant contraire au discours révolutionnaire, c'est que l'alphabet arabe apparaît ici comme « l'alphabet turc ».

---

<sup>276</sup> M. E. Bozkurt, *op. cit.*, p. 260.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 328

<sup>278</sup> *Ibid.*, pp. 268-273.

<sup>279</sup> Les négociations avec Azerbaïdjan sur la réforme linguistique commencent dès les années 1860. En 1864, un projet élaboré par un intellectuel azéri appelé Fethali Ahundzade est soumis au gouvernement ottoman. Selon ce projet, l'alphabet arabe est la raison de l'ignorance et l'appropriation d'un nouvel alphabet n'est pas incompatible du point de vue religieux. Mais ce projet n'est pas encouragé. N. Berkes, *op. cit.*, pp. 264-265.

<sup>280</sup> « Hurufat Meselesi », *Sebilürreşat*, 27 Décembre 1339.

En conclusion, les caractères latins sont reconnus. Mais ceci ne signifie pas qu'il est interdit d'imprimer des livres en l'alphabet arabe comme le Coran ou qu'il est interdit d'enseigner l'alphabet arabe, mais impose d'imprimer les livres en l'alphabet latin.<sup>281</sup> Selon la loi, dès le début de l'année 1929, les nouveaux caractères seraient être utilisés dans tous les lieux officiels. C'est dans ce cadre que les écoles de la nation qui sont constitués par tous les hommes et toutes les femmes se fondent.<sup>282</sup>

## Sous-Section II- La traduction du Coran en turc

Selon la pensée des cadres révolutionnaires et d'Atatürk en particulier, le handicap de l'islam qui l'empêche de devenir la religion de la raison, c'est sa langue qu'on ne peut pas comprendre. Ce n'est que sa compréhensibilité par les croyants qui peut la lier à la raison. La question de la traduction de Coran en turc se pose donc.<sup>283</sup>

En 21 Février 1341 (1925), un budget des Affaires Religieuses à consacrer à la traduction de Coran est proposé à l'Assemblée Nationale. Les négociations commencent par la recherche de moyens pour que la traduction soit claire<sup>284</sup> et tout le monde tombe tous d'accord sur la nécessité d'effectuer des études supplémentaires. Abdullah Azmi Efendi, le député d'Eskişehir explique que « *si on*

<sup>281</sup> G. Jäschke, *op. cit.*, p. 31.

<sup>282</sup> B. Lewis, *op. cit.*, pp. 276-277 et M. Tunçay, *op. cit.*, p. 237. En 1932, L'Institut de la langue Turque est fondé. Plusieurs mots d'origine turque sont créés. Cette «*échange planifié de mots*» s'arrête parallèlement avec le courant de laïcisation générale en 1933-34. Mais cet échange ne concerne que les mots d'origine arabe ou perse ; les mots ayant pour origine une langue européenne n'en font pas partie. Finalement, en 1935, on cesse d'inventer de nouveaux mots parce que «*plusieurs mots qu'on utilise et qui nous semblent parvenir d'autres langues, sont d'origine turc.*» U. Heyd (2001). **Türkiye'de Dil Devrimi**, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayınları, pp. 24-27.

<sup>283</sup> N. Berkes, *op. cit.*, p. 542. Nous avons vu que jusqu'à maintenant, toutes les étapes de laïcisation et de la sécularisation sont basées sur le 19<sup>e</sup> siècle. Mais les tentatives pour traduire le Coran ne commencent qu'après la révolution de 1908. Par ailleurs, il apparaît que la diffusion du Coran est longtemps vue défavorablement. La permission d'imprimer le Coran en Arabe est donnée en 1874 par l'Etat ottoman. *Ibid.*, p. 258

<sup>284</sup> Entre parenthèse, nous allons considérer la proposition de Hüseyin Hüsnü Efendi, le député d'Isparta. A son avis, avant de traduire le Coran, il faut arranger des *houtbas* en turc et les faire diffuser d'abord dans les villages par des orateurs ; «*parce que si un orateur attire l'attention, il peut faire se révolter un pays ou il peut améliorer un pays. (...) l'Orateur va annoncer les nouvelles religieuses de la semaine.*» Donc ce qu'il propose, c'est d'utiliser les orateurs pour faire accepter une telle réforme, mais sa proposition est refusée, parce que comme le souligne Caymaz, les cadres révolutionnaires n'utilisent pas la religion à des fins religieuses. Voir : B. Caymaz (2006). "Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluş Sürecinde Laiklik Tartışmaları", **Bilgi ve Bellek**, no.:4, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, p. 178.

*ne traduit que le Coran et les paroles [de Mohamed], cela sera incomplet* » étant donné qu'on a besoin de la traduction de l'histoire religieuse aussi. « *Ce n'est pas que la traduction de Coran qui facilite la compréhension du science islamique.* » Vehbi Bey, le député de Karesi propose que la traduction de Coran soit faite par la faculté de Théologie ; car, on y enseigne la philosophie d'islam. Il continue : « *je suis persuadé que les personnes qui sont étudiés dans les Madrasa, ne peuvent pas traduire [le Coran].*<sup>285</sup> *Ce sont les personnes qui ont étudié la religion mais aussi les sciences vont le traduire* »<sup>286</sup> en visant à rationaliser cet effort.

Les études sur la sociologie religieuse abordent le concept appelé « magie de la parole » qui comprend une incarnation et une bénédiction et selon lequel les paroles incomprises ont une puissance sur les croyants.<sup>287</sup> Cela nous semble significatif pour la compréhension des tentatives mais aussi pour la compréhension des réactions.

A *Sebilürreşat*, la périodique du camp islamique, on commence à élaborer le sujet avec l'idée que la traduction doit être faite par des spécialistes.<sup>288</sup> Les traductions précédemment faites n'ont pas été traduites soigneusement ; même le nom de l'œuvre traduite diffère d'un jour à l'autre ; on pense donc qu'il s'agit d'un manque de compétence, mais aussi de conscience en ce qui concerne l'essentiel de cette œuvre.<sup>289</sup>

Ce que les cadres révolutionnaires n'ont pas pris en compte c'est que le Coran, « (...) *n'acceptant aucun aménagement, ni ajout, ni suppression, [il] est le Livre par excellence, le Livre sur lequel aucune doute n'est permis, car le doute en cette matière relève de l'incroyance.* »<sup>290</sup> Alors, par la suite des constatations des erreurs, cette soutient par le camp islamiste à la tentative de traduction du Coran diminue : « *S'il ne s'agit pas (...) d'intérêt mondaine, (...) et si ce n'est que pour l'impression*

<sup>285</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, vol.: 14, session II, 61.séance, 21.2.1341. Il ne faut pas oublier que la tradition de madrasa trouve défavorable la traduction de Coran tout au long de la période ottoman. C'était l'ouléma qui devait l'interpréter au peuple. Mais Selon Berkes, cette tendance servait inconsciemment aux confréries. De plus, après l'acquisition de l'imprimerie, le Madrasa reste indifférente à la traduction de Coran. Au fait, la grande différence entre la langue de madrasa et la langue populaire ne permet pas le peuple à être proche à l'islam orthodoxe. N. Berkes, *op. cit.*, p. 257.

<sup>286</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, *op. cit.*

<sup>287</sup> Voir: R. Bastide (1997). **Les Eléments de la Sociologie Religieuse**, Paris, A. Colin, p. 21.

<sup>288</sup> "Beyan-ı Hakikat", **Sebilürreşat**, 1 Mai 1340.

<sup>289</sup> "Cevap mı İtiraf mı?", *Ibid.*, 15 Mai 1340.

<sup>290</sup> M. Chebel (1997). **Symboles de l'Islam**, Paris, Editions Assouline, p. 26.

*religieux (...), nous pouvons respecter les tentatives de traduction et les apprécier, mais nous voyons que ces traductions sont essentiellement comme des tentatives nuisibles à l'islam. »*<sup>291</sup>

Pour la pensée musulmane, « dans le texte coranique, chaque signe communique la foi en Dieu. (...) Dans ce contexte, [même une seule] lettre devient support et principe de la Vérité. »<sup>292</sup> Alors, elle ne trouve pas possible la traduction de Coran : « On ne peut même pas faire d'œuvre similaire au Coran en langue arabe, langue dans laquelle il est écrit. Alors, on ne peut pas faire non plus d'œuvre similaire dans une autre langue. » Donc, en traduisant on ne fait que produire une autre œuvre. « Si les traductions ne peuvent pas atteindre la supériorité de la langue (...) du Coran, il est clair qu'elles lui seront inférieures. (...) C'est inévitable. » Par la suite, on déclare clairement qu'on trouve défavorable la traduction : « La traduction du Coran trouble le respect à l'islam, corrompt et méprise les musulmans qui n'en connaissent pas le fond et aucune tentative ne peut être plus nuisible. » En conclusion, ce qu'on fait ne peut pas être considéré comme une « traduction », mais comme une « interprétation ». Il n'y a pas de menace dans l'interprétation ; parce que l'identité n'est pas obligatoire. « (...) Nous ne pouvons donner la permission de traduire le Coran à aucun individu ou à aucune commission; parce qu'il est impossible qu'un individu ou une commission possède la connaissance scientifique nécessaire pour la traduction du Coran. »<sup>293</sup> De plus les traductions déjà faites sont « pleine d'erreurs et de mensonges ». L'article continue : « Prononcer l'expression « Le Coran en turc » est une impiété. Ils peuvent même oser à consommer le nom de la parole de Dieu pour leur livre. »<sup>294</sup>

En conclusion, une commission liée à la Faculté de Théologie se réunit pour faire des réformes dans la religion en 1928. Il est décidé d'effectuer plusieurs modifications dans le domaine religieux.<sup>295</sup> A la suite des études, le Coran est traduit en turc en

<sup>291</sup> « Cevap mı İtiraf mı? », **Sebilürreşat**, 15 Mai 1340

<sup>292</sup> M. Joinville-Ennezat (1998). **Islamité et Laïcité**, Paris, L'Harmattan, pp. 172-173.

<sup>293</sup> « Lisan-ı Beşer Lisan-ı Kuran'a Terüçman Olamaz », **Sebilürreşat**, 29 Mai 1340.

<sup>294</sup> « Yeni Kur'an Tercümesi », *Ibid.*, 18 Septembre 1340.

<sup>295</sup> De plus, dans ce rapport, se trouve des propositions intéressantes comme le besoin de la musique dans les lieux de culte. B. Lewis, *op. cit.*, p. 410.

1932.<sup>296</sup> On cherche à réaliser d'autres étapes comme celle de la "turquisation" du culte, mais de nombreuses réactions se font entendre.<sup>297</sup>

### Section III- La Femme

La femme se trouve au centre du projet de la société qui suscite une différenciation de deux points de vue : les tenants d'un ordre islamiste et les défenseurs d'un style de vie occidental. Dans les pays musulmans, la place de la femme dans la société détermine les limites du mouvement moderniste et la conduite de la société. Ainsi, « *la question de la femme* » n'apparaît pas seulement comme une question sur le mode de vie de la femme elle-même, mais elle devient une « *question de la culture* ». <sup>298</sup>

Pendant la période républicaine, en Turquie, cette question culturelle se développe parallèlement avec l'objectif de la sécularisation. Dans cette partie, nous allons étudier la place de la transformation de la femme. Bien que nous l'ayons déjà abordé brièvement dans l'adaptation du code civil suisse et dans la réforme sur le « chapeau », il nous semble que cette « question » a une importance particulière parmi les symboles de la sécularisation ; il est donc nécessaire de traiter ce sujet en détail.

