

Université Panthéon-Assas
École doctorale Georges Vedel (ED 7)

Thèse de doctorat en Droit Public

soutenue le 18 décembre 2014

La Laïcité
Le Pilier de l'Identité Republicaine Turque



Université Panthéon-Assas

Yusuf Siyret AKTAN

Sous la direction de Monsieur Hugues PORTELLI

Thèse de doctorat / Décembre 2014

Membres du jury :

Monsieur le Professeur Jean-Marie Denquin
Université Paris Ouest Nanterre La Défense (Paris X)

Monsieur le Professeur Pierre Avril
Université Panthéon-Assas Paris II

Monsieur le Professeur Jean Gicquel
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Monsieur le Professeur Hugues Portelli
Université Panthéon-Assas Paris II

Avertissement

La Faculté n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans cette thèse ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur.

Remerciements

Je voudrais tout d'abord remercier mon directeur de thèse, M. Hugues Portelli qui m'a fait confiance et donné une grande liberté et flexibilité pendant mes recherches de doctorat.

Je tiens à remercier M. Didier Truchet qui a motivé et encouragé les doctorants à déposer leurs thèses.

Je remercie grandement mon père Ali İffet Aktan et ma mère Zeynep Aktan qui m'ont encouragé et supporté avec amour, au cours de mes années de doctorat. J'espère qu'ils sont maintenant, fiers de moi.

Je remercie ma copine Tuğba Aktemur qui m'a montré ses sentiments sincères et son support infini pendant la dernière année de ma thèse.

Je remercie Maître Clara Vanoli qui m'a aidé avec une grande patience pour la correction de ma thèse.

Je remercie mon ami Murat Hizel et sa femme Laurence Hizel qui m'ont accueilli à Paris avec des sentiments sincères pendant ces cinq dernières années.

Je remercie M. Mehmet Yurdabak qui m'a aidé et encouragé pour continuer mes études en France pendant ma première année à Paris.

Je remercie Merve Şener, Lokman Kuriş, Fevzi Elbek, Ilke Yaşar, Can Erenberk, Hayri Rauf Tüzün, Göktuğ İlter, Kerem Tufan, Berk Mansur Delipınar, Maître Doğa Doğancı, Yağız Balaban, Sinan Önder et tous mes autres amis qui m'ont aidé à surmonter cette année difficile.

Principales abréviations

AKP : Adalet ve Kalkınma Partisi « *Parti de la justice et du Développement* »

ANAP : Anavatan Partisi « *Parti de la mère patrie* »

AP : Parti de la justice « *Adalet Partisi* »

AYM : Anayasa Mahkemesi « *Cour constitutionnelle* »

AYMKD : Anayasa Mahkemesi Karar Dergisi « *Revue des décisions de la Cour constitutionnelle* »

BDP : Barış ve Demokrasi Partisi « *Parti pour la paix et démocratie* »

CEDH : Cour Européenne des droits de l'Homme

CHP : Cumhuriyet Halk Partisi « *Parti républicain du peuple* »

CUP (Jön Türkler) : Comité Union et Progres (Jeunes-Turcs) « *İttihat ve Terakki Cemiyeti* »

DAR « DIB » : La Direction des Affaires Religieuses « *Diyanet İşleri Başkanlığı* »

DP : Parti Démocrate « *Demokrat Parti* »

MHP : Milliyetçi Hareket Partisi « *Parti du mouvement nationaliste* »

RP : Refah Partisi « *Parti de la prospérité* »

TBMM : Türkiye Büyük Millet Meclisi « *Grande Assemblée Nationale de Turquie* »

TC : Türkiye Cumhuriyeti « *République de Turquie* »

TCK : Türk Ceza Kanunu « *Code pénale turque* »

TSK : Türk Silahlı Kuvvetleri « *Forces armées turques* »

SOMMAIRE

SOMMAIRE.....	5
INTRODUCTION.....	6
A. Que Signifie Laïcité ? - Le Sens	15
1) Du <i>laos</i> au <i>laïque</i> : étude étymologique.....	16
2) Peut-on qualifier les religions de laïques ?	18
3) Une relation d'interdépendance : Église-État pour la conquête de la souveraineté	24
4) Le modèle anglais de sécularisme : une laïcité alternative ?	36
B. Qu'entend-t-on par laïcité ? - Portée	40
1) La démocratie comme l'esprit de la laïcité.....	42
2) Le relativisme culturel : obstacle ou prétexte ?	46
3) La laïcité et l'identité musulmane à la naissance de la République turque	49
4) Existe-t-il un modèle laïque turc ?	50
C. Logique et méthodologie de la recherche.....	52
I. La foi et la République : « à l'épreuve de la construction de l'identité nationale ».....	56
A. La religion de la Turquie.....	57
1) L'« Ataturkisme » : une religion politique pour une « Turquie moderne »	59
2) L'Interprétation officielle de la foi Islamique : « La direction des affaires religieuses »	107
B. La religion des Turcs : « Le défi à la laïcité »	141
1) Les « <i>Tarîqat</i> » : l'islam traditionnel non-conformiste.....	145
2) Les communautés de croyants : « vers une philosophie positiviste de l'Islam »	158
II. La démocratie et la laïcité : « Un recul de la laïcité ou une démocratie inachevée ? ».....	189
A. L'évolution de la laïcité dans le paysage politique Turc	191
1) Le modèle Turc de laïcisation, du Tanzimat à la République.....	192
2) La survie de la laïcité face à l'Islam Politique	223
B. Les Droits et Libertés Religieuses dans « l'impasse » de la « République laïque »	286
1) La convention Européenne des Droits de l'Homme et les standards universels des libertés religieuses.	289
2) L'histoire de la garantie constitutionnelle pour les libertés religieuses en Turquie.....	306
CONCLUSIONS.....	359
BIBLIOGRAPHIE.....	371
TABLE DES ANNEXES.....	402
INDEX.....	501

INTRODUCTION

Selon la Constitution turque, votée par plébiscite et dans un état d'urgence (1982), « L'État turc est une république » (Article 1), mais une république laïque (article 2)¹, sans que ce caractère ne puisse jamais être modifié, ni qu'une telle modification ne puisse même être proposée (Article 4)². Cette constitution nous incite à développer une perception de la laïcité protégée et imposée, une laïcité inquiétante plutôt que tolérante ou pluraliste. Ainsi peut-on se demander pour quelle raison ce caractère laïque serait assuré. Est-il possible qu'un principe importé d'ailleurs puisse devenir le pilier d'une jeune république ? Ou la constitutionnalisation de cette laïcité n'était-elle qu'une mesure d'urgence afin de dissimuler la faiblesse du régime à imposer son autorité sur un héritage théologico-politique ottoman ?

La Turquie, premier pays à majorité musulmane ayant adopté la laïcité comme principe constitutionnel, est un cas spécifique par rapport aux régimes occidentaux dans lesquels le conflit Église v. État a été résolu. La proclamation de la République en 1923 est un événement considérable dans le monde musulman, ainsi qu'aux yeux de certains observateurs étrangers. Une vague de réformes visant à bouleverser la souveraineté absolue du sultanat et le règne de la théocratie islamique provoque des controverses multiples. Lorsque le nouveau chef de la République turque, Mustafa Kemal – il prendra ensuite le nom d'Atatürk ou père des Turcs – décide d'abandonner l'Oumma pour la nation turque³ (la communauté) pour le modèle d'un État laïque occidentalisé, la Turquie vit une métamorphose.

¹ II. Caractéristiques de la République :

Article 2 : La République de Turquie est un État de droit démocratique, laïque et social, respectueux des droits de l'Homme dans un esprit de paix sociale, de solidarité nationale et de justice, attaché au nationalisme d'Atatürk et s'appuyant sur les principes fondamentaux exprimés dans le préambule.

² IV. Dispositions inaltérables :

Article 4 : La disposition de l'article premier de la Constitution spécifiant que la forme de l'État est une République, ainsi que les dispositions de l'article 2 relatives aux caractéristiques de la République et celles de l'article 3 ne peuvent pas être modifiées, ni leur modification ne peut être proposée.

³ Cette intention est précisée aussi par la Cour Constitutionnelle turque qui a affirmé en 1989 que « la laïcité était la propulsion du passage de l'Oumma à la nation ». [AYM 7.3.1989 E1989/1, K1989/12, Publiée dans le journal officiel RG.5.7.1989].



Depuis l'époque des réformes ottomanes jusqu'à la proclamation de la République, la laïcité a souvent été au centre des discussions qui conduiront à la modernité⁴. La séparation des pouvoirs entre l'autorité publique (voire la souveraineté absolue monarchique) et l'islam demeure un sujet sensible en raison de son caractère supposé incompatible par rapport à la pensée courante (kémaliste ou « ataturkiste »). Cette situation est à l'origine de vives tensions durant l'évolution du régime politique en raison d'une interprétation ambiguë de la laïcité. D'un côté, les partisans d'une laïcité active (laïcité de combat), soutenue par l'armée turque (qui prétend être le gardien du caractère laïque du régime), de l'autre, ceux favorisant l'idée d'un régime dans lequel la démocratie (au sens large du terme) est appliquée dans toutes les institutions de l'État. Pour les esprits conservateurs et religieux, qui prônent le retour aux valeurs traditionnelles (islamistes), ce régime doit se limiter à une laïcité « passive » et pluraliste (conservateurs).

L'analyse de cette laïcité nous oblige à élargir notre sphère de recherche jusqu'aux éléments constitutifs de la République turque puisque la laïcité est fortement attachée au processus de la construction étatique. « L'État est d'abord un mythe qui trace la ligne visible entre public et privé, le ciment de la cohésion sociale et l'essence de l'identité politique »,⁵ écrit J. Chevallier. L'État est sans doute l'appui majeur du pouvoir, mais, dans la Turquie moderne, peut-il survivre en s'isolant de son historique et principale

⁴ Sur le plan politique, selon Norris et Inglehart, le modernisme consiste en la séparation de la religion-état et le développement des états bureaucratiques laïque-rationnel. Voir [Norris Pippa et Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004].

Dans son ouvrage *The Development of Secularism in Turkey* publié en 1964, Niyazi Berkes affirmait que le changement du pays serait limité en adoptant les appareils techniques et économiques de la modernité, sans quitter la structure traditionnelle et les habitudes du passé. Voir Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Routledge, New York, 1998 [1964], p. 507.

Comme Berkes, Ç. Özek fait aussi une liaison directe entre le modernisme et l'affaiblissement du rôle de l'islam en Turquie, en approuvant l'existence d'une laïcité de combat (rigide et intervenant). Selon Özek, l'islam, différent du christianisme, est en même temps une idéologie, et pour cette raison, les musulmans résisteront à la laïcité plus que les plus religieux des chrétiens. Voir Çetin Özek, *Türkiye'de laiklik: Gelişim ve Koruyucu Ceza Hükümleri*, I.Ü. Hukuk Fakültesi, İstanbul, 1962, pp. 74, 75, 122, 116, 522.

Selon Nilüfer Göle, la laïcité (surtout la laïcité française) est « le modèle ou la référence qui a le plus (par rapport à l'expérience anglo-saxonne de la sécularisation) voyagé et qui a inspiré, façonné, l'accès à la modernité et à l'universel dans des pays extra-européens. La laïcité et le positivisme ont constitué les deux piliers du projet de modernisation de la Turquie, entamé depuis le XIX^{ème} siècle et aboutissant à sa fondation institutionnelle et idéologique en 1923... » Nilüfer Göle « *La laïcité républicaine et l'islam public* » in *Pouvoirs*, La Turquie, N° 115, p.73.

Par ailleurs, en Turquie la laïcité est un sujet sensible très souvent accepté comme un élément de modernité en raison de l'établissement de rationalisation du droit et l'amélioration du statut des femmes dans la société qui en découle (égalité entre l'homme et femme). Voir Nilüfer Göle « *Modernleşme bağlamında İslami kimlik arayışı* » et Yeşim Arat, « *Türkiye'de modernleşme projesi ve kadınlar* », in *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Ed. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, Tarih Vakfı, İstanbul, Mars 2005.

⁵ Chevallier, *L'État*, Dalloz, Coll. Connaissance du droit, Paris, 1999, p.2-3 [« L'État comme mythe »].



source de légitimité: l'islam ? Dans l'histoire du monde musulman, il n'existe pas d'évolution naturelle vers l'État moderne, fondé sur une constitution ou sur un pouvoir législatif et existant indépendamment des pouvoirs exécutif et judiciaire. Le concept de constitution lui-même n'a pas de racine, car il n'existe qu'une loi fondamentale, la charia, qui se trouve au sommet de la hiérarchie des normes.

Dans le corps de la charia, le texte du Coran prime sur la sunna, mais tous deux sont intangibles et inviolables. Il est donc très difficile de considérer l'existence d'un constitutionnalisme moderne dans le monde musulman, qui reposerait sur la séparation de la tutelle spirituelle et serait fondé sur la volonté populaire. Dans ce contexte, il n'était pas facile pour les Turcs d'imaginer une identité, un sentiment d'appartenance à un pouvoir politique ne se référant pas à l'autorité divine. Par ailleurs, si on limitait l'islam à la sphère privée, quel facteur aurait pu unifier la société et conforter la légitimité du pouvoir ?

Après la chute de l'Empire ottoman, *la jeune République a dû faire face à une tâche difficile* ; reconstruire l'État par le biais d'un idéal laïque, c'est-à-dire créer une identité politique ne relevant pas de la foi islamique et un État qui tienne debout grâce à ses propres dynamiques et ses propres valeurs unificatrices. L'État moderne, démocratique, dans lequel la volonté générale⁶ – ou plutôt, l'avènement d'une nouvelle entité politique fondée sur ce dernier : la nation – serait la seule source de légitimité du pouvoir. Cependant, il était difficile de sortir de la complexité des divergences politiques et confessionnelles qui divisaient le pays en plusieurs communautés⁷ depuis six siècles. Les restes de l'empire ottoman étaient encore menaçants. Il fallait créer un nouvel ordre et une nouvelle entité afin d'effacer les traces du passé ottoman.

⁶ La « *volonté générale* » (ou *volonté du peuple*) est le fondement de la légitimité du pouvoir politique. Les forces de l'État ne peuvent qu'être dirigées par la volonté générale (l'accord des intérêts particuliers) afin d'accéder au bien commun. La souveraineté populaire peut être déléguée, en s'accordant provisoirement avec la volonté d'un homme, mais ne saurait se soumettre dans la durée à la volonté d'un seul homme. Il est à noter que la volonté générale ne correspond pas à la volonté de la majorité : elle est, d'après Rousseau, « la somme des différences de la volonté de tous », à laquelle on a donc ôté les plus et les moins qui s'entredétruisent. Le concept de volonté générale eut un impact essentiel sur la révolution française et a ainsi été érigé en valeur universelle dans la déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Voir Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, livre II, Chapitre III. D'ailleurs, même à l'époque contemporaine il est possible de voir les influences de Rousseau puisque la théorie de la justice de John Rawls, (libéralisme politique) est inspirée des contractualismes classiques de Rousseau, Hobbes et Locke et surtout de la théorie de la volonté générale, celle-ci étant une référence essentielle dans la construction de sa théorie de la voile d'ignorance. Voir J. Rawls, *Théorie de la justice*, Trad. Catherine Audard, Seuil, Paris, 1997.

⁷ Voir Annexe II (Le Schéma des Religions de la Turquie).



Après la guerre d'indépendance turque, Mustafa Kemal a mis en place, entre 1923 et 1937, une longue série de réformes dans plusieurs domaines de la vie sociale et politique, visant non seulement à habituer le peuple à la nouvelle république, mais surtout à transformer les sujets musulmans du sultan en citoyens (« l'homme nouveau ») capables d'intérioriser le nouvel ordre. Ces réformes, constitutionnalisées en 1937 (la doctrine des « six flèches ») par le parti républicain du peuple, le CHP, sont les fondements juridiques de l'idéologie républicaine combattante de la période post-Mustafa Kemal Atatürk, le kémalisme. Bien que cette idéologie n'ait jamais été reconnue officiellement par l'État, elle est longtemps restée comme le code moral de la République.

Les divergences confessionnelles⁸ qui existaient encore au sein de la jeune république turque devaient fusionner dans le modèle français de la laïcité, choisi par Atatürk. Depuis 1923 jusqu'à nos jours, celle-ci est perçue comme le ciment de la construction républicaine et révèle l'unité nationale et la foi politique de la Turquie.

Après quinze ans de mandat en tant que président de la République, Atatürk était parvenu à créer une nation ayant acquis une nouvelle identité, indépendante et autosuffisante. Il avait enclenché le projet d'évolution de son pays et de ses structures « demi-féodales » ou rurales vers une économie d'industrie moderne⁹. À la fin de la Deuxième Guerre mondiale, seulement huit ans après sa mort, le multipartisme a vu la religion envahir à nouveau la scène publique: le multipartisme a en effet amené le parti démocrate (Demokrat Parti) fondé par Celal Bayar à manipuler les milieux religieux à des fins politiques en ne se déclarant jamais vraiment ni laïque ni islamique après sa victoire aux législatives de 1950. Cela témoignait d'un certain cynisme, ses dirigeants ayant constaté qu'il existait des « sensibilités religieuses » encore fortes dans la population et, au nom de la démocratisation, tirant profit de cette « réalité religieuse ».

⁸ Selon Samim Akgönül, la laïcité turque est à la fois un support et une barrière. Un support parce qu'elle permet l'existence juridique tacite de plusieurs groupes et donc légalise une pluralité de facto, mais une barrière parce qu'elle institutionnalise la domination sociale de la majorité en cantonnant les « minorités » dans un statut de second. Samim Akgönül, « *Minorités non sunnite en Turquie et la laïcité* », in *Laïcité en Débat : Principes et représentations en France et en Turquie*, (dir.) Samim Akgönül, Presses Universitaires de Strasbourg, 2008, p.173.

⁹ Feroz Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 154, Tarih 21, Traduit par Sedat Cem Karadeli, 4^{ème} Édition, Istanbul, Février 2010, pp. 111-112. (Traduit de son original en anglais, intitulé: *Turkey: The Quest for Identity, One World*, Oxford, 2003).

Ce processus de démocratisation et de compromis entre laïcs et musulmans¹⁰ (au sens étroit), a notamment abouti au retour de l'appel à la prière en arabe et à la réouverture des écoles Imam-Hatip¹¹.

Pour les partisans du Parti républicain du peuple, les méthodes des démocrates n'étaient pas très différentes de celles d'une dictature. En 1960, l'armée turque, se définissant comme « le gardien de la République laïque et des réformes d'Atatürk »¹² a mis un point final à cette indécision par un coup d'État sanglant, au cours duquel de nombreux dirigeants démocrates élus au suffrage universel ont perdu la vie.

Aujourd'hui, la scène politique turque est pratiquement divisée en deux¹³, avec d'un côté le CHP, qui est favorable à l'application d'une laïcité rigoureuse, de combat¹⁴, et de l'autre, l'AKP (Parti de la justice et du développement) qui se définit comme libéral et respectueux de la mémoire de l'ancien parti démocrate. L'AKP se situe en réalité sur une ligne différente de celle du parti démocrate des années 1950, mais également des

¹⁰ Le terme « musulmans » au sens étroit tend à décrire les personnes vivant strictement selon les règles de l'islam et qui appliquent ces dernières même au-delà de l'espace privé telle que la rejection de l'intérêt sur le capital, l'adoption des lois islamiques au sujet du mariage et sur la distribution du patrimoine.

¹¹ Les écoles Imam-Hatip (« *İmam Hatip Lisesi* », « hatip » est un dérivé du mot arabe « *khatib* », qui signifie celui qui délivre le sermon « *khutba* » lors de la prière du vendredi et lors des deux fêtes religieuses : Kurban Bayramı « *Aïd el-Adhā* » et Ramazan Bayramı « *Aïd el-Fitr* ») sont les institutions d'éducation secondaire ayant pour but de former les imams employés du gouvernement, instaurées après l'abolition des madrasa « *medrese* » (école ou université théologique musulmane) par la loi d'unification de l'enseignement et de suppression des écoles religieuses du 3 Mars 1924 « *Tevhid-i Tedrisat Kanunu* » faisant partie des réformes d'Atatürk.

¹² Jusqu'à sa révision en 2013, l'article 35 de la loi du service interne des forces armées, établissait constitutionnellement que le devoir des forces est de « surveiller et de protéger la patrie et la République de Turquie tel que stipulé dans la Constitution ». Au début des années 60, les responsables militaires invoquent souvent cet article pour légitimer leur intervention dans le champ politique. Selon Didier Billion « cela donne donc indirectement aux forces armées un droit permanent de supervision de la gestion du pays, un droit qui se traduit dès lors dans les faits par une militarisation du système politico étatique ». Au mois de juillet 2013, avec la nouvelle loi votée au Parlement, l'article 35 est devenue « le devoir des forces armées turques est de protéger le peuple turc contre les menaces et dangers venant de l'étranger, de permettre la conservation et le renforcement de la puissance militaire afin d'être dissuasif, de remplir les missions à l'étranger décidées par le Parlement et de contribuer à la paix internationale ». Voir Didier Billion, « *L'Affaiblissement Graduel du Rôle Politique de l'Institution Militaire en Turquie* », In Observatoire de la Turquie et de son environnement géopolitique, IRIS (Institut de Relations Internationales et Stratégiques), Paris, Novembre 2013, p.1.

¹³ En dépit de l'existence du multipartisme, la scène politique turque est divisée en deux (AKP-CHP). Le parti du mouvement nationaliste « MHP » a obtenu 13% et 53 des 550 sièges au Parlement après les législatives de 2011. De son côté, le parti de la paix et démocratie « BDP » (considéré comme le parti du mouvement des séparatistes kurdes), n'a pas pu atteindre le seuil de représentativité (de 10%) mais a tout de même pu obtenir 36 sièges au Parlement turc en ralliant les candidats indépendants en son sein. Malgré tout, le plus grand parti constituant une opposition effective enracinée est le parti républicain du peuple « CHP » avec un soutien de 25,98% qui lui offre 135 sièges au parlement.

¹⁴ La laïcité de combat est un concept ayant pris forme lors de la lutte contre le cléricalisme et contre ses reflets sociaux, politiques et économiques. Cette idéologie, qui s'est forgée dans une conception de combat, est devenue avec le temps, une forme de prosélytisme anti-religieux.

partis islamiques de cette époque, dans la mesure où il tient compte des réalités économiques mondiales. Il a de plus évité de reproduire les erreurs du Refah (Parti de la prospérité), aujourd'hui dissous¹⁵, qui tenait un discours conservateur et rigoureux, et qui prônait sinon le retour, au moins la protection des valeurs islamiques. L'AKP promeut aujourd'hui un « islam modéré » en se positionnant au carrefour de quatre identités différentes: musulmane, ottomane, turque et européenne, via un discours très policé, tant sur le plan du lien avec la religion que sur le plan du principe de laïcité ; en d'autres termes, il tente de se positionner au carrefour de ces identités avec une préférence religieuse malgré tout.

Dans ce contexte, la Turquie moderne essaye de se rapprocher de son identité musulmane, longtemps négligée. Pour autant, elle « s'efforce de rimer aujourd'hui, via l'AKP, avec conservatisme, libéralisme économique et modernité »¹⁶.

Depuis sa création en 2002 par Recep Tayyip Erdoğan, l'AKP a obtenu un très grand appui populaire aux élections législatives, avec respectivement 35, 47 et 49 % des suffrages en 2002, 2007, 2011¹⁷ dans un système de représentation à la proportionnelle à un tour¹⁸. Le parti est le fruit de la rupture idéologique de la seconde génération modérée du mouvement fondamentaliste de l'ex-premier ministre Necmettin Erbakan. Bien qu'il soit composé des différentes tendances politiques, les traits des anciens conservateurs sont encore présents. « Il existe actuellement plusieurs tendances dont certaines ne sont pas toutes au diapason des professions de foi libérales de leurs dirigeants actuels »¹⁹, selon A. Kuru, pour qui, à partir des années 90, l'islamisme s'est relativement modéré en s'adaptant au globalisme.

¹⁵ Le parti dissout par la Cour constitutionnelle le 16 janvier 1998 en raison « d'être un foyer d'activité anti-laïque ». AYMK, 16 janvier 1998, E. 1997/1, K. 1998/1.

Pour le texte intégral en turc :

http://www.anayasa.gov.tr/index.php?l=manage_karar&ref=show&action=karar&id=2919&content=ref_ah%20partisi (consulté le 20 Février 2014).

¹⁶ Alexandre Del Valle, « *La Turquie dans l'UE : « rempart contre l'islamisme » ou mort programmée du système kémaliste laïque ?* » in *Géoéconomie*, 2009/1, n° 48, p. 92.

Disponible en ligne: <http://www.cairn.info/revue-geoeconomie-2009-1-page-89.htm>.

¹⁷ Pour les résultats officiels des élections législatives et municipales :

<http://www.ysk.gov.tr/ysk/GenelSecimler.html>.

¹⁸ Dans ce système, les partis étant tombés sous le seuil national de 10% ne peuvent pas être représentés au Parlement et leurs votes se distribuent entre les autres partis (ceux qui ont atteint le seuil national de 10%) proportionnellement à leur pourcentage dans une conscription. Le système favorise les grands partis politiques et empêche la balkanisation de la scène politique.

¹⁹ J-P. Luizard, *Laïcités autoritaires en terres d'Islam*, Fayard, Paris, 2008, p. 267.



Les nouveaux conservateurs pro-islamistes ont apporté leur soutien au processus d'intégration de la Turquie à l'Union européenne. En conséquence, l'islamisme a cédé la place au conservatisme qui défend une laïcité pluraliste (« passive secularism ») sans s'opposer directement au socle laïque de la République turque,²⁰ surtout après le coup d'État post-moderne de 1997 (processus du 28 février) qui imposa à la coalition Refah-DYP de se dissoudre. Même les milieux religieux ont vu l'exigence d'une stratégie plus compatible avec les fondements laïques de la République.

Aujourd'hui, le mouvement d'Erdoğan se déclare démocrate conservateur plutôt qu'islamiste en défendant une idéologie libérale sur le plan économique et conservatrice sur le plan social. Bien que son leader affirme avoir pris ses distances²¹ avec l'islamisme, ses cadres ont été majoritairement formés dans l'idéologie de Milli Görüş (Vision nationale, la doctrine pro-religieuse de Necmettin Erbakan). Naturellement, les victoires électorales de l'AKP ont vu la laïcité revenir au cœur des discussions politiques, notamment avec les questions du port du voile islamique dans le domaine public et de l'accès libre aux universités turques des lycéens issus des *imam-hatip*. Aujourd'hui, les discussions ont pour objet la mission de la direction des Affaires religieuses (DAR) avec la multiplication²² des écoles *imam-hatip*, les cours facultatifs de Coran et sur la vie du prophète Mohammed dans l'éducation secondaire, la censure du web, les tentatives du gouvernement relatives à l'interdiction de l'avortement, et surtout le projet d'une nouvelle constitution turque.

²⁰ Voir A.Kuru, *Secularism and State Policies Toward Religion, The United States, France, and Turkey*, Cambridge University Press, New York, 2009, pp. 176-177.

Selon les sondages récents il est possible de voir que seulement 9% des turcs revendiquent un état islamique fondé sur les valeurs de la sharia (Ali Çakıroğlu, Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, TESEV, Istanbul, 2006, p.75)].

²¹ Avant d'être élu Premier Ministre de Turquie, dans un reportage qu'il a accordé au New York Times, Erdoğan a affirmé que « tout comme le monde qui a changé, j'ai aussi changé ». Erdoğan déclarait également que ses discours ultérieurs avaient été mal interprétés, surtout que son discours de 1995 (les minarets nos baïonnettes, les dômes nos casques...) n'était en aucun cas une déclaration de guerre. Dans ce reportage, Erdoğan exprimait ouvertement qu'il défendait l'idée d'une modernisation du monde musulman. Voir l'article de New York Times « *Turkey Waits and Wonders: How Closely Bound to Islam Is Election Victor ?* », (07.11.2002), accessible en ligne sur : <http://www.nytimes.com/2002/11/07/world/turkey-waits-and-wonders-how-closely-bound-to-islam-is-election-victor.html?pagewanted=all&src=pm> (consulté le 20 Février 2014).

L'article de NTVMSNBC «Erdoğan : « *Ben değiştim* » est accessible en ligne sur :

<http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/128856.asp?cp1=1#BODY> (consulté le 20 Février 2014).

²² Jusqu'en 2011, les diplômés des écoles imam-hatip, considérées comme des « lycées professionnels », ne pouvaient pas entrer facilement dans les universités autres que celles de théologie, en raison d'un coefficient négatif. Ce coefficient était appliqué à tous les diplômés de lycées professionnels désirant choisir à l'université, une branche autre que celle de leur formation professionnelle.



Tous ces points inquiétants font de l'ombre au principe de laïcité. Les discussions sur son application constituent la plateforme principale du conflit entre kémalistes et conservateurs. Les kémalistes possèdent une influence considérable dans le domaine bureaucratique par le biais de partis politiques comme le CHP et le DSP: les hauts fonctionnaires de la justice et de l'armée, les commerçants à travers des organisations d'entrepreneurs comme Tusiad, la presse à travers des journaux comme *Hurriyet*, *Cumhuriyet*, *Sozcu*, des chaînes de télévision comme Kanal D ou Halk TV, les soutiennent. Malgré certains désaccords, toutes ces personnes et institutions ont apporté leur entier soutien aux politiques rigides de laïcité exercées par l'État afin d'éliminer l'islam de la sphère publique et le cantonner au domaine de la foi (séparation stricte des domaines public et privé).²³

Les conservateurs, avec l'AKP, bénéficient de soutiens dans les mêmes domaines: organisations d'entrepreneurs (Musiad, Tuscon), presse (journaux *Sabah* et *Zaman*), médias (STV et Kanal7), auxquels s'ajoutent des mouvements religieux comme les tarîqats et les communautés de croyants (Nur Cemaati ou Gülen Hareketi jusqu'à la crise du 17 décembre 2013). Leurs revendications ne sont pas celles des islamistes d'hier. Plus précisément, le discours islam contre laïcité est devenu la remise en question d'une laïcité jacobine (kémalisme) exprimée parfois d'une manière plus religieuse que laïque. Pour mieux dire, on considère parfois en Turquie que la laïcité est en conflit avec une idéologie, le « laïcisme », qui s'exprime dans les contours d'une « religion » politique républicaine. Elle serait liée non seulement à une religion donnée, mais à toutes les idéologies possédant une religiosité en leur sein.

Depuis longtemps, la laïcité est considérée comme un sujet fragile qui ne pouvait survivre qu'avec l'appui des kémalistes et surtout des interventions de l'armée. Toutefois, la remise en question des valeurs traditionnellement défendues par cette dernière n'a pas abouti, à la différence des années 1960 et 1980, à un coup d'État militaire. Ceci s'explique notamment par le fait que l'armée, après la montée brusque des conservateurs et la stabilisation du pouvoir en faveur d'un seul parti – mettant ainsi fin aux coalitions fragiles –, ne dispose plus de la puissance politique suffisante pour procéder à une telle opération. Aujourd'hui, l'armée turque est consciente qu'un coup d'État pourrait réduire considérablement son prestige. En effet, on ne peut imaginer une

²³ A. Kuru, *op. cit.*, pp. 168-173.



Turquie pratiquant une économie libérale, avec un taux de croissance confortable, mais dépendant des investissements étrangers, membre de l'OTAN et candidate à l'entrée dans l'Union européenne, soumise à l'état d'urgence !

Alors que les milieux kémalistes et l'armée commencent à perdre leur influence politique, la laïcité turque devient peu à peu plus juridique que politique. Surtout, les discussions sur sa définition et son application glissent des mesures d'urgence aux droits de l'homme et aux libertés individuelles.

Les efforts du gouvernement et de l'AKP à voter une nouvelle constitution, supposée plus libérale et pluraliste, nous obligent à reconsidérer l'avenir de la laïcité dans la République turque. La définition ancienne de la laïcité, basée sur la séparation des affaires religieuses et de celles de l'État, reste insuffisante pour répondre aux exigences d'une société démocratique. Il nous faut examiner ce que signifie laïcité, en remontant aux origines et par une réflexion effective sur les relations entre État et religion, afin d'appliquer ce travail au cas spécifique turc.

A. Que signifie laïcité ? – Le sens

À travers les siècles, les relations entre le pouvoir et la société se sont essentiellement nouées autour d'un axe : la religion, qui joua le rôle d'élément moteur durant la période de la souveraineté absolue, en exigeant (*à la fois*) l'union entre le pouvoir et la religion, qui incontestablement était l'une des caractéristiques de ce régime, en raison de son importance dans les pensées individuelles.

Jusqu'à la réforme protestante du 16^{ème} siècle ayant rétabli la paix sociale en Allemagne, la confession du peuple devait être identique à celle du prince. Selon le principe de « *cujas religio, ejus religio* » le souverain avait le droit d'imposer sa religion à ses sujets. Cette uniformité était perçue comme le socle de la légitimité de l'État et exprimait son aptitude à assurer l'unité et la stabilité du pays.

Avec l'avènement des démocraties libérales pluralistes, cette exigence a laissé la place à la tolérance, exprimant au sens large l'aptitude des citoyens à savoir vivre ensemble. Malgré l'absence d'une laïcité juridique traduite par une neutralité religieuse de l'État exprimée dans le droit positif, dans certaines démocraties reconnaissant malgré tout une Église officielle, il est possible de voir l'existence de l'esprit fondateur de la laïcité. Bien que l'État n'admette pas une neutralité religieuse, il veille à ne pas favoriser une religion ou une conviction.

En ce sens, Maclure et Taylor affirment que l'État démocratique « *doit être impartial dans ses rapports avec les différentes religions, traiter de façon égale les citoyens qui agissent en fonction de croyances religieuses et ceux qui ne le font pas ; il doit, en d'autres termes, être neutre par rapport aux différentes visions du monde et aux conceptions du bien séculières, spirituelles et religieuses auxquelles les citoyens s'identifient* »²⁴.

Bien que nous ne puissions pas parler de laïcité juridique dans toutes les démocraties occidentales, il est possible de voir les traits de l'esprit qui a formulé ce principe. Nous pouvons formuler plusieurs questions afin d'identifier la laïcité : La neutralité juridique de l'État envers les religions ? La place ou l'absence de religion dans l'espace public ? La séparation de l'Église et de l'État ? Ou une simple distinction de la sphère publique et privée ? La laïcité en ce sens n'est-elle qu'un mode de gouvernance ou un esprit à part entière ?

²⁴ Jocelyn Maclure, Charles Taylor, *Laïcité & liberté de conscience*, La Découverte, Paris, 2010, p. 17.

Toutes ces questions peuvent nous aider à accéder au noyau dur du concept mais il ne serait pas possible d'y toucher en favorisant uniquement l'une de ces dernières. Dans cette partie de notre travail nous allons aborder les fondements de la laïcité en mettant en relief ses relations d'interdépendance avec la démocratie. Nous allons définir le sens de la laïcité pour pouvoir enfin la comprendre comme un état d'esprit. Par l'intermédiaire de cet état d'esprit, nous pourrions développer une approche objective et critique, qui nous servira à interpréter sa place dans le droit positif.

Sans nul doute, le droit n'est pas uniquement ce qui est écrit, et les lois et la jurisprudence reflètent l'esprit composant un État. Comprendre l'esprit de la démocratie et celui de la laïcité, fondés au cours d'un long processus parallèle au développement de l'État, peut nous aider à évaluer leur place dans le droit et à développer une approche critique pour définir quelles normes ou décisions représentent ces esprits.

1) Du *laos* au *laïque* : étude étymologique

Étymologiquement, le mot « laïc » est issu du latin *laicus* « commun, du peuple (laos) » terme ecclésiastique repris de la langue grecque : *λαϊκός*, *laikos*, « commun, du peuple (laos) », par opposition à *κληρικός*, *klerikos* (clerc)²⁵, désignant les institutions proprement religieuses. Le terme *laicus* est utilisé dans le vocabulaire des églises chrétiennes dès l'Antiquité pour qualifier toute personne qui n'est « ni clerc, ni pratiquant »²⁶, mais qui est baptisée et peut même exercer des fonctions importantes au sein de la communauté religieuse ; notons ici qu'aucun incroyant n'est, à l'époque considéré comme laïc. L'abstrait désignant cette position a donné en français le terme « *laïcat* », puis au moyen âge, le mot « *laïc* » distingua l'homme commun, qui doit faire l'objet d'un enseignement, de l'individu instruit et consacré par son état religieux²⁷.

Le mot laïcité apparaît premièrement dans le dictionnaire de Littré (dans son supplément de 1877) « *caractère laïque* »²⁸. De même cet adjectif est utilisé bien avant, par Rousseau pour décrire un vêtement qui n'est pas religieux « *habit laïque* »²⁹. En

²⁵ Alain Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, éd. Le Robert, 1998, p. 1961.

²⁶ Selon le Dictionnaire de la langue française de Littré (1958) et Larousse (1963), l'adjectif laïc ne signifie « *ni ecclésiastique, ni religieux* ».

²⁷ P. Segur, « *Aux sources de la conception occidentale de la laïcité* », in Champs Libres, études interdisciplinaires : Justice et religion, Université de Toulon et du Var, éd. L'Harmattan, 2000, p. 31 et suiv.

²⁸ E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, supplément incluant des termes techniques et de néologismes à la lumière des exemples. Librairie Hachette et Cie, Paris, 1877.

²⁹ Rousseau, *Les Confessions III*, Voir aussi « *laïque* » dans Le Robert de la langue française, 1985.



1873, dans son édition antérieure, le même dictionnaire définit l'adjectif laïque comme qui n'est «*ni ecclésiastique ni religieux*»³⁰.

Selon les dictionnaires Robert et Larousse l'adjectif laïc/ laïque qualifie simplement ce qui ne fait pas partie du³¹ clergé, et ce qui concerne la vie civile par opposition à la vie religieuse³². Le Dictionnaire Larousse a ajouté une notion importante pour définir l'expression grecque du mot laïque (laikos) : «*ce qui appartient au peuple*³³ / *du peuple*³⁴ ». Finalement, partant de ces définitions, depuis des siècles dans les sociétés occidentales, le processus de laïcisation signifie «*la substitution des laïcs*³⁵ aux clercs dans divers fonctions d'encadrement »³⁶.

Dans la langue anglaise, même si la laïcité est exprimée par le sécularisme, il est possible de voir «*layman* » qui correspond par extension à l'adjectif «*laïque* » (qui est dérivé de la même racine, en connexion avec le mot «*lai* » datant des premiers temps de la langue française, puis le mot laïque fût utilisé à partir du 16^{ème} siècle³⁷). D'après le dictionnaire Collins, le mot «*layman* » définit un homme qui n'est pas membre du clergé et une personne qui n'a pas de connaissance (formation) spéciale ou professionnelle d'un sujet. Cette définition est en connexion avec le fait que durant le moyen âge, le clergé était la principale institution d'éducation dans l'Europe médiévale, et naturellement, un homme non instruit était défini comme «*layman* ». Ceci nous explique comment le sens de l'adjectif laïque est influencé, même défini par l'optique ecclésiastique.