La conscience de l'existence d'un rapport entre le statut de la femme et le sous-développement du pays qui dure depuis la période Tanzimat continue à se manifester pendant la période républicaine<sup>299</sup> et pousse les cadres révolutionnaires à faire certaines réformes dans la vie sociale mais suscite également des critiques de la part des tenants de l'ordre islamique. Ce qui est à noter, c'est que la remarque de Kadioğlu envers les cadres révolutionnaires est valable selon nous pour chacun des deux camps: Dans ces réformes républicaines, mais aussi dans l'opposition islamiste

<sup>296</sup> De ce fait, la 22 Janvier 1932, l'appel à la prière est lancé en turc pour la première fois à la mosquée Saint Sophie et le 18 Juillet, il devient obligatoire selon un décret de la Direction des Affaires Religieuses. İ. B. Tarhanlı, *op. cit.*, p. 20.

<sup>297</sup> Voir: Ç. Özek, *op. cit.*, p. 97

<sup>298</sup> N. Göle (2004). **Modern Mahrem**, İstanbul, Metis Yayınları, p. 46

<sup>299</sup> Z. Toska (1998). "Cumhuriyet'in Kadın İdeali: Eşiği Aşanlar ve Aşamayanlar", **75. Yılda Kadınlar ve Erkekler**, in A. Berktaş Hacimirzaoğlu, İstanbul, Tarih Vakfı, p. 71.

domine « *un discours qui voit la femme (...) non pas comme un individu mais comme un objet des grands projets sociaux.* »<sup>300</sup>

### **Sous-section I- La nouvelle figure de la sphère publique : La Femme**

Pour détruire l'autorité religieuse, les cadres révolutionnaires qui poursuivent des politiques individualistes et émancipatrices considèrent « *l'importance stratégique de la (...) femme* » parce que c'est la femme qui se trouve majoritairement vis à vis de l'autorité religieuse.<sup>301</sup> Alors il encourage son apparition dans la sphère publique.

Par ailleurs, la transformation de la société et en particulier l'apparition de la femme dans la sphère publique, suscite des réactions dans les milieux islamistes. C'est en particulier à la nouvelle mentalité de divertissement mais aussi à la nouvelle conception active et responsable de la femme que répondent ces réactions. Les critiques apparaissent aussi dans plusieurs articles du périodique *Sebilürreşat* : « *L'Union des Femmes*<sup>302</sup>, elle aussi, a participé au mouvement (...) contre l'islam. La femme stambouliote qui voulait sa liberté il y a quinze ans, a atteint son but essentiel : [avec] l'homme qui lui plait (...), en buvant du champagne, elle danse dans les salles de Pera Palas. Voilà, la vraie raison de son désir pour être libre. »<sup>303</sup>

Le désir de la femme d'« être libre » n'est commenté que dans une seule dimension, celle de la transformation de ses relations avec le genre opposé. Selon ce commentaire, ce type de femme qui ne rentre pas dans les cadres traditionnels refuse aussi les principes de la société et s'adapte ainsi aux principes sociaux des étrangers en se livrant à la débauche. Par une attitude pareille, on ne peut qu'entendre l'abandon de la religion musulmane : « *Sans doute, c'est de refuser l'islam et de s'approprier une autre religion.* »<sup>304</sup>

<sup>300</sup> A. Kadioğlu (1998). «Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları», *Ibid.*, p. 93.

<sup>301</sup> L. Kırkpınar (1998). « Türkiye'de Toplumsal Değişme Sürecinde Kadın », *Ibid.*, p. 17.

<sup>302</sup> C'est une association féministe qui est fondée en 1924; mais est fermée en 1935 par la direction du Parti Républicain du Peuple en raison de la perte de sa fonctionne lorsque la femme reçoit le droit de vote.

<sup>303</sup> « Dans, Şarap, Kumar », *Sebilürreşat*, 13 Novembre 1340.

<sup>304</sup> *Ibid.*

Le grand débat qui a lieu après la décision prise par la Police de Beyoğlu d'interdire aux femmes musulmanes d'aller seule dans les pâtisseries et les bars et son démenti par le Directeur de la Police d'Istanbul figure aussi dans le périodique *Sebilürreşat*. « *Bien qu'on cherche à arrêter la situation affreuse (...) dans les lieux de débauche comme les pâtisseries et les bars (...), [cette tentative] est échappée parce qu'elle est considéré comme une 'réaction' et parce qu'elle s'oppose aux théories de 'liberté individuelle'.* »<sup>305</sup> Dans cet article, on ne trouve pas juste l'accusation d'être « réactionnaire » faite à la critique de cette décision car ce n'est pas être « réactionnaire » mais c'est être « traditionnel » et ce lien aux traditions constitue une compréhension particulière de la liberté : « *La liberté ne signifie pas être sans lien ; mais c'est être lié.* » On commente aussi « *la fréquentation de la femme où elle le veut* » : « *La femme est libre ; c'est très bien. Mais un ordre de la vie n'est-il pas nécessaire pour une nation ?* »<sup>306</sup> Donc, la fréquentation de la femme où elle veut est considéré comme un risque contre le maintien de l'ordre de la vie. On craint que l'apparition de la femme dans la sphère publique puisse même causer la destruction de l'« ordre de la vie ».<sup>307</sup>

Dans un autre article qui aborde la participation de la femme à la vie professionnelle, le « rôle de la femme » est déterminé comme étant être mère et créatrice de foyer. « *La genre féminine a abandonné la maternité, elle cherche avant tout à être une épouse* ». Alors, la femme stambouliote ne peut pas trouver de mari à cause de son comportement. De plus, ces femmes « *participent à la vie professionnelle sans savoir, en tant qu'ignorantes. (...) Mais cette sphère de la vie est le bien des hommes.* » (...) *C'est la fuite de la féminité [des femmes]* ». Toujours selon cet article, la participation de la femme à la vie professionnelle n'est excusée que si c'est pour améliorer les conditions du foyer.<sup>308</sup> Donc, le point de vue islamique s'oppose aux transformations sociales. Selon cette approche, c'est le lien de la femme avec la sphère domestique qui est souligné.

<sup>305</sup> « İstanbul Kadını İçin Hürriyet-i Mutlaka », *Ibid.*, 1 Janvier 1340.

<sup>306</sup> « Kadınlığın Hakikati », *Ibid.*, 26 Mars 1340.

<sup>307</sup> Mais ce qui est paradoxale, c'est que l'article se termine par la nécessité de la protection des femmes : « (...) *Ne faut-il pas mettre en garde nos femmes, même malgré elles, dans une époque [comme celle ci] où même les hommes en ont besoin ?* » « İstanbul Kadını İçin Hürriyet-i Mutlaka », *Ibid.*, 1 Janvier 1340.

<sup>308</sup> « Kadınlığın Hakikati », *Ibid.*, 26 Mars 1340.

## Sous-Section II-La femme et la civilisation

Le but des cadres révolutionnaires est d'adopter les valeurs de la civilisation occidentale. Mais ce qui pose un problème, c'est que le statut de la femme dans cette nouvelle structure s'oppose à celui qu'elle a dans la société traditionnelle ; des critiques qui jugent le niveau moral de la femme dans ce nouveau type de société apparaissent donc.

La question de Ziyaeddin Efendi, le député d'Erzurum, à l'Assemblée Nationale, à propos de la décision du Bureau de Police d'Istanbul d'enlever les rideaux qui séparent les places des femmes de celles des hommes dans les bateaux et dans les tramways, constitue un exemple significatif de la réaction aux transformations de la position de la femme dans la vie sociale. La raison du problème s'appuie sur le fait que l'absence des rideaux oblige les femmes musulmanes à s'asseoir avec les hommes non musulmans, ce qui s'oppose à « *la politique de la république islamique* ». Selon Ziyaeddin Efendi, « *chaque nation a une culture [propre]. Il faut le respect de cette culture.* » Cette utilisation de la « culture » qui semble signifier plutôt la « tradition » facilite l'explication de la compréhension de la modernisation : « *[Ce que signifie] la modernisation (...) c'est assurer la sécurité partout, construire des routes et des chemins de fer, développer le peuple grâce à l'éducation, l'industrie et l'économie* »<sup>309</sup> Donc, il soutient son opinion en proposant un style de modernisation basé sur la technologie ; mais il trouve néfaste l'affaiblissement de la structure culturelle et traditionnelle : « *Ce n'est pas quand on s'assied avec les femmes qu'il s'agit d'innovation ? Où est-ce que nous allons pousser la nation ? Avec le masque de la civilisation, (...) allons-nous entraîner la nation à la débauche ?* » Il conclut que « *la civilisation ce n'est pas donner la liberté, ce n'est pas non plus l'enlèvement des turbans des femmes.* »<sup>310</sup>

<sup>309</sup> **TBMM Zabıt Cerıdesı**, vol. 5, session II, 84. İcım, 16.01.1340.

<sup>310</sup> *Ibid.*

Les plaintes de Ziyaeddin Efendi continuent aussi dans les débats sur le budget du Ministère des Affaires Intérieures en 1925. Dans les sociétés où il est question de la perte des sensibilités religieuses, l'ordre social et la sécurité sont corrompus; même l'anarchie apparaît. « (...) *Il faut prendre essentiellement en considération (...) la sécurité morale. (...) Si on dit civilisation, (...) c'est être totalement occidentalisé. (...) On fait entrer les femmes musulmanes sur les scènes de théâtre et dans les bars. On dit que c'est le progrès, l'innovation. (...) [Mais] il n'y a pas de routes, pas d'usines. (...)* » Ziyaeddin Efendi vise à renforcer ses critiques en traitant des nouvelles habitudes qui apparaissent dans la société comme par exemple « *les hommes et les femmes se baignent ensemble (...) à la plage de Florya* ». Ce que demande Ziyaeddin Efendi, c'est que malgré que « *la religion de l'Etat est l'islam* » comment « *[on] (...) ose parler de laïcité et de sécularisme.* »<sup>311</sup> Mais la réponse de Hamdullah Suphi Bey, le député d'Istanbul, résume l'approche révolutionnaire en affirmant que la civilisation est un ensemble, qu'on ne peut pas choisir l'aspect de la civilisation qu'on va adopter et que l'*ancien régime*, lui aussi, avait des inconvenances et des points négatifs<sup>312</sup>

Selon Jayawardena, pour légitimer les droits des femmes ou les demandes de transformation de son statut qui sont basés sur les besoins d'une société en modernisation, on les attribue aux traditions religieuses et nationales.<sup>313</sup> L'approche de Celal Nuri (İleri) démontre cette attitude des cadres révolutionnaires qui vise à compenser les caractéristiques de la société traditionnelle présente par celles de la civilisation occidentale : « *en Orient, la femme n'est (...) pas majeure et elle est traitée comme une orpheline de la civilisation. L'assistance de la femme manque à l'Orient.* » Selon Celal Nuri, la femme occidentale est compétente pour élever des enfants ; mais « *par contre, en orient, la femme n'est pas capable de réaliser cette tâche* » parce qu'elle ne reçoit pas une bonne éducation.<sup>314</sup> C'est avec ce point que les politiques des cadres révolutionnaires gagnent de l'importance. Avec les reformes sociaux sur la manière de vivre, la femme trouve l'occasion d'être éduquée, mais aussi d'être dotée de la morale. Pour soutenir la civilisation occidentale, ils

<sup>311</sup> Nous comprenons encore une fois, l'importance de l'article qui définit la religion de l'Etat pour contrôler les réactions des tenants de l'ordre islamique en ce qui concerne les réformes.

<sup>312</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, vol. 13/1, session II, 55. séance, 14.02.1341.

<sup>313</sup> K. Jayawardena (1986). *Feminism And Nationalism in the Third World*, Londra, Yeni Delhi, Zed Books, p. 29, cité par: A. Kadioğlu, *op. cit.*, p. 91.

<sup>314</sup> C. N. İleri, *op. cit.*, p. 152.

déterminent que la tâche principale de la femme européenne est d'être attachée à sa maison et à ses enfants. Elle va aux bals, elle danse mais elle connaît aussi « ses limites ». Donc en ce qui concerne la femme turque, elle peut être « mondaine » mais aussi ne doit pas manquer de la morale. De plus, elle doit savoir comment régler les affaires domestiques. Sinon, elle perd son statut.<sup>315</sup> Alors, l'appropriation de la civilisation occidentale ne signifie pas l'immoralité ou encore la manque de vertu de la femme.

La femme doit se présenter dans la sphère publique mais sans perdre sa « vertu ». Atatürk aussi, même s'il apparaît comme un grand partisan de la transformation du statut de la femme dans la société, s'adresse à ses attributions traditionnelles et religieuses. Il considère la femme comme un acteur des grandes réformes sociales : « *Comment doit être la femme turque ? La femme turque doit être la femme la plus éclairée, la plus vertueuse, la plus importante du monde. (...) La mission de la femme turque est d'élever avec sa mentalité, avec sa puissance, avec son zèle, des générations qui sont aptes à la défense et à la conservation [des valeurs sociales].*<sup>316</sup> *Comme la femme qui est l'essentiel de la vie sociale, elle ne peut qu'exercer sa mission si elle est vertueuse. Dans tous les cas, la femme doit être très sublime.*»<sup>317</sup> Bien que la femme commence à apparaître dans l'espace public, elle doit protéger son « honneur ».<sup>318</sup>

La définition du camp islamique semble démontrer presque la même approche : « *La femme veut dire dignité. La femme veut dire pudeur, honte. (...)* »<sup>319</sup> Mais par la suite elle se diffère de celle des cadres révolutionnaires : « *La féminité est un handicap pour celles qui s'adressent aux corsets pour mincir, aux talons pour être plus*

<sup>315</sup> *Ibid.*, pp. 155-156.

<sup>316</sup> Entre parenthèse, le discours musulman est connu en général par son attribution au rôle de maternité de la femme. Mais il semble qu'il s'agit une transformation même dans ce discours qui la sublime et qui la sacralise. « *Bien que les hommes cultivent plusieurs personnages dans tous les domaines de la vie, le succès que les femmes acquièrent dans ce domaine n'en constitue même pas un millième.* » (...) *La femme reste derrière l'homme du point de vue social, religieux, politique, ou encore du point de vue de l'esprit. En conséquence, elle ne peut pas le dépasser ; parce que le développement de l'homme est très ancien. A la suite de quoi, la femme doit respecter l'homme.* » « Müslümanlıkta Kadın 4 », **Sebilürreşat**, 29 Janvier 1341.

<sup>317</sup> M. K. Atatürk (1997). «İzmir Kız Öğretmen Okulu'nda Bir Konuşma», **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II**, Ankara, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları, pp. 242.

<sup>318</sup> Ce commentaire nous rappelle la remarque de Berger: Ce sont les légitimations religieuses qui apparaissent dans les périodes où il est question des guerres ou des conflits sociales dans la société. P. Berger, *op. cit.*, p. 89.

<sup>319</sup> « Kadınlık Ne Hale Giriyor? », **Sebilürreşat**, 24 Avril 1340.

*grande, qui gravitent dans les domaines de science, qui cherchent un statut dans le domaine intellectuel.* » La suite de l'article explique la raison de cette attitude. « *Pour attirer l'attention des hommes, il est dommage (...) de s'adresser à ce type de solutions non naturel et nuisible.* »<sup>320</sup> Donc, en opposition au discours révolutionnaire qui propose une femme occidentalisée du point de vue de l'aspect physique et de l'apparition dans la sphère publique, mais d'un autre côté, orientale du point de vue moral, l'approche islamiste refuse totalement les caractéristiques de la civilisation occidentale.

En conclusion, bien que la femme soit un grand sujet de débat durant la période républicaine, il serait juste de dire qu'elle reste exclue du projet de la construction de la nation. Donc, elle ne peut qu'accéder à la structure politique en tant que symbole.<sup>321</sup> Par conséquent, les codes de comportement des femmes et leurs apparences physiques gagnent « *un importance exagéré qui ont un impact négatif pour leur vie quotidienne et qui les rend assujetties.* »<sup>322</sup> Les cadres révolutionnaires et les tenants d'un ordre islamique, malgré leurs oppositions, s'approprient une attitude semblable pour le statut sociale de la femme.

### Chapitre III- La Dimension Scolaire

L'éducation est l'un des plus importants systèmes qui donne figure à la structure de réflexion de l'individu. Quant à la pensée laïque, considérant cette importance, le système scolaire laïc a un rôle essentiel pour « *libérer le jugement personnel de toute tutelle* », et même pour permettre à la société de se distancer d'elle-même. » Il conduit l'individu à être maître de ses pensées, de ses actions.<sup>323</sup>

---

<sup>320</sup> *Ibid.*

<sup>321</sup> F. Berktaş (1998). « Cumhuriyet'in 75 Yıllık Serüvenine kadınlar Açısından Bakmak », **75. Yılda Kadınlar ve Erkekler**, in A. Berktaş Hacimirzaoğlu, İstanbul, Tarih Vakfı, p. 5. De ce fait, pour la période républicaine, on dit souvent que la dimension des tentatives de modernisation sur la position de femme est « du haut vers le bas » et Etat-centrique. Mais en 1923, il s'agit d'une tentative d'un groupe de femmes qui constituera par la suite « l'Union des Femmes » pour créer leur propre parti. Mais les pressions du haut ne permettent pas qu'elles continuent elle-même ce mouvement qu'elles avaient commencé elles même. A. Kadioğlu, *ibid.*, p. 100. Pour une étude approfondie sur ce sujet, voir: Y. Zihrioğlu (2003). **Kadınsız İnkılap**, İstanbul, Metis Yayınları.

<sup>322</sup> A. Kadioğlu, *op. cit.*, p. 100.

<sup>323</sup> H. Pena-Ruiz, *op. cit.*, pp. 43 et 102.

Ainsi, les individus qui ont acquis leur indépendance et sont émancipés se forment et interprètent le monde selon des données scientifiques.

En Turquie, durant la période républicaine, les cadres révolutionnaires turcs, quant à eux, visent à établir dans cet encadrement, la mentalité de la nouvelle nation qu'ils construisent. Pour ce faire, ils élaborent des réformes scolaires diverses. Sous cet angle, dans la période républicaine, l'éducation est chargée d'une grande mission qui consiste à créer une compréhension séculaire au sein des individus par l'intermédiaire d'un système scolaire laïque dont les racines se trouvent dans l'Empire Ottoman.<sup>324</sup> De plus, dans la période républicaine, un autre rôle attribué à l'éducation est d'assurer l'effacement du passé ottoman et les valeurs musulmans.<sup>325</sup> Pour ces raisons, les dirigeants poursuivent des objectifs de transformations juridiques comme celle de la loi d'Unification du Système Scolaire, et de transformer la mentalité traditionnelle ou musulmane des individus par l'intermédiaire de l'éducation nationale.

### Section I- L'Unification du Système Scolaire

La distinction entre « *l'éducation sur laquelle la tradition religieuse domine* » et « *l'éducation supérieure qui s'est laissée transformer par les changements mondaines* » pendant la période de Mahmut II., fait commencer à produire la séparation de la sphère profane et de la sphère sacré dans ce domaine. Cette période où il commence aussi à apparaître des générations opposantes à deux cultures, devient plus complexe avec l'ouverture des écoles à tendance laïque qui alternent avec les madrasas qui symbolisent la tradition ottomane étant également des organisations religieuses.<sup>326</sup>

---

<sup>324</sup>Le mouvement de laïcisation dans le système scolaire commence vers la deuxième moitié du 19<sup>e</sup> siècle. En 1846, dans l'Empire Ottoman, les premières bases laïques de l'éducation sont formées par le Ministère de l'Education et sont aussi formées par la fondation de l'Ecole de Médecine en 1827 et par l'Ecole Militaire en 1834. Ş. Mardin (1991), "Türkiye'de Din ve Laiklik", *op. cit.*, pp. 46-47.

<sup>325</sup>M. Tunçay, *op. cit.*, p. 239

<sup>326</sup> On peut remarquer qu'à cette période-là, il commence à apparaître un « crevasse » en ce qui concerne l'abandon de la tradition de l'intégralité de *din-devlet*. N. Berkes, *op. cit.*, pp. 203 et 456. La dualité dans le système scolaire aboutit à la présence des deux ministères responsables de l'enseignement ; à savoir le ministère de l'éducation, dont les écoles laïques sont sous sa tutelle ; et le ministère des *Waqfs* auquel les madrasas y sont liées. En 1916, pendant le Congrès Générale de

Après la fondation de la République, pour faire disparaître cette dualité, les débats sur l'unification du système scolaire s'intensifient. Selon la première Constitution de la République, toute éducation est placée sous le contrôle de l'Etat et « *l'éducation primaire devient obligatoire pour tous les turcs et doit être gratuite dans les écoles de l'Etat.* »<sup>327</sup> Alors, le 3 Mars 1924 (1340), on décrète « la loi de l'Unification du Système Scolaire » avec laquelle toutes les institutions d'enseignement passent sous le contrôle du Ministère de l'éducation.<sup>328</sup>

La « loi de l'Unification du Système Scolaire » s'appuie sur l'idée d'« *assurer l'unification de la nation du point de vue de l'esprit et de la mentalité avec des politiques de culture et d'éducation générale* »<sup>329</sup> Dans un discours d'Atatürk après la promulgation de la loi, la raison de celle-ci est révélée par cette question : « *chercher des moyens pour créer une nation, composée par des individus de la même mentalité, de la même opinion ne serait-il pas une perte de temps sans l'unification du système d'éducation?* »<sup>330</sup> Mais, il est clair que cette loi ne vise pas à une simple unification, mais elle vise aussi à établir une mentalité scolaire séculière grâce à un système d'enseignement laïc.<sup>331</sup> Alors, par cette loi, on tente « *d'exclure les impacts de la religion en établissant un monopole scientifique dans*

---

l' « Ordre et Progrès », on décide de transmettre la direction des écoles primaires au ministère de l'éducation ; mais les madrasas qui étaient liés au ministère des *Waqfs* passent à *Bab-ı Meşihat*. İ. Başgöz & H. E. Wilson, *op. cit.*, p. 80. Après les réformes en 1916, les affaires budgétaires des madrasas se lient au ministère des *Waqfs* qui, selon Berkes, deviennent complètement séparés de la religion, étant une simple chambre financière et commerciale de l'Etat. N. Berkes, *op. cit.*, p. 459. Mais l'attachement des madrasas au ministère de l'éducation est proposé dans un projet par Ziya Gökalp en 1916. Selon Berkes, c'est la première étape de la voie qui emmène à la loi d'Unification du système scolaire. Par la suite, le désir d'unir le système scolaire est de nouveau prononcé pendant la campagne d'élection en 1923 et se réalise finalement le 3 Mars 1924. *Ibid.*, pp. 459 et 533.