Néanmoins, la laïcité prend un sens différent lorsqu'elle signifie que la société est organisée et fonctionne, non pas en conformité avec des valeurs et des principes d'ordre religieux, mais selon des propres règles dont les fondements seraient, eux aussi, spécifiques.³⁸ La définition de l'adjectif laïque est aujourd'hui peu contestée par les dictionnaires bien que la laïcité soit un terme assez dynamique et compatible avec les

³⁰ E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Tome III, Librairie Hachette et Cie, Paris 1873.

³¹ Le Grand Robert De La Langue Française, 1985 (p. 919).

³² Le Grand Dictionnaire Encyclopédique Larousse, 1984, (p. 6087).

³³ Le Petit Larousse, 1996.

³⁴ Le Grand Dictionnaire Encyclopédique Larousse, 1984.

³⁵ Le nom pour désigner dans la religion chrétienne, une personne qui n'appartient pas au clergé. Voir [Le Grand Dictionnaire Encyclopédique Larousse, 1984].

³⁶ J. Morange «*la laïcité* » In *Dictionnaire de la Culture Juridique*, D.Alland et S. Rials (dir.), Lamy P.U.F., Coll. Quadrige, Paris 2007, pp. 913-915.

³⁷ Pour plus d'informations sur le mot «*lai* » Voir Ferdinand Buisson, *Le Nouveau Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, 1911.

³⁸ J. Morange, *op. cit.*, pp. 913-915.



différents domaines de l'administration³⁹ comme les écoles, les hôpitaux, l'État⁴⁰ lui-même, indépendant des religions, et « neutre » vis-à-vis de toutes les croyances religieuses.

La laïcité est définie dans une perspective non-confessionnelle, par Henri Capitant dans son *Vocabulaire juridique*, comme un principe qui implique « *la séparation de la société civile et de la société religieuse, l'État n'exerçant aucun pouvoir religieux et les Églises aucun pouvoir politique* »⁴¹. Selon la définition de Jean Morange exprimée dans le dictionnaire de la culture juridique, la laïcité a acquis en droit français une signification particulière, constitutionnellement consacrée; impliquant « *une stricte neutralité de l'État, et une séparation rigide entre ce dernier et les confessions religieuses* »⁴².

Alors, il est clair qu'en général, les définitions sont basées sur la séparation de l'Église et de l'État⁴³ ou de la société civile et de la société religieuse⁴⁴, mais très souvent, les auteurs ont du dériver le mot à un domaine tel que, les hôpitaux, l'enseignement ou le droit, pour le priver du sens universel.

2) Peut-on qualifier les religions de laïques ?

L'appui majeur de la laïcité dans la religion chrétienne est le principe issu du Nouveau Testament de séparation du spirituel et du temporel. Si l'ordonnance : « *Rendez à César⁴⁵ ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu⁴⁶* » du Christ commençait déjà à mettre en cause l'autorité absolue de Rome dans les esprits, c'est concrètement la rigidité du régime, notamment le paiement de l'impôt, qui éveillera la curiosité du

³⁹ [« *Système qui exclut les Églises de l'exercice du pouvoir politique ou administratif et en particulier de l'organisation de l'enseignement public* ». (Petit Larousse 1996)] et [« *La laïcité est un principe d'organisation qui caractérise un État dans lequel le pouvoir politique et administratif est exercé par des autorités laïques, sans participation ou intervention des autorités religieuses* ». Martine Cerf et Catherine Kintzer, « *Qu'est-ce que la laïcité* » in *Dictionnaire de la laïcité*, M. Cerf et M. Horwitz (dir.), Armand Colin, Paris 2011, p. 9.

⁴⁰ « *L'État laïque, indépendant des religions, se doit d'être neutre: tous ceux qui le représentent doivent s'abstenir de montrer des signes ostensibles d'une appartenance à une croyance religieuse quelconque* ». Voir Martine Cerf et Catherine Kintzer, « *Qu'est-ce que la laïcité* » in *Dictionnaire de la laïcité*, p. 9.

⁴¹ Henri Capitant, *Vocabulaire Juridique*, PUF, 1936, p. 305.

⁴² J. Morange, *op. cit.*, pp. 913-914.

⁴³ Le Grand Larousse Universel, 1994.

⁴⁴ [Le Grand Robert de la Langue Française, 1994] et [Trésor de la langue française, Centre National de recherche scientifique, 1983]. Pour plus d'information voir [F.Delafaye, *Laïcité de combat, laïcité de droit*, Hachette, Paris, 1997, Document 1- Ambiguïtés sémantiques et didactiques de la laïcité, p.12].

⁴⁵ César ou Kaiser (en Allemagne) est le titre honorifique des empereurs de l'Empire romain d'occident. Dans cette phrase le mot César n'est pas utilisé pour désigner particulièrement Jules César.

⁴⁶ Mathieu 22, 21 et Luc 20, 25.

peuple et le poussera à s'interroger sur la nécessité d'un système fondé sur l'unité politico-religieuse.

Ces paroles de Jésus ressenties différemment au Moyen Age, ne furent pas interprétées par l'Église comme le rejet de son hégémonie absolue. Pour ce qui est du pouvoir universel du Pape (la Papauté), reconnu et défendu par le peuple, celui-ci resta longtemps comme étant la politique centrale d'une Europe catholique où l'autorité du roi n'était que le reflet du pouvoir spirituel du Saint-Siège.

Dans la chrétienté, l'espace du spirituel et celui du temporel sont séparés dès le début. En revanche, les relations entre ces deux derniers ont varié dans le temps⁴⁷. Pour résoudre les problèmes de coopérations entre les autorités du spirituel et du temporel, la chrétienté de l'orient a trouvé la solution en créant des églises nationales, dépendantes et fidèles à l'autorité de l'État⁴⁸. Cette tradition fut nommée *le modèle Byzantin*, et inspira considérablement la tradition ottomane et turque qui ont, toutes les deux, cherché à obtenir le contrôle de la religion dans l'appareil étatique.

En revanche, la chrétienté occidentale est inspirée de l'idéal d'une civilisation chrétienne universelle dans laquelle l'autorité de l'église serait ascendante sur l'autorité temporelle⁴⁹. Ce modèle fut ainsi le fruit des changements politiques, puisqu'à la suite de la chute de l'empire romain d'occident, l'église catholique possédait un pouvoir politique considérable. En revanche, de l'autre côté du continent, l'Empire Romain d'Orient était tout-puissant, et pour ainsi dire, à son apogée au début du 7^{ème} siècle, et est parvenu à « survivre » jusqu'à la chute de Constantinople en 1453.

Dans l'Islam, le concept d'Église telle une institution religieuse et politique spécifique n'existe pas. À la naissance des premiers versets, les premiers musulmans ont dû faire face à des persécutions et pour survivre, ils n'ont pas eu d'autre choix que celui de s'organiser en communautés clandestines.

Pour obtenir leurs libertés face aux ennemis ils ont combattu et ont créé une communauté sociopolitique possédant une armée. Depuis son avènement, l'Islam est caractérisé comme un état. Avant la mort du prophète Mohammed, l'Islam est parvenu à acquérir une force étatique considérable, capable d'affronter l'Empire Romain d'Orient sur le champ de bataille.

⁴⁷ Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Routledge, New York, 1998 [1964], p. 5.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*



Comme l'affirmait Niyazi Berkes, dans l'Islam, « *la religion et l'état sont considérés fusionnés ensemble, l'état est conçu comme l'incorporation de la religion et la religion comme l'essence de l'état* »⁵⁰. Malgré cette distinction entre le christianisme et l'Islam, les deux religions ont montré un caractère parallèle durant leur développement médiéval respectif ; *en essayant de fusionner le temporel dans le spirituel et en se subordonnant aux lois de la tradition*⁵¹, elles rejettent le progrès et acceptent une fidélité absolue au passé.

Enfin, il est possible de voir que la chrétienté et l'Islam ont partagé des conditions d'évolution semblables au cours de leurs développements. Selon Fouad Zakariya, au-delà de leurs différences, les deux religions partagent la même ambition holiste. Autrement dit, les causes qui ont justifié l'avènement de la laïcité en Europe restent valables dans le monde musulman d'aujourd'hui⁵².

Cependant nous pensons qu'il ne serait pas logique de construire notre démarche uniquement sur la contradiction entre l'Islam et la laïcité. En réalité nous ne pouvons pas parler exactement d'une acceptation totale de la laïcité par l'Islam. Même les penseurs musulmans libéraux défendent dans un état laïque, une acceptation de l'Islam non pas en tant que référence juridique mais comme un guide moral, que les gouverneurs devraient prendre en compte.

Afin de développer une approche plus raisonnable, il convient de souligner les points de réconciliation entre l'Islam et la laïcité. En ce sens, des penseurs comme Yaşar Nuri Öztürk (juriste et théologien), opposés à la politisation de l'Islam, ont mis en relief par une démarche délibérée, les liens logiques entre l'Islam et la laïcité.

L'Étude de l'œuvre de Yaşar Nuri Öztürk et sa conception rationaliste de l'Islam

Dans son livre intitulé « *Kur'an verileri açısından laiklik*⁵³ (*La Laïcité Sous l'Angle des données du Coran*) » Yaşar Nuri Öztürk affirme que l'équivalent de la laïcité pour l'Islam est le mot *'ilmaniyya* ou *'almaniyya*. Le premier mot que nous lisons avec « i » est un dérivé de « *'ilm* » qui signifie un *degré de connaissance, la science*. Le deuxième mot que nous lisons avec « a » *'almaniyya* est un dérivé de « *'alm* », qui signifie *le monde*⁵⁴.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 7.

⁵¹ *Ibid.*, p. 8.

⁵² Fouad Zakariya, *Laïcité ou islamisme « les arabes à l'heure du choix »*, Traduit de l'arabe et présenté par Richard Jacquemond, La Découverte/Al-Fikr, Paris/Le Caire, 1991, p. 33.

⁵³ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an Verileri Açısından Laiklik*, Yeni Boyut, 3^{ème} Édition, Istanbul, 2003.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 5-6.



En ce sens, le penseur souligne [en référence au penseur Egyptien Ebu Zeyd « *Nasr Hamid Abû Zayd* »⁵⁵] que la laïcité n'est autre chose que la compréhension scientifique de la religion⁵⁶. Il souligne également (selon Ebu Zeyd) qu'il est important de différencier les concepts de laïcité, ce qui implique la séparation de l'autorité politique et de la religion, et le sécularisme comme l'abstraction de la religion de la vie sociale⁵⁷.

Le penseur turc affirme en premier lieu qu'une définition de la laïcité construite uniquement sur la séparation des affaires religieuses et des affaires terrestres (incluant les affaires de l'État) ne sert qu'aux discours des politiciens islamistes servant au peuple le dilemme de « *Soit la laïcité, soit l'islam !* ». Par ailleurs, une telle conception entraîne la sacralisation de la laïcité, comme une autre religion à part⁵⁸.

En second lieu, Öztürk souligne la particularité de l'Islam qui, selon le principe de tawhid (unicité d'Allah) ne cherche pas une différenciation stricte du corps (matériel) et de l'esprit, le monde et l'éternité, le matériel et le sens. L'islam ne rejette pas l'espace temporel (ou le séculier), et sans mépriser les besoins corporels, adopte un point de vue réconcilié avec ces derniers. L'islam veille seulement à ce que l'homme ne fasse pas du séculier son seul but⁵⁹.

Deuxièmement il est important de préciser que dans son ouvrage, Öztürk suit une méthode parallèle que nous allons suivre dans la prochaine partie de notre travail en examinant la religion à la lumière du concept de souveraineté.

Dans la langue turque, l'équivalent du mot souveraineté est « *egemenlik* » qui signifie *être souverain*. Dans la langue arabe, cet équivalent est le mot *hakimiyyat*, dérivé du mot '*al-hukm*⁶⁰ qui signifie *la souveraineté et le droit de décision dans les conflits juridiques*. Il est important de citer le mot « *mulk* » qui signifie *la propriété* (« *malik* : propriétaire), *la souveraineté et aussi le gouvernement* (et le gouverneur comme « *malik* »)⁶¹.

Le mot « *hakimiyyat* », utilisé dans plusieurs versets du Coran, signifie *ce qui appartient à Dieu* « *Béni soit celui dans la main de qui est la royauté, et Il est*

⁵⁵ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi « Nakdül Hitabe d-Dini »* (traduit en turc par Fethi Ahmet Polat), Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2002.

⁵⁶ Yaşar Nuri Öztürk, (2003), *op. cit.*, pp. 9-10 [Nasr Hamid Ebu Zeyd, (2002), *op. cit.*, pp. 30-31].

⁵⁷ Yaşar Nuri Öztürk, (2003), *op. cit.*, pp. 9-10 [Nasr Hamid Ebu Zeyd, (2002), *op. cit.*, pp.30-31].

⁵⁸ Yaşar Nuri Öztürk, (2003), *op. cit.*, pp. 9-10.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 12-15.

⁶⁰ Ce mot a également un sens de « *bride* » et « *brider* ».

⁶¹ Yaşar Nuri Öztürk, (2003), *op. cit.*, pp.20-22.



Omnipotent. (Al-Mulk, 1- la royauté) ». Dans le texte du Coran, la souveraineté absolue (souveraineté cosmique) de Dieu est citée dans plusieurs versets⁶².

Selon Öztürk, en dessous de Dieu, le droit de souveraineté est donné aux prophètes.⁶³ Malgré cela, sous réserve de veiller à ce qui provient de Dieu « *Et ceux qui ne jugent pas d'après ce qu'Allah a fait descendre, les voilà les mécréants (Al Ma-ida, 44- la table servie) »*⁶⁴, l'homme a aussi la compétence d'utiliser la souveraineté (l'exercice du pouvoir) « *Et Allah alloue Son pouvoir à qui Il veut (Al Bakara, 247 - la vache) »* ; « *Certes, Allah vous commande de rendre les dépôts à leurs ayants-droit, et quand vous jugez entre des gens, de juger avec équité. Quelle bonne exhortation qu'Allah vous fait! Allah est, en vérité, Celui qui entend et qui voit tout (An-Nisa, 58 – les femmes) »* ; « *Ô les croyants! Obéissez à Allah, et obéissez au Messager et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement. Puis, si vous vous disputez en quoi que ce soit, renvoyez-le à Allah et au Messager, si vous croyez en Allah et au Jour dernier. Ce sera bien mieux et de meilleure interprétation (et aboutissement) (An-Nisa 59- les femmes)»*.

D'après le point de vue d'Ozturk, le fait de souligner la souveraineté absolue de Dieu dans le Coran ne signifie pas que l'homme n'ait aucun droit de souveraineté, mais sert à freiner les revendications des souverains (rois et empereurs) à la souveraineté absolue (une souveraineté cosmique), appartenant uniquement à Dieu⁶⁵.

Par ailleurs, après la mort du dernier prophète Mohammed (selon les musulmans), il n'existe plus d'instance spirituelle, et les rois ou califats ne peuvent donc plus prétendre à la délégation de cette instance, qui n'existe plus. Malgré cela, en usant de cette spiritualité, les souverains musulmans ont longtemps affirmé être l'ombre de Dieu⁶⁶ sur Terre, et ont désigné (comme les sultans Ottomans) les hommes qui vivaient dans leurs états comme étant leurs *sujets*. Selon Öztürk, ceci est une revendication de la souveraineté absolue de Dieu qui n'a pas de place dans la philosophie de l'Islam⁶⁷.

⁶² Nous pouvons donner comme exemples: Al Bakara (la vache) : 107; Al 'Imran (la famille d'Imran) 189; Al Ma-ida (la table servie) : 17.18.40.120; At-Tawba (Le repentir) 116; Al Fath (La victoire éclatante) 14 ; Hadid 2,5.

⁶³ Al Bakara (la vache) 213 ; Al Ma-ida (la table servie) 42,44; Al Anbya (Les prophètes) 78,79; An-Noor (La lumière) 48,51 ; An-Nisa (les femmes) 65 ; Sad 22, 26.

⁶⁴ « Et ceux qui ne jugent pas d'après ce qu'Allah a fait descendre, ceux-là sont des injustes Al Ma-ida 45- la table servie » ; « Ceux qui ne jugent pas d'après ce qu'Allah a fait descendre, ceux-là sont les pervers. Al Ma-ida 47 – la table servie) ».

⁶⁵ Yaşar Nuri Öztürk, (2003), *op. cit.*, p. 26.

⁶⁶ Cette prétention est visible à l'article 5 de la Constitution Ottomane de 1909 (une version révisée de la Constitution de 1876) : « *La sainte et intangible personnalité de notre majesté (Sultan) est sacré et irresponsable »*.

⁶⁷ Yaşar Nuri Öztürk, (2003), *op. cit.*, pp. 33-44 [« Tawhid et la souveraineté », « Défiguration de la souveraineté au nom du Sultanat » « le règne »].



Par cela, le penseur veut exprimer qu'il n'est pas possible de faire de la politique en revendiquant la détention de la souveraineté de Dieu. Ceci veut dire simplement que selon la logique d'Öztürk, après la mort du dernier prophète Mohammed, le messenger de Dieu, la souveraineté absolue n'a de place que dans le ciel, la théocratie est finie et l'Islam n'accepte aucune instrumentalisation de la religion en politique servant à la conquête de la souveraineté absolue⁶⁸.

Öztürk évalue la fameuse parole de Jésus « *Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu* » comme un rejet de la prétention des gouverneurs à posséder la souveraineté cosmique et absolue de Dieu⁶⁹. En ce sens les hommes peuvent gouverner, faire la loi et juger, sous réserve de veiller à ce qui provient de Dieu, et le Coran n'exige aucune forme d'État⁷⁰.

Dans son ouvrage, Öztürk admet la conception d'Averroès en plaçant la logique au centre de l'interprétation du Coran et exprime que face à une difficulté d'interprétation la référence la plus importante doit être choisie à l'aide de la raison. Selon Öztürk, ce qui est descendu de Dieu n'est autre chose que la raison, et le Coran ne peut jamais contredire la raison⁷¹. En ce sens, Öztürk souligne la phrase du penseur persan, Râgıb el-İsfehanî⁷² qui voit la raison comme le commandant et la religion comme le soldat⁷³.

Par ailleurs, Öztürk affirme que l'Islam n'entre pas en contradiction avec la démocratie, et constitue une forme de démocratie ancienne nommée « *mesveret* », qui signifie *consultation ou délibération publique* « *meclis-i mesveret ou Sura : Assemblée* »⁷⁴. Ce principe, appliqué par le prophète Mohammed, exige des gouverneurs une consultation et une discussion profonde des problèmes avec les représentants ou avec le peuple, avant de prendre une décision importante.

D'après Öztürk par une référence à Suheyb Bin es-Seyh⁷⁵ la laïcité est *l'impartialité de l'autorité publique envers les religions et ceci est la garantie de la liberté de conscience*

⁶⁸ *Ibid.*, pp.55-56 [« Le sens de la fin du prophétie »].

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 33-37.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 56.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 47-50.

⁷² Râgıb el-İsfehanî « *İsfahanlı Ragıp* » [Râgıb el-İsfehani, *İslam'ın Ahlak İlkeleri: ez-Zeria İla Mekarim'ış-Şeria*, (Traduit en turc par Abdi Keskinsoy), Beşikçi Yayınevi, İstanbul, 2003].

⁷³ Yaşar Nuri Öztürk, (2003), *op. cit.*, p. 48 [Râgıb el-İsfehanî, (2003), *op. cit.*, p. 207, [Le chapitre sur « Le fait que les prophetes et la raison sont deux guides qui conduisent les hommes à la vérité et à Dieu »]].

⁷⁴ Yaşar Nuri Öztürk, (2003), *op. cit.*, p.67.

⁷⁵ Suheyb Bin es-Seyh, *Laik Dünyada İslam*, (Traduit en turc par Yaşar Nuri Öztürk), Sabah Yayınları, İstanbul, 1998.



*et de religion*⁷⁶. En ce sens, l'Islam n'est ni anti-démocratique, ni anti-laïque, et n'interfère pas strictement avec l'autorité des gouverneurs à faire la loi et ne parle pas d'une forme d'État précise.

Enfin Öztürk, souligne le fait que la politisation de l'Islam est un phénomène qui a commencé avec les califes Omeyyades voulant utiliser les pouvoirs découlant de la souveraineté absolue de Dieu⁷⁷. Pour interpréter ce phénomène, il faut remonter aux origines des relations Église-État en Europe, pour comprendre l'ambition des souverains à obtenir ce pouvoir leur offrant une légitimité divine, une puissance invraisemblable.

3) Une relation d'interdépendance : Église-État pour la conquête de la souveraineté

Comme nous avons déjà exprimé, la laïcité est d'abord un principe juridique qui garantit la neutralité religieuse de l'État. En séparant l'État et la religion, cette dernière serait retranchée à l'espace privé. La laïcité vaut sans doute plus qu'une philosophie, elle est concrétisée comme étant la qualité d'un état. En tout cas, nous pouvons suivre les traits de différents degrés de laïcisation dans quelconque système mais pour qualifier un état comme « *institution laïque* », cette intention de séparation est essentielle.

De même, il convient de préciser qu'il n'est pas possible de définir une religion comme appartenant seulement à l'espace privé, tandis qu'elle s'est organisée sous couvert de l'appareil étatique. Pour la première fois, en France, la loi de séparation de 1905⁷⁸ visait à mettre fin à la « *communauté d'intérêt Église-État* ». Le législateur de 1905 n'a pas employé le mot « laïcité », mais *celle-ci est comme la trame de la loi. Le principe de catholicité avait vécu. L'État s'affranchit de toute tutelle religieuse ; inversement, les Églises sont libérées de toute emprise politique*⁷⁹.

La loi de 1905 constatait un tournant dans l'histoire de la laïcité parce que pour la première fois, les lignes entre l'État et la religion étaient tracées de manière visible. Elle dissocie la religion du pouvoir civil en abolissant le statut public des églises⁸⁰.

⁷⁶ Yaşar Nuri Öztürk, (2003), *op. cit.*, pp. 10-11 [Suheyb Bin es-Seyh, (1998), *op.cit.*, pp. X-XI].

⁷⁷ Yaşar Nuri Öztürk, (2003), *op. cit.*, pp. 37-43 [Défiguration de la souveraineté au nom du Sultanat « le règne »].

⁷⁸ La loi de séparation des Églises et de l'État de 1905 abrogeait le concordat napoléonien de 1801, qui régissait les rapports entre le gouvernement français et l'Église catholique pour rétablir la paix religieuse en France après la Révolution. En proclamant la séparation de l'église et de l'État, la loi assure également, la liberté de conscience et garantit le libre exercice des cultes.

Article 1er : « La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes [...] ». Article 2 : « La République ne reconnaît, ne subventionne aucun culte [...] ».

⁷⁹ Achille Mestre, « *La Loi de Séparation. Bilan et perspectives* », Études 2005/5, Tome 402, p. 607.

⁸⁰ G. Haarscher, *La laïcité*, PUF, Coll. « Que sais-je ? », 4^{ème} Édition, Paris, Juillet 2008, p.18.



Procédant le plus souvent à partir du commentaire de la loi du 9 Décembre 1905 les auteurs précisent pourtant le contenu du principe de laïcité⁸¹. La séparation de l'Église et de l'État est souvent considérée comme *l'aboutissement logique de la laïcisation des institutions françaises et son pivot idéologique*⁸².

Pour certains penseurs, en France, cette loi est le commencement de la laïcité législative mais il faut attendre jusqu'à la Constitution de 1946 pour parler de laïcité constitutionnelle⁸³. Même s'il n'existe aucune définition, ces articles 1 et 2, décrivaient ainsi les qualités attribuées à la République Française : la neutralité (elle ne reconnaît aucun culte), l'égalité (elle n'en salarie ni n'en subventionne aucun) et la liberté (elle assure la liberté de conscience)⁸⁴.

La loi de 1905 constatait un tournant critique dans l'histoire puisque l'intime coalition de l'État-Église n'était pas sans raison. Les ordres théocratiques apparaissent dès que l'État souhaite faire perdurer son pouvoir à l'aide d'un appui moral. Religieux ou séculière, l'exigence d'un tel support impose naturellement à l'État de s'exprimer d'une manière analogue à celle des régimes théocratiques⁸⁵.

La chrétienté était au début, la religion de l'amour et des souffrances, mais quand elle s'est transformée en religion d'État, elle est devenue si despotique qu'elle poussa l'humanité dans l'obscurité du Moyen-Âge⁸⁶. Ainsi soit-il, notre pilier ne doit pas être la religion elle-même, mais ses rapports avec le pouvoir.

Dans l'Europe fragmentée du Moyen-âge (après la chute de l'Empire Romain d'Occident), la formule magique du pouvoir politique relevait sans doute de l'Église catholique, celle-ci étant la principale force unificatrice, installée systématiquement en tous les coins du vieux continent, profitant d'une hiérarchie, d'une base juridique (droit canonique), et d'une structure institutionnalisée par l'intermédiaire du pouvoir politique.⁸⁷

⁸¹ Claude Durand-Pringborgne, *La laïcité*, Dalloz, Coll. Connaissance du droit, 2^{ème} Édition, Paris, 2004, p.58.

⁸² Jean-Michel Ducomte, *La laïcité*, Les essentiels Milan, Toulouse, 2001, p. 29.

⁸³ Voir G. Haarscher, (2008), *op. cit.*, p. 21.

⁸⁴ Claude Durand-Pringborgne, (2004), *op. cit.*, p. 59.

⁸⁵ Cet aspect déjà présent dans les religions civiles prédomine dans l'État totalitaire; on a qualifié de « religion séculière » (Aron, Monnerot) ou de « religion politique » (Polanyi, Voegelin) les totalitarismes communiste, fasciste, et nazi du 20^{ème} siècle. Voir Jean Baubérot, *Les laïcités dans le monde*, pp. 69-70. Dans les prochaines parties de notre travail nous allons voir également le point de vue d'Emilio Gentile qui accepte la distinction de religion politique et religion civile en attribuant le premier plutôt, aux régimes totalitaires et le deuxième aux démocraties pluralistes. Voir Emilio Gentile, *Les Religions De La Politique : Entre démocratie et totalitarismes*, Éditions du Seuil, Traduit de l'Italien par Anna Colao, Paris, Avril 2005.

⁸⁶ Niyazi Öktem, « *Dinler ve laiklik* » In Laiklik, Cogito, n° 1, Été 1994, Yapı Kredi Yayınları, Istanbul, Été 1994, p. 41.

⁸⁷ Voir Pascal Texier, « *Fransız Laik Modelinin Kaynakları* », In Laiklik ve Demokrasi, Ed. Ibrahim Ö. Kaboğlu, Imge Kitabevi, Août 2001, p.22, (pour le résumé en français p. 250).



Par ailleurs, l'Église entretenait une relation directe et périodique (les messes) avec le peuple, et à l'époque où le dogmatisme était monnaie courante, la force de la conviction religieuse était plus persuasive que les lois imposées par les seigneurs et les rois. Vouée à remplir sa mission, *vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis des hommes, reprendre la vérité à laquelle elle prétend*⁸⁸. En conséquence, « *le Pape chef de cette religion du ciel, ne s'occupe que de la terre* »⁸⁹, comme le décrivait Las Cases à propos de la situation enracinée du Saint-Siège, déjà au début XIX^{ème} siècle.

Il ne fait aucun doute que sur le plan politique, l'Église n'a pas tardé à remplacer le vide laissé par l'Empire Romain dans le chaos des premières décennies du Moyen-âge, tel un héritier légitime ; une Empire de foi, mais sans épée, contrairement à son prédécesseur. Plus précisément, plutôt qu'une collaboration ou un conflit entre le ciel et la terre, le Moyen-âge témoignerait d'avantage d'un modèle de domination théologico-politique.

Dans ces circonstances, les souverains n'avaient qu'un seul choix pour rester forts : celui de se soumettre à l'Église. Malgré la séparation théorique du spirituel et du temporel, en pratique, avec le couronnement de Charlemagne (800 AC) en tant qu'Empereur Romain « *in gratia dei* », l'Église s'engageait à les maîtriser tous deux en son sein. Comme disait Saint-Auguste, « *tout autorité vient de Dieu* »⁹⁰, pour exprimer ainsi le rejet sans appel d'un pouvoir fondé sur la notion de souveraineté. Pour lui, la tâche unique de l'homme devait être de construire la cité de Dieu (*civitate Dei*), à toute force, sur la Terre.

Comme Saint-Auguste, Saint-Thomas d'Aquin interprétait les Ecritures dans le sens d'une légitimation de la domination théologico-politique mais cette fois, en suivant les traces d'Aristote. Il exalta la raison humaine, en reconnaissant à l'individu le droit de résistance⁹¹ lorsque le pouvoir politique tomberait en contradiction avec la *Lex Divina* (les lois divines). Selon Saint-Thomas d'Aquin, les lois humaines (*lex humana*) doivent s'accorder avec la *lex divina*, qui ne peut jamais contredire la raison.

Dans la conception de Saint-Thomas d'Aquin, la souveraineté provient de Dieu, et le pouvoir politique la possède à par l'intermédiaire de la volonté du peuple « *Vox populi*,

⁸⁸ F. Delafaye, *op. cit.*, p.24.

⁸⁹ [Las Cases, Mémorial de Saint-Hélène, Chap IX, 8 Juin 1814, La Pléiade, Gallimard 1960, p. 620] cité dans Henri Pena-Ruiz, *La laïcité : Textes choisis & présentés par Henri Pena-Ruiz*, Gf Flamarrion, Paris, 2003, p.93-94 [« Las Cases : La Collusion intéressée du religieux et du politique »].

⁹⁰ Rom, VIII.

⁹¹ Saint-Thomas d'Aquin dans La Somme Théologique, acceptait que l'on désobéisse à des lois injustes (plutôt définies comme des actes de violence) excepté en cas de scandale ou d'émeute (« *propter vitandum scandalum velturbationem* ») et pour autant que lesdites lois soient contraires au droit divin et que la désobéissance à la loi ne produise pas de maux supérieurs à son accomplissement.



Vox dei »⁹², et pour cette raison, la volonté de Dieu prime sur la volonté des administrateurs, et ceci est indispensable à la survie de l'État.

Néanmoins, dans cette perspective démocratique, il existait des éléments anti-laïques puisque selon Saint-Thomas d'Aquin, seuls les ecclésiastiques avaient la faculté d'interpréter les lois divines⁹³.

Il est possible de définir le droit de résistance actif de Saint-Thomas d'Aquin comme une révolution populaire, qui aurait lieu en cas de non-conformité des lois aux lois divines. Dans ce cas, le pouvoir politique aurait besoin du conseil de l'Église pour éviter cette révolution.

En un siècle avant l'actuelle Espagne, le philosophe cordouan Averroès (*Ibn Ruchd*), inspiré d'Aristote, et réformateur prévoyait une séparation du temporel du religieux, en accentuant l'importance de la connaissance et de la sagesse comme le but de la société humaine dans un cadre de paix universelle d'Averroès proposait aussi une interprétation du Coran selon laquelle les enseignements de ce dernier ne peuvent contredire la raison qui est la référence unique de confirmation⁹⁴.

Averroès rejeta sans appel le déterminisme absolu de l'idéologie fataliste « *qadar* » endurci dans le monde musulman, en exaltant l'individu et sa libre volonté⁹⁵. Il acceptait la logique comme seul guide de l'Humanité, tout comme son contemporain juif, Maimonide. Ce dernier inspira profondément la culture occidentale (surtout Saint Thomas d'Aquin). Imbu des « *notions de la raison* » et de l'« *expérience des sens* »⁹⁶, il connut l'autonomie et la *liberté d'action complète*⁹⁷ de l'individu devant Dieu⁹⁸. Le réveil de l'individu et ses efforts d'accéder à Dieu sans intermédiaire provoquait aussi le réveil de l'État contre la domination de l'Église.

⁹² « *La voix du peuple, la voix de Dieu* ».

⁹³ Niyazi Öktem, *op. cit.*, p. 43.

⁹⁴ « Puisque donc cette Révélation est la vérité, et qu'elle appelle à pratiquer l'examen rationnel qui assure la connaissance de la vérité, alors nous Musulmans, savons de science certaine que l'examen (des étants) par la démonstration n'entraînera nulle contradiction avec les enseignements apportés par le Texte révélé : car la vérité ne peut être contraire à la vérité, mais s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur. » Averroès, *Discours décisif*, trad. M. Geoffroy, GF-Flammarion, 1996, p.119-123 Cité dans Henri Pena-Ruiz, (2003), *op. cit.*, pp. 111-114.

⁹⁵ Niyazi Öktem, *op. cit.*, p. 47.

⁹⁶ Jean-Christophe Attias, « *Le Traité des huit chapitres, de Moïse Maimonide* », in Le Point Références-Textes Fondamentaux, n° 3 Septembre-Octobre 2010, p. 28.

⁹⁷ *Ibid.*, [« *Dieu a créé l'Univers de sorte que tout s'y passe conformément à la nature et aux lois qu'il a imprimées: c'est cette stabilité qui garantit à l'homme une liberté d'action réelle* »].

⁹⁸ Niyazi Öktem, *op. cit.*, p. 45 et aussi voir Seans-Badillons, Angel : « *Maimonide l'humaniste* », in Le Courrier, Septembre 1986, p. 31.

Les premières graines de la démocratie et de la laïcité semées par Averroès n'ont pas connu un grand succès dans le monde musulman puisqu'elles n'ont pas servi de bases solides aux souverains. De même en Occident, les idées de Saint Thomas d'Aquin ont eu pour effet de fortifier le support populaire de l'Église contre la montée de la puissance des monarques. Bien qu'ils soient des réformateurs en exaltant la raison, ces derniers n'eurent jamais conçu l'idée d'une souveraineté qui ne descendait pas de Dieu.

L'obédience totale des souverains à l'Église, commença à s'affaiblir lors de l'apparition des grandes monarchies absolues, qui ne s'organisaient pas comme des clans ou comme des entités féodales, mais comme des monarchies modernes dans lesquelles le pouvoir du roi s'imposait à tous. Néanmoins, cet affaiblissement ne valait absolument pas rejet du pouvoir politique par l'Église, puisque durant le Moyen-Âge, la souveraineté des rois n'était que le reflet de la volonté de Dieu comme la lune qui est visible grâce au soleil⁹⁹ (la prééminence du spirituel sur le temporel).

Pour la première fois en Europe, le roi de France Philippe le Bel (1285-1314), contesta sévèrement le Pape Boniface VIII, ce dernier ayant voulu intervenir dans les affaires du gouvernement du Royaume de France, pour empêcher l'instauration d'un impôt sur les membres du clergé. A cette occasion, Boniface VIII publia *Unam Sanctam* (bulle pontificale), afin de revendiquer la force du principe de prééminence du Pape sur les rois, du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel¹⁰⁰.

Ce conflit du pouvoir avec le Pape aboutit à l'arrestation de ce dernier sur ordre du roi de France, à sa captivité, puis à sa mort. Grâce à un fort soutien de ses sujets et des

⁹⁹ Le Pape Boniface VIII (1294-1303) comparait le pouvoir spirituel des papes au soleil et le pouvoir temporel des monarques à la lune. Voir Louis de Héricourt, *Les Loix Ecclésiastiques de France dans leurs ordres naturels, et Une Analyse des livres du droit canonique conférés avec les usages De l'Église Gallicane*, Paris 1721 (MDCC XIX), p. 85.

¹⁰⁰ Ce principe a été formulé dans « *Unam Sanctam* » ; bulle pontificale de Boniface VIII sur l'unité de l'Église (18 novembre 1302). Elle affirme, à l'intermédiaire de la théorie médiévale des deux glaives, que le pouvoir temporel est dépendant du pouvoir spirituel pour être exercé: ces deux glaives sont ceux du Christ et seul le glaive spirituel peut gouverner le glaive temporel :

« *Les paroles de l'Évangile nous l'enseignent : en elle et en son pouvoir il y a deux glaives, le spirituel et le temporel [...] Lc 22,38 Mt 26,52 ... Les deux sont donc au pouvoir de l'Église, le glaive spirituel et le glaive matériel. Cependant l'un doit être manié pour l'Église, l'autre par l'Église. L'autre par la main du prêtre, l'un par la main du roi et du soldat, mais au consentement et au gré du prêtre.*

Elle déclare également la nécessité de soumission au Pape qui est le vicaire du Christ :

Or il convient que le glaive soit sous le glaive, et que l'autorité temporelle soit soumise au pouvoir spirituel... ».

En conséquence nous déclarons, disons et définissons qu'il est absolument nécessaire au salut, pour toute créature humaine, d'être soumise au pontife romain.

Pour le texte intégral (français et latin) :

http://www.laportelatine.org/bibliotheque/encycliques/BonifaceVIII/Unam_Sanctam.php (consulté le 20 Février 2014).

ecclésiastiques, le roi de France parvenu à résister aux menaces d'excommunication et d'interdit sur son royaume. Le nouveau Pape d'origine française, Clément V, lui, ne s'est pas opposé aux exigences du roi de France, et s'installa à Avignon en 1309 pour se réfugier sous l'autorité de ce souverain, alors le plus puissant de l'Europe.

Bien que ceci n'ait pas eu de conséquences immédiates au-delà de la France, petit à petit la souveraineté absolue des rois français a commencé à secouer la position politique forte de l'Église catholique. De même, à partir de 1324, Marsile de Padoue commença à affirmer *l'autonomie de la politique par rapport au pouvoir spirituel*¹⁰¹.

Par ailleurs, le *Gallicanisme*, [doctrine (ou un ensemble de doctrines) religieux et politique considérant que l'Église de France avait une organisation autonome par rapport au Saint-Siège], est issu de ce conflit. Cette doctrine prévoyait une *Église Gallicane* sous l'autorité politique du royaume, c'est à dire « *une église de France dans l'organisation politique et religieuse de la monarchie Française* »¹⁰².

La fusion de l'autorité politique du *Saint-Siège* signalait ainsi, les prémisses de l'idée d'un Etat au sens moderne comme la principale source de la souveraineté, et digne de produire la justification de ses propres décisions. Comme Carré de Malberg l'affirmait ; l'Etat est souverain « *en tant qu'il est maître de se fixer sans cesse les règles qui sont de nature à le limiter* »¹⁰³.

L'émergence de l'État comme « *le point de jonction entre ciel et terre* »¹⁰⁴ constitue aussi le commencement d'un processus qui, aujourd'hui encore, est appelé par M. Gauchet « *le sorti de la religion* », un passage dans un monde où les religions continuent d'exister, mais « *à l'intérieur d'une forme politique et d'un ordre collectif qu'elles ne déterminent plus* »¹⁰⁵.

Durant le haut Moyen-âge et l'âge moderne, les monarchies possédant une structure étatique organisée ne craignaient plus de juger la puissance suprême de l'Église catholique.

¹⁰¹ Marsile de Padoue, *Le défenseur de la Paix*, Trad. Jeannine Quillet, Paris, 1968, p. 68.