<sup>327</sup> A. M. Kazamias (1966). **Education and the Quest for Modernity in Turkey**, Chicago, University of Chicago Press, p. 117. On peut remarquer que l'obligation scolaire réunit des élèves d'origines et sensibilités diverses et suscite à l'apparition de l'universel qui est l'un des exigences de la laïcité. H. Pena-Ruiz, *op. cit.*, p. 225.

<sup>328</sup> Par la suite de la loi de l'unification du système scolaire, ce n'est que les cours de coran qui ne sont pas liés au ministère d'éducation à cause du refus de la Direction des Affaires Religieuses. M. Tunçay, *op. cit.*, p. 238.

<sup>329</sup> Voir pour les motifs de la loi : **TBMM Zabıt Ceridesi**, vol. : 7, session II, 2. séance, 03.03.1340.

<sup>330</sup> N. H. Uluğ (1973). **Üç Büyük Devrim**, İstanbul, Ak Yayıncılık, p. 86.

<sup>331</sup> De ce fait, après la loi d'Unification du Système Scolaire, il s'agit d'une certaine restriction dans l'enseignement de la religion dans les écoles étrangères également et la propagande religieuse est interdite. Les officiels de l'Etat prennent des mesures préventives après la conversion au christianisme de trois étudiantes turques et musulmanes à Bursa. M. Tunçay, *op. cit.*, pp. 238-239 et İ. Başgöz & H. E. Wilson, *op. cit.*, p. 83-84

*l'éducation.* »<sup>332</sup> Les madrasas qui sont des établissements d'enseignement à base religieuse de l'*ancien régime* sont fermées.<sup>333</sup> Quant à l'enseignement de la religion, on ouvre les écoles d'*imam-hatip* et la faculté de théologie, à la place de la Madrasa de *Suleymaniye* et qui est au sein de *Darülfünun*.<sup>334</sup>

### Sous-Section I- La rupture dans la continuité de l'éducation religieuse

Il ne se trouve aucune disposition en ce qui concerne la clôture des madrasas dans la loi de l'Unification du Système Scolaire. Mais, selon la loi, seules les écoles d'*imam-hatip* et la Faculté de Théologie sont disposées à pourvoir un enseignement religieux. Cette situation suscite aussi d'importants débats à l'Assemblée Nationale. L'un des exemples des critiques de cette décision apparaît dans les débats sur le budget du Ministère de l'Education en 1924. Raif Efendi insiste sur l'absence de disposition concernant la fermeture de ces institutions religieuses. A son avis, *«l'unification du système scolaire signifie l'attachement de toutes les institutions de science, de religion et de morale à un centre unique ; ce n'est pas tout détruire et ne garder qu'une seule chose.»*<sup>335</sup>

Donc, on peut dire que la fermeture des madrasas et le remplacement de leurs fonctions par ces nouvelles institutions scolaires se réalisent de façon indirecte ou encore comme « un fait acquis ». Par ailleurs, il ne s'agit pas d'un vrai

<sup>332</sup> N. Altunya (1999). « Türkiye Cumhuriyeti'nde Din Eğitimi », **75 Yılda Eğitim**, in F. Gök, İstanbul, Tarih Vakfı, p. 216.

<sup>333</sup> Selon les mémoires de Tahir'ul Mevlevi, l'enseignement aux madrasas continuent de très court durée sous le contrôle du ministère d'éducation après la promulgation de la loi de l'Unification du Système Scolaire. Voir : T. (Olgun) (1991). **Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklal Mahkemeleri**, İstanbul, Nehir Yayınları, p. 164. Entre parenthèses, les penseurs comme Yusuf Akçura proposent de réformer les madrasas au lieu de les fermer et de changer leur nom par « *les madrasas de Hakimiyet-i Milliye* » et donc de former des hommes religieux qui vont propager la révolution. İ. Başgöz & H. E. Wilson, *op. cit.*, pp. 81-82.

<sup>334</sup> B. Lewis, *op. cit.*, p. 409. Même si la fermeture des madrasas est une étape important pour assurer la laïcisation et aussi la sécularisation, les écoles du nouveau système d'enseignement ne peuvent pas atteindre à la fréquence que les madrasas avaient autour du pays. De plus, la nouvelle loi de la République est basée à un nouveau système selon lequel il existe une seule « échelle » pour pouvoir faire l'éducation supérieur. Donc, *«ce n'est qu'un tout petit pourcentage des gens d'origine modeste qui peut monter cette échelle.»* [Mais quant] au système ottoman, où le système de madrasa était plus souple que celui républicain et laïc, *« il y a des structures bien définis et secondaires pour les gens qui ne peuvent pas atteindre le mont mais qui sont déterminés à s'éloigner de la base. »* Ş. Mardin (1991), « 2000'e Doğru Kültür ve Din », *op. cit.*, p. 220.

<sup>335</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, vol.: 8/1, session: II, 40. séance, 17.04.1340.

remplacement puisque les écoles d'*imam-hatip* qui sont ouvertes après la clôture des madrasas, sont bornées à l'enseignement du niveau secondaire quelque temps après.<sup>336</sup> Quant au système scolaire primaire, seules les écoles du système laïc peuvent continuer l'enseignement primaire étant donné que la partie primaire des madrasas a aussi été fermée. Donc, de ce point de vue, l'éducation religieuse perd sa continuité.

Surtout dans le camp islamique, on craint que cette perte de continuité dans le système scolaire religieux ne fasse diminuer le nombre des étudiants. Dans un article du périodique islamique *Sebilürreşat*, on révèle que « *quelqu'un qui termine le lycée, ne continue pas à la faculté de théologie. S'il continue, il ne peut pas réussir puisqu'il n'a pas de connaissances en arabe* »<sup>337</sup> vu qu'il n'y a plus de lycées à base d'enseignement religieux. Alors, ce qu'il faut faire, c'est d'ouvrir des lycées spéciaux ou des lycées théologiques pour faciliter le passage à la faculté de théologie ; où bien il faut retourner à la tradition : « *Il existait un cycle secondaire de 6 ans dans les madrasas (...) qui ont été abrogées et qui étaient équivalentes aux lycées. Le programme de cours des lycées est insuffisant pour éduquer les élèves visant la faculté de théologie.* »<sup>338</sup>

Si on retourne à l'Assemblée Nationale, on rencontre un souci similaire. Toujours dans les débats sur le budget du Ministère de l'Éducation en 1924, Kamil Efendi propose l'ouverture de lycées spéciaux qui prépare les élèves aux « départements professionnels » de *Darülfünun* et souligne la difficulté de suivre les cours de la faculté de Théologie pour quelqu'un qui termine le lycée sans connaître l'arabe ou qui ne possède pas la connaissance scolaire religieuse. Il demande : « *Comment quelqu'un qui termine le lycée peut comprendre les cours tels que 'tafsir', 'hadith', ou 'tasawuf' quand il commence à la faculté de théologie ?* »<sup>339</sup> Mais Vasif Bey, le ministre de l'éducation répond à ces critiques. Il affirme d'abord son appréciation envers le rôle des madrasas dans l'histoire, mais il continue en soulignant la nécessité des réformes scolaires: « *sans doute, les madrasas ont instruit des hommes valeureux*

<sup>336</sup> N. H. Uluğ, *op. cit.*, p. 86. Pour répondre aux critiques qui demandent pourquoi les écoles d'*imam-hatip* ne commencent pas à partir du niveau primaire, le ministre de l'éducation Vasif Bey affirme que les madrasas de niveau école primaire ferment selon la décision que dans les écoles primaires, aucun cours professionnel ne peut être enseigné. İ. Başgöz & H. E. Wilson, *op. cit.*, pp. 81-82.

<sup>337</sup> "İlahiyat fakültesi hakkında Bir Mülakat", *Sebilürreşat*, 22 Mai 1340.

<sup>338</sup> "İlahiyat Liseleri", *Ibid.*

<sup>339</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, *op. cit.*

*il y a deux ou trois siècles. (...) Mais (...) devant le progrès de la science, nous sommes obligés d'établir un système scolaire divers.* »<sup>340</sup> Donc, avec la fermeture des madrasas, il s'agit de « *la rupture avec une tradition historique pluriséculaire* » puisque l'ancien système d'enseignement était toujours lié à la religion.<sup>341</sup>

Cette question de la rupture de la continuité dans le système scolaire continue à être à l'ordre du jour l'année suivante. Dans les débats budgétaires pour réformer *Darülfünun* en 1925, bien qu'il soit désormais le ministre de l'éducation, Hamdullah Suphi Bey, avoue que ceux qui terminent le lycée ne continuent pas à la faculté de théologie.<sup>342</sup> Il déclare qu'il n'existe pas d'écoles pour préparer les élèves à la faculté de théologie puisque le programme des écoles d'*imam-hatip* n'est pas compatible. Il promet que les commissions du Ministère de l'Éducation s'occuperont de ce problème. Mais Vasıf Bey, le député de Saruhan, soutient la décision prise pendant la période où il était ministre de l'éducation: « *il n'y a qu'un moyen d'accéder à la faculté de théologie : ce sont les lycées dont le Ministère de l'Éducation est responsable. [Si non], il faut ouvrir des lycées pour chaque faculté.* » Vasıf Bey continue par dire que les réformes proposées pour les écoles d'*imam-hatip* ne sont pas fonctionnelles et que selon la loi de l'unification du système scolaire, la fonction de ces écoles est uniquement d'instruire des imams et des *hatips*.<sup>343</sup>

Par ailleurs, cette question est considérée de plus en plus négativement par le camp islamique. Selon *Sebilürreşat*, « *l'intention cachée derrière l'unification du système scolaire apparait clairement. Ce n'est que la limitation et l'abrogation de l'instruction religieuse.* » De plus, l'ouverture des écoles d'*imam-hatips* après la clôture des madrasas est considérée comme « *jeter de la poudre aux yeux* ». <sup>344</sup> De plus, les écoles d'*imam-hatip* sont des écoles de niveau secondaire, mais les facultés de théologies sont pour les étudiants qui ont une connaissance supérieure de la

---

<sup>340</sup> *Ibid.*

<sup>341</sup> Voir : R. Remond (2005). **L'Invention de la Laïcité: De 1789 à Demain**, Paris, Bayard, p. 49.

<sup>342</sup> Cette attitude qui encourage les tendances religieuses et traditionnelles apparaît aussi dans sa circulaire à propos des habits des institutrices. Alors, on peut dire que l'attitude du nouveau ministre de l'éducation Hamdullah Suphi Bey est plus « apaisante » envers le camp islamique par rapport aux politiques révolutionnaires appliquées pendant la période ministérielle de Vasıf Bey. Voir : E. E. (Fergan) (2005). **İstiklal Mahkemeleri'nde**, İstanbul, Beyan Yayınları, p. 144.