¹⁰² Quentin Epron, « *Gallicanisme* », in D. Alland, S. Rials, *Dictionnaire de la culture juridique*, p. 761.

¹⁰³ Cité par Jacques Chevallier, (1999), *op. cit.*, p. 33.

¹⁰⁴ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Coll. Folio/Essais, Gallimard, Paris 1998, p. 14.

¹⁰⁵ *Ibid.*, [Marcel Gauchet récuse les catégories de « *laïcisation* » et de « *sécularisation* ». Pour la raison qu'elles ne rendent pas compte de la teneur ultime du processus. Les deux notions, qu'il faut observer sont d'origine ecclésiale et elles sortent de l'effort de l'institution pour se définir par contraste. Elles désignent ou ce qui n'est pas de l'Église ou ce qui sort de sa juridiction... *Ibid.*, p.17], [« *la sortie de la religion continue.* » *Ibid.*, p. 20].



Suite à la réforme protestante, tout au long des XV^{ème} et XVI^{ème} siècles, on assista à la conversion en masse de catholiques à cette nouvelle interprétation du christianisme. En 1531, le roi d'Angleterre Henry VIII n'hésita pas à établir sa propre église en se positionnant stratégiquement entre les catholiques et les protestants, « *Via Media* »¹⁰⁶ (Église Anglicane).

La rupture luthérienne et calviniste provoqua ainsi les guerres de religion (première moitié du XVI^{ème} siècle) qui entraîna la fragmentation, dite « *balkanisation* » politique de l'Europe Occidentale. Cette situation donna à l'État comme pouvoir de paix, une raison d'être fondamentalement religieux¹⁰⁷ (absolutisme en matière de religion) et pour ainsi dire, de maîtriser la religion. À partir de là, l'Église catholique ne détenait plus le monopole religieux du continent, et le spirituel n'avait pas d'autre choix que celui de collaborer avec le temporel.

Durant le conflit des grandes puissances, tout au long de l'Age Moderne, l'Église catholique n'était certes plus l'autorité ultime de décision sur les problèmes politiques, mais pour autant, les monarques cherchaient à entretenir une relation intime avec les institutions religieuses. Comme l'exprimait au XVI^{ème} siècle Jean Bodin dans les six livres de la République, la souveraineté était « *la puissance absolue d'une République* », et inévitablement, la religion se plaça dans l'ombre de cette dernière.

Désormais, les relations Église-État n'étaient plus dans l'ombre du Saint-Siège puisque les revendications de la souveraineté absolue exigeaient la construction d'églises nationales autonomes. À la lumière de cette conception de la souveraineté absolue, le roi avait une relation directe avec Dieu, ainsi que ses sujets, et tout ce qui entravait ces liens directs du monarque avec ses sujets ou avec Dieu, constituait un danger potentiel à la souveraineté. Pour cette raison, au XVII^{ème} siècle, en Angleterre anglicane, Locke définit les catholiques papistes comme étant de potentiels infidèles (une infidélité politique), du fait qu'ils soient liés à une puissance extérieure, « Le Vatican »¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Le cardinal anglais John Henry Newman (1801-1890) défendait la théorie de l'anglicanisme comme une « *Via Media* » entre le catholicisme et le protestantisme populaire. Après la crise religieuse qui frappa le Royaume-Uni au XIX^e siècle, l'Église anglicane s'est éloignée de la dépendance de l'État. Newman pensait à une conception d'anglicanisme en retournant aux origines du christianisme et du catholicisme. Dans leurs organisations, les Églises anglicanes ont une structure épiscopale. Elles se disent à la fois catholiques et réformées, et l'anglicanisme a souvent été présenté comme une *via media* entre ces deux branches de la chrétienté. Voir Louis Bouyer, Newman sa vie sa spiritualité, préface du cardinal Jean Honoré, Éditions du Cerf, Paris, février 2009.

¹⁰⁷ Marcel Gauchet, (1998), *op. cit.*, p. 45.

¹⁰⁸ Locke, *Lettre sur la tolérance*, trad. Jean Le Clerc, GF-Flammarion, Paris, 1992, p.166-171 et p.206-207 et Locke, *Essai sur la tolérance*, même édition p.126. Cité par [Henri Pena-Ruiz, (2003), *op. cit.*, pp. 157-161 (« *Locke : Une privatisation partielle du religieux* »)].



Cette fois, le souverain cherchait à capter le pouvoir spirituel pour le mettre à son service et lui donner une légitimation surnaturelle ; « *l'autorité religieuse s'évertue à s'assujettir le pouvoir civil pour renforcer son emprise sur la société* »¹⁰⁹. Ce changement provoqua un processus qui nous est familier encore aujourd'hui : « *le recul du religieux vers l'espace privé* », puisque l'espace public était alors sous l'autorité du souverain qui instrumentalisait à son propre gré la religion, en prônant une relation sans intermédiaire avec Dieu, afin de renforcer son autorité.

Néanmoins, il faut préciser que jusqu'à la révolution française, la souveraineté était encore une notion imparfaite sans aucune référence à la religion. Il a fallu attendre la « *révolution scientifique* »¹¹⁰ (la révolution de la physique galiléenne) pour voir une attaque directe aux fondements spirituels de la religiosité. Comme l'exprimait Rousseau ; « *l'État ne serait jamais fondé sans que la religion ne lui serve de base* ». Pour autant, cette religion affirmée n'était pas de manière évidente la religion chrétienne, mais plutôt une idéologie politique exprimée d'une manière religieuse que l'on peut définir comme une « *religion civile (ou religion politique)* »¹¹¹.

Affirmée par Rousseau et Locke, durant le siècle des Lumières, avant la Révolution, les monarques « *redécouvrirent* » une réalité longtemps négligée comme étant l'appui principal de la souveraineté : « *la volonté générale* ». On peut d'ailleurs signaler que bien avant cela, P. Le Bel avait profité de cette notion à la fin du XIV^{ème} siècle pour sauver son royaume.

La Révolution française donna un coup mortel à la coalition intime des régimes avec la religion. De même, les relations intimes des « *anciens régime* » anti-démocratiques avec

¹⁰⁹ F. Delafaye, *op. cit.*, p. 24.

¹¹⁰ Marcel Gauchet, (1998), *op. cit.*, pp. 42-43.

¹¹¹ Au chapitre 8 du livre 4 *Du Contrat Social* (1762), Rousseau formule une forme de religion consensuelle et unificatrice. Selon la conception de Rousseau, la religion civile serait le garant du lien social, le lien entre l'État et le citoyen déterminant le sens sacré de la citoyenneté. Bien que la religion civile signifie l'existence de valeurs indiscutables pour être citoyen, elle ne saurait être un concept exclusif, et elle peut cohabiter avec d'autres croyances qui n'entreraient pas en conflit avec la foi civile. Selon Gentile, la religion politique est « un lien spirituel indispensable à l'unité politique du nouvel état national fondée sur la souveraineté populaire ». Voir Emilio Gentile, *op. cit.*, p. 60.

Comme nous allons l'étudier dans les prochaines parties de notre travail, la religion civile de Rousseau est un concept qui inspire plutôt le respect du droit, parce qu'il est l'expression de la volonté populaire. Avec l'avènement des régimes totalitaires, la religion civile s'est transformée en une forme de « sacralisation de la politique » et de l'idéologie du régime d'une manière intolérante, autoritaire et intégriste, nommée « religion politique » (Gentile, *op. cit.*, pp.14-29). Le concept de religion politique inventé par le philosophe autrichien Eric Voegelin, au commencement, ne couvrait pas uniquement les régimes totalitaires, mais les penseurs comme Karl Polanyi et Emilio Gentile le relie particulièrement aux régimes totalitaires. Voir Karl Polanyi, *The Essence of Fascism*, in J. Lewis, K. Polanyi, D. K. Kitchin (sous la direction de), *Christianity and the Social Revolution*, Londres, Gollancz, 1935, p. 385.

la religion déclenchèrent un combat antireligieux, en tenant la religion, comme responsable de tous les maux. Cette fois, la volonté de « *laos* » primait sur la volonté divine.

Au XVIII^{ème} siècle, avant la Révolution, la France était sous la monarchie absolue consolidée par le Roi Soleil Louis XIV. Une monarchie absolue dans laquelle la souveraineté résidait dans le corps du Roi. Le régime n'hésitait pas à collaborer avec l'Église pour obtenir un appui moral à son existence politique, et en conséquence, la liberté de conscience n'existait pas.

Dans le royaume allemand, selon la paix d'Augsburg, les différentes croyances pouvaient trouver un terrain propice à survivre. Vers la fin du XVII^{ème} siècle, en Europe, plusieurs édits de tolérance furent publiés afin de permettre aux individus ayant d'autres croyances (que celle de l'État) de vivre comme des « *sujets* » pouvant bénéficier de droits civils. Le premier fut celui de Joseph II. Néanmoins, dans les faits, dans la Prusse de Frédérique II, ce régime de tolérance existait même avant la promulgation d'un édit officiel. En Angleterre également, dès 1689, la conception de tolérance Lockéenne permettait à l'individu, à l'exception de l'athéisme¹¹², de faire librement son choix religieux et de le manifester sans contrainte.

Mais la tolérance n'appartenait pas uniquement aux territoires britanniques. En France, Pierre Bayle, à la même époque que Locke, dénonçait l'intolérance et prônait une tolérance civile de toutes les confessions chrétiennes, du judaïsme, de l'islam et même de l'athéisme¹¹³. Néanmoins, certaines traditions politiques restreignaient l'influence des idées démocratiques sur l'État.

Durant des siècles, la monarchie absolue française ne laissait pas de marge de manœuvre aux croyances autres que le catholicisme et dans ces circonstances, il n'était même pas possible de parler d'une grande liberté de penser ou d'expression. Malgré le fait que l'Église ne contrôlait pas l'État, entre ces derniers est née une relation d'intérêts, l'État accordant des privilèges importants à l'Église et au clergé, ces derniers constituant une classe riche et installée dans l'appareil étatique.

Cette fois, un édit de tolérance ou des efforts de réformes étaient insuffisants pour dénouer cette union enracinée. En conséquence, en France, surgissait un modèle spécifique, la

¹¹² « *Ceux qui nient l'existence d'un Dieu, ne doivent pas être tolérés, parce que les promesses, les contrats, les serments et la bonne foi, qui sont les principaux liens de la société civile, ne sauraient engager un athée à tenir sa parole* » Voir John Locke, *Lettre sur la tolérance*.

¹¹³ Pierre Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : « Contrains-les d'entrer »*, 1688.



laïcité, dérivée de la lutte pour la liberté concrétisée par la Révolution Française, contre la monarchie et surtout contre son appareil religieux. La laïcité exprimait la qualité d'une République qui met en œuvre le régime de la liberté, le régime du *laos*.

Pour cette raison, naturellement, la République française est laïque, puisque c'est à la fin de ce conflit qu'elle est devenue une République. Pour ainsi dire, comme Marcel Gauchet l'exprimait, la laïcité en France est *intimement liée à l'histoire de l'État*¹¹⁴. Avec la révolution, la nation qui était source de souveraineté politique voulait inévitablement posséder la souveraineté religieuse en transformant l'Église du Pape en Église du peuple. En conséquence, le gallicanisme était de nouveau une solution utile, cette fois pour la « *régénération* » de la nation¹¹⁵, en lui attribuant un appui religieux.

Avec la constitution civile du clergé, ce malgré l'opposition du Pape, en France, dans un environnement où le catholicisme n'était plus la religion de l'État, celui-ci était étatisé, et même l'organisation administrative de l'Église était façonnée de manière à ce qu'elle collabore avec l'organisation administrative de l'État¹¹⁶.

En revanche, le processus de contrôle de la religion fut suivi d'une grande offensive contre les bénéfices et les privilèges des églises (nationalisation des biens du clergé et sa rémunération publique). *Il s'agit donc d'une sorte de « gallicanisme » extrême, de soumission radicale de l'Église au politique, avec la nouveauté consistant en ce que l'État, cette fois, ne se présente plus officiellement comme le meilleur défenseur de l'Église française, tout au contraire.*¹¹⁷

En résumé, la révolution ne suscita pas un changement immédiat, mais déclencha une vague de liberté qui refoula la religion dans la sphère privée, au fur et à mesure. En France, jusqu'en 1789, le clergé disposait d'un droit de surveillance, de contrôle et de *veto* sur les différents pouvoirs et sur l'ensemble de la vie politique et privée. Selon J. Baubérot¹¹⁸ et F. Buisson, la Révolution française constitue le point de départ de l'histoire de la laïcisation en France. *Elle a en effet donné vie aux concepts d'égalité de*

¹¹⁴ Marcel Gauchet, (1998), *op. cit.*, p. 41.

¹¹⁵ Jean Baubérot, Histoire de la laïcité en France, PUF, Coll. « Que sais-je ? », 4^{ème} Édition, Paris, Février 2007, p.10.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Guy Haarscher, (2008), *op. cit.*, p.11.

¹¹⁸ Jean Baubérot : Historien de la laïcité et psycho-sociologue. Il est un ancien membre de la commission Stasi, il y a été qualifié d'« hérétique » en s'abstenant de voter la proposition de loi interdisant les signes religieux « ostensibles » à l'école. Dans son livre intitulé L'histoire de la laïcité en France en particulier au 1^{er} chapitre « La Révolution et l'empire, premier seuil de laïcisation » il considère la Révolution Française comme le point de départ de l'histoire de laïcisation française.



*tous les citoyens devant la loi, de la liberté des droits civiques et de mariage civil : cet exercice libre des droits civiques s'est accompagné d'un affranchissement généralisé de toute conviction religieuse.*¹¹⁹

Pourtant, la force de l'Église n'a pas disparu immédiatement après la Révolution française de 1789 : selon F. Buisson, la laïcité est le résultat du « *lent travail des siècles* » où « *les diverses fonctions de la vie publique* », les diverses institutions se sont peu à peu distinguées, séparées les unes des autres et affranchies de la tutelle étroite de l'Église¹²⁰.

Après de vigoureuses attaques contre l'Église et ses privilèges économiques, pendant la Révolution, Napoléon Bonaparte, à l'aube de sa grande conquête militaire qui l'obligea à pacifier tous les conflits internes, conclut avec le Vatican un Concordat (1801). Celui-ci concernait en premier lieu la religion catholique, et tolérait, sans pour autant reconnaître officiellement, toutes autres croyances ou incroyances. Ce Concordat ouvrait la voie au pluralisme, en reconnaissant les cultes protestants (luthérien et calviniste) ainsi que le judaïsme comme religion des minorités.

Le catholicisme, qui était « *la religion de la grande majorité des français* », n'était plus la religion de l'État¹²¹. Avec le concordat, l'État possédait un grand contrôle sur l'Église en nommant les évêques et les obligeant à prêter serment de fidélité au gouvernement. Désormais, le Gallicanisme était à son apogée, et la religion au service de l'État. Du Concordat napoléonien jusqu'en 1905, la religion fût « *ballottée* » d'un côté à l'autre, au cours du conflit des royalistes et républicains.

La transformation de Royaume à République allait inévitablement avoir des conséquences sur la religion qui était attachée à l'appareil étatique de l'Ancien Régime. Cette transformation s'est réalisée en plusieurs étapes, lentement, jusqu'à effacement complet du dernier appui de l'Ancien Régime, en 1905.

¹¹⁹ Jean Baubérot, (2007), *op. cit.*, p. 4.

¹²⁰ Ferdinand Buisson, *Le nouveau dictionnaire de pédagogie*, Paris 1911.

Le Dictionnaire de pédagogie de Ferdinand Buisson a connu deux éditions, en 1887 et en 1911. La première est marquée par le mouvement qui, sous le ministère de Jules Ferry, conduit à l'élaboration des lois de 1880, 1881 et 1882 sur l'école publique, laïque et obligatoire ; la seconde, intitulée *Nouveau dictionnaire de pédagogie*, qui est un bilan de trente années d'action et pose la question des méthodes pédagogiques après la réforme de l'éducation de 1902.

La définition contemporaine de la laïcité fondée sur la séparation du civil et du religieux se rapproche de celle qu'avait retenu Ferdinand Buisson dans son *Nouveau dictionnaire de pédagogie* (1911) :

« *Les laïques, c'est le peuple, c'est la masse non mise à part, c'est tout le monde, les clercs exceptés, et l'esprit laïque, c'est l'ensemble des aspirations du peuple, du laos, c'est l'esprit démocratique et populaire* ».

¹²¹ Sauf en 1814 et 1830 ; le catholicisme porta à nouveau son titre de religion d'État.



La laïcité en France n'était alors pas seulement une institution politique ou une philosophie, elle déterminait le régime et son identité. Elle y était imprégnée de l'école, à l'hôpital, du droit à la vie quotidienne ainsi que dans les autres services publics et surtout, ce processus était visible sur l'ensemble de la société.

Bien que la date de 1905 marque un tournant dans l'histoire, il n'est pas possible de borner la laïcisation de l'État dans les contours de ce dernier. C'est sans doute la révolution Française qui a initié l'élaboration d'un droit laïc français¹²², mais la transformation de la France en une République laïque est le fruit d'un long processus.

Le processus de propagation de la laïcité à l'ensemble des institutions, qui s'est déclenché même avant la loi de 1905, avait essentiellement pour but *d'arguer la Séparation, à laquelle les républicains étaient, dans l'ensemble restés très attachés. Il y avait donc des « préliminaires de la Séparation¹²³ », permettant d'accomplir ensuite entièrement la laïcité de l'État¹²⁴.*

Ainsi, afin de pouvoir évaluer les traits de la laïcité dans différents pays, il ne faut pas seulement se diriger vers l'islam, la chrétienté ou une quelconque religion, mais observer les relations État-religion, et le processus de construction étatique. Il convient de préciser que les relations Église-État ne furent pas figées directement après la Révolution.

Étant passée par des crises, des guerres mondiales, et aujourd'hui encore, la religion continue d'être un sujet sensible et cependant inévitablement, la laïcité a connu des *flux et des reflux*¹²⁵ dans différents pays du monde, selon les régimes ou traditions politiques. Nous pouvons décrire cet édifice institutionnel, comme étant encore, en cours d'évolution constante.

¹²² En ce sens, nous pouvons citer la loi Guizot du 28 juin 1833 et la loi Falloux du 15 mars 1850. La loi Guizot instaura l'obligation d'une école dans chaque commune ainsi que d'Écoles Normales dans chaque département, et d'Écoles Primaires Supérieures dans les grandes villes. La loi instaurait la « liberté d'enseignement » mais n'affirmait pas directement la laïcité.

Avant la loi Falloux, l'État détenait seul le monopole dans l'enseignement (Instauré par Napoléon 1^{er}).

La loi Falloux sur l'instruction publique, promulguée sous la II^{ème} République reconnut la liberté de l'enseignement et favorisa l'enseignement catholique en permettant aux congrégations catholiques d'ouvrir un établissement secondaire avec les enseignants qu'ils purent nommer librement. Néanmoins, cette loi limitait le financement des écoles privées par les collectivités locales.

¹²³ [Pour Paul Bert, diverses mesures étaient à prendre avant d'envisager la Séparation, dont évidemment « les lois d'instruction » P.Bert, « Les préliminaires de la Séparation », 18 Octobre 1883, in À l'ordre du Jour, Paul Ollendorf éd, Paris 3^{ème} édition 1885, pp. 221-228] cité dans l'ouvrage de Clément Benelbaz, *Le principe de la laïcité en droit public français*, L'Harmattan, Paris 2011, p. 80.

¹²⁴ Clément Benelbaz, *op. cit.*, p.80.

¹²⁵ Jean Baubérot, *Les laïcités dans le monde*, PUF, Coll. Que sais-je ?, 2^{ème} Édition, Paris, Mai 2009, p. 81.

Pour conclure, cet aperçu historique est nécessaire afin de mettre en évidence comment la laïcité est constitutive et active dans la construction étatique, et présente dans les graines de la République.

En conséquence, puisque la Turquie a choisi de se positionner sur le modèle français de laïcité, mais pas sur les modèles de tolérance, cette similarité peut nous servir de base pour évaluer la laïcité comme pilier de l'identité de la République turque.

4) Le modèle anglais de sécularisme : une laïcité alternative ?

Pour clarifier la définition de laïcité, il convient d'abord de séparer, sans faire une catégorisation définitive, ce concept du concept de sécularisation, qui est plus social que juridique. Une catégorisation stricte n'est pas exigée car aujourd'hui le processus de laïcisation est en interaction avec celui de sécularisation.

Pour autant, il faut préciser que la *laïcité* exprime une situation juridique établie, et la laïcisation ou la sécularisation affirment les conséquences d'un processus politique et social. Selon M. Erdoğan, la laïcité, qui est différente de la sécularisation ou du sécularisme, n'est pas un phénomène sociologique mais un principe politique et juridique¹²⁶.

Selon B. Tanör, la laïcité d'origine française, est une conception combative et militante du principe de laïcité¹²⁷. Quant au sécularisme, celui-ci est évolutif mais pas révolutionnaire. Il exprime ainsi que la France, en tant qu'état laïque en Europe, constitue une exception. Dans son livre intitulé *La Religion dans la démocratie*, M. Gauchet parvient à une déduction intéressante en attribuant la laïcité aux pays de tradition catholique reconnaissant une rupture avec Rome, et la sécularisation à l'Europe protestante¹²⁸.

Pourtant, il faut préciser que les deux concepts peuvent créer des conséquences similaires, lorsqu'ils tentent, non pas de décrire une situation de fait, mais lorsqu'ils visent à créer un processus de démocratisation en instaurant l'égalité et la liberté (de conscience) des citoyens.

¹²⁶ Mustafa Erdoğan, *Demokrasi Laiklik Resmi İdeoloji*, Liberte Yayınları, Ankara, 2000, 2^{ème} Édition, p.292.

¹²⁷ Bülent Tanör, « *Laiklik, Cumhuriyet ve Demokrasi* », in *Laiklik ve Demokrasi*, Ibrahim Ö. Kaboğlu (éd.), pp. 25-28, Pour le résumé en français: pp. 250-251.

¹²⁸ Marcel Gauchet, (1998), *op. cit.*, pp. 19-20. « D'un côté, une Europe de laïcisation, dans des pays catholiques caractérisés par l'unicité confessionnelle, où l'émergence d'une sphère publique dégagée de l'emprise de l'Église romaine n'a pu passer que par une intervention volontariste, voir chirurgicale, du pouvoir politique ». (*Ibid.*, p.19).

a) La laïcisation et la sécularisation : une distinction ambiguë

D'après J. Baubérot, la laïcisation présente deux caractéristiques : d'une part la séparation progressive de diverses fonctions de la vie publique entre deux entités et, d'autre part, l'affranchissement de ces fonctions de la tutelle de l'État. Ceci est différent de la laïcité en tant que principe, processus instauré par des choix politiques à travers différentes lois votées et mises en œuvre. En d'autres termes, la sécularisation, tout comme la laïcisation, est le fruit de diverses mutations sociales et de processus culturels qui ne sont pas décrétés.

Alors, en acceptant la laïcité comme un principe juridique et politique, il est possible de dire que la laïcisation correspond plutôt, en ce sens à la *dimension institutionnelle* de la sécularisation¹²⁹. L'évolution de ces deux concepts peut se traduire par une disparition naturelle de la religion comme instance de socialisation, liée à l'autonomisation et au développement de nouvelles instances de socialisation. À la lumière de cette définition, il apparaît que le processus de laïcisation tend à fonctionner comme un *accélérateur institutionnel de la sécularisation*.

Malgré cela, soulignons que M. Barbier considère la sécularisation et la laïcisation comme deux concepts synonymes¹³⁰ : la religion devient, à son sens, un sujet de conscience dans la conception de la laïcité puisque « *l'État n'intervient pas en matière religieuse et les confessions n'exercent aucune influence sur les affaires publiques* ».

Cette conception de la laïcité n'est pourtant pas toujours réalisable en raison de l'existence d'une surveillance étatique sur la religion et sur les domaines qui leur sont communs, comme l'enseignement et l'éthique. Par conséquent, cette compréhension de la laïcité ne permet jamais « *une séparation totale entre l'État et la religion* ».

Enfin, il est possible de dire que le Royaume-Uni, possédant une religion officielle et une reine à la tête de son Église, n'est pas un état laïque au sens juridique, mais est un état qui a connu une laïcisation/sécularisation de ces institutions et est donc devenu un état séculier (plutôt que laïque), respectant les libertés individuelles et la pluralité religieuse.

¹²⁹ Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Seuil, Paris, 2004, en particulier dans le chapitre 4, « *Médecine, école : laïcisation et sécularisation* ».

¹³⁰ 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 séparation entre la religion et les réalités profanes* » qui se réfère à un processus de séparation « qu'on appelle laïcisation ou sécularisation ». Voir M. Barbier, *La Laïcité*, Éditions Harmattan, Paris, 1995 pp. 5-9.



Voilà pourquoi il est essentiel de ne pas confondre les mots laïcité, sécularisme et laïcisation. Néanmoins, il faut préciser que même pour les états ayant adopté juridiquement le principe de la laïcité, il existe des ruptures considérables quant à l'application du principe. Par exemple, la direction des affaires religieuses turque, qui est une institution religieuse organisée dans un état laïque, qui ne représente que la majorité sunnite du pays, ne permet ni l'application d'une stricte séparation, ni une neutralité vis-à-vis des croyances religieuses.

En ce sens nous pensons, sans référence à une définition académique, que le mot *laïcisation* nous donne un aperçu plus intense, qui prône une abstraction totale de la religion, alors que la *sécularisation* peut être graduelle ou partielle.

Le mot sécularisation est utilisé davantage dans le langage courant et académique dans un contexte social alors que la laïcisation est un phénomène politique qui reflète l'état juridique des institutions.

Selon Maclure et Taylor, « *la laïcisation est le processus à la faveur duquel l'État affirme son indépendance par rapport à la religion, alors que l'une des composantes de la sécularisation est l'érosion de l'influence de la religion dans les pratiques sociales et dans la conduite de la vie individuelle. Si la laïcisation est un processus politique qui s'inscrit dans le droit positif, la sécularisation est plutôt un phénomène sociologique qui s'incarne dans les conceptions du monde et les modes de vie des personnes* »¹³¹

Malgré cela, Marcel Gauchet conteste la pertinence descriptive des deux catégories de *laïcisation* et de *sécularisation* ; bien qu'elles aient « *leur emploi à leur niveau* », elles n' « *épuisent pas le fond du problème* » et « *dépeignent adéquatement la surface* »¹³². Pour éviter toutes sortes de confusions découlant des nuances entre les deux concepts, il nous suffit de connaître la distinction superficielle entre la laïcisation d'un régime politique et la sécularisation d'une société.

Pour avoir une approche plus pertinente il n'est pas nécessaire de chercher à formuler une définition *mot-à-mot*. En revanche, nous devons essayer de trouver les *points communs* entre la laïcité et le sécularisme, sans les catégoriser strictement. Cette approche peut nous aider à harmoniser les sens des processus dérivés du sens de ces deux concepts.

¹³¹ Jocelyn Maclure, Charles Taylor, *op. cit.*, p.24. À ce sujet voir également : Charles Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2007.

¹³² Marcel Gauchet, (1998), *op. cit.*, p.18.

b) La Laïcité et le sécularisme : deux catégories distinctes ou un esprit commun ?

À la lumière de la conception de Maclure et Taylor, malgré le fait que le sens de laïcité et de sécularisme ne soient pas identiques, il est possible de comprendre dans un « *esprit commun* » les deux, sans se heurter à la nécessité d'une séparation stricte de l'Église et de l'État ou sans exigence d'une expression manifeste du principe juridique de la neutralité de l'État. Les deux penseurs les définissent dans une conception large, comme les « *régimes de laïcité* » des régimes politiques qui visent à réaliser les principes de respect égal et de liberté de conscience¹³³.

Bien que la *laïcité* soit un principe juridique qui exprime la neutralité de l'État, cette neutralité en pratique, n'est pas toujours absolue, même dans les États qui reconnaissent la laïcité comme un principe juridique. En ce sens, pour protéger les socles de la société démocratique, les « *états laïques* » comme la France et la Turquie poussent parfois les limites de cette neutralité.

En Turquie, l'État depuis sa fondation, jusqu'à une époque récente (la situation a changé avec l'arrivée au pouvoir de l'AKP), a cherché à adopter une position active contre les religions pour pouvoir assurer l'égalité des citoyens dans un environnement où il n'existerait aucune religion dominante au niveau social.

Si nous interprétons ensemble la laïcité avec l'esprit de la démocratie, il faut reconnaître le même respect à tous les citoyens et garantir que l'État soit l'État de tous les citoyens, un état neutre par rapport aux religions et à toutes les pensées philosophiques ou convictions. Alors, il est possible d'admettre que la séparation de l'Église et de l'État représente une démarche importante, représentant la neutralité de l'État afin d'assurer la pluralité dans la société.

De nos jours, l'État libéral démocratique considère les individus comme des « *agents moraux autonomes* » libres de choisir leur propre conception de « *la vie bonne* »¹³⁴. Les modèles de laïcité combattante de France (surtout de la III^{ème} République) et de Turquie (le Kémalisme), bien que cherchant à garder une neutralité envers les religions, n'ont pas pu rester neutres au point de ne pas imposer une conception du monde et du bien¹³⁵.

¹³³ Jocelyn Maclure, Charles Taylor, *op. cit.*, p.36.

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 23-25.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 22-23.

Ceci était visible en Turquie lors de la période du parti unique, qui tentait de forcer la sécularisation de la société sans laïciser pour autant la structure de l'État, en conservant des institutions étatiques religieuses comme la direction des affaires religieuses, et en forçant les individus à adopter une interprétation étatique de la religion musulmane. Pour éviter cela, les démocraties contemporaines veillent à assurer une neutralité envers toutes les religions et croyances ou philosophies non-religieuses, sans imposer une sécularisation au niveau social.

Pour garantir l'égalité entre les citoyens, l'État démocratique ne doit pas favoriser une religion ou une doctrine philosophique morale. L'État démocratique doit avoir la capacité de justifier l'impartialité de ses décisions¹³⁶. En ce sens, « *les raisons justifiant son action doivent être (« laïques ») ou (« publiques »), c'est-à-dire dérivées de ce que nous pourrions appeler [selon J. Rawls] une « morale politique minimale », et potentiellement acceptables pour tous les citoyens* »¹³⁷.

Bien qu'il ne reconnaisse pas juridiquement le principe de neutralité religieuse, un état démocratique doit être neutre en ses actes pour garantir l'égalité de tous les citoyens. La sécularisation et la laïcité peuvent être étudiées dans un contexte harmonieux exprimant le point commun de tous les citoyens, sauf si la sécularisation se réalise par le biais d'un processus naturel et ne constitue pas un aspect étatique imposé de la laïcité.

Enfin, il n'existe pas de laïcité alternative nommée sécularisme, mais deux notions qui visent des conséquences similaires, qui se nourrissent et s'enrichissent de la force « *cratos* » du peuple, « *demos* » signifiant la « *démocratie* ».

B. Qu'entend-t-on par laïcité ? - Portée

Aujourd'hui, sous l'influence des Droits de l'Homme en plusieurs domaines, la laïcité est devenue l'un des piliers de la construction européenne, la Cour Européenne des Droits de l'Homme ayant condamné des États pour atteinte aux droits fondamentaux, et,

¹³⁶ *Ibid.*, p. 31.

¹³⁷ *Ibid.*, [Pour le concept de « morale politique minimale » voir John Rawls, *Libéralisme politique*, PUF (« Quadrige »), Traduit de l'américain par Catherine Audard, Paris, 2001, p. 13].

sans prendre partie sur la nature des relations *Église-État* elles-mêmes, ces arrêts¹³⁸ étant en général sous-tendus par l'idée de laïcisation¹³⁹.

La laïcité qui est née en France, n'est donc plus une «*exception française*» et il est difficile de cerner le degré d'acceptation de la «*laïcité*» : s'il existe plusieurs laïcités dans le monde, cela signifie-t-il qu'il est possible d'en déduire plusieurs définitions ? La laïcité est-elle une *doctrine* qui ne tolère aucune exception ou au contraire existe-il une *nouvelle laïcité* plus libérale, ouverte à l'interprétation¹⁴⁰ ?

Ces interrogations montrent à elles seules l'enjeu de définir et de rechercher le noyau dur de la laïcité, car une fidélité profonde à la définition classique du mot «*laïque*» constitue un obstacle à l'élargissement du champ de recherche.

Comme nous l'avons vu ci-dessus, en étudiant «*le sécularisme : Est-il une laïcité alternative ?*», pour comprendre la portée de la laïcité, il n'est pas nécessaire de souligner les distinctions entre les pays laïques et séculiers, mais d'étudier les deux concepts dans une perspective d'interprétation selon la finalité «*comprendre l'essence*».

L'esprit de la laïcité n'est pas uniquement caché dans l'histoire des pays qui reconnaissent une laïcité juridique. Malgré le fait que nous ne puissions pas décrire certains pays n'ayant pas reconnu une neutralité religieuse au niveau juridique comme étant *laïques*, il est possible de comprendre néanmoins, le sens et la portée de la laïcité, dans une perspective large englobant l'histoire de la démocratie toute entière sans faire une distinction précise de traditions politiques.

¹³⁸ Arrêts de la Cour : (La Cour E.D.H. le 25 Mai 1993 *Kokkinakis c/ Grèce*), (La Cour E.D.H. le 20 Septembre 1994 *Otto-Preminger Institut c/ Autriche*), (La Cour E.D.H. le 18 Février 1999 *Buscarini et autres c/ Saint-Martin*).

¹³⁹ Jean Baubérot, (2007), *op. cit.*, p. 121.

¹⁴⁰ En ce point, nous devons préciser la discussion sur l'interprétation de la laïcité. En ce contexte, 2 idées s'opposent clairement. «*La laïcité doctrinale*» et «*la nouvelle*» laïcité ».

Les défenseurs de la laïcité doctrinale affirment que la laïcité n'est pas «*une règle que confirment de nombreuses exceptions (...)* mais un principe ». Voir : E. Poulat, *Liberté laïcité : La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Le Cerf, 1987), p. 81. D'autre part, les défenseurs de «*la nouvelle*» laïcité critiquent cette théorie en le trouvant trop sacré et idéologique. 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'État n'appartient pas à un seul groupe ; mais appartient à tous les citoyens. Selon Haarscher, ce type de laïcité peut représenter certains risques parce qu'il comprend une conception libérale et communautaire qui risque de remplacer la notion républicaine : La dimension libérale nécessite un État arbitre qui laisse les différences se monter ; l'aspect communautaire comprend les Églises qui reconstruisent leurs communautés, recouvrent la sphère publique, et par la suite, critiquent la laïcité républicaine sous forme d'une pluralité. Voir G. Haarscher, (2008), *op. cit.*, pp. 82-86 [IV.- La «*nouvelle laïcité*»].



Les deux paramètres traditionnels de définition de la laïcité, que sont d'une part la séparation de l'Église et de l'État (oui ou non), et d'autre part la place du religieux dans la société (fort ou faible), s'avèrent parfois insuffisants pour interpréter la situation de certains pays occidentaux.

Selon O. Roy¹⁴¹, un pays peut être séculier mais non-laïc, car il a une religion officielle comme c'est le cas en Grande-Bretagne (Royaume Uni) ou au Danemark ; un État peut même être laïc en affirmant la séparation stricte de l'Église et de l'État à l'instar des États-Unis, tout en reconnaissant une place au religieux dans la sphère publique¹⁴².

De la même manière, en Turquie, État laïc par excellence (puisque aucune loi ne fait référence direct à l'islam comme nous l'avons déjà précisé), la séparation stricte de l'Église et de l'État n'existe pas, notamment parce que les imams sont à la fois des représentants de la religion et des fonctionnaires de l'État, à la manière des pasteurs danois.

Néanmoins, il est clair que dans les pays protestants ayant adopté des mesures de tolérance confessionnelle avant la France, en dépit de l'absence d'une laïcité juridique, les conséquences de l'expression de ce principe sont similaires c'est-à-dire, l'existence de la liberté d'expression et la liberté de conscience dans un environnement pluraliste.

Un État qui n'est pas laïque peut sans doute garantir ces derniers par le respect aux principes universels des Droits de l'Homme, qui constituent les fondements historiques de la laïcité d'aujourd'hui.

1) La démocratie comme l'esprit de la laïcité

Aujourd'hui, il est quasiment impossible de formuler la laïcité sans l'associer aux concepts de liberté de pensée et d'expression, bien que ces deux derniers soient parfois « contradictoires » dans un état laïque. Comme l'a exprimé H. Pena-Ruiz, c'est dans une lecture exigeante des Droits de l'Homme proclamés que peut s'enraciner la laïcité¹⁴³.

¹⁴¹ Olivier Roy, *La laïcité face à l'islam*, Stock, Paris 2005, p. 30.

¹⁴² Aux États-Unis, la prière «*Under God*» récitée dans les écoles, a récemment été maintenue par la Cour Suprême.

¹⁴³ Henri Pena Ruiz, (2003), *op. cit.*, pp. 27-28 [L'Introduction : « Les valeurs de l'idéal laïque »].

Historiquement, il ne faut pas oublier que la laïcité est apparue à la fin d'un conflit virulent pour la liberté et l'égalité. Par conséquent, il est impossible d'isoler ces derniers en pratique ou en théorie, du sens de la laïcité.

Comme Henri Pena Ruiz trouve les fondements universels de la laïcité dans la Déclaration des Droits de l'Homme¹⁴⁴, G. Carcassonne déduit la laïcité de la combinaison des articles 4¹⁴⁵ et 10¹⁴⁶ de la déclaration de 1789, même s'il est plus commun de considérer l'origine véritable de ce concept dans la loi du 9 décembre 1905, relative à la séparation de l'Église et de l'État¹⁴⁷.

La lecture précise de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 révèle des signes avant-coureurs de l'idée de laïcité. Tout d'abord, le mot « Dieu » n'apparaît jamais directement : l'idée qu'il recouvre est exprimée par une expression plus vague, qui ne fait allusion à aucun culte directement, « *l'être suprême* »¹⁴⁸. Ensuite, l'article 3 est la preuve d'une désacralisation du pouvoir, puisqu'il affirme que la souveraineté provient seulement de la nation¹⁴⁹. Enfin, ainsi que le démontrent J. Baubérot et F. Buisson, les droits de l'homme et la laïcité sont inséparables¹⁵⁰ : la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 prévoit clairement, sans la nommer, la laïcisation, en défendant la souveraineté nationale et l'idée de liberté de tous les cultes.

Selon *Haarscher*, nous pouvons même considérer la laïcité au sens large comme celle des régimes respectant la liberté de conscience, dans lesquels l'État n'« appartient » pas à une partie de la population, mais à tous, au peuple « *Laos* », sans que les individus ne puissent être discriminés en fonction de leurs orientations de vie¹⁵¹. Le *laos* d'hier est devenu la nation d'aujourd'hui dans une perspective républicaine et sa volonté est conçue comme la principale source de la souveraineté.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 27-28 [(L'Introduction : « *Les valeurs de l'idéal laïque* ») et p.125 (« *Les Droits de l'Homme : Des fondements Universels* »)].

¹⁴⁵ « *La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres Membres de la Société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.* »

¹⁴⁶ « *Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.* »

¹⁴⁷ Guy Carcassonne (éd.), *La Constitution*, Éditions du Seuil, 5^{ème} Édition, Paris, 2002, p. 40.

¹⁴⁸ « *En conséquence, l'Assemblée Nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les droits suivants de l'Homme et du Citoyen.* »

¹⁴⁹ « *Le principe de toute Souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.* »

¹⁵⁰ Jean Baubérot, (2004), *op. cit.*, [en particulier dans le chapitre 5, « *État républicain et droits de l'homme : une relation ambiguë* »].

¹⁵¹ G. Haarscher, (2008), *op. cit.*, p. 3.

D'après cette perception, nous pouvons retenir que la laïcité, tout au long de l'Histoire entre inévitablement en conflit avec les religions, ou plus concrètement, avec l'autorité politique de l'Église qui détenait le monopole divin et pouvant ainsi influencer et décider définitivement des orientations de vie des individus. Nous saisissons ainsi que, durant ce conflit, les revendications d'égalité et de liberté face à une Église en collaboration avec une autorité politique d'oppression, surgit dans le vocabulaire politique comme un concept nouveau, la laïcité.

C'est pour cette raison qu'aujourd'hui, concernant la laïcité, les académiciens ont tendance à inclure dans leurs travaux les pays comme les États Unis, l'Angleterre ou le Danemark, démocratiques et égalitaires, mais pas strictement laïques au sens juridique.

L'article 9 de CEDH¹⁵² nous parle de la liberté de conscience, et l'article 14¹⁵³ de la non-discrimination. Mais aucun texte de portée universelle ou communautaire n'impose aux pays démocratiques une séparation stricte entre la religion et l'État.

Il n'est pas possible de trouver une définition internationale de la laïcité, sans en formuler une pour chaque pays, et tenter ensuite de les unifier en leur trouvant un point commun. Dans ce travail, nous allons suivre une méthode basée sur l'évolution, l'existence d'un ancêtre commun universel et tangible pour la laïcité.

Nous pouvons nous perdre dans la profondeur de l'histoire, dans la diversité des analyses sociologiques et dans la flexibilité de la théologie des religions. S'en sortir logiquement sans se heurter à l'une de ces difficultés semble délicat.

En dépit de cette difficulté, il est possible de trouver l'émergence de la démocratie dans chaque pays, en retraçant leurs luttes respectives pour la liberté et l'égalité. Ces concepts nous paraissent plus communs et plus abordables. Ainsi, si nous pouvons nous

¹⁵² Liberté de pensée, de conscience et de religion :

- Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites.
- La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et libertés d'autrui.

¹⁵³ Interdiction de discrimination :

La jouissance des droits et libertés reconnus dans la présente Convention doit être assurée, sans distinction aucune, fondée notamment sur le sexe, la race, la couleur, la langue, la religion, les opinions politiques ou toutes autres opinions, l'origine nationale ou sociale, l'appartenance à une minorité nationale, la fortune, la naissance ou toute autre situation.



rapprocher des concepts de liberté et d'égalité, il nous sera *plus facile de comprendre l'origine de la laïcité, par leur histoire commune.*

Plus concrètement, les opposants à la liberté et à l'égalité se composaient des institutions d'une religion dominante et d'oppression, de « l'*ancien régime* »¹⁵⁴, en collaboration avec une autorité religieuse. Cette situation suscita l'émergence d'une laïcité idéologique, une laïcité de combat¹⁵⁵, et parfois défendue par la constitution comme une norme intangible.

Cependant, on peut voir que l'existence antérieure de la liberté et de la démocratie ne laisse pas d'espace à la naissance de la laïcité comme une institution à part¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Michel Lévy frères, 1856. Pour une version légale de l'ouvrage en ligne (openlibrary.org) : <http://www.archive.org/stream/oeuvrescomplte04tocquoft#page/110/mode/2up> (consulté le 20 Février 2014).

¹⁵⁵ A. Kuru, *op. cit.*, pp. 22-30 [« Historical Formation and Dominance of Assertive and Passive Secularism »].

¹⁵⁶ Ahmet T. Kuru explique cette situation par sa théorie de l'« ancien régime » qui consiste en la réunion de 4 conditions indispensables : 1- une monarchie 2- Une religion dominante 3- Une coalition entre ces deux dernières 4- un mouvement républicain victorieux s'opposant à ces trois dernières. Enfin selon Kuru, en absence d'un tel régime, la laïcité devient « passive » (pluraliste) plutôt qu'une « laïcité de combat ». La Russie, le Mexique, le Portugal et l'Espagne sont les exemples d'un ancien régime tel que définit selon Kuru.

Néanmoins en Angleterre, l'Église Anglicane n'était plus tellement dominante en raison d'une forte compétition historique avec l'église catholique et l'église protestante, ainsi qu'il n'a jamais existé une révolte républicaine anti-monarchique ou anti-anglicane. De même, dans les pays possédant une religion officielle comme le Danemark et la Norvège, il n'est pas possible de voir l'existence d'une transition républicaine. En Grèce, il n'y a plus d'ancien régime car l'Église orthodoxe était traditionnellement respectueuse de l'autorité politique, donc on ne peut pas parler d'une coalition entre les deux. Enfin, selon Kuru, malgré l'existence historique d'une religion officielle, l'Angleterre, le Danemark, la Norvège et la Grèce sont des pays où un tel ancien régime n'a jamais existé. *Ibid.*, p.22-30 [« Historical Formation and Dominance of Assertive and Passive Secularism »].

En revanche, nous pensons que la théorie décrite par Kuru est simplement une apparence de l'émergence de la démocratie puisqu'une révolte républicaine décrite comme le sine qua non (4^{ème} condition) de la théorie est un résultat naturel des trois premiers éléments de l'ancien régime. Une monarchie est naturellement anti-démocratique lorsqu'elle est dépendante d'une coalition avec une religion dominante pour exister, et les revendications d'une République contre la monarchie sont le résultat d'une dévotion à la démocratie, mais pas une attaque directe à la religion. À l'époque, au Royaume-Uni, il n'existait pas de religion dominante grâce à un espace de tolérance (par rapport à la France) et à une démocratie pluraliste. Pour cette raison, la monarchie ne nécessitait pas un tel appui divin pour s'imposer et survivre. Bien que le monarque soit à la tête de l'église Anglicane, son royaume est composé d'une riche pluralité religieuse.

Nous pensons que les conflits qui mène à la laïcité, à l'origine, ne sont pas antireligieux mais contre la structure institutionnalisée de la religion, comme étant la composante d'un régime anti-démocratique, qui nous est plus commun sous la forme d'une monarchie voulant consolider sa dominance par le biais d'un support divin. Néanmoins, il faut citer qu'en Iran, le régime oppresseur est une république islamique, et l'opposition au régime n'est pas directement antireligieuse mais centrée sur des revendications de respect de modes de vie et de pluralisme. L'ancien régime d'Iran n'était pas laïque non plus, mais plus démocratique que la république d'Islam, sur le plan social.

À la lumière de ces arguments, il est possible d'admettre que ce n'est pas la religion elle-même, mais l'urgence d'une rupture totale (inquiétude de restauration) avec la monarchie qui provoque un combat républicain et qui devient au fur et à mesure, de nature laïque ou parfois laïciste. En résumé, la démocratie apparaît la première, et la laïcité la suit si nécessaire.

Au Royaume-Uni par exemple ; ce pays a pris l'initiative de construire sa démocratie avant même la Révolution française, et les conséquences de la laïcité existent, bien qu'elles ne soient pas si visibles juridiquement. Alors, ce n'est peut être pas la laïcité elle-même, mais la démocratie qui est, par nature, laïque.

Autrement dit, il est possible que la démocratie soit apparue la première dans l'histoire, et que la laïcité l'ait suivie lorsque cela fût nécessaire.

2) Le relativisme culturel : obstacle ou prétexte ?

La laïcité qui a germé¹⁵⁷ en France pendant le siècle des Lumières et qui s'y est affirmée, est, porteuse de paix sociale et du ciment national¹⁵⁸, le pilier de l'identité nationale républicaine française¹⁵⁹. Cette idée s'est répandue en Europe et constitue également un principe constitutionnel notamment en Italie et en Turquie. Dans ces deux cas, le concept de laïcité repose sur les mêmes fondements qu'en France, mais il connaît des interprétations différentes.

Il existe en effet plusieurs définitions permettant d'éclairer les sens et les pratiques de la laïcité. En dépit de son apparence juridique, la laïcité est une notion qui peut être identifiée sous plusieurs dimensions.

¹⁵⁷ « Les philosophes des Lumières ont eu à cœur, entre autres, de définir les principes d'une organisation politique fondée sur le droit susceptible d'éviter désormais les injustices parentes de l'Ancien-Régime. Il faut à cet égard prêter attention au remarquable préambule de la Déclaration. Des luttes de Voltaire et de Diderot contre la persécution et la tyrannie, du refus par Montesquieu de l'arbitraire, du souci de Rousseau de penser les «Principes du droit politique» (sous-titre du Contrat Social) devaient naître en ensemble d'idées forces qui a été la source d'inspiratrice de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen adoptée le 26 Aout 1789. ». Cité par [Henri Pena-Ruiz, (2003), *op. cit.*, p.125 [« Les Droits de l'Homme : Des fondements universels »].

¹⁵⁸ B. Pacteau (Préface), in Clément Benelbaz, *Le principe de laïcité en droit public français*, p.15.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 33 [« La laïcité est qualifiée de « valeur fondatrice », de « valeur républicaine », de « valeur reconnue », mais toujours discutée; dès lors, elle serait considérée au même titre que la Liberté, l'Egalité, et la Fraternité. Ces trois valeurs constitueraient les piliers sur lesquels reposerait la frise(ou l'architrave) constituée par la laïcité, le tout supportant l'édifice républicain. Pour Jean Baubérot la laïcité a, plus exactement, «valeur universelle »].

Pour la perception de la laïcité comme valeur républicaine Voir. B. Stasi, Laïcité et République, rapport de la Commission de réflexion sur l'application du principe de la laïcité dans la République, remis au président de la République, le 11 Décembre 2003, *La documentation française*, Paris, 2004, pp. 9-10.



D'abord, il est nécessaire de citer que les socles de la laïcité proviennent des Lumières sous forme d'une affirmation philosophique¹⁶⁰, en s'appuyant sur l'idéal de Rousseau¹⁶¹, qui prône l'idée d'un progrès, et promet le développement d'une éthique rationaliste et non religieuse.

Pour les penseurs comme F. Messner, P-H. Prélôt et J-M. Woehrling, la laïcité est plutôt un principe juridique¹⁶² : après la constitution française de 1946, le mot « laïque » est apparu pour la première fois dans la constitution. Le caractère constitutionnel de la laïcité est en fait un principe commun qui règle la place du religieux dans l'espace public français. Selon cette doctrine, la laïcité est un ensemble de lois nées de la volonté du législateur, et c'est par le droit que nous connaissons la laïcité.

Il est également important de ne pas nier la dimension politique¹⁶³ de la laïcité. L'histoire du combat entre l'État républicain et l'Église, qui a abouti à la reconnaissance politique et non théologique de la laïcité et de la République par l'Église catholique, est tout à fait éclairante.

Dans ce contexte, selon Olivier Roy, il est raisonnable de définir la laïcité comme un principe politique¹⁶⁴ parce que même les relations entre les États laïcs et le Vatican ont une dimension plus politique que juridique ou idéologique.

Après la loi de 1905 relative à la séparation de l'Église et de l'État, la réponse du Vatican ne constitue qu'une condamnation rigide de principe : la réalité, la crainte de marginaliser les catholiques et la volonté de conserver sa neutralité ont conduit le Saint-Siège à accepter le nouvel ordre politique. De la même manière, la République française

¹⁶⁰ Henri Pena-Ruiz, *Dieu et Marianne : philosophie de la laïcité*, PUF, Coll. Fondements de la politique, Paris, 1999. Dans son livre Pena-Ruiz développe une philosophie de la laïcité. Il y affirme que la République doit offrir le plus de liberté aux croyances religieuses. Mais il ne faut surtout pas laisser aux religions le droit de contribuer aux décisions d'ordre politique. La république doit se définir en dehors de la différence des religions. La laïcité articule ainsi l'idéal d'un espace civique commun et le principe de neutralité confessionnelle de l'État. Pena-Ruiz s'oppose à l'instrumentalisation de la religion et veut donner à la laïcité une dimension universelle. Dans son ouvrage, la complicité tendue entre César et Dieu cède la place à l'affranchissement réciproque de Dieu et de Marianne – qui n'est ni croyante ni athée.

¹⁶¹ « Théoricien du contrat social, Rousseau estime, quant à lui, que *« jamais État ne fut fondé que la religion ne lui servit de base »*. Il prône *« une religion civile »* dont les « dogmes se rapportent à la morale et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui ». Parmi ces dogmes, figure le refus de l'intolérance-intolérance attribué au catholicisme . . . » Voir J. Baubérot, (2007), *op. cit.*, p. 6.

¹⁶² Francis Messner, Pierre-Henri Prélôt, Jean-Marie Woehrling, *Traité de droit français des religions*, Litec, Éditions du Juris-classeur, Paris, 2003, p. 393 [« l'expression de la laïcité comme principe juridique »].

¹⁶³ Cette définition est soutenue aussi par le Grand Robert de la langue française (1994), *« conception politique impliquant la séparation de la société civile et de la société religieuse, l'État n'exerçant aucun pouvoir religieux et les Églises aucun pouvoir politique. »*.

¹⁶⁴ Olivier Roy, (2005), *op. cit.*, p. 39 [« la laïcité comme principe politique »].

a également effectué un choix en acceptant de conserver la structure hiérarchique de l'Église et le contrôle des évêques par l'association diocésaine.

En dépit de ces définitions, il ne faut pas oublier que nous connaissons et saisissons la laïcité comme un concept indépendant de ces dernières, par son affirmation dans le droit positif qui inclut la constitution, les lois ordinaires, les décrets, la jurisprudence et les conventions internationales de valeur constitutionnelle.

De manière fiable, le point de départ auquel nous pouvons nous référer est le suivant ; la laïcité turque, affirmée par la Constitution, est structurée dans le temps sur la base de son existence juridique. Ainsi, nous pouvons formellement observer dans le droit positif turc, les conséquences de cette affirmation constitutionnelle¹⁶⁵.

L'existence de l'ensemble des points précédents constitue le pilier sur lequel nous pouvons baser notre recherche. Comme nous l'avons exprimé, l'esprit de la laïcité est plutôt caché dans les actes des états que sous forme d'une acceptation juridique de la laïcité.

Un état qui se définit constitutionnellement comme *laïque* peut se contredire par ses actes en adoptant une position autoritaire et restrictive au sujet des droits et libertés fondamentales. À l'inverse, un état ayant une religion officielle peut veiller à adopter une position neutre en matière religieuse dans ses relations avec les individus et les communautés religieuses.

Bien que nous ne puissions pas présenter le sens de la laïcité comme un principe strict exprimant la neutralité juridique de l'État vis-à-vis des religions, l'interprétation de l'application de ce principe est influencée et parfois manipulée par les régimes politiques qui ont tous des perceptions différentes de la démocratie. Etant donné qu'en Turquie, le sens de démocratie est « *être libre de la religion* », la laïcité turque prend inévitablement un caractère combattant la religion.

Essentiellement, les cultures politiques et l'histoire des pays nous montrent l'évolution de la démocratie et de la structure juridique et institutionnelle de l'État à intérioriser les valeurs démocratiques. Dans les prochaines parties de notre travail, nous allons voir qu'en Turquie, un ensemble de valeurs sublimes au niveau politique définit la trajectoire de l'interprétation du sens de la démocratie.

¹⁶⁵ Voir Claude Durand-Pringborgne, (2004), *op. cit.*, p. 9.

En ce sens, la laïcité qui est intimement liée à cette interprétation, peut constituer un obstacle à la démocratie. Ceci ne peut pas être interprété sous l'angle du relativisme culturel (culture et tradition politique), mais comme une notion plus profonde qui fonde l'État et ses institutions, nommée « *religion politique* » (ou religion civile).

3) La laïcité et l'identité musulmane à la naissance de la république turque

Dans les circonstances de l'époque, il aurait été possible de séparer le public et le privé, et notamment d'isoler le public de toute influence religieuse, mais créer une identité nationale purement séculière dépassait largement les limites du droit, et la capacité des dirigeants. Il est alors devenu urgent de trouver un élément unificateur autre que la foi islamique...

Une vision évolutionniste considère que l'influence politique et le rôle social de la religion « *reculent* » au fur et à mesure que la modernité « *avance* ». Néanmoins, le cas de la Colombie au XIX^{ème} siècle (et aussi l'expérience de la Turquie, de l'Empire Ottoman à nos jours), nous a montré que la laïcité elle-même peut « *avancer* » et « *reculer* »¹⁶⁶.

Par ailleurs, l'histoire de la laïcité française a prouvé de même, que l'évolution de la laïcité ne s'est pas fait d'un trait, mais que le processus s'est plutôt réalisé comme le décrivait J. Baubérot : « *les zigzags de la laïcité* »¹⁶⁷.

La jeune République voulait unir les individus autour d'une identité issue de sa lutte contre les valeurs de l'obscur passé de l'Empire. Néanmoins, la religion en tant que norme abrogée et écartée de l'appareil étatique entrain en conflit avec les normes constitutionnelles représentant les socles de la République.

Malgré le fait qu'elles ne parlaient pas la langue du Coran (l'arabe), la plupart des personnes en Turquie se définissaient uniquement leur religion ; c'est-à-dire en tant que musulmans. Ils étaient « *turcs* » aux yeux de leurs administrateurs et de leurs ennemis, mais pas d'après eux-mêmes¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Jean Baubérot, (2009), *op. cit.*, pp. 70-71.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ Andrew Mango, *The Turks Today*, The Overlook Press, Woodstock & New York, 2004, p. 20.



Après la mort d'Atatürk, les administrateurs de Turquie comprirent très vite que leur autorité dans une République, sans lui, ne serait pas effective. En conséquence, leurs efforts de renforcement de l'autorité et leur volonté d'imiter l'image forte du père fondateur, a donné lieu à l'alternance de l'autorité étatique par les idéologies des partis politiques et de leurs leaders. Inévitablement, cette situation provoqua le déclenchement de plusieurs crises politiques, allant parfois jusqu'au coup d'état militaire.

4) Existe-t-il un modèle laïque turc ?

Présentée parfois comme « *une exception française* », la laïcité comporte un message dont la portée dépasse largement les limites de son espace initial de développement¹⁶⁹. Parfois, la problématique de l'universalité de la laïcité au-delà de l'hexagone nous met dans obligation de s'interroger corrélativement sur l'importance des déterminismes qui ont conduit à son développement.

En France, il s'agit d'abord d'une laïcité de combat, tout comme en Turquie, où les réformistes ottomans, plus spécifiquement les Jeunes-Turcs, constituèrent une opposition importante et détrônèrent enfin le sultan (Abdülhamid II) par un coup d'état militaire, mais sans jamais oser s'attaquer directement à la religion. De même, il faut préciser qu'en Turquie, depuis les réformes Ottomanes, les défenseurs de la laïcité étaient des élites et ne pouvaient pas trouver un appui populaire tel qu'en France.

De cette origine, la laïcité française en a retiré un caractère politiquement organisé et juridiquement construit, profitant d'un appui populaire, et représenté historiquement sur le plan politique, ce qui tend sans doute à en faire un modèle¹⁷⁰ pour la jeune République turque. De même, aujourd'hui en Turquie et en France, la laïcité de combat est centrée sur les mêmes préoccupations enracinées ; la question du port des symboles religieux dans les lieux publics, la question scolaire, et aujourd'hui, les discussions sur l'interdiction de l'avortement.

Néanmoins, il est nécessaire de préciser qu'en Turquie, la laïcité, à la différence du modèle français, ne consiste pas à ignorer les cultes (conception française) ou à les reconnaître tous, (comme dans la conception anglo-saxonne communautariste « *comunalism* »).¹⁷¹

¹⁶⁹ Jean-Michel Ducomte, *op. cit.*, p. 14.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ Alexandre Del Valle, *op. cit.*, p. 92.



En définissant la laïcité comme un lent processus de mise à distance du religieux, Weber apporta une explication plutôt sociologique : il définissait la laïcité dans les contours d'un processus de sécularisation, conséquence irréversible du progrès et de la rationalisation¹⁷². Néanmoins, cette définition ne nous suffit pas pour nier complètement le pouvoir politique des instances religieuses, et ses relations d'interdépendance profonde avec les pouvoirs étatiques.

Supposé que l'on considère la religion comme une norme souveraine non-écrite, son processus d'abrogation peut être défini comme le sécularisme. Néanmoins, il convient de préciser qu'à l'instar de la Turquie, les normes écrites et non écrites peuvent coexister, malgré la contradiction. Ainsi par exemple, le changement du droit positif s'est réalisé à la fin d'un combat entre les réformistes et les conservateurs¹⁷³.

En revanche, ce ne serait qu'une supposition aléatoire d'estimer que l'autorité sociale et politique de l'Islam s'affaiblit dans un environnement qui n'a pas directement été touché par les effets sociaux de la révolution industrielle et les turbulences idéologiques des Lumières.

Le processus de laïcisation ne produit pas toujours les mêmes conséquences et il est difficile de comparer les États comme étant équivalents, afin de pouvoir les rallier sur une même ligne droite. Par ailleurs, dans chaque pays, l'autorité religieuse, à la fin des conflits atypiques, peut avoir mis de côté différents bénéfices et sacrifié de même, une partie de son pouvoir politique.

Il est important de préciser que la liberté religieuse et la rationalisation de la société, sans appui concrète, sont parfois restées insuffisantes pour déclencher un véritable processus de laïcisation incluant le droit positif et détrônant définitivement la domination enracinée de l'autorité religieuse.

En réalité, l'histoire nous a montré que l'essor de la rationalisation et le progrès sont contemporains à la montée des revendications pour la liberté et l'égalité. Enfin, tous ces derniers virent le jour, dans les formes que nous décrivons aujourd'hui, au cours du siècle des Lumières. Le siècle des Lumières témoignait des attaques directes aux socles

¹⁷² Cité par Jean-Michel Ducomte, *op. cit.*, pp. 34-35.

¹⁷³ Depuis les réformes de Tanzimat jusqu'aujourd'hui, plus ou moins visible, en coalition ou en conflit, la scène politique turque est structurée par les fronts d'opposition réformistes (progressistes) conservateurs.

idéologiques de l'Église, et obligeait cette dernière à s'adapter aux changements socio-politiques.

Les institutions religieuses voulant entraver ce processus de rationalisation, ayant vu l'affaiblissement de leur domination dans le domaine social, et dépourvues de leurs concessions juridico-politique, ont dû inévitablement se retirer de l'espace public et se cantonner à l'espace privé. Finalement, la religion se transforma de cultuelle à culturelle¹⁷⁴ et ne se manifesta plus comme la vérité absolue soutenue par le pouvoir étatique, mais plutôt comme une option de croyance parmi les autres.

Enfin dans l'expérience turque, il est important de suivre les traits du recul de la religion à la fin d'un processus de démocratisation. Il est certain que la laïcité en tant que norme juridique prévoyant la neutralité religieuse de l'État est un concept propre à la Turquie moderne, mais il est important de préciser qu'il ne serait pas possible de construire la République sans passer par une longue période de démocratie.

Bien que l'Empire Ottoman n'ait pas connu de bouleversements idéologiques internes comparables à ceux de l'Europe, il a été influencé par les conséquences politiques en découlant. Finalement, ces idées politiques venant de loin, eurent pour effet d'imposer au Sultan Abdülhamid II de céder une partie de sa souveraineté au peuple, en le forçant à donner son accord à l'établissement d'une monarchie parlementaire qui entraîna sa déposition par la suite.

Pour cette raison, dans notre travail, il sera essentiel de remonter jusqu'aux origines Ottomanes de la laïcité pour révéler les traits des institutions existantes, afin de rechercher s'il existe un modèle spécifique relevant de dynamiques propres à la Turquie.

C. Logique et méthodologie de la recherche

La laïcité est d'abord une norme juridique qui prévoit la neutralité de l'État en matière de croyances religieuses et options spirituelles. Il est possible d'observer la rationalisation de la société, et le processus de la laïcisation des états, mais ceci ne nous suffit pas à sortir de la relativité des cultures et du pragmatisme de l'histoire.

¹⁷⁴ Cité par Jean-Michel Ducomte, *op. cit.*, p.35.

Une stricte neutralité en matière religieuse affirmée juridiquement, s'appliquant sans exception comme une sorte de « *méta laïcité* »¹⁷⁵, peut nous servir de boussole et nous éviter de nous fourvoyer dans la relativité des interprétations. Néanmoins, la définition de neutralité elle-même nécessite un critère de référence, et dans les conditions particulières des relations État-Religion, nous allons essayer de comprendre la définition essentielle de cette neutralité.

Dans ce travail, nous suivrons une méthode différente. Sans faire une priorité absolue aux normes de droit positif, nous allons essayer de définir la religion en Turquie pour pouvoir comprendre par la suite sa place dans la politique. En remontant aux origines de la foi et de la politique, nous allons nous référer à la constitution, à la jurisprudence, aux lois, aux décrets-lois ainsi qu'à des facteurs sociopolitiques en tant que fondements spirituels de l'État en Turquie.

Le premier chapitre de notre travail sera consacré à la question de la laïcité dans le contexte de la foi, pour ainsi dire la « *Religion Politique Turque* », « *l'Islam étatique* » et « *l'islam populaire* ». Notre but sera de montrer en détail le rôle constructif de la laïcité dans les fondements de la République.

Dans ce contexte, les données exposées dans notre première partie seront utiles afin de comprendre plus facilement les concepts propres à la République Turque tels que la modernisation, le Kémalisme (ou « *Ataturkisme* »), l'Islam politique, l'Islam populaire et l'intangibilité du caractère laïque de la République.

Dans le second chapitre, notre recherche sera axée sur la dimension historique du sujet, avec l'étude de son évolution dans la démocratie de Turquie. Cette étude sera consacrée à l'étude des dynamiques conflictuelles, voir historiques, entre les revendications démocratiques et l'interprétation républicaine de la laïcité.

Dans le deuxième chapitre de notre travail, nous aborderons d'abord les institutions ottomanes et pré-républicaines, pour arriver ensuite à la situation actuelle de la laïcité, et son évolution inachevée dans la démocratie turque.

Dans notre deuxième partie nous allons étudier l'interprétation juridique de la laïcité et son évolution autour de la religion politique turque. Par ailleurs nous allons aborder les libertés religieuses à la lumière des décisions de la Cour Européenne des droits de

¹⁷⁵ Pierre Kahn, *La laïcité*, Cavalier Bleu, Coll. Idées reçues, Paris, Juillet 2005, p.22 [« *La laïcité est une exception française* »].

l'Homme et la position de la justice turque vis-à-vis de ces décisions. Dans cette partie de notre travail, nous allons étudier l'interprétation du concept de laïcité par la justice turque et les conséquences de cette interprétation sur les droits subjectifs.

Comme la laïcité est un principe juridique exprimé dans le droit positif, en utilisant les instruments du droit, nous allons essayer de comprendre ce qu'est l'édifice original nommé *la laïcité turque*. Il est important de préciser que les données socio-politiques et religieuses que nous allons citer dans notre travail nous seront utiles, afin de comprendre en profondeur la dimension juridique de la laïcité turque.

Par notre travail, nous cherchons à éclairer les caractéristiques de l'expérience turque. Cette projection peut nous servir ainsi à donner une réponse satisfaisante, au vu des événements politiques, à une très grande accusation : « *La laïcité turque est une imitation importée et imposée* ».

Aborder en premier lieu les origines de la foi peut attirer notre curiosité sur les fondements historiques des institutions actuelles de la Turquie moderne. Notre première partie sera donc consacrée à l'étude du tissu social sur lequel la laïcité est érigée. Cette étude est nécessaire pour comprendre sa place dans la religion politique turque, ainsi que son influence sur les institutions Républicaines, comme la Direction des Affaires Religieuses.

Notre démarche peut sembler inhabituelle mais traiter en premier lieu la question de la foi, puis ensuite celle de la démocratie dans le contexte de la laïcité est importante, parce que sans savoir en quoi consiste essentiellement la laïcité turque, il serait difficile d'apporter un point de vue critique sur les institutions du passé et d'aujourd'hui.

En effet, sans exposer les fondements de la société, il serait difficile d'expliquer comment une norme juridique abrogée comme la religion puisse créer des bouleversements politiques et entrer en conflit avec un principe constitutionnel comme la laïcité, qui se trouve au sommet de la hiérarchie des normes.

Aujourd'hui, la laïcité en Turquie met en relief les enjeux du contraste de deux scénarios : d'une part, une redéfinition du principe afin de parvenir à une paix laïque soutenable, à la veille de la nouvelle constitution turque, et d'autre part une laïcité constitutionnelle mais vidée de sens, par la montée de l'islam politique, ou plus brièvement, le déclin inévitable de la laïcité en Turquie.



Notre travail implique en premier lieu les procès socio-politiques qui influencent l'évolution de la République. Puisque le droit public est une discipline qui transforme la volonté générale en normes juridiques, nous pensons que notre travail se doit de conjuguer la phase sociale et la phase juridique.

Ceci ne peut pas être expliqué dans l'optique d'un raisonnement formel, tout comme les relations entre les échelons de la hiérarchie des normes ne sont pas visibles. C'est pour cela que notre but est de traiter d'abord de la construction étatique de la Turquie, et du caractère de son tissu social, et ensuite de pousser le lecteur à en déduire les liens de causalité avec l'histoire. À la fin, on verra que plusieurs raisonnements et conclusions sur l'avenir de la laïcité en Turquie sont envisageables.

Le but de notre travail n'est pas de soulever de grandes contestations, mais de construire des terrains de réflexions efficaces. En remontant des zones concrètes de la hiérarchie des normes comme le droit positif, aux couches abstraites de la pyramide, comme la normativité invisible de la religion, nous allons essayer de comprendre « *Pourquoi la Turquie est aujourd'hui laïque ?* » sans tomber sur le cliché longtemps traité du « *Comment la Turquie est devenu laïque ?* ».

I. La foi et la republique « à l'épreuve de la construction de l'identité nationale »

Depuis la création (en Turquie) de l'*état-nation* au début des années 1920, la Turquie a développé un modèle laïc qui, en pratique, la distingue des pays d'Europe occidentale. L'évolution de la laïcité turque est engendrée par des exigences issues des propres caractéristiques sociales du pays. En l'absence d'une autorité religieuse monosépale comme l'Église catholique, la laïcité turque eut pour but *à priori* d'empêcher la montée débridée d'un courant islamiste restaurateur.

Au lendemain d'une victoire militaire miraculeuse, la Turquie renaquit de ses cendres. Le sultan, qui s'était opposé à la guerre d'indépendance turque, prit la fuite à bord d'un bateau britannique, et le gouvernement d'Ankara fut reconnu à Lausanne comme l'interlocuteur unique par les grandes puissances européennes.

Désormais, la souveraineté appartenait au peuple, et même si le mot *république* n'a pas été directement exprimé dans un texte constitutionnel, depuis 1921¹⁷⁶ la Turquie est *de jure* une *république*. La proclamation de la République turque en 1923, constitua ainsi une rupture importante avec ses traditions, puisqu'il s'agit du premier régime républicain dans le monde musulman¹⁷⁷.

Comme l'exprimait Ismet Bozdağ, Atatürk savait que les institutions sociales ne pouvaient être éliminées par leur fermeture, par leur suppression ou par l'interdiction. C'est pourquoi il est resté particulièrement fidèle à « *l'éducation et à l'enseignement* », et à l'idée de combattre le « *dogmatisme* » en créant une « *culture rationnelle* ». Cependant, cette méthode nécessitait une opération sur le long terme, dont le succès était difficilement prévisible par avance¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Pendant la guerre d'indépendance, le gouvernement provisoire d'Ankara ressentit le besoin d'inscrire son existence et son action dans un cadre constitutionnel – celui de la Constitution de 1921 « *Teşkilât-ı Esasiye Kanunu* » dont le premier article prévoyait que « *la souveraineté appartient sans conditions ni réserves à la nation* ».

¹⁷⁷ Sauf La République Démocratique d'Azerbaïdjan (1918-1920), qui n'a pu survivre que 23 mois. Le pays est par la suite occupé par l'Armée rouge, et en 1922, il devient composant de la République socialiste fédérative soviétique de Transcaucasie, au sein de l'Union soviétique. En 1936, il prend le nom de « *République socialiste soviétique d'Azerbaïdjan* ».

¹⁷⁸ Ismet Bozdağ, *Universal Dimensions of Atatürk*, Traduit du turc par Masud Akhtar Shaikh, Publications of the Republic of Turkey Ministry of Culture/ 2863, Directorate of Publications Republic Library Series/24, Ankara 2002, p. 127.

Bien qu'il soit difficile de dire si l'Empire Ottoman était un état purement théocratique ou non, l'Islam, – au-delà d'être simplement une conviction religieuse – constituait le lien inviolable entre le souverain et ses sujets, en se relevant du rapport sacré entre souverain et Dieu. De cette manière, la légitimité de l'État descendait du ciel, comme le califat succédait au prophète, l'oumma n'avait d'autre choix que de se soumettre.

Dans ce contexte, il est important de déterminer, dans la Turquie laïque, la nature des liens entre le citoyen et l'État. Sur les débris d'un Empire de foi, la Turquie moderne reconstitua ces liens, à nouveau par le biais d'une religiosité, mais cette fois de nature relativement séculière. Cette religiosité fut, plus précisément, une « *religion politique* » centrée sur la rationalité des principes d'Atatürk, et construite au fur et à mesure dans la conscience des turcs par les révolutions, sans négliger toutefois complètement le rôle unificateur de l'identité musulmane.

A. La religion de la Turquie¹⁷⁹

Les turcs d'Anatolie sont musulmans depuis la conversion des Seldjoukides à l'Islam. Bien qu'il existe d'autres peuples turcs au Turkestan (Asie Centrale) ayant adopté l'Islam plus tôt que les Seldjoukides, selon les études sur la Turquie moderne, c'est la conversion des Seldjouk Beg vers la fin du X^{ème} siècle, et la structure de l'Islam adoptée par leur état qui nous sert de référence essentielle.

Il est important de souligner que grâce à leur conversion à l'Islam sunnite et à leur fidélité au Califat, les Seldjoukides ont obtenu un grand support politique en évitant également l'hostilité des abbassides et des dynasties turques musulmanes. Selon Jean-Paul Roux, hormis quelques conversions « sincères », ce choix était plutôt politique, et l'Islam adopté par les Seldjoukes relevait en partie du mysticisme « *peu orthodoxe et authentique* »¹⁸⁰.

Jean-Paul Roux ajoute également que les peuples turcs, quelle que soit leur religion, gardent encore certaines traditions païennes qui leur prodiguent une extrême tolérance, surtout en Anatolie, où ils avaient été contraints de vivre avec les peuples chrétiens¹⁸¹.

¹⁷⁹ L'utilisation des termes « *La Religion de la Turquie – La Religion des turcs* » s'est inspirée de Samim Akgönül, *Religions de Turquie, religions des Turcs, « Nouveaux acteurs dans l'Europe élargie »*, Collection « Compétences interculturelles », L'Harmattan, Paris, 2005. Néanmoins, il faut préciser que nous avons étudié le sujet dans un contexte différent, en séparant le contenu des deux termes par un point de vue particulier.

¹⁸⁰ Jean-Paul Roux, *Histoire des Turcs, Deux mille ans du Pacifique à la Méditerranée*, Fayard, Paris, 2000, p. 206.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 207.

L'adoption de l'islam et sa consolidation comme une référence juridico-politique a permis aux Turcs de passer de l'ordre d'un état nomade à la structure d'état centralisé gouverné par des principes intangibles.

La place de la religion dans la structure étatique était à son apogée durant l'ère des Ottomans, représentant un empire de foi construit sur la souveraineté absolue du sultan qui gouvernait selon la volonté d'Allah. Néanmoins, les turcs vivaient à la périphérie de l'Europe, et ne pouvaient rester indifférents aux révolutions intellectuelles, industrielles et scientifiques qui se développaient juste au delà de leurs frontières.

Durant les dernières décennies de l'Empire, les défaites militaires ont montré l'insuffisance des Ottomans à s'adapter au progrès. Avec l'écroulement de l'Empire suite aux guerres des Balkans, et de la première guerre mondiale, le rôle fondamental de l'islam de garantir la survie de l'État fut discuté. La nouvelle Turquie construite sur les cendres d'un grand empire de foi devait se réunir autour d'autres principes, intangibles, mais sans pour autant renoncer à l'islam qui constituait la trame de l'État et de l'ordre social depuis le X^{ème} siècle.

Dans cette partie de notre travail nous allons aborder en premier lieu les principes politiques unificateurs de la Turquie moderne, en examinant aussi ses liens intimes avec la religion. Comme l'islam turc constitue un cas d'étude spécifique, la construction de la Turquie Républicaine met en relief l'opposition et les liens d'interdépendance (collaboration : islam étatique) entre ces derniers.

Plus précisément, il est possible d'admettre que les nouveaux principes unificateurs de la jeune république ont été forgés par le conflit du tissu social et politique de l'Empire.

En second lieu, nous allons essayer de présenter le tissu socio-religieux de la Turquie qui s'est développé de manière autonome et particulière, et contre lequel l'État a longtemps été incapable de réagir. Cette étude peut nous aider à comprendre les symboles et les définitions cachées dans l'histoire politique de la Turquie.

Dans cette partie de notre travail, nous allons faire une explication des symboles. C'est grâce à ces symboles qu'il sera possible de comprendre les liens de causalité entre les événements socio-politiques, ainsi que l'évolution parallèle du droit positif, réagissant contre ces derniers.

1) L'« Ataturkisme » : une religion politique pour une « Turquie moderne »

Après la signature du Traité de Lausanne qui donna naissance à la République, La Turquie était composée d'une grande majorité musulmane. Le Traité de Lausanne reconnaissait seulement les Arméniens, les Juifs et les Grecs comme minorités bénéficiant de libertés et de droits spéciaux. En 1923, ces populations représentaient moins de 3% de la population totale du pays.

Cette homogénéité religieuse est apparue plus nettement une fois réalisé l'échange entre les populations turques (ou musulmanes) de Grèce, et les populations grecques (ou orthodoxes) de Turquie. L'effondrement des minorités religieuses servait cependant de base convenable pour la création d'un État-nation. Contrairement aux « *millet* » de l'Empire Ottoman, la Turquie ne s'est pas construite sur des pluralités.

Les territoires Balkans de l'Empire s'étendaient jusqu'à Vienne, à l'apogée de la force des Ottomans. Mais même après la perte de ces territoires composés majoritairement de non-musulmans, la migration dramatique des musulmans des Balkans après la guerre Russo-Turque (1877-1878), et la première guerre des Balkans (1912-1913), *vers l'Anatolie et au Trace Orientale* ; l'Empire Ottoman possédait encore une population non-musulmane considérable de 18,76%¹⁸².