<sup>343</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, vol.: 18, session II, 108. Séance, 21.04.1341.

<sup>344</sup> « İmam ve hatip mektepleri lağv ediliyor », **Sebilürreşat**, 27 Novembre 1340.

religion. Alors il apparaît un risque de clôture de la faculté de théologie à cause du manque d'étudiants.<sup>345</sup>

### **Sous-Section II- La nouvelle enseignement pour les hommes de religion**

Selon les tenants de l'ordre religieux, le nouveau système scolaire qui ne permet pas une éducation suffisante pour avoir la compétence d'être homme de religion, est contradictoire : « (...) *S'il s'agit de l'unification de l'éducation, alors, tous les cours doivent être enseignés. Les cours de religion aussi doivent être enseignés. Mais il n'y a pas d'école pour l'enseignement des cours de religion.* »<sup>346</sup>

La différence entre les nécessités pour être mufti et la structure de l'enseignement supérieur pose un problème : « *Il existe des écoles primaires et des lycées. Mais ce ne sont pas des écoles de spécialisation ou des écoles de profession. (...) Comment les muftis vont-ils être éduqués ? Un homme qui finit la faculté de théologie ne peut pas être mufti* » ; parce que l'enseignement à la faculté de théologie est très théorique.<sup>347</sup> De plus, l'insuffisance du programme de cours réduit les écoles d'*imam-hatip* et aussi la faculté de théologie à un « titre ». Alors, « *elles sont condamnées à se décomposer et à se boucher.* »<sup>348</sup>

D'autre part, dans les débats à l'Assemblée Nationale sur le budget du Ministère de l'Éducation en 1924, la quantité des écoles d'*imam-hatip* qui sont favorables à l'éducation des hommes de religion est trouvée insuffisante surtout par les hodjas. Mustafa Feyzi Efendi, le député de Konya, souligne l'insuffisance des écoles d'*imam-hatip* pour tous les villages. Alors, pour résoudre ce problème, « *il faut rouvrir des madrasas.* » Les madrasas ont une fonction pour le manque d'institutions scolaires dans les petits villages: « *Une partie des messieurs qui finissent ces écoles devient imam, une partie devient hatip et une partie devient instituteur.* » Pour finir, il

<sup>345</sup> “Merhamet Eyleyin Efendiler”, *Ibid.*, 12 Février 1341.

<sup>346</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, vol.: 8/1, session II, 40. Séance, 17.04.1340.

<sup>347</sup> *Ibid.*

<sup>348</sup> “İnhilal Eden Bir İlim Ordusu”; **Sebilürreşat**; 5 Juin 1340.

dit : « *Nous ne pouvons pas être irréli­gieux.*<sup>349</sup> *La religion est nécessaire pour nous. Nos lois l'ordonnent.* »<sup>350</sup> Ainsi, selon cette interprétation, il ne serait pas faux de dire que la fermeture des madrasas est vue comme un acte d'irréli­giosité.<sup>351</sup>

De plus, la centralisation des écoles d'*imam-hatip* aboutit au problème d'accès. Raif Efendi souligne ce problème et affirme que personne ne vient des villages aux villes pour être imam. Puis il pose la question dans laquelle se trouve le problème essentiel : « *Comment le ministre de l'éducation assurera-t-il le besoin spirituel et le besoin religieux des villages ?* »<sup>352</sup> *Sebilürreşat* qui est l'un des représentants principaux du camp islamique pousse le débat plus loin et considère que les écoles d'*imam-hatip* telles quelles sont inutiles. Être imam ou être *hatip* peut être un but dans les grandes villes mais personne ne quitte sa terre et ne vient à la ville pour cette raison. Jadis, ceux qui étudiaient dans les madrasas ne pensaient même pas à être imam ou *hatip* ; mais ils visaient à être haut fonctionnaire religieux, à être wa'iz, ou à la rigueur à être mufti.<sup>353</sup>

---

<sup>349</sup> Les cadres révolutionnaires savent que cette loi peut être prise comme un signe d'irréli­giosité. A la suite du décret de la loi, dans le Congrès Publique de la Société des Instituteurs, İsmet (İnönü) invoque cette possibilité : « *il était évident que l'unification du système scolaire allait être accusé d'irréli­giosité. (...) Mais, il n'y a pas d'autre voie. Nous avons vu que c'est la voie de tout le monde entier. (...) Dans dix ans, (...) ceux qui sont inquiets pour la religion [aujourd'hui], vont voir que la manière la plus pure de l'islam va voir le jour chez nous. Jusqu'à cette apparition effective, nous allons imposer et exécuter cette réalité légalement avec la révolution.* » O. Ergin (1977). **Türk Maarif Tarihi**, İstanbul, Eser Matbaası, vol.: 5, pp. 1741-1742.

<sup>350</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, *op. cit.* Cette interprétation nous rappelle la pensée selon laquelle l'islam doit englober tous les aspects de l'éducation comme si il devait englober tous les aspects de la vie. Donc, une éducation qui n'est pas entièrement couverte par la religion peut être vue comme irréli­giosité.

<sup>351</sup> Mais, il ne faut pas oublier qu'avec la loi de l'Unification du Système Scolaire, il ne s'agit pas d'enlever les cours de religion du programme scolaire des écoles, mais il s'agit de la fermeture des écoles religieuses.

<sup>352</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, *op. cit.* Nous allons aborder cette question dans la deuxième section.

<sup>353</sup> «İnhilal Eden Bir İlim Ordusu», **Sebilürreşat**, 5 Juin 1340. De ce fait, selon ce commentaire, ceux qui étudiaient aux madrasas, donc dans une institution d'éducation religieuse ne visaient pas à être imam ou *hatip* ; mais après la loi d'unification du système scolaire, ceux qui étudient dans les écoles d'*imam-hatip* qui sont les nouvelles institutions de l'éducation religieuse se dirigent vers l'objectif d'être imam ou *hatip*, mais ce n'est pas seulement parce que les madrasas sont fermées, mais c'est aussi le résultat de l'abrogation du poste de cheikh al islam ou du califat et aussi des ministères de charia et des *waqfs*. Ce qu'il faut souligner selon nous, c'est qu'il semble que le camp islamique n'est toujours pas au courant de la transformation institutionnelle qui se réalise en conséquence de la révolution.

En conclusion, on remarque que la rupture que l'enseignement religieux subit avec la fermeture des madrasas, démontre le changement de la tradition de l'éducation et aussi le passage à une mentalité de l'éducation différente.<sup>354</sup>

### **Sous-Section III- L'interprétation scientifique de la religion**

Un système laïc d'éducation considère l'instruction « *comme processus conduisant à l'autonomie effective du jugement.* »<sup>355</sup> Dans la réalisation de ce processus, l'éducation laïque joue un rôle considérable parce qu'on pense qu'elle assure l'abandon de la perception du monde dans un cadre religieux et introduit à la place une compréhension du monde avec une considération séculière. Dans ce processus de rationalisation, c'est la science qui forme l'individu et le libère des contraintes traditionnelles et religieuses.

Durant la période républicaine, l'une des cibles principales des cadres révolutionnaires est de mener les individus à agir par l'intermédiaire d'un jugement autonome. Pour ce faire, l'éducation, y compris l'éducation supérieure, est considérée comme intermédiaire pour l'acquisition d'une telle mentalité<sup>356</sup>, mais on utilise aussi la science qui pénètre tous les aspects du système d'éducation grâce aux nouvelles politiques d'enseignement.<sup>357</sup> Donc, la science et la scientisation des mentalités trouvent une importance particulière. Cette tendance apparaît aussi dans l'élaboration d'une approche scientifique des études universitaires sur la religion.

Le mouvement de scientisation qui s'accélère dès le 19<sup>e</sup> siècle, influence aussi l'éducation de la religion. Dès l'année 1909, on commence à produire des programmes pour moderniser les madrasas en ajoutant des sciences modernes dans

---

<sup>354</sup> Ce passage est trop rapide selon le camp islamique. Dans un article de *Sebilürreşat*, on souligne cette vitesse: "*Quelle révolution rapide, quelle transformation forcée (...) qu'elle puisse modifier les madrasas qui étaient le foyer de la science, qui lui donnaient de la puissance et de la gratitude et (...) qui lui avaient donné une position dans le monde durant six siècles.* » Voir : "Medreseler de İnkılap Geçiriyor!", *ibid.*, 2 Octobre 1340.

<sup>355</sup> H. Pena-Ruiz, *op. cit.*, p. 102.

<sup>356</sup> B. Lewis, *op. cit.*, pp. 432-433.

<sup>357</sup> Voir: H. Doğan (1999). "Cumhuriyet Döneminde Ortaöğretim Programlarının Şekillenmesinde Etkili Olan Görüşler", **75 Yılda Eğitim**, in F. Gök, İstanbul, Tarih Vakfı, p. 197.

l'enseignement.<sup>358</sup> Mais la pensée d'aborder l'islam en tant qu'un objet d'étude n'apparaît qu'en 1923 et on cherche à fonder « une commission des études de l'islam » qui s'occuperait de la philosophie de l'islam et des traditions du culte et de la religion pour « *éduquer des savants de tafsir et d'interprétation de la loi divine.* »<sup>359</sup> Avec la loi de l'Unification du Système Scolaire, cette politique de scientisation de l'éducation de la religion donne un résultat concret, à savoir l'ouverture de la faculté de théologie pour éduquer de « *hauts spécialistes de la religion* ».

Selon Remond, la question que la laïcisation de l'enseignement universitaire pose, est plutôt « *un conflit philosophique entre 'le jugement critique' et 'une vérité dogmatique'* ».<sup>360</sup> Mais la question, qui apparaît après l'ouverture de la faculté de théologie en Turquie, est plus complexe puisqu'il ne s'agit pas uniquement de la laïcisation de l'enseignement universitaire, mais aussi d'étudier la science de la religion dans une institution d'éducation supérieure qui est désormais laïque. Donc, il s'agit d'un double conflit.

L'objectif de scientisation de l'étude de la religion n'a pas toujours été accueilli positivement surtout par le camp islamique. Le programme de cours de la faculté de théologie est trouvé insuffisant pour apprendre « *le but de la religion* ». Les cours pour enseigner la science de l'islam sont considérés insuffisants également.<sup>361</sup> De plus, selon les critiques, la décision de transformer la madrasa en faculté de théologie, qui est désormais l'institution universitaire, aboutit à l'effacement des différences essentielles entre l'islam et le christianisme et considère alors les deux religions comme identiques.<sup>362</sup> La faculté de théologie d'aujourd'hui est incomplète et insuffisante pour le besoin parce qu' « *elle n'est qu'au niveau d'une branche de Madrasa.* » Il faut qu'elle soit élargie par plusieurs départements pour être suffisante.<sup>363</sup>

---

<sup>358</sup> N. Berkes, *op. cit.*, p. 457.

<sup>359</sup> *Ibid.*, p. 533.

<sup>360</sup> R. Remond, *op. cit.*, p. 94.

<sup>361</sup> «İlahiyat Fakültesi», **Sebilürreşat**, 15 Mai 1340.

<sup>362</sup> «İlahiyat Fakültesi», *Ibid.*, 22 Mai 1340.