L'histoire nous montre que l'Empire Ottoman a été démantelé en grande partie, à partir du XIX^{ème} siècle, avec l'avènement des idées de nationalisme des populations chrétiennes des Balkans, ainsi qu'avec le nationalisme arabe qui frappa le Moyen-Orient quelques années plus tard. Bien que l'islam soit la religion de la sublime porte, elle n'a jamais été la religion de tous les sujets.

Cependant, comme au sein des peuples Balkans, voire entre les populations musulmanes, le nationalisme commença à se reprendre. Désormais la religion n'était

¹⁸² Stanford J. Shaw, Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Volume II, Reform, Revolution, and Republic : The Rise of Modern Turkey 1808–1975*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, p. 241 (Aux pages 240 et 241 du livre, il existe aussi des statistiques démographiques des différentes religions sous l'Empire Ottoman entre les années 1884 et 1914. Les statistiques s'appuient sur les données officielles du département de statistiques Ottomanes « Istatistik-i Umumi ». Selon ces statistiques, il est possible de voir que la guerre des Balkans a provoqué une diminution considérable de la population non-musulmane de l'Empire, qui était en 1897 presque égale à 26%. Pour le tableau montrant les statistiques officielles du recensement Ottoman de 1893-1897 Annexe III-E, et le tableau du recensement de 1914, retirées des archives de l'État-Major Général Turc, Annexe III-F).



plus le seul facteur unificateur des populations. La diffusion de la presse dans le monde et l'Europe ont été des facteurs importants concernant le sujet du réveil national¹⁸³.

Avec l'influence de la presse et la diffusion des idées, les distances entre les différentes régions furent réduites, et les peuples qui n'étaient alors même pas conscients de la vie de leurs voisins lointains furent informés de l'existence de liens ethniques ou linguistiques, et partagèrent des idées d'une « *identité partagée* »¹⁸⁴.

Par ailleurs, la presse exigeait un « langage vernaculaire » différent de la langue des élites, et cette situation facilita la diffusion rapide du nationalisme¹⁸⁵. En conséquence, ce sentiment d'appartenance, mis en œuvre par une expression émotionnelle et romantique, secoua l'autorité des souverains partout dans le monde moderne.

Cette réalité concernait aussi le cas du nationalisme turc, qui fut initié et exacerbé par des intellectuels venant des territoires turcophones de l'Empire Russe. Ce nationalisme jugeait pour la première fois les piliers de l'identité musulmane, ou plus précisément, les fondements socio-juridiques ayant aidé les turcs à construire et maintenir la stabilité de leurs États.

Les Ottomans étaient habitués à administrer leurs sujets selon les critères religieux, mais ils ne disposaient pas des moyens propres à contrer les turbulences causées par les courants nationalistes. Cette réalité a accéléré la fin de l'Empire, et a donné vie à la République de Turquie.

Les non-musulmans « *zimmi* » de l'Empire vivaient et bénéficiaient de libertés en échange d'un impôt nommé « *cizye* ». Les « *Rum* »¹⁸⁶ (Grecs orthodoxes) et les Bulgares orthodoxes étaient considérés comme membres du millet « *Rum* », tout comme les arméniens qui se sont divisés en différents millets en fonction de leur appartenance

¹⁸³ À ce sujet, voir l'oeuvre de Benedict Anderson dans laquelle il a formulé l'idée de nation comme une « communauté politique imaginée » et aussi l'idée de « *print capitalism* » et sa connection avec la production culturelle et économique: Benedict Anderson, *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.*, Verso, Londres, 1991.

¹⁸⁴ Cette définition est citée par l'historien américain Carter Vaughn Findley, par référence aux travaux de Benedict Anderson. Cependant, ce sentiment identitaire est exprimé selon Anthony D. Smith comme un sentiment d'appartenance partagé. Voir : Carter Vaughn Findley, *Turkey, Islam, Nationalism and Modernity: A History, 1789-2007*, Yale University Press, New Haven et Londres, 2010, p.10.

¹⁸⁵ Carter Vaughn Findley, *op. cit.*, pp. 10-11.

¹⁸⁶ Le terme de « *Rum* » ne concerne pas uniquement les Grecs, mais aussi les peuples de l'Empire Byzantin qui adhèrent à la branche orthodoxe du christianisme. Dans ces conditions, un albanais orthodoxe peut être défini comme un « *Rum* ». Pendant des décennies, sous l'Empire Byzantin, nous pouvons voir une fusion linguistique et culturelle autour d'une identité religieuse. Les peuples orthodoxes deviennent avec le temps hellénophones et constituent une identité forte, religio-linguistique. Comme les Byzantins, il est possible de voir que les Ottomans musulmans-sunnites ont construit une culture identitaire, fusionnant ainsi les différences linguistiques dans l'identité religieuse de l'Empire.



aux religions protestantes ou catholiques. Les Turcs, les arabes et les albanais, étant musulmans, composaient la classe dominante et dirigeante, et se considéraient eux-mêmes Ottomans¹⁸⁷.

La séparation des non-musulmans de l'Empire en fonction de leurs identités nationales date du milieu du XIX^{ème} siècle. Le réveil national des peuples turcs et arabes commença au début du XX^{ème} siècle, beaucoup plus tard que celui des peuples chrétiens¹⁸⁸. Sous cette pression culturelle et politique, durant les dernières années de l'Empire, le système des « *millet* » céda la place aux nations « *ulus* »¹⁸⁹ de l'Empire.

Cette transformation nous montre ainsi une lutte visible contre la conscience ancienne et les réveils identitaires nationalistes qui ont renversé le système des « *millet* ». Le meilleur exemple à ce propos est l'instauration de l'exarchat Bulgare en 1870. Cette lutte pour l'autonomie, et la conscience d'être Bulgare, ne se révélèrent pas uniquement contre l'Empire Ottoman, mais aussi contre le patriarche grec-orthodoxe¹⁹⁰.

Pour ne pas faire la même erreur que les Ottomans, et pour profiter de l'homogénéité religieuse de sa population, la Turquie choisit, tout comme les Byzantins et les Ottomans l'avaient fait autour d'une identité impériale, de fusionner la « *turcité* » et l'identité musulmane, pour construire un État-Nation. Mais cette fois, cette alliance avait un caractère national plutôt que religieux, sous la guidance des principes d'Atatürk.

Mustafa Kemal, qui prit par la suite le nom d'Atatürk (le père des turcs), était un *leader charismatique*, qui a gagné le respect de la population. Après la première guerre mondiale, il est parvenu à empêcher la fragmentation et la dispersion des peuples subsistants de l'Empire Ottoman, et les a forgés en une nation¹⁹¹.

¹⁸⁷ Gülnihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, VII. Série-n°: 107, Turk tarih kurumu Basımevi, 2^{ème} Édition, Ankara 1996, p. 9.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p.10.

¹⁸⁹ Le mot « *millet* » est dérivé du mot arabe « *milla* » qui signifie identité religieuse. Néanmoins, « *nationalisme* » en langue turque est exprimé par le mot « *Milliyetçilik* », qui signifie aussi « *appartenance religieuse* ». Pour cette raison, nous pouvons voir dans les ressources contemporaines l'utilisation du mot d'origine turc, « *Ulusçuluk* » pour définir le nationalisme. Parfois, dans les ressources académiques, il existe des assertions qui identifient « *milliyetçilik* » avec une idéologie fasciste, et « *ulusçuluk* » comme le sentiment d'appartenance à une nation, quelle que soit la religion de ses participants. C'est pourquoi les représentants de la gauche Kémaliste préfèrent utiliser le mot nation « *ulus* » et pour le nationalisme « *ulusçuluk* » ou le nationalisme d'Atatürk « *Atatürk Milliyetçiliği* », tandis que les nationalistes pro-Ottomanistes du parti du mouvement nationaliste « MHP » utilisent plutôt le mot « *milliyetçilik* ». Malgré tout, cette distinction est récente et n'apparaît pas ostensiblement dans les discours d'Atatürk, qui utilisait les deux mots pour décrire la nation turque.

¹⁹⁰ Gülnihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, p.11.

¹⁹¹ Jenny B. White, *Islamist Mobilization in Turkey: a study in vernacular politics*, University of Washington Press, 2002, p. 33.

Depuis des décennies, les turcs étaient musulmans, mais leur nouvelle identité en tant que composant d'une entité politique, appelée la nation, était nouvelle. Désormais, sans incertitude, dans la construction de la République laïque, cette nouvelle identité primerait sur l'identité musulmane ainsi que sur tous les autres symboles dérivés d'un Empire de foi.

Pour donner un corps et un esprit à la nation turque, par le biais de réformes, Atatürk voulu mettre la Turquie sur la trajectoire de la modernité et l'élever au niveau des civilisations modernes « *muasır medeniyet* ». Pour réaliser son but, il œuvra pour la création d'un nouvel ensemble de valeurs inamovibles comme fondement principal du lien de citoyenneté entre l'État et l'individu.

L'identité nationale de la jeune République s'est structurée avec le temps par le culte à Atatürk, victorieux de la guerre d'Indépendance, et à sa philosophie de réforme déterminée, tel un guide éternel pour la nation turque, capable d'effacer les traits sociaux de l'islam et l'identité d'Oumma.

Comme l'affirmaient Burdy et Marcou, « *la légitimité de la République est fondée sur la victoire des nationalistes kémalistes dans la guerre d'indépendance. Il n'est donc pas étonnant que le concept de République renvoie essentiellement en Turquie à l'État-nation réformiste.* »¹⁹².

Néanmoins, de manière aussi contradictoire que pragmatique, la Turquie moderne en tant qu'elle s'est construite sur l'édifice socio-religieux de l'Empire, avec un changement de façade. Dans cette partie, notre objectif est de pouvoir montrer comment les principes d'Atatürk (ou Ataturkisme) sont organisés et enseignés de manière quasi-religieuse, et forment un ensemble de valeurs suprêmes.

Dans la Turquie moderne, les réformes mises en œuvre par les lois de la République et les idéaux de modernité du père fondateur imposaient leur priorité devant l'Islam, mais sans pour autant le négliger complètement. L'islam trouvait sa place au sein d'une collaboration stratégique (par le biais de la Direction des Affaires religieuses, ou « *DAR* »), œuvre du pragmatisme d'Atatürk.

¹⁹² Jean-Paul Burdy et Jean Marcou, *La Turquie à l'heure de l'Europe*, La collection « Politique en + », Presses universitaires de Grenoble, Mai 2008, p. 32.

Notre but est d'étudier la manière par laquelle se sont imposés les principes d'Atatürk et son mémoire, comme un code de bonne conduite pour la nation, une « *religion civile* », au fil du temps, leur instrumentalisation comme la propulsion d'une « *religion politique* ». Il est cependant important d'exprimer que cette partie de notre travail n'est pas dédiée à l'étude particulière des étapes du projet de la modernité, ou du contenu philosophique de l'« Atatürkisme »¹⁹³.

Un Bouleversement Intense et Une Notion Inaccoutumée : La République

À partir de la proclamation officielle de la République Turque en 1923, le Sultan Ottoman perdit définitivement la souveraineté qu'il détenait depuis la fin du XIII^{ème} siècle. Par ailleurs, après la victoire militaire du gouvernement d'Ankara, les institutions et les symboles de l'ancien régime étaient condamnés à porter le stigmate de la défaite et de la trahison.

Dans ces circonstances, l'image forte et victorieuse de Mustafa Kemal signalait les prémisses d'une nouvelle ère pour la Turquie. Néanmoins, malgré la disparition brusque de l'Empire, son héritage culturel et social ne disparut pas immédiatement de la mémoire du peuple. Dans les fondements de la République, l'image puissant du père fondateur succéda à l'image du Sultan et bénéficia de la tradition enracinée « *le respect pur et simple des turcs à un souverain puissant* ».¹⁹⁴

En dépit d'efforts de sécularisation déjà depuis le milieu du XIX^{ème} siècle, l'établissement brutal de la laïcité sur un grand héritage théologique fut le fruit des circonstances extraordinaires d'après-guerre. Selon l'affirmation de K. Karpat, « *après la lutte politique qui commença dès le début du XIX^{ème} siècle, la victoire des réformateurs laïcs sur les conservateurs est devenue possible grâce à l'existence d'une situation politique convenable qui ne pourrait jamais se répéter* »¹⁹⁵.

¹⁹³ Au premier chapitre de la deuxième partie de notre travail intitulée « II- A) L'évolution de la laïcité dans le paysage Politique Turc », nous étudierons les Révolutions d'Atatürk en mettant en relief leurs conséquences politiques ainsi que leurs origines historiques.

¹⁹⁴ Uriel Heyd, *Modern Türkiye'de İslam'ın Yeniden Dirilişi : Türkiye'de İslam ve Laiklik*, İnsan Yayınları, Traduit et édité par Davut Dursun, Istanbul, 1995, p. 170.

¹⁹⁵ Kemal H. Karpat, « *Türkler* » [Cumhuriyet Devri], *İslam Ansiklopedisi*, Vol. XII/2, (MEB), İstanbul 1988, p. 398.

L'Etablissement de la laïcité en tant qu'identité Politique de la Turquie

En réalité, l'objectif essentiel de Mustafa Kemal était de moderniser, d'« *occidentaliser* » la société suivant les principes fondamentaux de la République, en créant ainsi un ensemble de valeurs assimilées et indiscutables aux yeux des citoyens. Ces derniers constituaient également un impératif d'unité nationale de la jeune République turque. Pour reconstruire la société et créer une nation indépendante de son passé d'*Oumma*, la laïcité était une priorité indispensable qui se révélait comme l'essence d'une foi politique, et le moteur du progrès.

« La République Turque n'a pas de religion officielle. Sous la direction de l'État, toute la législation est élaborée et appliquée selon l'esprit, la forme et les nécessités universels préconisés par la science de la civilisation contemporaine. Puisque la conception de la religion ne concerne que la conviction personnelle, la République voit dans la séparation des idées religieuses et des affaires de l'État, des affaires terrestres, de la politique, un facteur principal de réussite pour le progrès actuel de notre nation. (M. Kemal Atatürk 1930) »¹⁹⁶.

Les lois de la révolution visaient cet objectif primordial : restructurer la vie des turcs selon le nouvel ordre. L'unification de l'éducation, l'adoption de l'alphabet latin et la révolution vestimentaire exprimèrent la volonté de consolider les bases d'un investissement à long terme. Au fil du temps, par le biais de réformes, la Turquie effaça les anciens symboles, en les remplaçant par les symboles modernes de la République laïque.

Dans ce contexte, la constitutionnalisation tardive de la laïcité (1937) prouve assez clairement que la notion avait été envisagée par Mustafa Kemal comme étant *à priori* un projet social plutôt qu'un effort d'imposition idéologique. Le passage d'un Empire théocratique à un État-nation laïque, ne fut pas seulement un projet de transformation du système politique, mais également un projet de changement de civilisation¹⁹⁷.

Afin d'atteindre cet objectif, Mustafa Kemal effectua une longue série de réformes reflétant ses principes, dont le contenu fut encadré, par la suite, sous la doctrine des six flèches (Républicanisme ; Populisme ; Laïcisme ; Etatisme ; Nationalisme ; Révolutionnarisme), constitutionalisées en 1937.

¹⁹⁶ Akil Aksan, *Citations de Mustafa Kemal Atatürk*, Réunies et traduites par Akil Aksan, Ankara 1981, p. 49.

¹⁹⁷ Nilüfer Göle, « *Musulmane et Moderne* », La Découverte, Paris, 2003, p.51.

À l'aide d'un « régime régénérateur »¹⁹⁸, pour renforcer la pérennité des révolutions, Mustafa Kemal voulait créer ainsi « l'homme nouveau »¹⁹⁹ républicain, un individu moderne instruit, en vertu des valeurs universelles d'une civilisation moderne.

Ce projet d'ingénierie sociale pourrait consolider à long terme les fondements d'une « religion civile (ou politique) » républicaine, une religion sans Dieu, définissant les idéaux, les devoirs, les responsabilités et les droits des *citoyens*, une religion de nature politique à laquelle tous les turcs devraient adhérer.

a) Étude de l'Ataturkisme « ou Kémalisme » sous l'optique de la théorie de la religion civile

L'expérience républicaine française a sans aucun doute eu une influence intellectuelle et politique fondamentale sur les socles philosophiques de la République turque. En ce sens, le républicanisme d'Atatürk a été inspiré par la lecture de Rousseau. Les éléments français dans le républicanisme turc sont surtout visibles dans l'idéologie kémaliste « ou Atatürkisme », qui s'est édifiée dans le temps comme l'idéologie officielle de la République turque.

En réalité, le kémalisme est développé au cours de la période du parti unique (1923-1946) sur les actes et idées de Mustafa Kemal Atatürk, ainsi que les autres idéologues du

¹⁹⁸ Ahmet Emre Ateş, *La Modernisation Républicaine et L'Homme Nouveau*, Thèse de Master Recherche, Université de Galatasaray Institut de Sciences Sociales Département de Science Politique, Juillet 2006, p. 9.

¹⁹⁹ « Le kémalisme avait pour ambition de créer un nouvel homme turc dépouillé de tout signe marquant sa parenté avec la communauté musulmane – relégués à la sphère privée – mais se rapprochant au contraire de l'Europe, symbole de la civilisation » Voir Elise Massicard, « L'organisation des rapports entre État et religion en Turquie » in *Quel avenir pour la laïcité cent ans après la loi de 1905 ?*, CRDF n° 4, 2005, p.123. Pour une étude plus large sur le concept de l'homme nouveau en Turquie voir : Ahmet Emre Ateş, *La Modernisation Républicaine et L'Homme Nouveau*. Le terme de « l'homme nouveau républicain » est inspiré à priori de l'« homo sovieticus » de l'URSS qui désigne une catégorie de personnes ayant une certaine mentalité et serait la création du régime soviétique. Cette idée fut avancée certaines années par ses partisans, et aboutit au raisonnement selon lequel le système allait créer un « homme nouveau soviétique » comme résultat normal des politiques du régime. En réalité, il existe une différence fondamentale entre les conceptions d'« homme nouveau » et de la « religion civile », puisque le phénomène soviétique prévoyait à l'issue des politiques du régime, une transformation irréversible à l'échelle individuelle (qui ne relève point d'une conception à forme religieuse) alors que la religion civile de Rousseau se fondait sur une croyance suprême et unificatrice tolérante (sauf l'exception de croyances séditeuses) de la diversité des modes de vie. Cette dernière fut étudiée par Robert Bellah, pour exprimer le ciment unificateur de toute la diversité socio-religieuse des États-Unis. Comparer Aleksandr Zinoviev, *Homo Sovieticus*, Grove/Atlantic, New York, Mai 1986 (Première édition en français, Paladin, 1986) et Leonid Ragozin, « *The legacy of 'Soviet Man'* ». BBCRussian.com (9 Mai 2005) [<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4529073.stm>] avec Robert N. Bellah, (Hiver 1967) « *Civil Religion in America* » in *Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96 (1), pp. 1-21 http://web.archive.org/web/20050306124338/http://www.robertbellah.com/articles_5.htm (consulté le 20 Février 2014).

Parti républicain du peuple, comme Ismet İnönü. Néanmoins, il serait restrictif de limiter la religion civile turque dans les contours du kémalisme, une idéologie fabriquée.

Notre but est de commenter le personnage d'Atatürk, sa pensée et ses idéaux sur la base de la théorie de la religion civile. Bien que nous définissions dans plusieurs paragraphes de notre travail, la religion civile turque comme une religion politique, ou de temps en temps comme une foi politique, il convient de préciser que la religion civile de Rousseau constitue le fondement philosophique des autres définitions qui en émanent.

Les racines historiques de religion civile examinées par Rousseau remontent à la naissance de l'Empire romain, mais ceci nous est familier grâce au dernier chapitre de « *Du contrat social* ». Cette théorie des *Lumières* définissait en résumé, pour chaque état – un Code moral ou une espèce de profession de *foi civile*, que chacun (citoyen) serait tenu d'admettre. En revanche, selon cette doctrine, chaque religion ou idéologie qui serait incompatible avec le Code moral, serait prohibée²⁰⁰.

Rousseau considérait trois types de religions : la religion de l'homme, celle du citoyen, et celle du prêtre. La religion du citoyen unit la religion et l'État, mais d'une manière plus complexe, en incluant les dogmes exclusifs, les rites et les cultes prévus par la loi. La religion du citoyen selon Rousseau était basée essentiellement sur le respect du droit, et ne s'opposait donc pas au pluralisme, dans les limites du droit, celui reflétant la volonté populaire.

Dans ce contexte, il est possible de voir que la plupart des religions dans le Monde Antique étaient proches de ce type. À ce sujet, Rousseau donnait l'exemple de la religion romaine avec la fusion absolue de la citoyenneté romaine et sa religion polythéiste. Dans ce système, il n'existait donc pas deux sphères différenciées, divine et temporelle, ni deux sujets distincts d'étude, comme la religion et la politique²⁰¹.

L'inconvénient de cette religion était sa tendance à reproduire la superstition et le cérémonialisme envers un état divinisé. De même, cette tendance était susceptible de provoquer de la violence et de l'intolérance²⁰² envers tous les étrangers qui se situaient

²⁰⁰ Jean Baubérot, (2009), *op. cit.*, p. 25.

²⁰¹ « *Les hommes n'eurent point d'abord d'autres Rois que les Dieux, ni d'autre Gouvernement que le Théocratique.* » (Du contrat social, livre IV, chapitre 8, De la religion civile).

²⁰² « *De cela seul qu'on mettait Dieu à la tête de chaque société politique, il s'ensuivit qu'il y eut autant de dieux que de peuples. Deux peuples étrangers l'un à l'autre, et presque toujours ennemis, ne purent longtemps reconnaître un même maître ; deux armées se livrant bataille ne sauraient obéir au même chef. Ainsi des divisions nationales résulta le polythéisme, et de là l'intolérance théologique et civile qui naturellement est la même, comme il sera dit ci-après.* » (Du contrat social, livre IV, chapitre 8, De la religion civile).

au-delà de la souveraineté étatique, en les présentant comme des « infidèles, étrangers, barbares ».

Ainsi, la religion civile de Rousseau qui était conscient de la distinction entre le spirituel et le temporel, n'est pas tout à fait assimilable aux religions civiles antiques. Bien qu'il ait exprimé l'existence indispensable de la religion dans l'état, la conception de Rousseau n'était pas non plus la religion du prêtre. La religion civile de Rousseau ne pouvait non plus être considérée comme une idéologie étatique, imposée strictement et intolérante envers les autres croyances.

La religion civile de Rousseau était examinée *à priori*, comme un code moral ; le lien sacré attachant le citoyen à l'état ; un lien séculier émanant de la souveraineté du peuple « *laos* », comme l'impératif absolu « *sine qua non* » de la citoyenneté. La religion civile de Rousseau, en théorie, ne relevait pas forcément des religions du livre, mais pouvait coexister avec ces dernières, bien plus, il se situait au niveau politique, indiscutablement, au dessus de toutes les croyances religieuses ou idéologies politiques.

Dans cette optique, toutes les convictions du niveau individuel ou collectif étaient autorisées, mais il était impossible de tolérer sur le plan politique les demandes d'une idéologie ou conviction religieuse s'opposant aux principes universels de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789.

Quelle que soit la conviction des individus, le chemin de la citoyenneté française les menant à la République est empierré par la mémoire et les principes fondamentaux de la Révolution Française ; la Révolution qui a fait de la France une République.

En revanche, malgré la non-exigence de Dieu ou des prêtres dans cette doctrine, avec le temps les religions civiles commencèrent à prendre une forme idéologique et à remplacer les religions historiques qu'elles avaient à peine dépolitisées. Ce remplacement se traduit par une vénération de l'avenir, en parallèle avec les religions historiques, qui, elles, vouaient un respect pur et intangible au passé.

En ce sens, Gauchet exprime que les religions représentent le passé, et dans les sociétés autonomes capables de décider pour elles-mêmes avec leurs propres lois, il existe un transfert de compétence du passé vers l'avenir, pour ainsi dire une *croyance politique*



dans l'autorité du futur²⁰³ comme nous pouvons l'apprécier dans le projet de modernisation républicain de la Turquie.

Néanmoins, « *l'image de l'avenir s'applique au présent sous forme d'options politiques à court, moyen et long terme* »²⁰⁴. En d'autres termes : par des programmes, projets et prophéties. Cette situation est évaluée, selon Gauchet, comme l'émergence des idéologies visant à engendrer l'avenir de la société par une « *ambition prophétique* »²⁰⁵.

Il est possible de considérer, dans cette optique, l'« *Ataturkisme* » et son projet de modernisation, comme une croyance politique et une idéologie prophétique prévoyant une transformation radicale à long terme, pour empêcher l'anéantissement d'une nation sous-développée.

À ce sujet, Gauchet affirmait également que, pendant *le passage de la croyance religieuse aux croyances politiques « idéologies »*²⁰⁶, ces dernières « *empruntent, dans leurs développements, à la religion qu'elles remplacent – elles peuvent à l'occasion lui emprunter beaucoup, comme le montre ce qu'on a pu appeler à juste titre des religions séculières* »²⁰⁷.

Comme un instrument politique régénérateur, au fur et à mesure, la religion civile théorisée par Rousseau s'est éloignée de la ligne de liberté. Il est possible d'apercevoir que la notion contient dans son application une contradiction fondamentale. Parallèlement à la pensée de Gauchet, Jean Baubérot indiquait à ce sujet qu'*il s'agissait donc de doctrines de morales séculières imposées de manières religieuses (foi civile)*²⁰⁸.

Avec le temps, on assista à l'instrumentalisation des religions civiles à des fins politiques, épaulée par les conceptions identitaires visant une unification politique ou ethnique de la société. Avec l'émergence de la nation comme une entité politique, la religion civile a été inévitablement associée au nationalisme, puisque la citoyenneté de Rousseau construite sur la souveraineté populaire, céda la place à la nationalité, qui signifiait un lien chargé d'*idéologie*, et reposant sur un sentiment identitaire fort.

²⁰³ Marcel Gauchet, « *Croyances religieuses, croyances politiques* » Le Débat, mai-août 2001, N° 115, pp. 4-7 [« *De la religion aux idéologies* »].

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 6.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 3.

²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 3-4.

²⁰⁸ Jean Baubérot, (2009), *op. cit.*, p. 25.



La citoyenneté avait une visée plutôt individuelle, tandis que la Nation englobait une communauté en lui confiant un statut sacré. Sans particulariser strictement les religions et les idéologies, dans son livre « *Les Religions de la Politique* », Gentile affirme au sujet de la sacralisation de la politique, que nous assistons à la formation d'une « *religion de la politique* », une religion désignant « *un système de croyances, de mythes, de rites et de symboles qui interprètent et définissent le sens et la fin ultime de l'existence humaine, en subordonnant le destin de l'individu et de la collectivité à une entité suprême* »²⁰⁹.

À partir de là, la notion de religion politique, malgré ses origines, ne pouvait plus uniquement être exprimée, par l'optique du sécularisme ou par un respect au droit (qui représente la volonté générale), comme la religion civile de Rousseau. La religion politique pouvait être composée de l'interaction de différents concepts, comme des symboles et des rites, mais aussi par des ressources juridique ou idéologiques, voire religieuses pour créer un domaine de valeurs communes et transcendantes.

Comme en Turquie, l'application du principe de laïcité varie par rapport aux exigences politiques et historiques. La notion de religion civile bénéficie aussi des éléments des religions historiques et devient avec le temps, elle-même une quasi-religion de nature politique, autour d'une imposition et d'une application jacobine de la laïcité, amalgamée avec un nationalisme mythique.

Au sujet de la religion civile, Rousseau n'avait pas pour but d'étudier en détail les politiques des différents régimes. Il voulait simplement exprimer sa perception idéale de l'identification du lien fondamental entre le citoyen et l'État. Pour cette raison, le cadre théorique de Rousseau restait limitatif, afin d'étudier les sociétés dans lesquelles il existait une forme complexe ressemblant à une forme de religion civile, mais composée d'idéologies ou d'éléments de religions historiques.

Dans la prochaine partie, nous allons nous pencher sur l'approche évolutive et fonctionnaliste Durkheimienne, ayant profondément inspiré les idées nationalistes et le projet de modernisation du père fondateur de la Turquie.

La religion civile et l'évolution des sociétés : Emile Durkheim, Atatürk et Robert Bellah

Etudier la religion civile sans se référer aux sociétés dont elle est issue ne serait qu'un effort incomplet. C'est pourquoi, malgré sa volonté de mettre en œuvre ses idéaux,

²⁰⁹ E. Gentile, *op. cit.*, p. 14.

Atatürk, pragmatique, n'a jamais négligé complètement l'héritage socio-culturel du pays. Dans cette partie de notre travail, nous cherchons à refléter les aspects sociaux de la religion sous l'optique Durkheimienne, qui considère la société, la culture et la religion comme trois phénomènes indissociables.

L'étude de la religion politique turque dans une perspective sociétale peut nous apporter un point de vue divergent, et peut nous permettre de comprendre les éléments de la culture religieuse dans la religion politique turque. Pour Rousseau, la religion civile est une chose sensible à créer et à encourager pour les dirigeants. Pour Durkheim, la religion civile est *une propriété émergente de la vie sociale elle-même*²¹⁰.

Bien que les théories fonctionnalistes de l'évolution sociale consistent en des postulats chronologiques rigides et parfois globalisants, posant plutôt une perception basée sur les sociétés occidentales²¹¹, nous trouvons nécessaire de citer les travaux de R. Bellah sur l'évolution religieuse des sociétés. Puisque le projet de modernisation d'Atatürk se basait sur la création d'une civilisation occidentale, les théories d'évolution religieuse peuvent nous être utiles à comprendre la religion politique de la Turquie moderne dans tous ses aspects sociaux.

Inspiré de l'idée d'une « *morale évolutive* »²¹² d'Emile Durkheim, le sociologue américain R. N. Bellah, se penche sur « *la religion civile* » et étudie les questions morales et religieuses, et leurs raccords à la société. Les deux penseurs interprètent la religion dans une perspective étendue, en lui confiant un caractère dynamique.

Dans cette perspective, il est possible d'admettre que la religion et la culture de la société soient en interaction et parfois en relation d'interdépendance. Nous pouvons même qualifier de « religion » l'union de ces deux dernières, sans être attachés strictement aux préceptes de la théologie religieuse.

Emile Durkheim n'a pas été le créateur d'une théorie politique. Bien qu'il ait donné des exemples de la révolution française et utilisé des concepts politiques tels que la

²¹⁰ Cité par Philip E. Hammond, *Pluralism and Law in the Formation of American Civil Religion* (Chapitre 6) in *Varieties of Civil Religion*, par Robert N. Bellah and Phillip E. Hammond, Harper & Row, San Francisco 1980, p. 138.

²¹¹ À ce sujet voir: Anthony D. Smith, *The Concept of Social Change: A Critique of the Functionalist Theory of Social Change*, Taylor & Francis Group, 2010.

²¹² Émile Durkheim, « *Introduction à la morale* » in Textes. 2. Religion, morale, anomie, 1917, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, p. 316. [« *L'idéal moral n'est pas immuable ; il vit, évolue, se transforme sans cesse, en dépit du respect dont il est entouré. Celui de demain ne sera pas celui d'aujourd'hui. Des idées, des aspirations nouvelles jaillissent qui entraînent des modifications, et même des révolutions profondes dans la morale existante* »].

souveraineté et la patrie dans sa conception de « religion », il n'a pas exposé les conséquences immédiates d'une transformation imposée par un régime politique.

En d'autres termes, Durkheim ne s'est pas intéressé à la religion civile imposée par le régime politique, jusqu'à ce que cette situation crée une culture visible, propre à la collectivité, comme une nouvelle religion. Cette religion en France « née de l'expérience politique de la révolution »²¹³, a créé sa propre culture et ses valeurs révolutionnaires admises par la société.

De même, dans la Turquie d'Atatürk, nous avons pu percevoir des efforts de construction d'une culture propre autour des valeurs révolutionnaires, en sacralisant et en offrant une protection juridique à ces dernières. Ces efforts de construction ont été le fruit de l'expérience de la guerre d'Indépendance turque, et de la guerre qui l'a suivie ; décrite par Atatürk comme « *la guerre contre l'obscurantisme* » du passé impérial et de ses conséquences socio-politiques.

Néanmoins, les conséquences sociales de ces efforts ne furent pas identiques à celles de la Révolution Française. Ceci peut poser certains problèmes de compréhension au sujet de l'analyse de la modernisation inachevée de la République turque, puisqu'il n'est toujours pas possible à ce jour de discerner entre une culture de collectivité, et entre ce qui est imposé, ou acquis en tant que culture par une petite partie de la société seulement. On peut ainsi supposer qu'il existe une culture collective, mais plus hétérogène qu'en France, et donc plus difficile à appréhender.

Malgré cela, Durkheim a eu une influence importante sur la pensée du père fondateur de la République de Turquie. Comme nous le verrons plus en détail dans les prochaines parties de notre travail sur le nationalisme turc, Ziya Gökalp, sociologue turc de l'école Durkheimienne, a été le rédacteur de la première thèse scientifique sur le nationalisme turc dans l'Empire Ottoman.

Les idées de Gökalp ont suscité un réveil identitaire autre que celui d'être Ottoman, pour une grande partie des jeunes officiers de l'armée Ottomane. Cette prise de conscience de la chute inévitable de l'Empire était visible, surtout après la perte des territoires musulmans et la mort de dizaines de milliers de soldats Ottomans pendant les rébellions arabes.

²¹³ E. Gentile, *op. cit.*, p. 45.



À la différence d'Atatürk, Gökalp réservait un rôle important à la religion dans la culture nationale. En dépit de certains écarts philosophiques, surtout au sujet d'une acceptation du postulat d'une union indissociable de la religion et de la culture, Atatürk décrivait Gökalp comme le père de ses idées, à l'instar d'Ali Rıza Efendi, son père biologique. Il est certain que le père fondateur, avant d'oser transformer une civilisation enracinée, a été influencé par l'idée d'une moralité évolutive, et a créé la nation turque sur les fondements théorisés par Gökalp.

La nation turque d'Atatürk n'était pas une nation d'ethnie mais n'était pas non plus une entité basée uniquement sur la citoyenneté. Même si elle ne fût pas construite sur une religiosité islamique, la nation turque n'a jamais été aveugle face à la culture religieuse et politique de l'ancien régime, puisqu'elle était composée de diverses ethnies partageant une culture commune, découlant de l'identité musulmane du passé Ottoman.

De même, parmi les points communs entre Durkheim et Atatürk figure le modèle élitiste de la démocratie turque, et la conception d'un régime progressiste autoritaire. Ce régime transitoire instauré pour la prospérité du pays, s'accordait avec les idées de Durkheim qui critiquait la démocratie directe, et son incapacité de réflexion vis-à-vis des problèmes politiques.

À ce propos, Durkheim affirmait que « *la foule n'est pas faite pour comprendre les intellectuels* »²¹⁴. En d'autres termes, Durkheim prévoyait que les sociétés devaient être dirigées par une minorité consciente et réfléctive, se distinguant de « *la pensée irréfléchie de la masse* »²¹⁵.

Cependant, au XX^{ème} siècle, de l'autre côté de l'océan, R. Bellah et Person réinterprètent la théorie de la religion civile par l'approche fonctionnaliste de Durkheim, en admettant ainsi sa dimension évolutive, sans exiger l'existence d'une divinité super naturelle pour parler d'une religion. Dans cette perspective, la religion ne peut pas être

²¹⁴ Emile Durkheim, « *Elite Intellectuelle et La Démocratie* », par E. Durkheim, 1904. Une version légale de cet article est accessible en ligne en format PDF sur le site de la bibliothèque numérique de l'Université de Québec à Chicoutimi (<http://classiques.uqac.ca/>) : http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/sc_soc_et_action/texte_3_11/elite_intellectuelle.pdf (consulté le 20 Février 2014).

²¹⁵ Emile Durkheim, *Leçons de sociologie: Physique des mœurs et du droit, Cours de sociologie dispensés à Bordeaux entre 1890 et 1900*, [Les critiques sur les inconvénients de la démocratie directe ont été formulées en grande partie dans la Quatrième Leçon : Morale civique. Définition de l'État et la Cinquième Leçon : « Morale civique (suite) » Rapport de l'État et de l'individu]. Une version légale des recueils est accessible en ligne en format PDF sur : http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/lecons_de_sociologie/Lecons_socio.pdf (consulté le 20 Février 2014).

exprimée uniquement sous l'optique d'une divinité céleste, c'est l'« *expression de la totalité de la vie collective* »²¹⁶. En conséquence, le divin n'est pas autre chose que la société elle-même ; une société qui « *se voue à elle-même une adoration* ».²¹⁷

En ce sens, selon la définition de Durkheim qui fusionne la religion dans la culture, il est possible de supposer que les idéologies peuvent muter en une forme religieuse, ou entrer en interaction, en conflit, avec les religions historiques, pour former une religiosité particulière et aussi évolutive.

La religion, en ce contexte, est « *un système de croyances et de pratiques relatives à des entités sacrées* »²¹⁸. Ce qui est « *sacralisé* » ne doit pas forcément être une norme, mais, comme le prévoyait Durkheim, avoir une « *autorité morale* » à laquelle les membres de la société sont liés²¹⁹. Cette autorité morale peut très bien avoir un caractère séculier. Selon Parson, cette autorité peut être décrite comme « *un contrôle social* »²²⁰ qui n'est pas lié aux normes et à leur action pratique²²¹.

Bellah et Hammond prévoient que « *dans aucune société, la religion et la politique ne peuvent s'ignorer. La foi et le pouvoir doivent cependant, bien que cela soit un équilibre difficile. Prendre une position envers l'autre* »²²². Cependant, cette prise de position et la séparation de ces deux derniers comme deux concepts particularisés, se réalise lentement tout au long de l'histoire.

Bellah commence son argumentation avec un point de référence plus ancien que celui des sociétés antiques de Rousseau ; il prend l'exemple des sociétés primitives. Dans les sociétés *primitives* ou *moins évoluées*, les domaines religieux et politiques pouvaient former un corps unique et un ensemble compact. Les symboles formés autour d'un mythe, la vie religieuse et les routines quotidiennes ne se différenciaient pas. Dans ces sociétés, il existait un système unique remplissant à la fois les fonctions religieuse et

²¹⁶ E. Gentile, *op. cit.*, p. 43.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ Victor Lidz, « *The Functional Theory of Religion* » Chap. 3 in *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Bryan S. Turner (éd.), Wiley-Blackwell, Blackwell Publishing Ltd, Oxford 2010, p.77.

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Free Press, New York 1937, p. 376 [Emile Durkheim, III : *The Development of The Theory of Social Control*].

²²¹ *Ibid.*, pp. 419-422.

²²² Robert N. Bellah, Phillip E. Hammond, (1980), *op. cit.*, p. VII [« Introduction »].

politique. En conséquence, il n'existait pas de structure sociale autre que la religion. Ainsi, l'Église et la société étaient « une »²²³.