<sup>363</sup> Ces départements sont les départements de *tafsir*, de *hadith*, de *fikh*, d'islam, de *kelam* et de *tasavvuf*. «İlahiyat fakültesi hakkında Bir Mülakat», *Ibid.*

Si on considère les débats à l'Assemblée Nationale, les critiques de Rasih Efendi révèlent un souci similaire. Dans les débats budgétaires de la réforme de *Darülfünun* en 1925, en parlant de l'inconvenance du programme des cours de la faculté de théologie, il affirme qu'elle ne peut pas éduquer des hommes professionnels comme des *mudaris*<sup>\*</sup>, des *wa'iz* ou des muftis parce qu'elle est devenue une institution d'études approfondies. Il ajoute : « *Si on conserve la faculté de théologie telle qu'elle est, alors il est obligatoire d'ouvrir une institution professionnelle.* »<sup>364</sup>

Par ailleurs, le camp islamique critique également l'enseignement scientifique de la religion à la faculté de théologie de crainte que celui-ci ne se transforme en enseignement de l'histoire. Abdullah Azmi Bey, le député de Eskişehir dit qu'il ne faut pas enseigner l'histoire mais la science de la religion elle-même.<sup>365</sup> Ce problème dans l'éducation porte le risque de ne plus avoir de professeurs pour enseigner l'islam : « *Si on n'éduque pas comme des professeurs à la faculté de théologie il le faut, demain il n'y aura personne pour enseigner la religion.* »<sup>366</sup>

La scientisation de la religion ne se réalise pas seulement au niveau universitaire. Dans les débats budgétaires des Affaires Religieuses à l'Assemblée Nationale, Vehbi Bey, le député de Karesi, souligne l'importance du leadership religieux. Selon Vehbi Bey, les imams doivent également subir la scientisation. Alors, il affirme que les imams dans les villages doivent se soumettre à un examen pour prouver leurs compétences. Sinon, c'est une « tache » pour l'islam. Par conséquent, « *les imams des villages doivent suivre un enseignement. Il faut reconnaître qu'il y a un hodja à la tête de chaque village. Vous allez là-bas, vous essayez de convaincre les habitants du village, ou c'est le médecin, le gendarme qui y ira en montrant le fouet. (...) Qui que ce soit, cela n'a pas d'importance. Ce que dit l'imam du village est aussi valable qu'un ayat.* »<sup>367</sup>

---

\* Professeur aux madrasas.

<sup>364</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, vol.: 18, session II, 108. Séance, 21.04.1341. Car, le but de la faculté de théologie n'est pas d'éduquer des hommes de religion, mais d'éduquer «*de hauts spécialistes de la religion*».

<sup>365</sup> Par exemple, dans les débats budgétaires de la réforme de l'Université en 1925, Abdullah Azmi Efendi, le député d'Eskişehir, affirme que «*si nous allons fonder une faculté de théologie, après avoir enseigné la science d'islam comme il faut, il faut enseigner l'histoire des religions.*» *Ibid.* Il répète sa proposition lors des débats sur la loi budgétaire de l'Université en 1926. Voir : **TBMM Zabıt Ceridesi**, vol. : 25, session II, 106. Séance, 23.05.1926.

<sup>366</sup> *Ibid.*

\* Verset Coranique.

Dernièrement, on attend de la faculté de théologie qu'elle soit un centre de recherche et élabore des projets pour moderniser la religion ou la forme du culte. En 1928, on élabore « un programme de réforme »<sup>368</sup> mais il n'est pas réalisé parce qu'il est trouvé inapplicable pour l'islam. A la suite de ce projet de réforme, l'Etat abandonne « *les politiques de manipulation de la religion avec des efforts scientifiques* ». <sup>369</sup> Désormais, « *le centre commence à aborder la religion en tant que sujet de conscience et question individuelle* ». <sup>370</sup>

En 1933, lors de l'abrogation du *Darülfünun* et de la fondation de l'Université d'Istanbul, on supprime la faculté de théologie et on fonde l'Institut des Etudes de l'Islam qui permet de faire des recherches sur la religion à la place de l'enseignement religieux qui est lui relié à la faculté de Littérature.<sup>371</sup> Quant aux écoles d'*imam-hatip*, en 1928 elles perdent les soutiens financiers provenant de l'Etat, et ferment leurs portes en 1930.<sup>372</sup>

## Section II- L'éducation religieuse ou l'éducation nationale \*

Pendant la période républicaine, l'éducation, au sens large du terme, est considérée comme « *un moyen pour nourrir les aspirations nationales et pour créer le consensus nécessaire* » dans la voie de l'établissement de l'Etat-nation par les cadres révolutionnaires.<sup>373</sup> Alors, en un sens, elle « *a pour vocation de (...) diffuser l'idéologie du mouvement (...) nationaliste* ». <sup>374</sup> Elle est aussi parallèle à la tendance

<sup>367</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, vol.: 14, session II, 61. Séance, 21.02.1341.

<sup>368</sup> Nous avons déjà vu les détails de ce programme de réforme dans le chapitre sur la « turquisation » de la langue.

<sup>369</sup> Ş. Mardin (1991). **Din ve İdeoloji**, İstanbul, İletişim Yayınları, p. 148.

<sup>370</sup> İ. B. Tarhanlı, *op. cit.*, p. 148 et B. Lewis, *op. cit.*, pp. 409-410.

<sup>371</sup> İ. B. Tarhanlı, *op. cit.*, p. 19.

<sup>372</sup> İ. Başgöz & H. E. Wilson, *op. cit.*, p. 82. A part certains cours de Coran, l'éducation officielle de la religion est supprimée. B. Lewis, *op. cit.*, pp. 409-411.

\* Dans cette partie, nous utilisons le concept "éducation" à la place de « terbiye ».

<sup>373</sup> A. M. Kazamias, *op. cit.*, p. 115.

<sup>374</sup> De plus, il ne faut pas oublier qu'elle est vue comme le moyen d'implanter le sentiment nationaliste au sein de toute la jeunesse sans considération des différences ethniques ou religieuses. B. Toprak, *op. cit.*, pp. 50-51.

créatrice d'une structure sociale séculière en opposition à celle de l'Empire Ottoman qui visait à imposer une éducation plus religieuse.<sup>375</sup>

Selon les cadres révolutionnaires, la théorie et la pratique religieuse se sépareraient de l'enseignement des sciences contemporaines au fur et à mesure que l'éducation nationale s'établirait. Les superstitions religieuses freinent la nation ; ils entraînent « l'inaction » qui évite le progrès. Mais le but des révolutionnaires est de former des citoyens qui réfléchissent de manière rationnels, ce qui est conforme aux objectives des politiques de laïcité.<sup>376</sup> Alors pour ce faire, ils visent à établir une éducation nationale.

En 1924, pendant le Congrès Général de la Société des Instituteurs, İsmet (İnönü) traite la question de l'éducation nationale. Selon İnönü, il ne faut choisir ni l'éducation religieuse ni l'éducation internationale ; mais ce dont on a besoin, c'est de choisir l'éducation nationale. L'éducation nationale qui est « *guidée par la science* » est importante pour la création d'une « *nation unifiée* » dans laquelle les cultures étrangères doivent se dissoudre. İnönü dit qu'il ne peut pas exister plusieurs civilisations dans une nation composée.<sup>377</sup> Donc, ce qu'on attend de l'éducation nationale, à part l'exclusion de l'impact de la religion, c'est de créer et diffuser une culture uniforme afin de former des futurs citoyens avec l'identité nationale.

Mais le camp islamique s'oppose à cette considération. D'abord, selon l'esprit principal de l'éducation religieuse, la « religion » et la « nation » sont identiques.<sup>378</sup> Par conséquent, il est inutile de séparer l'éducation nationale et l'éducation religieuse. Pour répondre aux critiques à propos de la présence de l'esprit d'esclavage dans certaines communautés musulmanes, le camp islamique indique qu'elles n'ont pas eu une éducation essentiellement religieuse.<sup>379</sup>

Deuxièmement, l'éducation et la religion ont un lien assez fort ; alors, on ne peut pas abandonner l'éducation religieuse. Cette idée est discutée dans les débats budgétaires de l'Assemblée Nationale en 1924. Selon Kamil Efendi, député de Karahisarısarp, « *la*

<sup>375</sup> Voir : O. Ergin, *op. cit.*, pp. 1634-1636.

<sup>376</sup> A. Davison, *op. cit.*, pp. 263-265.

<sup>377</sup> O. Ergin, *op. cit.*, p. 1652.

<sup>378</sup> Parce que selon l'islam lui-même, la « *nation* » signifie la « *religion* ». *Ibid.*, p.: 1639.

<sup>379</sup> « Terbiye-i Milliye ile Terbiye-i Diniye », **Sebilürreşat**, 2 Octobre 1340.

*religion veut dire l'éducation.* » La « morale », quant à elle, a toujours un aspect religieux. « *L'élément le plus important dans l'éducation est l'éducation morale (...) qui est l'éducation la plus élevée. (...) L'éducation morale est la plus noble des éducations. (...) Quand on parle de l'éducation morale, on pense aux sentiments sacrés.* » La remarque de Kamil Efendi indique la raison de l'importance donnée à l'éducation morale : « *Si les émotions sacrées ne sont pas basées sur la puissance divine, l'éducation morale est incomplète. Si le peuple ne donne pas son cœur à la puissance divine, on ne peut pas contrôler le peuple.* »<sup>380</sup> De plus, à la place des institutions laïques, ce sont les oulémas qui jouent le rôle d'imposer l'éducation morale par les sentiments sacrés et d'imposer les sanctions morales par les acquis historiques.<sup>381</sup>

Raif Efendi, député d'Erzurum, quant à lui, parle de la nécessité de l'éducation religieuse donnée par les imams qui sont éduqués dans les madrasas pour établir la foi dans le cœur des individus, et dit que l'absence d'éducation religieuse massive porte le risque de transformer les masses en « bêtes sauvages ». « *Si on n'envoie pas d'instituteurs dans les villages, si on n'enseigne pas, si on n'apprend pas la religion aux paysans qui ne sont pas éduqués, que va-t-il se passer ?* »<sup>382</sup> Donc, la religion est considérée comme un instrument pour garantir le maintien de l'ordre social au sein de la communauté, spécialement dans les milieux où il est question d'un manque d'enseignement.

Par ailleurs, l'abandon de l'éducation religieuse et l'encouragement de l'éducation nationale est considéré comme la perte d'identités. En tant que représentant du camp islamique, Raif Efendi affirme que « *nous sommes une nation et nous avons une personnalité propre.* » En parlant de la fonction de la foi religieuse dans la Guerre d'Indépendance, il continue : « *Ce sont nos imams qui (...) ont établi une telle foi dans le cœur des Mehmeds*<sup>383</sup> ; *c'est ainsi que, nous avons résisté au monde entier malgré tous nos manques.* » Mais le problème essentiel réapparaît par la suite : « *Comment allons-nous éduquer des imams égaux à ceux qui nous ont donné cet idéalisme ? (...) Si on continue comme ça, les Mehmeds que vous vous confiez ne*

<sup>380</sup> **TBMM Zabıt Ceridesi**, vol. : 8/1, session II, 40. séance, 17.04.1340.

<sup>381</sup> *Ibid.*

<sup>382</sup> *Ibid.*

<sup>383</sup> Le soldat turc est appelé «*Mehmet*».

*deviendront que des animaux sauvages. Si on n'envoie pas d'instituteurs pour enseigner la religion dans les villages que va-t-il se passer ? Ce que vous appelez 'turc' c'est établir la foi musulmane dans le cœur de la nation turque. Si elle reste sans imam, elle deviendra sauvage.»*<sup>384</sup> Ce que souligne Raif Efendi, démontre la difficulté de distinguer la nation et la religion puisque la religion et la nation font un ensemble d'après la pensée musulmane. La réponse de Tunalı Hilmi Bey au commentaire de Raif Efendi soutenant le rôle de l'éducation religieuse dans la victoire, est plutôt nationaliste : en donnant l'exemple de la guerre des Balkans, il dit que : *« dans le sang des Mehmetçik, il y a une noblesse qui symbolise la victoire et la puissance. »*<sup>385</sup>

L'un des discours d'Atatürk permet de mieux comprendre l'importance de l'éducation nationale pour les cadres révolutionnaires. Dans un discours fait à Samsun en 1925, il déclare que : *« C'est l'éducation qui fait vivre une nation soit libre et indépendante, soit dans l'esclavage et la misère. (...) Je vais simplement dire que la nouvelle République turque ne va pas donner que l'éducation nationale à sa nouvelle génération.»*<sup>386</sup> Quant aux nations dans lesquelles il est question d'éducation religieuse, elles ne peuvent pas *« casser les chaînes de la captivité »* parce que leur système d'éducation n'est pas national.<sup>387</sup>

Par conséquent, pour établir une éducation totalement nationale dans le système scolaire, on élimine les cours de religion obligatoires dans les écoles primaires. Juste après que le choix soit laissé aux parents en 1927<sup>388</sup>, ils sont supprimés du programme d'enseignement en 1928, après la suppression de l'article sur la religion de l'Etat. Ceci se réalise en 1930 dans les écoles des villes et en 1933 dans les écoles des villages.<sup>389</sup> Alors, la laïcisation de l'éducation, du moins dans le domaine scolaire se termine.<sup>390</sup>

---

<sup>384</sup> *Ibid.* Ce que souligne Raif Efendi nous rappelle la remarque de Mardin concernant l'échec des révolutions et des révolutionnaires à créer une nouvelle personnalité.

<sup>385</sup> *Ibid.*

<sup>386</sup> N. H. Uluğ, *op. cit.*, p. 102.

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>388</sup> A. Davison, *op. cit.*, p. 263. Parce que selon le code civil décrété en 1926, l'éducation religieuse de l'enfant est laissée aux parents. N. Altunya, *op. cit.*, p. 218.

<sup>389</sup> G. Jäschke, *op. cit.*

<sup>390</sup> D'un autre côté, une autre question de la laïcisation de l'enseignement est l'éducation mixte. Dans la période ottomane, l'éducation mixte n'est pas une question puisque les filles ne peuvent que suivre les cours de l'école primaire. C'est à l'époque des « Jeunes Turcs » que les premières écoles pour

## CONCLUSION

Dans cette étude, nous avons essayé d'aborder la façon dont les deux fractions que nous avons définies comme les « cadres révolutionnaires » et les « tenants d'un ordre islamique » perçoivent les réformes de laïcisation et de sécularisation entre 1923 et 1931. Au terme de ce travail qui vise à mettre la pensée révolutionnaire pendant la fondation de la République en dialogue avec d'autres courants de pensées modernes, nous pouvons avant tout dire qu'il n'est pas faux de considérer les réformes de laïcisation et de sécularisation comme des éléments qui visent à libérer les individus des liens qui les rendent dépendants aux traditions. Donc, comme le souligne Berkes, ces réformes visent à assurer « *le déchainement de la domination des traditions sacrées.* »<sup>391</sup> Elles visent donc à créer une nation émancipée et rationnelle pour que celle-ci soit indépendante et occidentale.

Le désir de rationaliser, se révèle aussi pour la religion parce que dans la société, on ne peut pas distinguer clairement ce qui fait partie de la religion et ce qui fait partie de la tradition. Ainsi, en rationalisant la religion, on vise à conserver ce qui est essentiellement religieux et à abandonner ce qui est traditionnel. Par conséquent, on ne peut pas dire qu'avec les réformes de laïcisation et de sécularisation, on tente d'établir une irrégiosité dans la société, mais plutôt, selon l'expression wébérienne, une « *cohérence interne dans les croyances religieuses* ». <sup>392</sup> On cherche aussi à purifier l'islam, des fausses croyances et des superstitions.

---

filles s'ouvrent. B. Lewis, *op. cit.*, p. 228. Mais après la fondation de la République, puisque le budget du Ministère de l'Éducation ne suffit pas à ouvrir des écoles séparées pour les filles, alors en 1927, la Chambre de l'Enseignement secondaire liée au Ministère de l'Éducation élabore un projet qui vise à rendre l'éducation mixte. İ. Başöz & H. E. Wilson, *op. cit.*, pp. 103 et 105. En ce qui concerne les nouvelles politiques de l'État à propos de l'éducation, Vasıf Bey affirme dans les débats budgétaires de l'éducation à l'Assemblée Nationale en 1924 qu'il n'existe aucune différence entre l'éducation des filles et des garçons. **TBMM Zabıt Ceridesi**, *op. cit.*

<sup>391</sup> N. Berkes, *op. cit.*, p. 19.

<sup>392</sup> M. Weber (1993). **The Sociology of Religion**, Boston, Beacon Press.

Les cadres révolutionnaires lancent généralement les réformes de manière à ce que les tenants d'un ordre islamique ne puissent pas faire beaucoup de critiques. En définissant comme « superstitions » les facteurs traditionnels qui sont considérés comme des obstacles pour assurer l'indépendance et une attitude occidentale, ils assurent une certaine légitimité pour les réformes.

Cette tendance s'aperçoit dans les transformations des institutions de l'Etat. Pour exclure la religion des institutions politiques, notamment dans les débats concernant l'abrogation du califat et l'établissement du code civil, les cadres révolutionnaires traitent les institutions de l'*ancien régime* en tant que des « superstitions ».

D'un autre côté, même si la majorité de la société poursuit une vie traditionnelle, paradoxalement, les cadres révolutionnaires lancent les réformes de manière à ce que ce soit le peuple qui les réclame puisque, c'est l'Assemblée Nationale qui décide à propos des réformes et puisqu'au moins en théorie, l'Assemblée Nationale représente la nation.

Par ailleurs, un autre moyen pour légitimer les réformes est que les cadres révolutionnaires s'appuient sur l'argument de « sauver la religion » pour exclure la religion des institutions étatique. La politique est montrée comme un domaine qui peut corrompre la religion. Par conséquent, la nouvelle place de la religion s'est envisagée dans les consciences mais cette place continue à être contrôlé par l'Etat.

Selon les tenants de l'ordre islamique, les réformes de laïcisation sont critiquées parce qu'ils considèrent que la religion et la politique sont des entités unies. Au-delà de la présence de la religion dans les institutions politiques, ils pensent que l'Etat doit fonctionner pour assurer ce dont la religion a besoin. De plus, ils pensent que la nation et la religion, elles non plus, ne sont pas séparables. Alors, quant aux réformes de sécularisation, elles peuvent aboutir à la perte des spécificités nationales et culturelles. Il nous semble que les tenants de l'ordre islamique ont une certaine difficulté à considérer et à interpréter les institutions et les structures desquelles la religion est absente ; parce que comme nous l'avons affirmé dans notre étude, l'islam, au niveau doctrinaire, prétend couvrir tous les domaines de la vie sociale.

Malgré tout, la religion maintient sa présence en tant qu'une idéologie dominante. Comme dit Mardin, les réformes ne peuvent pas trouver un succès pour attirer la population rurale au nouveau système. Par conséquent, après le passage au période multipartite en 1950 et vers la fin des années 60, en compagnie de nouvelles tendances politiques dans le monde, les idéologies qui sont basés sur la religion commencent à se développer.<sup>393</sup>

La structure qui est en transformation de la modernisation turque est modifiée surtout par la religion aux années 80 et aux années 90 en particulier, il apparaît de nouveaux acteurs parallèlement à la formation des puissances culturelles, politiques et économiques inspirés de la religion. Ce processus démontre une certaine montée de l'islam qui est en parallélisme avec la transformation de l'islam à un acteur important politique, culturel et économique.<sup>394</sup> Dans cette nouvelle ère, bien qu'on s'attende que la religion doive être en déclin, il apparaît une tendance opposée.

Par ailleurs, si on considère la modernisation qui existe depuis les années 80, il ne serait pas faux d'interpréter ce processus en tant qu'une réussite pour la laïcisation qui est visée à établir dans le processus de la fondation de la république. Mais il s'agit d'une certaine transformation dans la perception de la laïcité entre celle des années '20 et celle d'aujourd'hui. La laïcité des années '20 était plutôt une « laïcité doctrinaire »<sup>395</sup> ou encore « militante », par contre, si on considère la laïcité d'aujourd'hui, il ne serait pas faux de se rendre compte d'une transformation dans le contenu de la laïcité. Ce qui est remarquable c'est qu'elle se dirige vers une compréhension plus ouverte.

Quant à la sécularisation d'aujourd'hui, même si on ne peut pas dire qu'il s'agit d'un échec, il ne s'agit non plus d'une sécularisation au sens globale, au tour de la société. Il apparaît plutôt une certaine « sécularisation interne » dans la perception de l'islam au sein de la société. La religion ne se présente plus comme elle était dans les années '20. Si on considère la période dont cette étude aborde, malgré les discours de tenants d'un ordre islamique de l'époque, on aperçoit que la religion n'est pas non

<sup>393</sup> R. Tapper (1993). *Çağdaş Türkiye'de İslam*, İstanbul, Sarmal Yayınları, pp. 17-19.

<sup>394</sup> E. F. Keyman (2003). "Türkiye'de 'Laiklik Sorunu'nu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme", *Doğu Batı*, année: 6; no.: 23, p. 117.

<sup>395</sup> Pour le concept, voir le deuxième chapitre de la première partie.

plus une entité fixe. Alors cette étude démontre que la perception de l'islam d'aujourd'hui, elle aussi, s'est transformée. Chacun des transformations dans ces deux concepts témoignent qu'il s'agit d'une « *interaction entre la religion et la modernité* »<sup>396</sup>.

---

<sup>396</sup> Pour les détails, voir la troisième section du chapitre premier.

## BIBLIOGRAPHIE

### A) OUVRAGES GENERAUX

ATATÜRK Mustafa Kemal, *Nutuk*, vol. II, İstanbul, Süryay Sürekli Yayıncılık, 1995.

ATATÜRK Mustafa Kemal, “İzmir Kız Öğretmen Okulu’nda Bir Konuşma”, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II*, Ankara, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1997.

ATAY Falih Rıfkı, *Çankaya*, İstanbul, Doğan Kardeş Matbaacılık, 1969.

CASANOVA Jose, *Public Religions in Contemporary World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

KARPAT Kemal, *Türk Demokrasi Tarihi*, İstanbul, Afa Yayınları, 1996.

LEWIS Bernard, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1993.

### B) OUVRAGES SPECIFIQUES

AKGÜN Seçil, *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik*, Ankara, Turhan Kitabevi, 1985.

BARBIER Maurice, *La Laïcité*, Paris, Editions Harmattan, 1995.

BASTIDE Roger, *Les Éléments de la Sociologie Religieuse*, Paris, Editions A. Colin, 1997.