Comme exemples de sociétés primitives, Bellah donne celui de sociétés tribales comme des aborigènes d'Australie (Walbiri), des indigènes Brésiliens (*Kalapalo*) et des indigènes Américains [des États-Unis (*Navajo*)].

Néanmoins, ces sociétés n'étaient pas unies autour d'un chef d'état détenant une souveraineté absolue découlant de sa spiritualité, et les pratiques religieuses n'étaient pas complètement uniformisées. Dans les sociétés comme la société de Hawaï, la personnalité de Dieu et celle du Roi étaient unies en une même personne.

Comme pour la société de Hawaï, Bellah a étudié dans la même optique, pour la culture de Polynésie, le passage de la société tribale à la société archaïque.

Selon Bellah, dans les sociétés archaïques²²⁴, le pouvoir politique est très développé et centralisé. De façon caractéristique, l'attention politique et religieuse est focalisée sur la figure unique du souverain, souvent identifiée comme un roi divin. En conséquence, « comme dans les sociétés antiques de Rousseau » l'opposition à l'autorité politique est perçue comme une alliance avec les forces démoniaques.

Bellah et Hammond décrivent ces sociétés (les sociétés archaïques) comme les « monarchies de l'âge de bronze », ou du second millénaire avant Jésus²²⁵. Néanmoins, dans ces sociétés, il peut exister différentes organisations religieuses autour d'un culte, permettant la naissance et la réorganisation de nouveaux symboles religieux²²⁶. Comme exemple des sociétés qu'il décrit l'existence d'une religion archaïque Bellah montre La Mésopotamie Ancienne, L'Égypte et La Chine de la dynastie Zhou)²²⁷.

L'étape suivante du schéma est considérée comme historique (religions historiques comme le Judaïsme, la chrétienté, l'islam et le Bouddhisme) du fait que les religions

²²³ Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, University of California Press, Londres, 1991, « Religious Evolution, p.25-29. ».

²²⁴ Comme une phase de passage de religion archaïque à la religion historique prévoit l'âge axial (Axial Age). Ce période qui commence au 500 AC, a préparé la naissance de quatre grandes civilisations religieuses telles que : l'ancien Israël, la Grèce classique, la Chine confucéenne et bouddhiste en Inde. Les quatre sociétés ont également assisté à une plus grande tension - par rapport aux sociétés qui les ont précédés- entre l'autorité religieuse et politique. Voir Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Harvard University Press, 2011, [Chapitre 5: Archaic Religion: God and King (pp. 210-265), Chapitre 6: The Axial Age I: Introduction and Ancient Israel : (pp. 265-324). Dans les chapitres suivants sur l'axial Age Bellah étudie la Grèce ancien (Chapitre 7), La Chine au premier millénaire avant Jésus (Chapitre 8) et l'Inde ancienne (Chapitre 9)].

²²⁵ Robert N. Bellah, Phillip E. Hammond, (1980), *op. cit.*, p. VIII [« Introduction »].

²²⁶ Robert N. Bellah, (1991), *op. cit.*, pp. 29-32 [« Religious Evolution »].

²²⁷ Robert N. Bellah, (2011), *op. cit.*, pp. 210-265 [Chapitre 5: Archaic Religion: God and King].

étudiées par Bellah et Hammond sont relativement plus récentes, et font l'objet d'études plus historiques qu'archéologiques. Dans cette étape de l'évolution, la religion est perçue comme une réalité universelle²²⁸.

Néanmoins, nous devons préciser que les religions archaïques comme la Religion antique romaine ou la Religion persane ne niaient pas l'existence des Dieux des autres peuples, maîtres des terres situées au-delà de leurs pays, mais voulaient honorer leurs Dieux par la guerre en conquérant ces terres lointaines.

Comme les religions archaïques, dans les religions historiques il existe aussi un *dualisme* qui considère un monde sur Terre et un monde surnaturel au-delà du monde²²⁹. Les religions historiques accentuent ce dualisme d'une manière très forte en reconnaissant incontestablement la suprématie du monde d'après la mort, représenté par des symboles forts comme un paradis et un enfer, qui est infiniment pire²³⁰.

D'après Bellah et Hammond, dans ces religions, il existe une « *démythologisation* » de Dieu par rapport aux religions archaïques²³¹. Dieu est purifié et simplifié de tous les mythes expliquant son existence ; il existe un Dieu qui n'a pas de proches pour l'aider à gouverner l'universel ; il est tout seul comme le maître de l'Univers et créateur de tous²³².

Dans les religions historiques, l'activité religieuse est au-dessus de tout nécessaire pour le salut de Dieu. Alors que les religions archaïques prévoient des actes d'infidélité aux Dieux et des sanctions par la suite, les religions historiques exigent une fidélité absolue²³³.

En ce sens Bellah et Hammond donnent l'exemple des paroles de Mohammed décrivant le *kafir* non pas comme un non croyant mais comme quelqu'un de peu reconnaissant, et négligeant la compassion (pitié) divine²³⁴.

Dans les sociétés à religion historique, sous l'influence des formes archaïques, il existe « *une religion civile rudimentaire* »²³⁵. Sa tendance est de diviser le monde en deux groupes opposés, comme dans le cas des états de l'Islam après le prophète, malgré

²²⁸ Robert N. Bellah, (1991), *op. cit.*, p. 32 [« Religious Evolution »].

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ibid.*, pp. 32-33.

²³² *Ibid.*

²³³ *Ibid.*, p.33.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ Robert N. Bellah, Phillip E. Hammond, (1980), *op. cit.*, Chapitre 4: [« The Five Religions of Italy »] et William Cole, Phillip Hammond, « *The Rudimentary Forms of Civil Religion* », *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol.13 (Juin, 1974). pp. 177-189.

l'existence de structures et d'instances de décision politique. Le monde était coupé en 2 parties : les terres de l'Islam, et les terres de guerre « *daru'l islam-daru'l harb* ».

Comme les sociétés archaïques décrites par Bellah et Hammond, Bernard Lewis décrivait les musulmans comme une communauté à la fois politique et religieuse, avec le Prophète pour chef d'état. Le prophète Mohammed « *gouvernait une terre et un peuple, rendait la justice, collectait les impôts, commandait les armées, menait la guerre et faisait la paix* » Contrairement aux premiers chrétiens qui devaient choisir entre la Rome païenne avec César, et un chef d'État en tant que Dieu, l'État qui dirigeait les musulmans était celui de l'islam²³⁶.

En conséquence, les musulmans ne laissaient aucune place à César en reconnaissant Dieu comme unique souverain et unique source de loi²³⁷. Pour cette raison, le système religieux institué par un ordre divin ne laissait pas de place, pendant la vie du prophète de l'islam, à la naissance d'un système politique à part.

Pourtant, à la mort du prophète, l'espace religieux et l'espace politique commencèrent à se différencier lentement, permettant la naissance de nouveaux cultes sur l'axe de la foi musulmane (le shiisme: culte d'Ali, culte des douze imams) avec une fusion inévitable de la politique dans la sphère religieuse.

Selon Bellah et Hammond, s'il y a une religion historique, qu'il existe ou non une structure religieuse séparée (de l'État), il est possible de voir une tension intense entre les représentants de la vérité religieuse et les autorités politiques²³⁸. On peut citer pour exemples ; les tensions entre le Pape et les empereurs de l'Europe médiévale, le confucianisme, le bouddhisme, le taoïsme et la dynastie des Tang, et la lutte entre les mollahs et les hommes politiques en Iran²³⁹.

Dans ces conditions, l'État tolère l'Église pour aider à maintenir la paix sociale, et l'Église attend de l'État de se conformer aux normes éthiques minimales²⁴⁰.

Dans les sociétés plus complexes, tel qu'exprimé par Bellah, la religion et la politique se différencient au fur et à mesure par la séparation de l'Église et l'État. Dans ce cas, ni l'Église, ni l'État, ne peut être considéré comme la religion civile²⁴¹. Nous pouvons, dans

²³⁶ Bernard Lewis, « *Europe, Islam et société civile* », in *Le Débat*, Éditions Gallimard, Paris, 1991, p. 12.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ Robert N. Bellah, Phillip E. Hammond, (1980), *op. cit.*, p. X [« Introduction »].

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ *Ibid.*, pp. VIII-XI.



ce cas de figure, rappeler la loi de 1905 qui sépare strictement les domaines religieux et politique, après une longue période de pression autoritaire de l'État sur la religion.

Enfin, la dernière phase d'évolution (prémoderne et moderne) de la religion civile selon Bellah est le passage au pluralisme. Une religion civile qui ne peut être définie complètement, ni par le domaine de l'Église, ni par celui de la politique, mais une religion civile cette fois chargée de tolérance et plus ouverte aux autres croyances.

Cette religion civile n'a besoin ni de l'État, ni de la religion pour survivre. Elle se situe à l'écart de la volonté des gouverneurs, ainsi que des principes de croyances religieuses. Cette religion civile est la conséquence naturelle du pluralisme, en respectant tout ce qui est différent, pour former un lien non-religieux et non-idéologique, entre l'État et le citoyen. Sur le plan social, le modèle qui s'est construit sur le pluralisme reflète l'esprit de la conception Rousseauiste qui est apparue au XVIII^{ème} siècle.

b) L'« Ataturkisme » : Religion civile ou religion politique ?

Il convient de préciser qu'au lieu de définir la pensée d'Atatürk dans le contexte du kémalisme, idéologie nommée et formulée par le congrès du parti-nation en 1935, nous préférons nous référer directement au mouvement et aux révolutions d'Atatürk afin de pouvoir la définir d'une manière plus objective.

Il est important de préciser qu'entre les concepts de religion civile et religion politique, il n'existe pas une différence fondamentale (une différence de base), admise par tous les penseurs. Néanmoins, Marcela Cristi soulève la difficulté d'appliquer la conception de la religion civile de Bellah aux cas où « *l'État cherche à utiliser la religion civile comme un outil politique pour d'autres politiques et programmes nationaux* »²⁴².

Dans cette situation, la religion civile devient de plus en plus imposée, une religion ne relevant pas uniquement de la société. Selon Cristi, Bellah néglige la dimension politique du sujet²⁴³. Cristi désigne le modèle coercitif et instrumental de religion civile de « *religion politique* », et l'identifie avec la version de Rousseau, différente de la conception Durkheimien de Bellah²⁴⁴.

²⁴² Marcela Cristi, *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*, Wilfrid Laurier Univ. Press, Waterloo/Ontario, 2001, p. 3.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 16.



En réalité, le « *kémalisme* » a été théorisé durant la période post-Atatürk, et le père fondateur de la Turquie n'a jamais formulé d'idéologie restrictive, d'idéologie totalitaire, pour encadrer les limites de son mouvement.

Malgré le fait qu'Atatürk prévoyait la République laïque comme le point de départ de son mouvement, l'« *Ataturkisme* » en tant que religion politique s'occupait des objectifs et de la pratique, plutôt que d'être une forme d'État ou de gouvernance. L'« *Ataturkisme* » qui était un phénomène politique au commencement, est devenu avec le temps, par l'instruction des nouvelles générations, une réalité sociale, capable d'influencer naturellement, la mentalité et les modes de vies des individus.

Même avant la guerre d'indépendance, Atatürk exprimait son ambition de changer le destin du pays par des réformes radicales dans la vie sociale : « *Si, un jour, j'en avais le pouvoir et la compétence, c'est subitement, au moyen d'un « coup » que j'appliquerais la réforme tant souhaitée de notre vie sociale. Mustafa Kemal Atatürk (1918) »*²⁴⁵.

En revanche, le mouvement modernisateur d'Atatürk, malgré les racines pré-républicaines de la sécularisation et modernité en Turquie, n'était plus un mouvement émanant des propres dynamiques de la société. La religion politique d'Ataturk était, dans certains de ses aspects, similaire à la vision élitiste de la période révolutionnaire jacobine, de sa croyance dogmatique mais aussi progressive.

Selon Ates, comme le Jacobinisme ou toute forme de démocratie totalitaire, la religion politique est « *une autocratie populaire qui sert à transformer la vie sociale et spirituelle par des méthodes rapides et organisées que l'on nomme « système de mobilisation », un système par lequel le pouvoir monolithique achève la régénération et l'émancipation de la citoyenneté contre une mentalité rétrograde »*²⁴⁶.

En ce contexte, il est possible d'étudier la pensée d'Atatürk dans la logique de classification de Gentile²⁴⁷, qui prévoit 3 types de religions politiques : la charlatanesque²⁴⁸, la fidéiste²⁴⁹ et la fonctionnaliste. Comme l'« *Ataturkisme* », une

²⁴⁵ Akil Aksan, *op. cit.*, p.39 [Dans l'originale de cette citation Atatürk a utilisé le mot français « coup »].

²⁴⁶ Ahmet Emre Ateş, *op. cit.*, p. 4 [Pour le concept de système de mobilisation voir David E. Apter, « *Political Religion in the new nations* » in C. Geertz, *Old Societies and New States*, New York, The Free Press of Glencoe, 1963, p. 63 et suiv.].

²⁴⁷ Voir E. Gentile, *op. cit.*, pp. 36-45 [Cité également dans Ahmet Emre Ateş, *op. cit.*, p. 12].

²⁴⁸ Ahmet Emre Ates, *op. cit.*, p. 12 [Utilisation des moyens de sacralisation comme des symboles et rituels pour des fins de propagande et démagogie. Cette religion politique s'est plutôt identifiée avec les monarchies absolues.].

²⁴⁹ *Ibid.*, pp. 12-13 [Invention des mythes et de rites uniquement pour les chefs afin de manipuler et gouverner les masses. Cette religion politique s'est identifiée par Ates avec l'époque de la modernisation de la monarchie parlementaire Ottomane.].



religion politique fonctionnaliste²⁵⁰ est « un “système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées”, dont l’objet est la régénération obligatoire de la mentalité d’une collectivité politique dite la nation ».

²⁵⁰ *Ibid.*, pp. 21-32 [Dans son travail intitulé La Modernisation Républicaine et l’Homme Nouveau, Ahmet Emre Ateş, exprimait le Kémalisme comme une religion séculière de la modernisation républicaine (Première Partie-La Religion Politique et La Modernisation Républicaine, Chapitre B, La religion séculière « fonctionnaliste » de la modernisation républicaine).]

En réalité, dans son ouvrage Gentile suppose une « dimension religieuse de la politique en tant que politique » (E. Gentile, *op. cit.*, p.26) et exprime une religion de la politique fonctionnaliste pour décrire le fonctionnalisme comme le caractère de la religion de la politique. Ceci est exprimé par Gentile pour étudier spécialement le phénomène religieux, plus précisément la nature de la religiosité des idéologies totalitaires. Gentile reprend à Durkheim son analyse fonctionnaliste de la religion, qui attribue à la religion, la mission sociale de valoriser le sens de la totalité de la vie collective, autour de valeurs communes. Nous pensons que Gentile s’est inspiré du noyau Durkheimien ainsi que de certains aspects de la conception évolutive des sociétés de R. Bellah, Hammond et Parson au sujet de l’étude des reflets sociaux de la sacralité qui découlent de la dogmatisation des concepts de la politique et de la vie par les régimes politiques. Par ailleurs, Bellah, Hammond et Gentile parlent de formes de religions politiques qui dépendent du soutien des religions traditionnelles, comme les relations d’interdépendance de l’Église et de l’État dans l’Italie de Mussolini. Néanmoins Bellah, Hammond et Parson se concentrent plutôt sur les sociétés et les formes de religiosité existant dans ces derniers, tandis que Gentile se penche davantage sur les régimes politiques et les formes de sacralité artificielles (religions qui n’existent pas) sans juger profondément les bases ou l’assimilation sociales de ces derniers. La conception Durkheimienne et la conception de Bellah, Hammond et Parson nous parlent des religions sans exiger strictement une sacralité divine, mais Gentile est réticent pour inclure ce genre de religiosité dans la sphère religieuse et cette situation provoque de temps en temps une difficulté de définition lorsqu’il parle des religions séculière (ou laïques). En réalité, les religions civiles ou politiques peuvent contenir certains éléments non-religieux (religions traditionnelles), et peuvent avoir en conséquence, un certain degré de sécularité. Cependant, les religions civiles (ou politiques) peuvent avoir une structure laïque sans toucher aux religions historiques, et placer la laïcité comme en Turquie, au centre de leur religion politique, pour réaliser effectivement un projet de modernisation massive. En tous cas, nous pensons qu’il faut bien déterminer ce qui fait partie de la religion, et ce qui n’en fait pas partie, pour étudier le sécularisme ou la laïcité. Si nous admettons le contraire, la notion de religion perdra son sens dans la définition des concepts de sécularisme ou de laïcité. Même s’il utilise la définition de religion civile et celle de religion politique, Gentile nous définit pourtant ces dernières, comme des religions qui n’existent pas. Ceci est dans le but de ne pas trop élargir le sens du mot religion, et pouvoir placer plus facilement les mots de sécularisme et laïcité à la fin de religion civile (ou politique).

Nous pensons que cette formulation crée une ambiguïté par rapport à l’appréhension du concept de la religion et des régimes politiques.

Selon Gentile, la religion civile et religion politique appartiennent à un phénomène plus général : la religion séculière ou religion laïque (*Ibid.*, pp. 31-35). Pourtant, Gentile distingue dans cette catégorie « religion civile », définie comme « une religion pour le citoyen » (*Ibid.*, pp. 57-63), qui est plutôt propre aux états démocratiques, et « religion politique » plus proche des régimes totalitaires. A la lecture de son livre, nous pouvons en déduire que les religions politiques germent au début du XX^{ème} siècle, surtout après la fin de la première guerre mondiale, par une « intensification du culte de la nation » (*Ibid.*, p.83), comme une entité collective sacralisée. Les formes de religions politiques se sont structurées et répandues plus visiblement au cours des années trente par la sacralisation de la politique par les régimes totalitaires. Néanmoins, Gentile précise que le phénomène de sacralisation de la politique n’est pas un concept propre aux états totalitaires, et existe aussi dans les états démocratiques. (*Ibid.*, p.34). Au sujet des symboles religieux (religions traditionnelles), Gentile précise que les régimes totalitaires comme le Nazisme croyait en Dieu, et que ce dernier n’était que le « fantôme de son idéologie » (*Ibid.*, p.35) comme le régime fasciste de Mussolini, en conflit et dans une relation d’interdépendance avec l’Église (*Ibid.*, p.88). Malgré cela, la formulation de Gentile ne nous suffit pas à exprimer la place spécifique de l’islam dans la Turquie républicaine. Dans la Turquie d’Atatürk, il n’existe pas une essence, un aspect ou élément de propagande utilisant les symboles religieux comme l’Allemagne Nazie, le régime fasciste de Mussolini ou les États-Unis d’Amérique démocratiques. Par ailleurs, comme il n’existait pas d’autorité religieuse monosépale comme l’Église catholique, on ne peut pas parler d’une relation d’interdépendance entre l’État et l’Église. Atatürk n’a pas utilisé Dieu (ou « Allah ») comme un élément politique pour manipuler les masses au tour d’une démagogie ou d’une propagande charlatanesque. Il ne l’a pas non plus utilisé comme un fantôme (Allemagne Nazie) ou comme un élément d’unité nationale

c) Le nationalisme et la souveraineté nationale comme fondements de la religion politique

Anthony D. Smith souligne les assertions sur le nationalisme qu'il considère comme une notion sans idéologie, comme un paquet de sentiments incomplets élaborés par une rhétorique plus ou moins fluide²⁵¹. En réalité, selon Smith, il existe plusieurs types de nationalismes (religieux, séculier, conservateur, radical, impérial, sécessionniste, ...) et chaque type exige une étude particulière²⁵². En conséquence, dans cette optique, il n'est pas possible de faire de la notion de nationalisme une idéologie cohérente.

(États-Unis). Il n'est pas possible de trouver une forte accentuation ou instrumentalisation de Dieu dans les discours du père fondateur de la Turquie. En revanche, dans la Turquie d'Atatürk, nous assistons à la naissance d'une unité nationale construite sur les bases religieuses de l'Empire Ottoman sans le prononcer ouvertement, et la création d'une institution purement religieuse avec des objectifs politiques comme la Direction des Affaires Religieuses. Cette réalité nous pousse à faire une distinction entre le régime, l'état et la religion civile (ou politique) de la Turquie. La religion politique de la Turquie n'était pas centrée sur une idéologie qui prévoyait une forme d'État précise. La religion politique de la Turquie s'occupait plutôt de la réalisation d'un projet de modernisation régénératrice. La religion politique d'Atatürk était séculière (ou laïque), mais la Turquie disposait d'une structure qui ne tolérait pas le cadre théorique de la laïcité prévoyant une stricte neutralité de l'État vis-à-vis de la religion. Pour les formulations des religions civiles (ou politiques), nous pensons qu'il faut quitter les conceptions qui se focalisent sur l'État et ses institutions. Par ailleurs, les religions civiles (ou politiques), bien qu'elles servent à des objectifs séculiers comme une Turquie moderne, et soient exprimées par le biais de philosophies, mouvements ou idéologies séculières, peuvent être inspirées et peuvent instrumentaliser des éléments de religions traditionnelles. En conséquence, l'ensemble de ces dernières ne peut pas être étudié uniquement sous l'optique restrictive du sécularisme ou de la laïcité qui englobe sans hésitation, tout ce qui est en dehors de la religion (au sens étroit-religions traditionnelles). D'autre part, la sphère politique est un domaine de valeurs communes et transcendant. Il ne faut pas oublier que dans les sociétés modernes, nous voyons ces deux concepts (religion séculière et religion politique) se rapprocher, avec un resserrement de la sphère religieuse en une conviction personnelle, et l'élargissement de ce qui se définit comme séculier. Cependant, il faut préciser que les religions civiles à noyau pluraliste ne trouvent pas nécessaire une sécularisation stricte de la politique.

Enfin, Gentile nous parle d'une religion de la politique fonctionnaliste et dans sa thèse Ahmet Emre Ateş a décrit pour la Turquie une religion politique fonctionnaliste. Malgré cette nuance entre la définition de Gentile et la classification d'Ahmet Emre Ates, nous pensons que le contenu, est en grande partie, similaire puisqu'il serait plus approprié de classer la forme finale de l'« Ataturkisme » comme une religion politique possédant un caractère fonctionnaliste. Pourtant, la religion politique d'Atatürk visait d'abord un projet de modernisation imposé au niveau individuel et politique, prévoyant un changement de la société de A à Z, en utilisant un autoritarisme sévère. Ce projet était exprimé sur la sacralisation d'un nationalisme, et parfois par des lois de révolution qui prévoyaient de lourdes peines de prison exécutées de manière excessive, repoussant même les limites de l'autoritarisme. Sans doute, ces références nous empêchent de placer l'« Ataturkisme » dans la classification d'une religion civile du citoyen, malgré ses débuts inspirés de la Révolution Française et du concept de l'état national fondé sur souveraineté populaire. À la lumière de son évolution vers un autoritarisme, le projet de modernisation d'Ataturk s'éloigne du cadre théorique de la religion civile de Rousseau. C'est-à-dire une religion civile prévoyant une fidélité aux lois, mais non-interventionniste et tolérant toutes les opinions sauf la transgression du code moral de l'État. Dans la Turquie moderne, il est possible de voir une orientation et une restructuration sociale massive et autoritaire pour le salut de la nation. Plutôt que comme une religion civile, dans notre travail nous décrirons l'« Ataturkisme » comme une religion politique de caractère fonctionnaliste. Dans son travail, Ates souligne également cette distinction en affirmant que l'« on parle de la « religion politique » dont la sacralisation du système politique s'identifie avec le monisme, et favorise la subordination individuelle et collective aux lois. Tandis que la religion civile s'appuie sur les méthodes des régimes démocratiques, la religion politique s'attache aux méthodes autoritaires ou totalitaires » Ahmet Emre Ates, *op. cit.*, p.11.

²⁵¹ Anthony D. Smith, *Nationalism*, 2^{ème} Édition, Polity Press, Cambridge / Malden, 2010, p. 24.

²⁵² *Ibid.*



Dans une comparaison avec les autres idéologies, Smith affirme que le nationalisme représente (selon Benedict Anderson) « une pauvreté philosophique, et même une incohérence »²⁵³ mais signifie également (selon Elie Kedourie)²⁵⁴ plus que des sentiments ou que la rhétorique ».

Les idéologies nationalistes ont « des objectifs bien définis de l'autonomie collective autour d'une unification territoriale, l'identité culturelle et un programme culturel pour atteindre ces objectifs. »²⁵⁵.

Bien qu'il ne soit pas aisé de trouver des points communs entre les différents types de nationalismes, mouvements ou symbolismes, Smith énumère néanmoins 3 éléments qu'il considère comme communs dans tous types de nationalismes²⁵⁶ :

1) Une série de propositions de base ; et découlant de ces dernières : 2) Quelques idéaux fondamentaux présents dans tous les nationalismes (bien que le degré de ces derniers soit varié) 3) Une gamme de concepts de la même origine pour donner à l'essence abstraite du nationalisme un sens plus concret.

En ce sens, le nationalisme d'Atatürk unissait le peuple turc jusqu'aux frontières de la Turquie définies pendant la guerre d'indépendance comme « *Misak-ı Milli* » ; autour d'une identité culturelle élaborée par un programme culturel dans l'idéal fondamental d'accéder au niveau des civilisations modernes (ou contemporaines).

Pour réaliser cet objectif, le nationalisme d'Atatürk refusait des propositions comme le caractère obscurantiste du passé Ottoman, les liens entre la politisation de la religion et les idéologies islamistes, et ceci fut concrétisé par des symboles sacrés, matériels ou moraux.

Atatürk a rompu tous les liens politiques avec le passé Ottoman et a construit ses propres valeurs et sa propre religiosité politique autour d'une identité nationale forte bâtie sur les socles de la souveraineté nationale. À ce sujet Atatürk, affirmait que « *L'esprit de la structure du nouvel État turc, c'est la souveraineté nationale. C'est la souveraineté sans restriction, ni condition de la Nation. [Mustafa Kemal Atatürk (1923)]* »²⁵⁷.

Il est important de préciser que le nationalisme d'Atatürk n'avait pas de caractère raciste. Le père fondateur exprimait son point de vue en disant « *Ne mutlu Türküm diyene !* » (Heureux celui qui peut dire « je suis turc »). Ceci exprimait de façon claire

²⁵³ Benedict Anderson, (1991), *op. cit.*, p.5 [cité par Anthony D. Smith, (2010), *op. cit.*, p. 24].

²⁵⁴ Elie Kedourie, *Nationalism*, Hutchinson University Library, 1960. [Cité par Anthony D. Smith, (2010) *op. cit.*, p.24].

²⁵⁵ Anthony D. Smith, (2010), *op. cit.*, p. 24.

²⁵⁶ *Ibid.*, pp. 24-25.

²⁵⁷ Akil Aksan, *op. cit.*, p.19.



que l'appartenance à la Nation ne relevait pas de liens ethniques ou religieux, mais de liens philosophiques.

Comme nous l'avons précisé plus en amont, l'appartenance identitaire nationale n'existait pas dans l'Empire Ottoman, qui s'identifiait à la communauté des musulmans « *oumma* ». Néanmoins, bien que l'apparence du nationalisme turc ait été au départ, perçue comme démarquée de l'héritage religieux, ses contours ont été tracés en avance, par la République, en prenant l'appartenance à l'Islam comme base invisible de l'identité nationale.

Malgré cela, l'Islam ne constituait qu'un « *élément inerte* » et ne représentait pas l'esprit essentiel unificateur de la religion politique, voire « *la religiosité de la religion politique de la Turquie* ». À ce sujet, Catherine Albanese affirme que la religion civile fait référence à « *un système religieux qui a existé à côté des églises, avec une théologie ou mythologie (un credo), une éthique (un code), et un ensemble de symboles et rituels (un culte), liés à l'état politique* »²⁵⁸.

Albanese définit la religion civile comme « *un nationalisme religieux* »²⁵⁹ par lequel les gens commentent « *le sens de leur existence comme une entité politique* »²⁶⁰.

D'autre part, selon J. H. Hayes en Europe Occidentale, depuis ses débuts, le nationalisme moderne a été conçu comme ayant des qualités de religion. Hayes va plus loin en mettant en relief les similitudes symboliques entre le christianisme et le nationalisme américain²⁶¹.

À la lumière de la doctrine de la « *religion civile* », il est possible d'apercevoir qu'en Turquie, après le passage à la République, comme en France après la Révolution, pendant longtemps, l'imposition religieuse d'une idéologie politique ne disparut pas. Au vue de cette réalité, pour une jeune République en formation, il était nécessaire de créer sa propre sacralité de caractère religieux par des symboles afin de bénir le nouvel ordre.

²⁵⁸ Catherine L. Albanese, *America : Religions and Religion*, Belmont, Calif. : Wadsworth Publishing Co., 1981, p. 284.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Ibid.*, p.302.

²⁶¹ Dans son ouvrage intitulé « *Nationalism : A Religion* », Hayes met en évidence des parallèles remarquables entre la Chrétienté Médiévale et le nationalisme moderne, en affirmant que le nationalisme moderne a ses lieux de pèlerinage, ses cérémonies ainsi que ses jours saints et ses temples comme: Le jour d'indépendance « *Independence Day* » (le 4 Juillet) – Le Noël nationaliste, Le Jour du drapeau « *Flag Day* » (14 Juin) – Une adaptation de Corpus Christi, La journée des anciens combattants « *Veterans Day* » (11 Novembre). Une version patriotique de la Commémoration des fidèles défunts (jour des Morts) « *All Souls Day* ». Par ailleurs, selon Hayes, il est possible d'observer une imitation des jours des saints du calendrier grégorien par les anniversaires des saints et héros nationaux comme Washington et Lincoln. Voir : Carlton J. H. Hayes, *Nationalism : A Religion*, Macmillan Co., New York, 1960, pp. 164-167.



Dans ce contexte, cette sacralité peut être transformée en un objet de dévotion collective, par le biais de certaines idées, de pratiques ou d'objets qui se multiplient à travers des croyances, des mythes, des rites et des symboles²⁶². Mais comme le décrivait Gentile, les individus qui constituent une communauté se sentent unis et maintiennent cette unité tant qu'ils partagent un ensemble de croyances, et pratiquent des rituels exigés par ces croyances²⁶³.

Ainsi, afin de créer une nouvelle croyance politique de caractère religieux, exprimant l'unité et l'identité de la collectivité nommée la *nation turque*, il était nécessaire de trouver un héros et des personnalités sublimes, un livre ou des textes sacrés, des symboles inviolables, des « *mythes moteurs* »²⁶⁴, ainsi que des rituels pour célébrer les jours sacrés, et honorer les valeurs de la révolution, au sommet de la hiérarchie des croyances.

L'histoire et la langue constituaient des instruments importants pour la fabrication des mythes d'une religion politique basée sur le concept de la Nation. Afin de souligner les liens historiques de la Nation turque avec les civilisations universelles et pour la sauver de l'adoration sans condition de la culture arabe et musulmane, la République se tourna vers l'« *hétéronomisation politique de la science* »²⁶⁵, une méthode utilisée fréquemment au courant des années trente par les régimes autoritaires.

La théorie de la langue du soleil qui s'est développée²⁶⁶ à l'initiative de Mustafa Kemal, n'a pas provoqué d'écho favorable au niveau international, mais son contenu avait intéressé le père fondateur, qui cherchait à trouver un appui concret pour sa mission d'élever la Nation Turque au niveau des civilisations modernes. En montrant des liens directs entre l'Occident et la civilisation Turque, la République ambitionnait de casser le dernier maillon reliant les Turcs à l'identité d'*Oumma*.

²⁶² Voir Emilio Gentile, *op. cit.*, p. 31 [Chapitre I- Une religion qui n'existe pas ? Un ersatz de religion ? Une nouvelle religion ?].

²⁶³ Cf. Emilio Gentile, *op. cit.*, p. 35.

²⁶⁴ Le terme de mythe moteur est inspiré d'Anthony Smith. Dans son ouvrage intitulé *Mythes and Memories of the Nation*, Smith met en lumière les racines du nationalisme en examinant les mythes, les symboles et les mémoires à partir d'une approche ethno-symbolique. Voir [Anthony D. Smith, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford University Press, Oxford 1999].

²⁶⁵ Emmanuel Szurek, « *Le recteur, le professeur et le Büyük Önder. La Théorie de la Langue-Soleil sous l'œil de Jean Deny* », in Turcica, Volume: 42, 2010, p. 290.

²⁶⁶ La théorie est essentiellement basée sur 2 ressources: 1- Les idées de l'historien français Hilaire de Barenton, exprimées dans "*L'Origine des Langues, des religions et des Peuples*", supposant que toutes les langues originaires des hiéroglyphes et cunéiformes étaient utilisées par les Sumériens. 2-Un article du linguiste autrichien Dr. Hermann F. Kvergić intitulé « *Die Psychologie einiger Elemente der türkischen Sprache* » (La psychologie de certains éléments sur les langues turques) Pour plus d'informations en langue allemande voir : http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/1830/pdf/Laut_Noeh_einmal_zu_Dr_Kvergi.pdf (consulté le 20 Février 2014).



Cette théorie fut présentée lors de la troisième *kurultay* de la langue turque « *Türk Dil Kurultayı* »²⁶⁷ en 1936 avec la participation de scientifiques étrangers. La théorie suppose que toutes les langues humaines sont descendantes d'une langue primitive proto-turque. Selon la théorie, cette langue primitive aurait des ressemblances avec la phonétique turque et pour cette raison, toutes les autres langues du monde pourraient avoir des racines turques.

La théorie de la Langue-Soleil, développée par les membres de l'Institut turc de la langue « *Türk Dil Kurumu* », peut être résumée en trois grands points : *la langue turque est la langue mère de l'humanité ; la race turque est le vecteur supérieur de la civilisation universelle ; c'est dans l'adoration du soleil que l'homme (turc) préhistorique a émis les premières sonorités articulées.*²⁶⁸

La théorie de la langue- Soleil est essentiellement inspirée de la thèse de l'histoire Turque. Autour du concept de la Nation turque, Atatürk voulait étudier l'histoire turque afin de montrer une référence historique au processus de la création d'un État-nation. Pour réaliser cela, il encouragea les scientifiques²⁶⁹ à faire des recherches sur le rôle des turcs dans l'évolution des civilisations mondiales.

La thèse de l'histoire turque suppose essentiellement que les ancêtres des turcs originaires d'Asie Centrale immigrèrent vers le bassin méditerranéen et construisirent de grandes civilisations, comme les Etrusques d'Italie originaires anatoliennes. Cette thèse s'oppose aussi à l'histoire occidentale qui considère la Grèce antique comme

²⁶⁷ Le premier kurultay de la langue qui constitue le début des efforts pour la purification de la langue Turque, eut lieu au palais de Dolmabahçe du 26 septembre au 5 octobre 1932, sous la direction de la Société d'étude de la langue turque (*Türk Dili Tetkik Cemiyeti*, créée en juillet 1932 et renommée «*Türk Dil Kurumu*» Institut de la Langue turque, en 1935). Le deuxième kurultay eut lieu du 18 au 23 août 1934. Pour voir les détails sur le rapport officiel du troisième kurultay de langue turque (31 Aout 1936), publié dans les archives de l'Association de la langue Turque, (écrit en turc et en français): <http://tdkkitaplik.org.tr/gdtr/gdtraporu.pdf>.

²⁶⁸ Emmanuel Szurek, *op. cit.*, p.280.

²⁶⁹ Certains de ces scientifiques étaient: Afet İnan, Tevfik Bıyıklıoğlu, Samih Rifat, Yusuf Akçura, Reşit Galip, Hasan Cemil Çambel, Sadri Maksudi Arsal, Şemsettin Günaltay, Vasıf Çınar ve Yusuf Ziya Özer. En 1930 ces scientifiques ont entamé ses recherches sur l'histoire turque et ont publié, la même année, en 100 exemplaires, un ouvrage de 606 pages intitulé « Les Contours de l'histoire Turque » « *Türk Tarihinin Ana Hatları* ». En 1931, le deuxième ouvrage intitulé « Les Contours de l'histoire Turque: L'Introduction » « *Türk Tarihinin Ana Hatları: Giriş Bölümü* » fut publié en 30.000 exemplaires. Ce dernier n'était que l'un des 4 volumes étudiant l'histoire turque de ses origines jusqu'à nos jours, incluant aussi l'histoire ottomane. Les 4 volumes de cet ouvrage ont été enseignés entre 1931-1931 dans les cours d'histoire des lycées turcs. Finalement en 1935 la faculté de langue, histoire et géographie de l'Université d'Ankara fut fondée sur l'initiative d'Atatürk pour former des historiens-chercheurs. Parmi les premiers départements de la faculté de langue, il existait aussi la langue Sumérienne Hittite, la Grecque et Latine.



le berceau de la civilisation. Selon cette thèse, il existe de grandes civilisations anatoliennes (qui portent des éléments turcs), plus anciennes que la civilisation grecque.

Avec la thèse de l'histoire turque et la théorie de la langue-soleil, Atatürk voulait accentuer les origines préislamiques des turcs pour construire la nation sur des bases séculières. La thèse de l'histoire turque avec ses suppositions linguistiques (Langue-Soleil) était un élément inséparable de la religion politique turque. À ce sujet, E. Szurek affirmait que la théorie de la Langue-Soleil était le *dernier évangile d'une religion civique inaugurée en 1931 par les « thèses de l'histoire »*²⁷⁰.

d) L'« Ataturkisme » : une idéologie structurée ou un mouvement de régénération ?

Il convient de préciser que le mot Kémalisme est utilisé dans les ressources Occidentales, comme une alternative au mot Ataturkisme « Atatürkçülük » de la doctrine turque. Ceci s'explique par une utilisation enracinée du mot Kémalisme, qui ne tomba pas en désuétude, même après l'apparition (en 1934) du terme « *Atatürk* » pour désigner Mustafa Kemal.

Jusqu'en 1934, dans les ressources turques, nous pouvons remarquer l'utilisation du mot Kémalisme sous l'influence des intellectuels occidentaux. Néanmoins, cette utilisation (Kémalisme) n'a pas gagné de « statut officiel », ou n'a pas été employé dans une constitution ou dans un texte juridique. Dans la constitution ou dans les préambules des lois, l'on peut remarquer très souvent l'utilisation du mot Ataturkisme « Atatürkçülük », les principes et les révolutions (ou réformes) d'Ataturk « *Atatürk İlke ve İnkılapları* ».

Le Kémalisme ou avec sa traduction exacte soutenue par le droit turc « *Atatürkçülük* » (Ataturkisme), est mis en œuvre par un mouvement régénérateur et des outils philosophiques qui lui sont propres. Il est inspiré du positivisme et du réalisme du père fondateur, dans un but de transformation de la Nation turque en une civilisation contemporaine (ou moderne) « *muasır medeniyet* ».