BAŞGÖZ İlhan & WILSON Howard Eugene, *Türkiye Cumhuriyeti’nde Milli Eğitim ve Atatürk*, Ankara, Dost Yayınları, 1968.

BERGER Peter Ludwig, *Kutsal Şemsiye*, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2005.

BERKES Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006.

BOZKURT Mahmut Esat, *Atatürk İhtilali*, İstanbul, Altın kitaplar, 1967.

BOZKURT Gülnihal, *Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1996.

- CHEBEL Malek, *Symboles de l'Islam*, Paris, Editions Assouline, 1997.
- ÇINAR Alev, *Modernity, Islam and Secularism in Turkey: Bodies, Places and Time*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2005.
- DAVISON Andrew, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.
- ELDER Charles & COBB Roger, *The Political Uses of Symbols*, New York, Longman Press, 1983.
- ERGİN Osman, *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul, Eser Matbaası, 1977.
- (FERGAN) Eşref Edip, *İstiklal Mahkemeleri'nde: Sebilürreşat'ın Romanı*, İstanbul, Beyan Yayınları, 2005.
- GAUCHET Marcel, *La Religion Dans La Démocratie*, Paris, Editions Gallimard, 1998.
- GÖLE Nilüfer, *Modern Mahrem*, İstanbul, Metis Yayınları, 2004.
- HAARSCHER Guy, *La Laïcité*, Paris, Presse Universitaire de France, 2004.
- HEPER Metin, *Türkiye'de Devlet Geleneği*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2006.
- HEYD Uriel, *Türkiye'de Dil Devrimi*, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2001.
- İLERİ Celal Nuri, *Türk İnkılabı*, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2000.
- İMECE Mustafa Selim, *Atatürk'ün Şapka Devriminde Kastamonu ve İnebolu Gezileri*, Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1975.
- İSKİLİPLİ Atif, *Frenk Mukallidliği ve Şapka*, İstanbul, Nizam Yayınları, 1994.
- JASCHKE Gothard, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1972.
- JOINVILLE-ENNEZAT Maxime, *İslamité et Laïcité*, Paris, Editions L'Harmattan, 1998.
- LEWIS Geoffrey, *Trajik Başarı Türk Dil Reformu*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2007.
- KAZAMIAS Andreas M., *Education and the Quest for Modernity in Turkey*, Chicago, University of Chicago Press, 1966.
- KOLOĞLU Orhan, *İslamda Başlık*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1978.
- MARDİN Şerif, *Din ve İdeoloji*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991.
- MERT Nuray, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, İstanbul, Bağlam Yayınevi, 1994.

- (OLGUN) Tahir'ul Mevlevi, *Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklal Mahkemeleri*, İstanbul, Nehir Yayınları, 1991.
- ÖZEK Çetin, *Türkiye'de Laiklik*, İstanbul, Baha Matbaası, 1962.
- ÖZTÜRK Kazım (ed.), *Türk Parlamento Tarihi TBMM III: 1927-1931*, Ankara, TBMM Vakfı Yayınları, 1995.
- PARLA Taha, *Türkiye'de Anayasalar*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993.
- PENA-RUIZ Henri, *Qu'est-ce que la Laïcité?*, Paris, Editions Gallimard, 2003.
- POULAT Emile, *La Solution Laïque et ses problèmes : fausses certitudes, vraies inconnues*, Paris, Berg International, 1997.
- REMOND René, *L'Invention de la Laïcité: De 1789 à Demain*, Paris, Editions Bayard, 2005.
- SABRİ Mustafa, *Hilafetin İlgasının Arka Planı*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1996.
- SAFA Peyami, *Türk İnkılabına Bakışlar*, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2006.
- TANÖR Bülent, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- TAPPER Richard, *Çağdaş Türkiye'de İslam*, İstanbul, Sarmal Yayınları, 1993.
- TARHANLI İftar B., *Müslüman Toplum, "Laik" Devlet; İstanbul*, Afa Yayınları, 1993.
- TİMUR Taner, *Türk Devrimi : Tarihi Anlamı ve Felsefi Temeli*, Ankara, Sevinç Matbaası, 1968.
- TOPRAK Binnaz, *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden, E. J. Brill Press, 1981.
- TSCHANNEN Olivier, *Les Théories de la Sécularisation*, Genève, Editions Droz, 1992.
- TUNAYA Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler [1876-1938]*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002.
- TUNÇAY Mete, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 2005.
- ULUĞ Naşit Hakkı, *Üç Büyük Devrim*, İstanbul, Ak Yayınları, 1973.
- WEBER Max, *The Sociology of Religion*, Boston, Beacon Press, 1993.

WILLAIME Jean-Paul, *Sociologie des Religions*, Paris, Presse Universitaire de France, 1995.

ZİHNİOĞLU Yaprak, *Kadınsız İnkılap*, İstanbul, Metis Yayınları, 2003.

### C) OUVRAGES PERIODIQUES

#### a) Articles

AKTAY Yasin, “Halife Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı”, *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: İslamcılık*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, pp.: 68-95.

ALTUNYA Niyazi, “Türkiye Cumhuriyeti’nde Din Eğitimi”, in Fatma GÖK (éd.), *75 Yılda Eğitim*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1999, pp.: 215-222.

BARKAN Ömer Lütfi, “Türkiye’de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi”, *Cumhuriyet’in 50. Yılı Semineri*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1975, pp.: 49-97.

BERGER, Peter Ludwig, “Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri”, in Ali KÖSE (éd.), *Laik Ama Kutsal*, İstanbul; Etkileşim Yayınları, 2006, pp.: 87-107.

BERKTAY Fatmagül, “Cumhuriyet’in 75 Yıllık Serüvenine kadınlar Açısından Bakmak”, *75. Yılda Kadınlar ve Erkekler*, in Ayşe BERKTAY HACİMİRZAOĞLU (éd.), İstanbul; Tarih Vakfı Yayınları, 1998, pp. 1-13

BOZKURT Mahmut Esat, “Türk Medeni Kanununu Nasıl Hazırladık?”, *Medeni Kanunun 15. Yıldönümü İçin*, İstanbul, Kenan Matbaası, 1944, pp. 7-20.

CAYMAZ Birol, “Türkiye Cumhuriyeti’nin Kuruluş Sürecinde Laiklik Tartışmaları”, *Bilgi ve Bellek*, sayı:4, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Mart 2006, pp.: 173-185.

DOBBELAERE Karel, “Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal, Kurumsal ve Bireysel Sekülerleşme”, in Ali KÖSE (éd.), *Laik Ama Kutsal*, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2006, pp.: 109-128.

DOĞAN HIFZI, “Cumhuriyet Döneminde Ortaöğretim Programlarının Şekillenmesinde Etkili Olan Görüşler”, in Fatma GÖK (éd.), *75 Yılda Eğitim*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1999, pp.: 193-214.

- GEERTZ Clifford, "Kültürel Bir Sistem Olarak Din", in Yasin AKTAY & M. Emin KÖKTAŞ (éd.), *Din Sosyolojisi*, Ankara, Vadi Yayınları, 1998, pp.: 177-190.
- GLIDEWELL NADOLSKI Dora, "Ottoman and Secular Civil Law", *International Journal of Middle East Studies*, vol.: 8, 1977, pp.: 517-543.
- İNALCIK Halil, "Büyük Devrim: Hilafetin Kaldırılması ve Laikleşme", *Doğu Batı*, no.: 3, Mai-Juin-Juillet, 1998, pp. 71-76.
- KADIOĞLU Ayşe, "Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları", in Ayşe BERKTAY HACİMİRZAOĞLU (éd.), *75. Yılda Kadınlar ve Erkekler*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1998, pp. 89-100.
- KEYMAN E. Fuat, "Türkiye'de 'Laiklik Sorunu'nu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme", *Doğu Batı*, année: 6; no.: 23; 2003, pp.: 113-126.
- KIRKPINAR Leyla, « Türkiye'de Toplumsal Değişme Sürecinde Kadın », in Ayşe BERKTAY HACİMİRZAOĞLU (éd.), *75. Yılda Kadınlar ve Erkekler*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1998, pp.: 13-28.
- KÖSE Ali, "Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye'de Din ve Modernleşme"; in Ali KÖSE (éd.), *Laik Ama Kutsal*, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2006, pp.: 11-19.
- LEWIS Geoffrey L., "Türk Cumhuriyeti'nde Bir Uygarlık Ögesi Olarak Atatürk'ün Dil Devrimi", in Jacop M. LANDAU (éd.), *Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi*, İstanbul, Sarmal Yayınları, 1999, pp.: 251-272.
- MARDİN Şerif, "2000'e Doğru Kültür ve Din", *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, pp: 213-237.
- \_\_\_\_\_, "Türkiye'de Din ve Laiklik", *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, pp.: 37-80.
- \_\_\_\_\_, « Modern Türkiye'de Din ve Siyaset », *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, pp.: 114-145.
- \_\_\_\_\_, "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak 'Sivil Toplum'", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1999, pp.: 20-33.
- \_\_\_\_\_, "Sivil Toplum", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1999, pp.: 9-19.
- \_\_\_\_\_, "Batıcılık", *Türk Modernleşmesi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2000, pp. 9-21.

MILLER Ruth A., “The Ottoman and Islamic Substratum of Turkey’s Swiss Civil Code”, *Journal of Islamic Studies*, 11:3, 2000, pp.: 335-361.

OSTWALT Conrad, « Seküler Çan Kuleleri », in Ali KÖSE (éd.), *Laik Ama Kutsal*, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2006, pp.: 35-55.

ROBINSON Francis, “İslam’da Sekülerleşme”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 13, 2002, pp.: 343-355.

RUSTOW Dankward A., “Politics and Islam in Turkey 1920-1955”, in Richard N. FRYE (éd.), *Islam and the West*, The Hague, Mouton Press, 1957, pp.: 69-107.

TOSKA Zehra, “Cumhuriyet’in Kadın İdeali: Eşiği Aşanlar ve Aşamayanlar”, in Ayşe BERKTAY HACİMİRZAOĞLU, *75. Yılda Kadınlar ve Erkekler*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1998, pp.: 71-89.

## **b) Journaux et Bulletins**

Sebilürreşat 1923-1925.

TBMM Zabıt Ceridesi 1923-1931.

## TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite Galatasaray Üniversitesi

Enstitü Sosyal Bilimler Enstitüsü

Adı Soyadı Çiçek Doğu

Tez Başlığı Les Debats de Laïcisation et de Sécularisation dans  
le processus de la fondation de la republique en Turquie

Savunma Tarihi 07.08.2007

Danışmanı Yard. Doç. Dr. Birol Caymaz

## JÜRİ ÜYELERİ

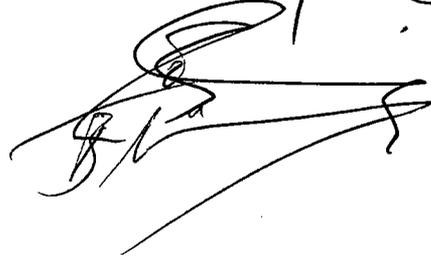
Ünvanı, Adı Soyadı

İmza

Prof. Dr. Ercan Eyüboğlu



Y. Doç. Dr. Birol CAYMAZ



Yard. Doç. Dr. Şehit Türkmen

Enstitü Müdürü  
Prof. Dr. İdil Kaya