La République turque fut d'abord construite sur le socle des principes et réformes d'Atatürk « *Atatürk İlke ve İnkılapları* » dans un but de laïcisation et de modernisation du pays. En ce contexte, il est difficile de prendre comme référence la République Française, produit naturel de la Révolution, érigée sur une lutte populaire des idées de démocratie et l'État de droit.

²⁷⁰ Emmanuel Szurek, *op. cit.*, p. 290.

Malgré l'existence de fondements pré-républicains de la démocratie, comme la modernité et l'occidentalisation de la Turquie, la nouvelle République a été construite sur des références plus concrètes, avec la détermination du père fondateur.

La « République Turque » était le nom du projet de la société moderne envisagée par Atatürk et son parti. Atatürk a fait passer plusieurs réformes, dont certaines tellement importantes qu'elles auraient facilement pu renverser un régime moins bien installé²⁷¹.

En ces circonstances, l'image et les principes d'Atatürk ont très vite pris leur place dans les valeurs intangibles, assimilées à l'identité de la République.

Malgré l'articulation du mot et les institutions de la République, depuis le début de la guerre d'Indépendance, ceci avait pour but d'accentuer la rupture avec le passé Ottoman, et d'affirmer sans condition ni réserve, l'appartenance de la souveraineté à la nation. Dans ce contexte, la nation formait une unité homogène loin de tolérer les pluralités idéologiques, surtout celles représentant l'ancien régime.

Dans les faits, les termes de l'état de droit-démocratique ne trouvèrent leur place que dans le préambule de la Constitution de 1961, et il n'était pas possible de parler, comme en France, d'un « *bloc de constitutionnalité* », incluant les principes universels des Droits de l'Homme. Mais cela n'a pas empêché que la République reconnaisse certains principes essentiels de valeur supra-constitutionnelle nommés « les principes et révolutions » d'Atatürk « *Atatürk İlke ve İnkılapları* ».

Nous exposons l'« *Ataturkisme* » comme un projet de modernisation, parce qu'à partir de la fondation de la République, cette intention a été exprimée plusieurs fois dans le préambule des constitutions qui ont suivi. Dans le préambule de la Constitution de 1961, cette primauté est exprimée par « *la conscience pure de la fidélité aux révolutions d'Atatürk* ».

En 1982, elle est exprimée dans le préambule de la Constitution, toujours en vigueur, d'une manière plus détaillée, à l'intermédiaire du nationalisme et des révolutions d'Atatürk. Dans le texte, le père fondateur de la République est présenté par un éloge de sa personnalité « sublime », et son mémoire inviolable est décrit de manière directe:

²⁷¹ Jenny B. White, *op. cit.*, p. 33.

« *La présente Constitution, qui reconnaît l'existence éternelle de la patrie et de la nation turques et l'intégrité indivisible du grand État turc, conformément au concept de nationalisme et aux principes et aux réformes mis en œuvre par Atatürk, fondateur de la République turque, guide immortel et héros incomparable ;*

prenant appui sur la détermination de la République turque, en tant que membre estimé de la famille des Nations du monde et jouissant de droits égaux aux leurs, à perpétuer son existence, à atteindre le bien-être et le bonheur matériel et spirituel et à s'élever au niveau de la civilisation contemporaine ; ... »

Si nous partons du postulat de la théorie de la hiérarchie des normes de Kelsen, qui prévoit la Constitution comme la loi fondamentale qui légitime toutes les normes inférieures, il serait possible d'en déduire qu'en Turquie, tous les normes juridiques du droit public ou privé sont considérées légitimes dès lors qu'elles ne contrarient pas à l'objectif suprême d'« *élever la Nation turque au niveau des civilisations contemporaines (ou modernes)* ».

En réalité, ces références directes sont formulées par le pouvoir constituant l'origine des coups d'états militaires de 1960 et 1980. La « *civilisation contemporaine* » comme objectif ultime de la République est également exprimée dans le préambule du code civil (loi n° : 4721, entrée en vigueur en 1^{er} Janvier 2002) qui constitue la colonne vertébrale du droit privé turc.

Dans le préambule de ladite loi, le législateur affirme que les lois dérivées de l'essence religieuse (comme le dernier code civil Ottoman « *Mecelle* ») lient les sociétés dans lesquelles elles sont appliquées aux sociétés primitives dont elles descendent, et comptent ainsi parmi les principaux facteurs d'entrave au progrès²⁷².

Malgré l'accentuation du concept de civilisation contemporaine dans le droit turc, la formulation de 6 flèches comme le credo d'une idéologie, le « *kémalisme* », lui, est relativement nouveau. La constitution de 1924 ne faisait aucune référence directe à une formulation idéologique, et désignait l'Islam comme religion d'état, en reconnaissant la liberté religieuse de tous les citoyens.

²⁷² Le code civil turc : Loi n° 4721 (adopté en 22.11.2001).



Les « *six flèches* » furent présentées pour la première fois²⁷³, en 1931, au 3^{ème} congrès du parti républicain du peuple « *CHP* ». Ce crédo fut constitutionalisé en 1937, avec la détermination du Premier Ministre İsmet İnönü, qui possédait de grandes compétences en tant que chef du parti unique.

Il faut préciser qu'il n'est pas possible d'assimiler la totalité de la pensée d'Atatürk et de son mouvement aux « *six flèches* », qui expriment plutôt des concepts-outils pour accéder au but ultime (accéder au niveau des civilisations contemporaines) du mouvement.

Le Republicanisme (« *Cumhuriyetçilik* ») signifiait l'abolition du sultanat et du califat, qui gouvernaient par l'intermédiaire d'une petite classe d'élites gouverneurs, et son remplacement par la République d'Atatürk, construite sur la base de la souveraineté nationale dédiée à la réalisation d'objectifs ultimes prévus par le père fondateur.

Le nationalisme (« *Milliyetçilik* ») ou le nationalisme d'Atatürk « *Atatürk Milliyetçiliği* » exprimait en théorie, une identité unificatrice nommée *la Nation turque*, structurée par l'assimilation de la pensée et des principes d'Atatürk, sans discrimination de race ou de religion. Le populisme lié au nationalisme élargissait le champ du nationalisme, influencé malgré tout par les éléments religieux.

Le populisme (« *Halkçılık* ») d'Atatürk était formulé autour d'un gouvernement appartenant au peuple et gouverné pour le peuple. L'appui juridique de ce principe n'est pas uniquement la nation, mais le concept pur de citoyenneté. La citoyenneté est un lien entre l'État et l'individu exprimant : *l'égalité devant le droit de tous les turcs et l'abolition de tous privilèges de groupe, famille, classe et individuels (Article 69 de la Constitution de 1924) ; l'égalité des droits sans discrimination d'origine, conviction philosophique, religion ou doctrine (Article 75 de la Constitution de 1924) ; Le peuple de la Turquie quelle que soit sa religion, sa race, est turc selon la citoyenneté (Article 88 de la Constitution de 1924).*²⁷⁴

Le révolutionnarisme (« *Devrimcilik* » ou « *İnkılapçılık* ») était tout simplement l'esprit du mouvement d'Atatürk ayant donné la vie à la République moderne et laïque, en abolissant le sultanat et les traits du passé Ottoman. Ce principe fut concrétisé par des

²⁷³ Jusqu'en 1931 les principes d'Atatürk se concentraient autour de 4 principes (républicanisme, populisme, nationalisme, laïcisme). En 1931, le révolutionnarisme et le principe le plus controversé, l'étatisme, ont été ajoutés à ces 4 principes pour composer le crédo de la pensée kémaliste.

²⁷⁴ Stanford J. Shaw, Ezel Kural Shaw, *op. cit.*, p.378.



lois de révolution appliquées de manière autoritaire, pour mettre le pays sur le chemin de la modernisation.

L'étatisme « Devletçilik » d'Atatürk prévoyait l'intervention active de l'État comme un acteur principal, moteur du mouvement de changement et du développement économique. L'étatisme inspiré de la pratique des bolchéviques, fut mis en application par la nationalisation des grandes entreprises et par la transformation des banques Ziraat Bankası « Banque d'Agriculture » en sociétés anonymes (en 1924). Avec cette transformation, la société était obligée d'accepter et d'appliquer les conseils des *Commissions de Besoin Local* « Milli İhtiyaç Komisyonu ». La banque de l'Agriculture accordait, sur la directive de l'État, des crédits aux agriculteurs afin de supporter le développement agricole.

Le 1er Novembre 1937, Atatürk formulait un modèle économique mixte encourageant également l'initiative privée, en harmonie avec l'État, moteur du changement. Selon Atatürk, le niveau culturel d'une Nation ne pouvait être mesuré qu'en fonction de sa réussite au niveau étatique, intellectuel et économique²⁷⁵.

Parmi ces principes, la laïcité occupait une place fondamentale. La laïcité d'Atatürk n'était pas uniquement un principe exprimant la séparation de l'État et de la religion. La laïcité, en abolissant le sultanat et le califat, était le principe ayant transformé l'État du sultan en État du peuple (Res Publica : chose publique) ; le principe ayant donné la vie à la nation en l'isolant de l'identité d'Oumma ; le principe ayant exprimé, malgré le sultan détenteur de la souveraineté grâce à la volonté divine, la conquête de la souveraineté par la Nation ; le principe moteur de la révolution ayant mis la Turquie sur le chemin de la modernisation.

Au-dessous de tous les principes, la laïcité existait à la fois directement comme un fondement, et à la fois comme un outil nécessaire et indispensable. En ce sens, discuter la laïcité signifiait rejeter l'identité de la République de Turquie. Le rejet quelconque de l'un des principes du credo de la pensée d'Ataturk, la laïcité mise à part, ne constituait pas pour autant une rupture avec l'identité républicaine. Par exemple, le principe d'étatisme prévoyant une intervention active de l'État dans l'économie n'a jamais été

²⁷⁵ 1 Kasım 1937 Açış Konuşması [Le Premier Novembre 1937, le Discours d'ouverture de l'Assemblée Nationale], Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I [Les Citations et Discours d'Atatürk], Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Publication No. 1, Ankara, 1961, p. 394.

strictement appliquée, sauf durant la présidence d'Ismet Inonu, dans le contexte sous pression de la seconde guerre mondiale.

Tous ces principes n'ont pas été créés strictement un à un par Atatürk. Ces principes mettaient en relief un ensemble incohérent. Il existait plusieurs nationalismes, étatismes, révolutionnarismes, populismes et républicanismes dans le monde et même de manière isolée, il n'était pas possible d'admettre tous ces principes comme des doctrines délibérées. La République laïque et moderne d'Atatürk signifiait la souveraineté du peuple enlevée par la force aux mains du Sultan, ombre d'Allah, délégué du prophète (le califat).

Malgré tout, la jeune République rencontra de sévères difficultés. L'ombre invisible de l'Empire rodait encore au-dessus de la Turquie moderne. La plus grande déception face au projet de modernisation fut sans doute la montée de l'islam populaire, accélérée suite à deux tentatives de passage au multipartisme (1924-1925 et 1930), initiées et avortées par Atatürk.

La montée inévitable des réseaux islamistes clandestins après la fondation de la République, a forcé les dirigeants succédant Atatürk, à idéologiser leur pensée sous une forme rigide, en suivant la voie des lois de révolution et les six flèches. Mais l'« Atatürkisme » (ou la pensée d'Atatürk) n'avait pas une vision doctrinale du monde, et ne s'est pas construit sur des postulats stricts.

Malgré la flexibilité de sa structure, il est possible de voir qu'il existe une contradiction importante au sujet de la laïcité, entre la pensée d'Atatürk, et la fondation de la Direction des Affaires Religieuses (DAR), qui est une institution religieuse créée dans l'objectif politique d'influencer l'opinion publique.

Ceci reflète une approche pragmatique plutôt qu'idéologique, en configurant parfaitement l'État et ses institutions. La DAR représente ainsi une rupture fondamentale de l'État avec l'idéal des six flèches et le discours d'Ataturk, qui prévoyaient une stricte « séparation » entre la religion et la politique.

Le fondateur de la Turquie visait avant tout, l'application coûte que coûte d'un projet de modernisation massive. La pensée d'Atatürk peut être définie selon les mots de Gentile comme comptant parmi « *les nouvelles formes de religiosité issue et appartenant à la*



modernité »²⁷⁶. Sans procéder d'un dogmatisme, son objectif était simplement de sauver la Turquie de l'obscurantisme de manière urgente, sans craindre d'entrer en contradiction dans ses actes et dans sa théorie.

À partir de la naissance de la République, surtout pendant la période du parti unique suivant Atatürk, il est possible de voir l'effort de construction d'une morale nationale Atatürkiste « *Ataturkçü* » autour des six flèches, considérées parfois comme une alternative à la morale religieuse de l'Empire. Toutefois, ces principes avaient des contours assez ambigus, loin de présenter une idéologie politique déterminée.

Comme l'affirmait Erik J. Zürcher pour décrire la pensée d'Atatürk ; le kémalisme, qui s'est formé graduellement à partir des années 1930, n'était pas une idéologie cohérente ou globalisante. Il peut être exprimé comme une série d'attitudes, sans être définie en détails. Zürcher décrit le kémalisme comme *une idéologie souple, pouvant provoquer un sentiment d'appartenance chez des gens issus de différents horizons*²⁷⁷.

Dans ce contexte nous pouvons dire que le kémalisme, et surtout sa forme initiale « *la pensée d'Atatürk* », était principalement un mouvement de régénération s'étant développé dans le temps, par les réformes et les actes de son initiateur, sans prendre la forme d'une idéologie au sens strict du terme. En dépit d'efforts d'idéologisation, l'« *Ataturkisme* » n'a pu devenir qu'une quasi-idéologie, ou une idéologie non-cohérente.

Atatürk dirigeait le pays par l'intermédiaire d'un parti nation. Il n'était pas Léniniste, il était interclassiste (bourgeoisie et paysannerie), et il ne dirigeait pas le pays par une idéologie scientifique. Il ne s'agissait pas non plus d'un parti fasciste, car bien que l'armée soit à sa disposition, le parti n'était pas militarisé,²⁷⁸ et son seul objectif était À préciser qu'Atatürk quitta le parti Union et Progrès « *İttihat ve Terakki* » visant le même objectif de modernisation, pour empêcher la chute de l'Empire Ottoman, en raison de la militarisation des cadres du parti.

Malgré l'absence d'une idéologie cohérente, parmi les rares postulats critiques de la pensée d'Ataturk, nous retrouvons toujours le même idéal, ainsi que dans toutes les

²⁷⁶ Voir Emilio Gentile, *op. cit.*, p. 55 [« Hiérophanies de la modernité »].

²⁷⁷ Erik J. Zürcher, *Turkey : A modern History*, I.B. Tauris, Londres – New York, 2009 (réimprimée de l'édition de 2004), p.181.

²⁷⁸ François Borella, *Eléments de droit constitutionnel*, Presses de Sciences Po, Paris 2008, p.115.



normes juridiques dérivées de ce dernier : élever la Nation turque au niveau des civilisations modernes (ou contemporaines).

Cette idéal était primordial et indispensable, *sine qua non*, pour parler de l'existence d'une vraie démocratie. Néanmoins, la réalisation finale de cet objectif est difficile à repérer chronologiquement. Et après la réalisation de ce dernier, Atatürk n'a pas défini un deuxième objectif à suivre.

Il n'est pas possible de déterminer à quel moment la Turquie aurait atteint le niveau des civilisations modernes. Ceci peut être décrit par l'ambiance totalitaire de la pensée d'Atatürk. Malgré la non-militarisation de son parti, le mouvement d'Atatürk nous impose des traits du totalitarisme, comme par exemple un chef charismatique (concentration moniste du pouvoir), une organisation structurée des masses, et la sacralisation de la politique²⁷⁹. Selon Gentile, il faut considérer en ce contexte le totalitarisme comme une expérience, plutôt que comme un régime. Les formes de totalitarisme mettent en œuvre « *un processus continu qui ne permet à aucun moment de le considérer comme achevé* »²⁸⁰.

Le refus d'être considéré comme le créateur d'une idéologie, et l'accentuation d'une lutte continue, avait une importance capitale pour ne pas perdre le mouvement dans l'*inertie* d'une idéologie. Malgré ses efforts, après sa mort, le mouvement s'est figé. En son absence, la notion ambiguë de « volonté de moderniser le pays » a été insuffisante à l'établissement d'un ordre, face aux réactions islamistes restauratrices.

En d'autres mots, la religion, représentant l'obscurantisme du passé impérial, était considérée comme une barrière au progrès et pour cette raison, le rejet de la laïcité valait ainsi rejet de l'identité républicaine. Il va sans dire que, selon la pensée d'Atatürk, la politisation de la religion était aussi un obstacle au développement de la démocratie.

L'Islam qu'a rencontré Atatürk était l'islam d'ouléma, c'est-à-dire, un islam politisé posant des barrières devant le progrès. Plutôt qu'à l'islam populaire, Atatürk attribuait une importance aux institutions politiques de l'islam.

²⁷⁹ Emilio Gentile, *op. cit.*, p.109.

²⁸⁰ *Ibid.*, [A ce propos, Gentile affirme que «le concept de totalitarisme ne s'applique donc pas toujours, selon cette définition, à un type unique de pouvoir et à une façon de gouverner – c'est-à-dire au régime-, mais désigne, dans un sens plus large, un processus politique caractérisé par le volontarisme expérimental du parti révolutionnaire dont le but fondamental est d'agir sur la masse hétérogène des citoyens, afin de la transformer en une harmonie collective ou en un corps politique unitaire et homogène, moralement uni par la foi en la religion totalitaire.» (*Ibid.*, pp. 109-110)].

Le poids de l'islam était si palpable dans la bureaucratie Ottomane, qu'en 1786, quand il recommanda une réforme militaire au gouvernement turc, l'ambassadeur de France (Choiseul-Gouffier) affirmait dans une lettre envoyée à un correspondant français : « *Ce n'est pas ici comme en France, où le roi est seul maître ; il faut persuader les ulémas, les gens de loi, les ministres qui sont en place, et ceux qui n'y sont plus* ». ²⁸¹

Pour le progrès de la nation et pour une utilisation efficace des droits démocratiques, Atatürk a définitivement voulu empêcher la politisation du dogmatisme religieux et ses influences sur les individus. Depuis la fondation de la Turquie moderne, les cinq autres principes n'ont jamais aboutit à des points de rupture ou à des tensions aussi vives avec leurs contradicteurs.

Atatürk s'est nourrit de l'échec de l'expérience de modernisation Ottomane, qui n'avait instauré qu'une modernité restreinte aux niveaux militaire et technique, sans oser toucher aux bases sociaux-culturelles de l'Empire. Le nouveau projet prévoyait une rationalisation de la conscience des individus (pour créer un « *homme nouveau* »), à partir de laquelle le progrès technologique pourrait trouver des bases plus solides. Dans ce projet, l'islam ne serait qu'une conviction religieuse en dehors de la sphère publique et l'identité républicaine serait assise sur la base de la laïcité.

La laïcité était le pilier du projet de modernisation. Le projet prévoyait une séparation stricte de l'État et de la religion. Dans les discours d'Atatürk, dans les manuels scolaires, ainsi que dans la plupart des arrêts de la Cour Constitutionnelle et des tribunaux de la République Turque, il est possible de voir l'accentuation de la notion de « *séparation* ». La laïcité turque, plutôt que de garantir la neutralité vis-à-vis de toutes les croyances religieuses, a finalement créé deux fronts entrant inévitablement en conflit, et à contrôlé la religion considérée comme potentiellement *dangereuse*.

Mais les tentatives de réprimer autoritairement la religion sous prétexte de créer une société moderne, séculière et démocratique n'ont pas aboutit à de réelles solutions, sur le long terme. Avec le passage au multipartisme après la deuxième guerre mondiale, cet autoritarisme réalisé au nom de l'héritage d'Atatürk et d'une idéologisation de l'héritage d'Atatürk, a fini par remettre en question l'héritage du père fondateur. Cette situation a secoué les fondements de la République, ainsi que la place intangible de la laïcité en tant que sa composante fondamentale.

²⁸¹ Bernard Lewis, *Islam et laïcité: La naissance de la Turquie moderne*, Fayard, Paris, 1988, p. 387.

A défaut du charisme personnel du père fondateur, le kémalisme a été érigé en idéologie officielle de la nation, et ses principes ont été protégés jusqu'à la fin de la période du parti unique. Les gouverneurs ayant succédé au père fondateur n'ont jamais eu un tel charisme de leader victorieux, mais ont néanmoins tenté de maintenir l'ordre pendant les périodes les plus difficiles, comme la deuxième guerre mondiale et les coups d'états militaires, par une idéologisation quasi-religieuse de sa pensée.

En réalité, cela ne leur a valu que le stigmate de « régime d'oppression ». Le successeur direct d'Atatürk, Ismet Inonu n'a pas pu éviter cette dénomination négative, bien qu'il ait œuvré à créer son propre culte de leader pendant sa présidence (1938-1950). Il fut déclaré par son parti comme le « *chef national* » de la Turquie, comme le continuateur de l'héritage du « *chef-éternel* » (Atatürk) mais ceci n'a pas empêché sa défaite politique contre le Parti Démocrate en 1950.

e) La révolution et les symboles de la jeune République

Atatürk bénéficiait d'un prestige immense auprès des élites et du peuple, grâce à ses victoires militaires²⁸². Victorieux des batailles de la première guerre mondiale comme les Dardanelles et la guerre d'Indépendance turque, Atatürk avait accompli ainsi une mission importante en Syrie et en Palestine.

Par ailleurs, durant la guerre Italo-Turque (1911-1912) (Derna et Tripoli), il gagna une expérience critique de guerre dissymétrique, et des tactiques de guérilla en organisant les volontaires locaux comme il l'a ensuite fait en l'Anatolie pour sauver la patrie turque. Ceci l'a aidé à contrer en même temps les alliés, l'armée grecque et l'Empire Ottoman. Avec ses victoires militaires, il réussit à transformer les turcs, sujets de l'« *homme malade* », en première nation capable de se sauver elle-même, de la dette humiliante d'une grande guerre perdue.

L'Allemagne et l'Empire Austro-Hongrois n'avaient pas pu trouver d'autre solution que celle d'accepter la recette amère du Traité de Versailles et Trianon. Mais l'armée de M. Kemal a résisté et a rejeté le Traité de Sèvres signé par les « *grandes puissances impérialistes* » d'Occident.

Cette décision fut prise malgré le risque de perdre les traces restantes du passé glorieux. La gloire du général victorieux contre l'Occident impérial, octroya à Mustafa Kemal,

²⁸² Ali Kazancigil, *La Turquie*, Éditions Cavalier Bleu, Lonrai, Juillet 2010, Coll. « Idées Reçues », p. 38 [« Mustafa Kemal Atatürk est le fondateur de la Turquie moderne »].



un charisme inébranlable, dépassant largement celui du Sultan, désormais vaincu et désespéré.

De son vivant, Atatürk fut entouré d'un culte de personnalité symbolisé par d'innombrables statues et par « *le patrimoine d'Atatürk* » qui lui fut offert en 1934 par l'Assemblée nationale²⁸³. Plus précisément, après la guerre d'Indépendance turque, Mustafa Kemal avait « *les mains libres pour lancer son programme de réformes* »²⁸⁴.

Selon Mustafa Kemal, son régime autoritaire était inévitable pour mettre en œuvre « *une modernisation accélérée mais transitoire* »²⁸⁵. La révolution turque avait pour but d'initier un projet de sécularisation massive et autoritaire, en appliquant, selon A. Mango, « *une dose mesurée de terreur* »²⁸⁶.

Sur le plan doctrinal de la pensée d'Atatürk, les lois de la révolution ont réorganisé la vie des turcs dans tous les domaines, sans laisser la moindre chance de prospérer au passé ottoman. À ce sujet, même la révolution vestimentaire, rencontrant une résistance considérable dans plusieurs régions de Turquie, aboutit par l'exécution et la mort de dizaines de personnes.

La transformation de la Turquie moderne ne s'est pas faite brusquement. Pour faciliter le processus, le nouveau régime devait créer ses propres symboles mais avant tout, prohiber ceux du passé. Les nouveaux symboles se sont structurés autour des réformes, de la pensée et du caractère du père fondateur. Avec le temps, cela aboutit à une sacralisation de ces derniers.

Malgré le positivisme et le pragmatisme d'Atatürk, les Kémalistes font de sa pensée une doctrine figée dans le passé de « *l'âge d'or* », comparable aux périodes de vie des prophètes, servant de référence, de vérité absolue aux religions. Pour les défenseurs du Kémalisme, la doctrine de « six flèches » n'est pas considérée sous l'optique du pragmatisme d'Atatürk, mais idéologisée mot à mot, comme une doctrine intangible.

Bien qu'il n'existe pas d'œuvre exprimant les postulats idéologiques d'Atatürk, on ne peut aller jusqu'à dire qu'il n'existe pas de références écrites qui interprètent la révolution turque. L'héritage d'Atatürk et la révolution sont représentés par l'œuvre statuaire du père fondateur, intitulée « *Nutuk* » (le laïus), dans laquelle Atatürk exprime

²⁸³ *Ibid.*, p. 39.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 40.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 39.

²⁸⁶ Andrew Mango, *Mustafa Kemal Atatürk*, Coda, Paris, 2006, p. 413.



en détails les étapes de sa lutte militaire et politique, en passant par les traités de Sèvres et Lausanne, les impasses qu'il a dû résoudre, et en décrivant les héros qu'il a rencontrés pendant cette lutte. La rédaction de ce laïus est très importante, car selon Atatürk, « *écrire l'histoire est aussi important que la faire. Lorsque celui qui l'écrit n'est pas fidèle à ce qui est fait, la vérité immuable revêt un aspect trompeur pour l'humanité* »²⁸⁷.

Atatürk n'avait pas l'intention de laisser une mission si importante à la merci des historiens. Cette œuvre monumentale pour la Révolution turque, a été lue pendant 6 jours, mot à mot, devant l'Assemblée Nationale, afin de ne pas laisser la moindre brèche susceptible d'entraîner par la suite, une manipulation des faits historiques.

Selon Paul Dumont, le Nutuk est le *cahier de notes de l'histoire officielle*²⁸⁸. Néanmoins cet ouvrage fut parfois utilisé comme une référence idéologique pour les défenseurs de l'héritage d'Atatürk se décrivant comme « *kémalistes* ».

Bien que l'« *héritage Kémaliste* » appartienne au passé, les réformes d'Atatürk ont sans aucun doute contribué à la modernité turque. Mais leur idéologisation a généré une situation anachronique, que l'on pourrait qualifier de « *la modernité du passé* ». De même, les reflets de l'idéologie Kémaliste sur la vie politique turque ont posé problème, notamment en créant un nationalisme sensible, en imposant la tutelle de la bureaucratie et la mainmise de l'armée sur la démocratie parlementaire²⁸⁹.

Après la mort d'Atatürk, afin de concrétiser la religion politique, le régime kémaliste du parti républicain du peuple « *CHP* » a mis l'accent sur le mythe de « *l'âge d'or de la République* » durant lequel les fondements de la Turquie moderne ont été posés par les révolutions.

Durant cette période, l'Atatürkisme, ou selon sa dénomination utilisée par la gauche républicaine turque, le « *kémalisme* », fut structuré autour d'une mémoire collective formée au fur et à mesure, par l'application rigide des révolutions, visant ainsi une lutte contre l'obscurantisme, toujours grâce à l'image héroïque du père fondateur, ou « *sauveur de la patrie* ».

²⁸⁷ Akil Aksan, *op. cit.*, p. 73.

²⁸⁸ Paul Dumont, « *Atatürk'un Yazdığı Tarih : "Söylev"* », In Server Tanilli (éd.), *Türkiye'de Aydınlanma Hareketi, Dünü, Bugünü, Sorunları* (25-26 Avril 1997 Symposium de Strasbourg), Edité et traduit par Server Tanilli, Alkim Yayınevi, 6^{ème} Édition, Septembre 2006, Istanbul, p.137.

²⁸⁹ Cf. Ali Kazancıgil, (2010), *op. cit.*, p. 42.

i. Les symboles concrets de la République : Les Monuments (Ankara et Samsun)

Dans la nouvelle capitale, située au centre de la steppe Anatolienne, se trouvent beaucoup de statues saluant la vision moderniste de la République, la figure héroïque du citoyen idéal « *l'homme nouveau* ». L'un des meilleurs exemples, reflétant manifestement les traits de l'idéologisation de la vision Républicaine, est le monument de *Guvenpark* « *Parc de la Confiance* », construit en 1935, avant la mort d'Atatürk²⁹⁰. Le monument est composé de statues et de reliefs représentant Atatürk et ses amis l'ayant accompagné durant la guerre d'indépendance, et pendant les mouvements de réformes (révolutions).

Ce monument, sensationnel pour la Turquie de l'époque, a aussi inclus des reliefs symbolisant la confiance de la nation turque en la police et en la gendarmerie, l'intelligence humaine, et du travail, par une représentation d'agriculteurs nus et musclés, inspirée des statues de Rome et de la Grèce Antique²⁹¹. Dans le piédestal de l'une des statues se trouve la fameuse maxime d'Atatürk « *turc, sois fier, travaille, aie confiance (Türk, öğün, çalış, güven)* ».

Comme dans la capitale, des statues immenses d'Atatürk ornèrent peu à peu d'autres villes de Turquie. Samsun a d'ailleurs une importance symbolique, puisque c'est dans cette ville modeste de la Mer Noire qu'en 1919, Mustafa Kemal a initié la guerre d'Indépendance. Le monument d'honneur « *Onur Anıtı* »²⁹² qui orne la grande place de la ville fut construit à Vienne, entre 1928 et 1931, par le sculpteur autrichien Heinrich Krippel. Le monument est l'un des rares exemplaires de cette période. Avec son piédestal, sa hauteur atteint 8.85 mètres²⁹³.

Le monument est fait de bronze et a coûté trente-sept mille dollars, qui ont été remboursés par les dons du peuple de Samsun. Son inauguration a eu lieu le 29 Octobre 1931, jour du 8^{ème} anniversaire de la République de Turquie. Dans son discours d'inauguration, Krippel a affirmé, concernant son œuvre :

« Son regard fixé vers l'Occident, au très lointain avec orgueil, les yeux pleins de détermination Atatürk s'assoit tout droit sur son cheval cabré. Dans cette posture, il y a l'audace, et dans l'allongement de l'épée, il y a la

²⁹⁰ Par Anthon Hanak et Joseph Thorak.

²⁹¹ Voir Annexe III- L, M, N.

²⁹² Voir Annexe III- K.

²⁹³ Sabriye Aşır, « *Kurtuluş Savaşı Zaferini ve Cumhuriyeti Simgeleyen Onur Anıtı* », in *Bütün Dünya*, Başkent Üniversitesi Kültür Yayını, n°: 2013/10, 1^{er} Octobre 2013, p. 26-27.

force d'être turc. Ce monument, qui est le deuxième exemplaire dans le monde de cette grandeur, représente également, les remerciements sincères du peuple de Samsun à Atatürk. Ce dernier, dont la tête est tournée vers le peuple, la main dans leur main, s'est entouré des vieux, des paysans, des citoyens de la Nation turque. »²⁹⁴

ii. Les choix symboliques: le drapeau et la nouvelle capitale

Afin d'éradiquer le souvenir du passé après l'abolition de la souveraineté du Sultan et l'adoption de la souveraineté nationale, la jeune République devait éloigner son Parlement de l'ombre du trône. Pour ceci, le choix symbolique d'une nouvelle capitale était indispensable.

Ankara fut le choix du fondateur, au détriment de l'ancienne capitale, Istanbul. Afin de structurer de A à Z la capitale moderne, Mustafa Kemal fit appel à des architectes occidentaux tels que Carl Christoph Lörcher qui conçut le premier²⁹⁵ plan urbain d'Ankara afin de construire une ville européenne et moderne²⁹⁶, avec de larges avenues, à l'opposé des rues étroites et du désordre d'Istanbul, qui représentait l'exotisme de l'orient.

La nouvelle capitale concrétisait aussi un détachement avec le passé islamique de par ses statues et ses grandes avenues, sans bazars ni minarets de mosquées. Le symbole de la ville est *le soleil de Hatti*, qui ne porta aucune référence islamique, jusqu'à sa conversion en un symbole incluant une figure de mosquée en 1995, après l'élection du maire conservateur du parti de la prospérité « *Refah Partisi* », Melih Gökçek²⁹⁷.

Pour réaliser les réformes et supprimer définitivement les symboles de l'ancien régime, on assiste, après le changement de capitale, au changement de l'un des symboles les

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 28.

²⁹⁵ Le plan de Lörcher n'a pas été appliqué à grande échelle comme le plan d'Hermann Jansen qui a gagné le concours d'urbanisme de la République de Turquie pour Ankara, en 1928. Bien que ces deux plans n'aient jamais eu d'influence visible, les grands monuments symbolisant le nouveau régime ont été placés dans la capitale, sur les grandes places, en respectant ces plans.

²⁹⁶ Jusqu'aux années 1950, plusieurs architectes d'Allemagne, d'Autriche et de Suisse ont été invités par le gouvernement, afin de gérer la construction rapide de la nouvelle capitale. Entre 1924 et 1942, plusieurs architectes et urbanistes ont conçu et supervisé différents projets (principalement pour la nouvelle capitale Ankara). Parmi eux se trouvaient Gudrun Baudisch, Rudolf Belling, Paul Bonatz, Ernst Arnold Egli, Martin Elsaesser, Anton Hanak, Franz Hillinger, Clemens Holzmeister, Werner Issel, Hermann Jansen, Theodor Jost, Heinrich Krippel, Carl Christoph Lörcher, Robert Oerley, Bernhard Pfau, Bruno Taut et Josef Thorak. Pour plus information sur ce sujet voir: [Sibel Bozdoğan, *Modernism and Nation Building: Turkish Architectural Culture in the Early Republic*, University of Washington Press, Seattle, 2001] et [Sibel Bozdoğan, « *Türk Mimari Kültüründe Modernizm: Genel Bakış* », in Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba (éd.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, pp. 118-136].

²⁹⁷ Il existe un procès depuis 1995, au sujet de la suppression du « *soleil de Hatti* » en tant que symbole de la ville d'Ankara.

plus importants : le drapeau turc. La révision des proportions du drapeau²⁹⁸ (les proportions du croissant et de l'étoile) « malgré l'emploi des mêmes symboles » constitua une rupture importante avec le passé Ottoman.

Les symboles sont restés les mêmes, mais les nuances du nouveau drapeau, telles que la distance et les nouvelles proportions du croissant et de l'étoile, ont été appliquées immédiatement et enseignées au niveau scolaire, en insistant sur leur originalité géométrique par rapport au drapeau ottoman.

iii. Les symboles de la vie quotidienne

Après l'abolition du sultanat et du califat, le nouveau régime a mis en œuvre, par le biais des lois de révolutions, des changements radicaux pour jeter un voile sur tous les symboles susceptibles de remémorer le passé obscur de l'Empire.

Ces réformes ont touché la vie des turcs, de leur éducation jusqu'à des domaines des plus concrets de leur vie quotidienne, telle que leur apparence extérieure. À ce sujet, l'on peut citer « la réforme du vêtement » de 1925, réforme par le biais de laquelle Atatürk a sans doute voulu occidentaliser l'habillement, en interdisant définitivement le port du fez, et en déconseillant fortement le port du voile.

Selon E. Ates, la révolution vestimentaire exigeait le port du chapeau et le valorise en tant que symbole de la religion politique de la modernisation républicaine. Le chapeau symbolisait « *le progrès civique de la modernisation* », « *le caractère innovateur et progressif du régime* », une image de la régénération, comparable à ce qu'avait été « *l'arbre de la liberté* » pour la Révolution française²⁹⁹.

²⁹⁸ En réalité, la date de la première utilisation du croissant et de l'étoile sur le drapeau turc est incertaine. Il se peut qu'après la conquête de Constantinople, ces symboles aient été utilisés par les Ottomans comme symbole de drapeau. Pourtant, cette utilisation aurait été insuffisante pour le considérer comme le symbole du drapeau national. Le drapeau turc a connu une grande quantité de variations depuis l'époque ottomane. Il est possible de considérer le drapeau utilisé par le sultan Selim III comme la base du drapeau national. Ce drapeau fut créé sur la base des drapeaux verts utilisés dans le transport maritime. Le changement essentiel résida dans l'utilisation du rouge comme base, et de l'ajout d'un croissant et d'une étoile plus pointue. L'étoile à cinq branches utilisée aujourd'hui date de 1844. Cette version a été standardisée avec des dimensions et des proportions géométriques différentes, après l'abolition du sultanat, en Mai 1936 avec la loi du Drapeau Turc n° : 2994. Les règles concernant son utilisation ont été déterminées l'année suivante, le 29 Juillet 1937 par le décret n° 2/7175 relatif au règlement du Drapeau turc, puis 2 ans plus tard en 29 Juillet 1939 avec le règlement supplémentaire n° 11604/2. Enfin, les standards de proportion et de fabrication, d'utilisation et de protection du drapeau pour sa forme actuelle, ont été entérinés le 22 Septembre 1983, par la loi du Drapeau turc n° 2893.

²⁹⁹ Ahmet Emre Ateş, *op. cit.*, p. 10.

Après l'habillement, Atatürk ne tarda pas à changer l'alphabet des turcs en 1928³⁰⁰, et par le biais de *la société de la langue turque*, la République « *Türk Dil Kurumu* » (1932), tria et écarta un par un les mots d'origines persanes et arabes de la langue turque afin de les remplacer par des mots turcs, parfois inventés par cette institution. Le nouvel alphabet fut enseigné et représenté pour la première fois devant le peuple par Atatürk. Dès lors, le père fondateur fut également surnommé le grand professeur « *başöğretmen* » des turcs.

Durant la création des nouveaux symboles, la République a toute de suite pris des mesures afin d'effacer de l'espace public les références au passé, qui représentaient selon la religion politique républicaine, la trahison et l'obscurantisme.

Par la loi n° : 1057, promulguée le 15 Juin 1927, le « *Mebani-i Resmiiye ve Milliye Üzerindeki Tuğra ve Methiyelerin Kaldırılması Hakkında Kanun* » : (acte de suppression des blasons armoiries et insignes présents sur les bâtiments publics et nationaux), presque tous les « *tuğra* », (signature calligraphiée des sultans en caractères arabes) ainsi que les lieux de résidences des sultans ont, selon le cas, été enlevés, voilés ou déportés dans des musées. De même que l'enlèvement des « *tuğra* », tous autres signes ou symboles ont été supprimés, jusqu'aux odonymes ou noms de voiries faisant référence aux anciens Sultans.

f) La mémoire « l'héritage » et la sacralité intangible d'Atatürk

Parmi les symboles importants du nouveau régime remplaçant ceux de l'Empire, figurent les portraits géants du père fondateur sur les immeubles, les bustes dans les écoles ainsi que dans les édifices publics, les citations au fronton, et les billets. La loi relative aux crimes contre Atatürk³⁰¹, votée en 1951 (par le Parti Démocrate), est toujours en vigueur et sanctionne l'insulte envers la mémoire du fondateur de la République de Turquie par de lourdes peines de prison³⁰².

³⁰⁰ Loi n° : 1353 du 1^{er} Novembre 1928.

³⁰¹ Loi n° 5816 du 31 Juillet 1951 : Selon l'article 5, la loi est exécutée par le Ministre de la Justice. Par ailleurs, à la lecture de l'article 3 de cette loi, il est possible de déduire que les crimes contre Atatürk sont considérés comme des crimes contre l'État, puisque l'article prévoit que ces crimes seront poursuivis d'office, par les procureurs de la République. Cet article nous montre la connexion stricte entre l'identité de la République et la mémoire d'Atatürk.

³⁰² Jean-Paul Burdy et Jean Marcou, (2008), *op. cit.*, p. 33.

Cette loi fut adoptée suite aux attaques de la confrérie soufie *Tijania*³⁰³ « *Ticani* » des statues d'Atatürk dans plusieurs villes de Turquie. En dépit de l'arrivée au pouvoir du Parti Démocrate, moins réticent à politiser la religion, l'image et l'héritage d'Atatürk sont intangibles, au-dessus des partis.

Logiquement, à l'instar de son image, le nom du père fondateur consiste aussi en une valeur protégée de sa mémoire. Il convient de préciser que, à partir de la date à laquelle l'Assemblée Nationale a octroyé à Mustafa Kemal le nom d'Atatürk « *père des turcs* », il est devenu formellement interdit en Turquie de donner ce nom à un quelconque nouveau-né.

g) Les mythes et la « mémoire collective » de la Turquie Républicaine

Les principes inviolables des lois de révolutions, comme le nouveau code vestimentaire, la fermeture des couvents de derviches, ou l'adoption de l'alphabet latin, sont des références politiques et identitaires fortes, exprimant la rupture définitive avec le passé et l'adhérence à la voie de modernité. La République avait besoin de symboles et de mythes servant également à remémorer l'héritage d'Atatürk, et à construire une identité forte pour lier définitivement la nation turque et les réformes.

Il convient avant tout de souligner que la notion d'identité est en interdépendance avec la notion de mémoire. Le sens fondamental de toute identité individuelle, ou identité de groupe, est un sentiment d'appartenance dans le temps et dans l'espace, soutenue par le souvenir d'une identité assumée³⁰⁴.

Bien que l'identité soit un concept, plutôt individuel et relatif à la perception de soi par rapport à l'extérieur (soi et les autres)³⁰⁵, nous devons étudier l'identité nationale³⁰⁶ comme un phénomène culturel et collectif.

Selon Anthony Smith, la fonction principale de l'identité nationale est de fournir une forte « *communauté d'histoire et de destin* », afin de sauver le peuple de l'oubli

³⁰³ Tijaniya: Confrérie soufie, tirant son nom de son fondateur au Maroc, Ahmad al-Tijani (m. 1815). – Se répandit au Magreb et en Afrique noire. Dominique Sourdel, Janine Sourdel-Thomine, Vocabulaire de l'Islam, Coll. "Que sais-je ?", PUF, 2^{ème} Édition, Paris, Octobre 2013, p. 119.

³⁰⁴ John R. Gillis, « *Introduction: The memory and identity: History of a relationship* », in John R. Gillis (éd.), *Commemorations: the politics of national identity*, Princeton University Press, 1996, p.3.

³⁰⁵ « Ce qui permet de reconnaître une personne parmi toutes les autres (état civil, signalement) », Le Robert Dictionnaire Pratique De La Langue Française, éditions France Loisirs, Paris, Décembre 2006, p. 865.

³⁰⁶ Selon Smith, les caractéristiques fondamentales de l'identité nationale sont: 1- Un territoire historique (la Patrie) 2- Les mythes communs et une mémoire historique 3- Une culture de masse publique commune 4- Les droits légaux et les responsabilités de tous les membres 5- Une économie commune avec mobilité territoriale pour les membres. Voir : Anthony D. Smith, *National Identity*, University of Nevada Press, Reno, Nevada, 1991, p. 14.

individuel, et de restaurer une foi collective³⁰⁷. Dans son livre intitulé « *National Identity* », Smith affirme que les turcs d'Anatolie d'avant les années 1900 n'étaient pas conscients de l'existence d'une identité turque, séparée de l'identité dominante Ottomane ou de l'identité islamique l'englobant³⁰⁸.

Les mémoires nous aident à construire le monde dans lequel nous vivons³⁰⁹. Pour quelle raisons ? Qui nous impose ces mémoires ? Ce que nous oublions du passé, et ce que nous nous rappelons, sont sans doute liés aux rapports de force³¹⁰. Dans ce contexte, pour la Turquie moderne, les références constructives ont été retirées des relations conflictuelles entre la République moderne et l'héritage du passé Ottoman.

Malgré la construction d'une identité nationale sur les socles de la mémoire historique des musulmans de l'Empire (millet musulman) ; la nation turque se devait avoir d'autres références, axées autour des mythes moteurs et des événements tragiques, pour construire une mémoire collective, condamnant ainsi toute appartenance possible au passé.

La naissance de la mémoire des turcs a commencé à germé, dès la fin de la guerre d'Indépendance, avec la fuite du Sultan Ottoman, qui s'est réfugié sous la protection des forces d'occupation. (Des pays de l'entente- Le Royaume-Uni). Un premier mythe est alors né: la figure humiliée des « *traîtres à la patrie* » « *vatan haini* », ayant signé le Traité de Sèvres, et parallèlement, le mythe du père fondateur, leader sublime « *ulu önder* » et libérateur « *kurtarıcı* » de la patrie victorieuse contre les grandes puissances impérialistes.

Avec le temps, par l'idéologisation de sa pensée et de son mouvement, M. Kemal est devenu un personnage surhumain, le génie du centenaire, prédestiné à la nation turque. Après l'échec de la stratégie militaire du Royaume-Uni dit « *l'Empire sur lequel le Soleil ne se couche jamais* », le premier ministre Lloyd George, a alimenté ce mythe en formulant le prétexte suivant : « *Les siècles produisent parfois exceptionnellement un génie. Regardez notre infortune, le grand génie de notre ère a été accordé à la nation turque* ».

Depuis la fondation de la République, nous sommes aussi témoins de l'apparition d'une large littérature poétique dans les manuels scolaires et les articles journalistiques, qui glorifient les caractères physiques du père fondateur ; blond aux yeux bleus. Ces

³⁰⁷ Anthony D. Smith, (1991), *op. cit.*, p.161.

³⁰⁸ *Ibid.*, p.21.

³⁰⁹ John R. Gillis, *op. cit.*, p. 3.

³¹⁰ *Ibid.*, (cf.).



caractères physiques ne sont pas hors du commun pour un turc de Macédoine, mais impressionnent dans un pays où la plupart du peuple a les cheveux bruns ou noirs.

Ces caractéristiques physiques extraordinaires ont été mises en valeur comme la manifestation visible d'un caractère hors du commun et charismatique. A toutes les étapes de l'éducation, et surtout à l'école primaire, les élèves étaient tenus d'apprendre par cœur, de lire avec enthousiasme les poésies existantes, et parfois même d'en écrire de nouvelles, glorifiant l'œuvre et les caractéristiques physiques d'Atatürk.

A côté de ces poésies, émergea également une littérature fictive s'inclinant sur les aspects parapsychologiques d'Atatürk. Dans ces ouvrages, Atatürk est représenté comme un homme disposant de dons spéciaux, d'une clairvoyance incroyable, poussant à le considérer comme un devin³¹¹. Il existe également des représentations qui accentuent ses points communs avec Hadji Bektaş Veli. Ses miracles ont été exprimés par l'intermédiaire d'images géographiques, d'îles et de montagnes miraculeuses, en Turquie et dans le monde, reflétant constamment ou périodiquement le profil (le visage) d'Atatürk³¹².

Dans plusieurs livres retranscrivant les mémoires de ses amis proches, la prévoyance militaire (notamment lors des batailles de Dardanelles) et politique du père fondateur, a été exprimée de manière surprenante, comme s'il connaissait déjà l'avenir ; la chute de l'Empire Ottoman, le destin des pays musulmans, sa victoire de la guerre d'indépendance, la République de Turquie, sa présidence et les réformes qu'il allait réaliser³¹³.

Parmi d'innombrables assertions sur ses prévisions extraordinaires, il existe aussi de nombreux témoignages de sa clairvoyance, à propos du démantèlement de l'Union Soviétique, de la libération des pays turcophones, de la vraie intention d'Hitler, de la fondation de l'Union Européenne, de sa maladie, et même de la date de son décès. On peut également citer les prévisions de Nostradamus et du Muhiddin-i Arabi à propos de l'arrivée d'Atatürk.

³¹¹ Parmi ces ouvrages nous pouvons citer: Ali Bektan, *Atatürk ve Parapsikoloji : Atatürk'ün Gizemli Dünyası*, Yakamoz Yayınları, 2010 ; Ali Bektan, *Atatürk'ün Kehanetleri*, Sınır Ötesi Yayınları, 1998; Ahmet Halit Yaşaroğlu, *Atatürk'ün Bilinmeyen Hatıraları*; Haluk Egemen Sarıkaya, *Türkiye'nin Gizemleri Bilim Araştırma Merkezi*, 1982 ; Sami N. Özdemir, *Bilinmeyen Atatürk*, Varlık Yayınları, 1980; Ergun Candan, *Gizli Sırlar Öğretisi*, Sınır Ötesi Yayınları, 1998 ; M.H. Egeli, *Atatürk'ten Bilinmeyen Hatıralar*; Ahmet Halit Yaşaroğlu, *Atatürk'ün Bilinmeyen Hatıraları*, Kılıç Ali, *Atatürk'ün Hususiyetleri*, Cumhuriyet Yayınları; *Atatürk'ün Yakınlarından Hatıralar*, Sel Yayınları, 1955.

³¹² Parmi ces formes géographiques nous pouvons citer : Ayvalık-Gömeç (Les Montagnes qui reflètent le profil d'Atatürk), İzmir-Foça (Île qui ressemble au profil d'Atatürk), Ardahan-Damal (les montagnes qui reflètent le profil d'Atatürk), L'Amérique du Sud Les Antes- Le Pérou (les montagnes qui reflètent le profil d'Atatürk).

³¹³ Pour l'ensemble des assertions sur les pouvoirs parapsychologiques d'Atatürk voir : Ali Bektan, *Atatürk ve Parapsikoloji : Atatürk'ün Gizemli Dünyası*, Yakamoz Yayınları, 2010.

En réalité, ces travaux non-scientifiques, n'ont pas pu recueillir une attention importante et n'ont jamais constitué une composante visible de la religion politique. Néanmoins, la clairvoyance incroyable d'Atatürk lors de la bataille des Dardanelles constitue encore à ce jour l'un des mythes constructifs de sa légende. Selon la grande majorité des historiens turcs, Atatürk a deviné sans hésitation, et ce malgré une prédiction contraire du Maréchal allemand³¹⁴ Otto Liman von Sanders, le lieu exact du débarquement des alliés lors de la bataille des Dardanelles.

Cette manœuvre réalisée à l'initiative personnelle du lieutenant-colonel Mustafa Kemal a changé le destin de la guerre en faveur de l'armée Ottomane. L'ensemble de ses faits alimentent aujourd'hui encore, les mythes moteurs sur son génie extraordinaires et son caractère surnaturel.

Il va sans dire que la jeune République est strictement associée à l'effigie de Mustafa Kemal qui orne la plupart des places de Turquie, des écoles aux bâtiments publics. Sa figure (ses portraits) et ses statues se trouvent dans tous les bâtiments publics sans exception. Les six flèches, qui constituaient l'emblème du « CHP », le parti unique de Turquie, décrivent la conception idéale de la Turquie, selon le père fondateur.

Par ailleurs, comme le culte du père fondateur, il existe des événements qui produisant une « *mémoire collective* » propre à la religion politique. L'avènement de Menemen (ou le martyr de Kubilay) est un exemple statuaire représentant le mythe de la terreur de la mentalité obscurantiste islamiste, décapitant un jeune officier de l'armée turque nommé H. Fehmi Kubilay, dans un arrondissement d'Izmir (Menemen).

Suite à cet événement, les coupables furent immédiatement exécutés, et Kubilay fut déclaré martyr de la révolution. Chaque année le 23 Décembre, le martyr Kubilay est commémoré devant sa tombe. Malgré la réticence des représentants des partis politiques conservateurs, pour le CHP, cette commémoration représente une priorité essentielle, voire une mission révolutionnaire.

La religion politique turque reste ainsi dynamique sur les symboles essentiels, comme l'image d'Atatürk, et les « six flèches », perçues avec le temps comme sa doctrine politique. Encore aujourd'hui, le portrait d'Atatürk figure sur tous les billets et pièces de monnaie. Ceci représente les symboles fondamentaux de la religion politique, figés sur

³¹⁴ Son grade était celui de Général de corps d'armée dans l'armée de l'Empire Allemand, mais il fut élevé au grade de Maréchal dans sa mission de commandement de l'armée Ottomane aux Dardanelles.

les billets, et dans les livres. Pour éviter que ces symboles figés ne restent muets, le message de la religion politique se transmet aux nouvelles générations par une « culture » de commémoration propre à la Turquie Républicaine.

h) Les rituels : Le deuil et les fêtes

Le centre de gravité des rituels de la jeune République est, sans l'ombre d'un doute, le respect sans condition à la mémoire du père fondateur. Quelle que soit l'opinion politique des politiciens, ce respect constitue, non seulement une admiration ou une remémoration du passé, mais aussi le lien direct avec la République.

Pour témoigner leur respect à la mémoire d'Atatürk et à la République, les politiciens doivent remercier le père fondateur devant son vaste mausolée à Ankara, chaque année le 10 Novembre, jour anniversaire du « *Grand deuil* ». Aujourd'hui encore, chaque année, le 10 Novembre à 9h05, jour et heure du décès d'Atatürk, la vie des politiciens et des *citoyens* se fige en Turquie ; ils observent, quel que soit l'endroit où ils se trouvent, une minute de silence, debout, sans bouger, sous le bruit des sirènes³¹⁵.

La Révolution turque, tout comme la Révolution Française, a aussi fixé des dates symboliques pour célébrer les moments importants de la mémoire républicaine. En France, la fête de la liberté et la fête de la Fédération, ont été instaurées par le régime républicain. Comme en France impériale, en Turquie, les fêtes étaient, pour la plupart de nature religieuse, ou représentent des moments clés de l'histoire impériale.

Pour assurer la survie des réformes et les garder vives dans la mémoire des nouvelles générations, la Turquie devait créer un culte civique par le biais de rituels séculiers propres à la République laïque. Cette survie s'est réalisée non seulement par le culte d'Atatürk, mais aussi par le culte de sa lutte pour la création de la République de Turquie.

Cela relève sans doute d'une lutte à double façade ; contre les ennemis intérieurs (l'obscurantisme du passé) et les ennemis extérieurs (les forces impérialistes).

C'est ainsi que le régime républicain a instauré des fêtes nationales, telles que la fête de la République (29 Octobre : date de la déclaration de la République de Turquie en 1923), la fête de la souveraineté nationale et de l'Enfance (23 Avril : date de la création de la

³¹⁵ Pour voir le grand moment de deuil du 10 Novembre à 9h05 : Annexe III-O.



Grande Assemblée Nationale de Turquie en 1920)³¹⁶, la fête de la Jeunesse et du sport (19 Mai : date à laquelle Mustafa Kemal a débarqué à Samsun et déclenché la guerre d'indépendance turque en 1919), et la fête de la Victoire (30 Août : date de la bataille de *Dumlupınar* et fin de la Guerre d'Indépendance par la victoire décisive de l'armée de Mustafa Kemal sur les Grecs, et date de la reconquête de l'Anatolie en 1922).

Les fêtes nationales ont une vocation particulière, en ce que, « *non seulement elles relient l'opinion publique à l'idée de la régénération mais elles reflètent aussi la mentalité de la religion politique, comme une messe* »³¹⁷.

Le concept de célébration messianique a été très accentué dans la République Turque. Un jour par an n'était pas suffisant pour régénérer le sentiment d'appartenance à la religion politique. Les élèves de tous degrés (sauf ceux des universités) ont été tenus de lire collectivement un serment de fidélité (le sermon de l'étudiant ou notre sermon « *Öğrenci Andı Andımız* ») à l'héritage d'Atatürk, tous les lundis avant de commencer la semaine.

Le serment écrit par Reşit Galip, a été lu à la jeunesse par Atatürk, en 1927 et sa lecture hebdomadaire a été initiée en 1933. Par le serment, les élèves exprimaient leur fidélité au parti et aux révolutions, en commençant par affirmer qu'ils étaient turcs, justes et travailleurs « *Türküm, Doğruyum, Çalışkanım.* ». Le serment contenait aussi des assertions vénérant le sang noble, « *asil kan* », circulant dans les veines des jeunes turcs, pour les aider à réaliser leurs missions, même dans les situations les plus désespérées, comme par exemple, la guerre d'indépendance.

Cette déclaration d'adhésion stricte à la religion politique turque a été annulée en 2013 par le *paquet de démocratie* « *Demokrasi Paketi* » d'AKP, visant à apporter des droits démocratiques, religieux (les droits et libertés religieux) et politiques (au sujet de l'autonomie culturelle et linguistique des kurdes de la Turquie). Malgré cette annulation et les discours hostiles³¹⁸ des représentants du gouvernement d'AKP envers cette obligation de serment, dans certains établissements des quartiers où vit une population fidèle à l'« *Ataturkisme* », les élèves continuent volontairement de réciter le serment national.

³¹⁶ Cette date fut désignée fête de la Souveraineté Nationale, puis en 1927 Atatürk dédia celle-ci aux enfants de Turquie et du monde. Pour plus d'information à ce sujet voir : Bengül Salman Bolat, *Milli Bayram Olgusu ve Türkiye'de Yapılan Cumhuriyet Bayramı Kutlamaları (1923-1960)*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2012.

³¹⁷ Ahmet Emre Ateş, *op. cit.*, p. 10.

³¹⁸ Le premier ministre turc Recep Tayyip Erdoğan a condamné le serment comme reflétant une idéologie raciste, et affirmé que le serment est le produit de la propagande des idéologies des pays de « rideau de fer ». Voir l'article de Hurriyet « *Demirperde sloganları milliyetçilik değil* », (06.10.2013) : <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/24859565.asp> (consulté le 20 Février 2014).

2) L'interprétation officielle de la foi islamique : « la direction des affaires religieuses »

Pour commencer, il faut préciser que la population de Turquie est composée d'une grande majorité de musulmans sunnites liés à l'école juridique *hanéfite*³¹⁹. Cette interprétation est définie comme une branche « *orthodoxe* » de l'Islam sunnite. L'école la plus libérale parmi les quatre écoles juridiques du sunnisme, a été fondée par Abou-Hanifa entre 690 et 760.

Le Hanafisme a été officialisé, il est devenu l'Islam de l'autorité centrale dans l'Empire Ottoman et s'y est diffusé avec le temps. Parmi les sunnites, il existe aussi des groupes kurdes appartenant à l'école *chaféite*³²⁰ vivant majoritairement dans des villes situées à la frontière Turco-Iranienne et dans les grandes villes d'immigration comme Istanbul.³²¹

³¹⁹ L'école de droit « madhhab » religieuse hanafite (« hanefî » en turc) tient son nom de son fondateur Abû Hanîfa (Ebu Hanîfe en turc) (m. 150/767). Cette école fut structurée dans le corps principal de l'ancienne "école de Basra". Abû Hanîfa avait une approche rationaliste de l'interprétation de la jurisprudence islamique « *fiqh* ». Il a été critiqué par les partisans des autres écoles, parce qu'il s'adonnait très souvent à la réflexion personnelle découlant du texte de Coran et de la Sunna « *ra'y ou qiyas* ». Cette réflexion est utilisée par l'école hanéfite pour la résolution des problèmes juridiques qui ne sont pas traités ouvertement dans Le Coran, La Sunna et *L'idjma*. L'originalité de cette école provient de l'utilisation systématique de « *qiyâs* », et (exceptionnellement quand il n'y a pas d'injonctions religieuses disponibles) de la coutume locale ('Urf ou « Örf » en turc) comme une source de droit. La reconnaissance juridique de la coutume locale confiait une grande flexibilité d'administration aux empires omnipotents turcs, comme l'Empire Seldjoukide et Ottoman, dans lesquels l'ancienne tradition du droit coutumier « Örfi Hukuk » des steppes de « Turkestan » (L'Asie Centrale) détenait une place importante pour la consolidation de l'autorité des souverains. L'utilisation fréquente de la réflexion personnelle augmentait aussi l'importance de l'Uléma, était responsable de cette activité, ainsi que le pouvoir du Sultan qui contrôlait les juristes du droit islamique. L'école hanafite tire une grande partie de sa réputation du fait qu'elle fut choisie par les Turcs (Seldjoukides et Ottomans) lors de leur conversion à l'Islam à partir du XX^{ème} siècle. Depuis cette date, elle est devenue l'école juridique officielle de la plupart des états turcs. Il convient de préciser que l'école juridique hanéfite n'est pas une confrérie soufie « *tarîqat* ». Cette école du sunnisme est construite sur les dimensions concrètes [les sources de la religion comme la lecture et l'interprétation sans intermédiaire (un cheikh) du Coran et de la Sunna, ainsi que la pratique régulière de la prière] de l'islam sans se pencher comme les confréries sur la prétention du sens caché du message de Dieu, qui nécessite une seconde révélation.

³²⁰ Le Chaféisme : « École juridique se réclamant d'Al Shafî (m. 820), qui prit place aux cotés de malikisme et du hanafisme au cours du IX^{ème} siècle en s'attachant particulièrement à définir de façon précise le fonctionnement du « raisonnement par analogie » ou *qiyas* – Se développa sur tout dans l'Orient arabe et en Iran, mais se heurta, à l'époque ottomane, à une influence grandissante du hanafisme ». Dominique Sourdel, Janine Sourdel-Thomine, *op. cit.*, pp. 22-23.

³²¹ Samim Akgönül, (2005), *Religions de Turquie, religions des Turcs*, « Nouveaux acteurs dans l'Europe élargie », p. 42.

Selon Yaşar Nuri Öztürk, l'Hanafisme constituait un terrain favorable à l'adoption de la laïcité, en plaçant la raison au centre de l'interprétation de la religion³²². Par ailleurs l'hanafisme séparait la prière et la foi.

Selon Ebu Hanifa, un musulman qui croit aux 6 piliers de la foi « *imanın şartları* », qui sont : *la foi aux anges créés par Allah, la foi aux livres célestes, la foi aux messagers d'Allah, la foi au jour du jugement dernier, la foi au destin, qu'il soit bon ou mauvais* - reste en tout cas un croyant « *mümin* » même s'il ne pratique pas.

Ebu Hanifa accepte une séparation entre les (5) piliers de l'Islam³²³ et les (6) piliers de la foi, et défendait l'idée que le plus important dans l'Islam n'est pas la pratique mais la foi. *Personne, sauf Allah, ne peut savoir qui va aller au Paradis, pour cette raison même l'accomplissement des pratiques religieuses ne suffit pas pour nous pour avoir un tel jugement.* Ebu Hanifa ne considérait pas les pratiques comme faisant partie de la foi³²⁴.

En ce sens, *un croyant, même s'il a commis les pires des péchés, ne sera pas l'ennemi d'Allah, tant qu'il ne nie pas Allah et son unicité. C'est Allah qui va le punir ou non pour ses péchés et nous ne pouvons pas le savoir.*³²⁵ Le plus grand péché selon l'hanafisme est l'associationnisme (*polythéisme*) « *şirk ou shirk* ». ³²⁶

Ebu Hanafi était également contre la politisation de la religion et critiquait les Ommeydes ayant utilisé de faux hadits à des fins politiques³²⁷. En ce sens il rejetait une grande partie des hadiths et condamnait sévèrement les gouverneurs qui instrumentalisaient les faux hadits pour leurs politiques.

Ces doctrines étaient également acceptables pour la jeune République et sa conception d'islam officiel. Ce point de vue rendait possible le fait de considérer la religion uniquement comme une affaire de foi, et d'imposer l'idée qu'un musulman qui garde la foi, reste, en tout cas, un musulman, même s'il ne va pas à la mosquée pour la prière ou

³²² Yaşar Nuri Öztürk, İmamı Azam Savunması, « Şehit Bir Önder İçin Apolocyca », İnkılab Kitabevi, İstanbul, 2010, p.74-75 [Laikliğe Giden Yolun Açılması « L'ouverture du chemin vers la laïcité »].

³²³ Le témoignage qu'il n'y a d'autre divinité que Allah, et que Mohammed est l'envoyé d'Allah, l'accomplissement des 5 prières (salat ou office) quotidiennement, le versement de la Zakat annuellement (part du patrimoine des riches destinée aux nécessiteux), l'accomplissement du jeûne du mois de Ramadan, l'accomplissement du pèlerinage, au moins une fois dans la vie, aux lieux Saints de l'islam (Mosquée Sainte située à la Mecque en région du Hijjaz en Arabie Saoudite) si le croyant a les possibilités financières et physiques pour le réaliser).

³²⁴ Yaşar Nuri Öztürk (2010), *op. cit.*, pp.145-155.

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ Associationnisme (en arabe shirk) « Associer a Dieu d'autres divinités, ce qui est contraire au döğme de l'unicité divine ou tawhid et constitue pour les musulmans la faute essentielle, reprochée notamment aux chrétiens » Dominique Sourdel, Janine Sourdel-Thomine, *op. cit.*, p.15.

³²⁷ Yaşar Nuri Öztürk, (2010), *op. cit.*, pp. 83-90.

ne réalise aucune pratique religieuse. Certainement, les doctrines de l'Hanafisme ne constituaient pas un obstacle pour la République laïque, qui les a accentuées de plus en plus avec son projet de modernisation.

En Turquie, l'administration de l'Islam a constitué une priorité importante de la République laïque. Contrairement à l'expérience ottomane où la religion avait un rôle constructif en tant que source de droit, l'Islam républicain n'était qu'une croyance religieuse, restreinte au niveau de la conviction. Et la conviction des citoyens se portait sans condition, sur les principes d'Atatürk et essentiellement sur la laïcité.

L'Islam républicain était sans doute une croyance modérée, fabriquée dans les *laboratoires de la république*³²⁸ plus précisément, à La Direction des Affaires Religieuses (DAR).

Sans perdre de temps, après la fondation, la volonté d'un changement radical s'est exprimée par l'intermédiaire *des lois de la révolution*³²⁹, qui ont donné naissance aux réformes sociojuridiques afin d'enterrer définitivement les débris de l'ancien-régime. Après l'abolition du Sultanat (1920) puis du Califat (1924), il fallait trouver un terrain propice pour l'Islam, afin de faciliter son intégration dans le système démocratique.

Ce simulacre, créé par l'État, permettait ainsi de construire un barrage pour ériger plus aisément les réformes sociales à venir. C'est dans ces circonstances, qu'au sein de la jeune République turque, une institution religieuse appelée « *Direction des Affaires Religieuses* ou *DAR* » a vu le jour dans l'organisation étatique d'un pays laïque.

La pensée de Mustafa Kemal relevait d'une démarche logique, délibérée et réaliste. Sa stratégie de *leadership* politique prévoyait de diviser le projet en plusieurs étapes et de

³²⁸ Cf. Paul Dumont, « *La direction des affaires religieuses en Turquie* » in Samim Akgönül (dir.) *Laïcité En Débat « Principes et représentations en France et en Turquie »*, p. 158 [...], *la Direction des Affaires Religieuses se verra confirmée dans sa position de régulatrice de l'activité religieuse et de laboratoire de l'islam officiel*].

³²⁹ Les lois de la révolution turque sont une série de lois à valeur constitutionnelle et intangibles, promulguées après la proclamation de la République : La Loi n° 430 du 3 mars 1340 (1923) sur l'unification de l'enseignement ; « la Loi no.671 du 25 novembre 1341 (1925) sur le port du chapeau » ; la Loi n° 677 du 30 novembre 1341 (1925) sur la fermeture des couvents de derviches et des mausolées, l'interdiction et l'abolition de la charge de gardien de mausolée et de certains titres, l'institution du mariage civil devant un officier d'état civil tel que défini par le Code civil (Loi n°743) du 17 février 1926, ainsi que les dispositions de l'article (postériorité du mariage religieux par rapport au mariage civil), la Loi n° 1288 du 20 mai 1928 sur l'adoption des chiffres internationaux » ; la Loi n° 1.353 du 1er novembre 1928 sur l'adoption et l'introduction des caractères turcs (latins) » ; la Loi n° 2.590 du 26 novembre 1934 sur l'abolition des appellations et titres tels que effendi, bey et pacha ; la Loi n° 2.596 du 3 décembre 1934 sur l'interdiction du port de certains vêtements (religieux). Selon l'article 174 de la constitution de 1982, intitulé « sauvegarde des lois révolutionnaires », « aucune disposition de la Constitution ne peut être comprise ou interprétée comme impliquant l'inconstitutionnalité des dispositions en vigueur, à la date de l'adoption de la Constitution par référendum, des lois de réforme énumérées ci-dessous, dont le but est de hisser le peuple turc au-dessus du niveau de la civilisation contemporaine et de sauvegarder le caractère laïque de la République de Turquie ».

marcher *pas à pas* vers l'objectif³³⁰. Insérer la religion dans l'appareil étatique empêchait que le régime ne puisse être perçu comme antireligieux ou athéiste.

À la lumière de la pensée de Mustafa Kemal, cette préoccupation était souvent interprétée par la doctrine turque sous l'angle de son réalisme, puisque dans les pays arabo-musulmans possédant une structure socio-religieuse semblable, même les intellectuels les plus ouverts d'esprit n'ont pas osé clamer leur laïcité, par crainte de la résonance antireligieuse de la notion³³¹. Dans ces pays, malgré l'existence de la liberté religieuse dans les constitutions, depuis son avènement, la laïcité était « *un thème provocateur et assez souvent assimilé à l'athéisme* »³³²

Le principe de la laïcité ne s'est pas posé toute de suite, dans les premières années de la révolution turque. D'abord, les réformes en tant que conséquences naturelles de la mentalité de l'État et de la société laïque, ont été réalisées, avec une approche réaliste, au fur et à mesure de l'adéquation des conditions. La mentalité laïque a été mise en œuvre, dans la vie sociale et étatique, dans la construction politique, dans le droit et l'éducation, et enfin, la laïcité a été proclamée comme l'un des piliers de la révolution turque.³³³

L'identité musulmane et la Nation turque

Avant d'adopter la foi islamique, les turcs étaient shamanistes, ils croyaient aux Dieux du Ciel « *Gök-Tanrı* » et présentaient ainsi, des traits d'animisme, en divinisant la terre et l'eau et en attribuant à la nature un esprit divin. Les shamans en tant que docteurs sorciers, étaient des médiateurs des Dieux.

Aujourd'hui encore, ce genre de croyances perdure en Corée et en Sibérie orientale. Selon certains nationalistes turcs, les traits de ce chamanisme sont encore présents dans l'Islam folklorique, particulièrement tel qu'il est pratiqué dans la communauté hétérodoxe Alevi³³⁴.

³³⁰Ergun Özbudun, « *Atatürk ve Laiklik* », In Atatürk Araştırma Merkezi. Dergisi. No: 24, Juillet 1992, p. 433.

³³¹Neji Baccouche, « *Laiklik ve Din Özgürlüğü (Özellikle arap ve müslüman devletlerde)* » in İbrahim Kaboğlu (dir.), *Laiklik ve Demokrasi*, pp. 142 et 255 [Pour les résumés en français des actes du colloque pp. 249-269].

³³²*Ibid.*, p. 142.

³³³Turhan Feyzioğlu, « *Türk İnkılabının Temel Taşı: Laiklik* », in Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik, éd. Ethem Ruhi Fırlı, Taha Müftüoğlu et İdris Karakuş, AKDİTYK Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 1999, pp. 137-138. Cet article est paru pour la première fois dans *(Atatürkçü Düşünce)*, Atam Yay., Ankara 1992, p. 105-163).

³³⁴Andrew Mango, (2004), *op. cit.*, p.16.



Malgré ses origines s'étendant jusqu'aux steppes de Mongolie, la nation turque d'aujourd'hui, fut structurée en grande partie durant l'ère de la puissance Seldjoukide et Ottomane. Les conquérants nomades turcs n'ont pas déplacé les habitants déjà présents : les anatoliens Hellénisés (ou simplement les grecs), les arméniens, les peuples d'origine de Caucase, les kurdes et – dans les Balkans – les slaves, les albanais, etc. Au fur et à mesure, par le biais des mariages et de la conversion à l'Islam, ces populations sont devenues Turques³³⁵

Dans l'Empire Ottoman, l'Islam n'était pas seulement la religion d'État. Elle était ainsi *le socle de sa légitimation*³³⁶. Le mot « musulman » était toujours utilisé pour définir une nation (*Oumma*), quoi que soit l'ethnie des individus la composant (turc, kurde, laze, géorgien ou arabe). Pour cette raison, dans l'organisation des « *millet*s »³³⁷ ottomans, le statut juridique des sujets était régi *à priori* selon des critères religieux.

Selon Bernard Lewis, il n'existe pas d'autre nation que les turcs ayant assimilé volontairement l'identité musulmane. Dans la langue courante (ou entre élites d'Istanbul), le mot « turc » n'était guère utilisé pour définir une nation, mais plutôt pour parler des paysans vulgaires d'Anatolie³³⁸.

Même au sein de la diplomatie Ottomane, le mot « turc » n'était pas prévu pour désigner une nation, ou une identité politique assimilable à celle de l'Empire, à tel point qu'en 1803, le diplomate ottoman Halet Efendi (1761-1822) après avoir été nommé à Paris, fut choqué d'apprendre que son représentant avait été qualifié d'« *ambassadeur turc* »³³⁹.

À l'époque donc, « *turc* » était un terme péjoratif, employé généralement à la Cour Ottomane dans les histoires humoristiques, pour décrire les paysans analphabètes et naïfs de l'Anatolie, ou bien les nomades du Turkménistan : « *Appeler 'turc' un gentilhomme ottoman de Constantinople aurait été une insulte* »³⁴⁰.

Quant aux européens chrétiens, ils appelaient « Turcs » dans un sens péjoratif tous les musulmans alliés des Seldjoukides et des Ottomans depuis les croisades. En Europe, « *se faire turc* » signifiait essentiellement se convertir à l'Islam. Les Ottomans, eux, ont

³³⁵ *Ibid.*, p. 17.

³³⁶ Elise Massicard, (2005), *op. cit.*, p. 119.

³³⁷ Le « *millet* » était la mise en œuvre par le pouvoir ottoman d'un contrôle des populations qui y vivaient, au moyen d'une religion organisée dont il nommait les dignitaires. La langue pouvait jouer un rôle, mais c'est d'abord la religion qui définissait le « *millet* ».

³³⁸ Bernard Lewis, (1988), *op. cit.*, pp. 3-4.

³³⁹ *Ibid.*, p. 292.

³⁴⁰ *Ibid.*



employé pendant des siècles l'expression de « *la maison de l'islam* » pour désigner leur pays. La première identité de l'Empire des sultans-califes n'est pas non plus « ottomane » : elle est simplement *musulmane*.

Pour concrétiser son idéal de création d'une nation turque « *unie comme une seule personne* »³⁴¹, le père fondateur Atatürk a dû suivre un long chemin exigeant patience et labeur. Il existait aussi un grand problème à résoudre, celui de la difficulté de toucher à la position intangible de l'Islam dans la société. Bien qu'ils ne parlent pas la langue du Coran, les turcs n'allaient pas accepter facilement de se définir autrement qu'en tant que musulman.

L'histoire de la Turquie est un exemple original exposant la manière dont l'ethnie et la religion sont entrées en interaction tout au long des décennies, comme une réaction chimique créant naturellement une structure que l'on peut définir également de socles de l'État Nation turque d'aujourd'hui.

Comme précisé ci-dessus, dans l'Empire Ottoman ainsi que dans la Turquie laïque, ainsi que l'affirmait Bernard Lewis, *le mot turc est selon une convention communément admise, appliqué aux seuls musulmans*³⁴². Cette convention communément admise déterminant directement les socles de la nationalité turque sur les bases religieuses, a sans aucun doute, contribué à la formation de la Nation turque sur les ruines de l'Empire.

À ce sujet Lewis affirme également que : « *si le résident non-musulman n'est pas tenu pour turc, l'immigrant non-turc mais musulman, qu'il vienne des anciennes provinces de l'Empire ottoman ou d'ailleurs, acquiert, lui, très rapidement une identité turque*³⁴³. »

Malgré cette réalité sociale donnant une place primordiale à l'identité musulmane, Mustafa Kemal avait connaissance qu'à long terme, celle-ci ne pouvait pas aller de pair avec ses idéaux de Turquie laïque. Dans l'Islam, le pouvoir religieux était directement impliqué dans les affaires sociales et politiques en formant avec ces dernières un corps unique. Cette union était perçue par le père fondateur comme un obstacle à la formulation du modèle qu'il prévoyait pour son pays. Son message était clair et ne laissait aucune marge d'interprétation :

³⁴¹ « *Une nation qui, quand il le faut, sait avec une volonté inébranlable, et unie comme une seule personne, œuvrer pour sa patrie, mérite surement le plus grand avenir* » (Mustafa Kemal Atatürk 1926) Akil Aksan, *op. cit.*, p. 37.

³⁴² Bernard Lewis, *Le Retour de l'Islam*, Gallimard, Coll. Folio/Histoire, Essais traduits de l'anglais par Tina Jolas et Denise Paulme, p. 458.

³⁴³ *Ibid.*, p. 459.



« Le lien qui existe entre les individus, adopté par la nation pour sa survie, a modifié sa forme et sa conception séculaires ; je veux dire que la nation, au lieu d'unir ses membres par les liens de la religion et des sectes, les a unis maintenant par le ciment de la nationalité turque (M. Kemal Atatürk 1925) »³⁴⁴.

Malgré tout, il va sans dire que la création d'une identité nationale excluant stérilement la foi islamique de la vie des turcs n'aurait été qu'un effort vain. Mustafa Kemal a créé une nation turque inexistante à la vue auparavant, mais il est certain qu'il ne l'a pas non plus tirée du néant.

Afin de former une union d'envergure solide, sans se jeter dans une aventure incertaine, la nation turque d'aujourd'hui se base sur les socles de l'identité musulmane du *système des « millet »* de l'Empire Ottoman. En l'occurrence, pour ne pas mettre en danger l'avenir de la laïcité, il fallait se demander s'il serait réalisable de dissoudre l'Islam, sans effervescence, dans une doctrine séculière ?

De l'état islamique à l'Islam de l'état : la gestion du religieux

Dans les études scientifiques sur les termes de laïcité et d'islam, les recherches se sont davantage focalisées sur le but d'accentuer le contraste, le conflit ou l'effet de contrebalance entre les deux. Il est certain que la laïcité turque n'était plus une imitation de la laïcité de séparation appliquée en France. La république turque n'était pas projetée à nouveau sur une feuille blanche. En réalité, elle tirait avantage de la tradition des institutions ottomanes³⁴⁵. Pour cette raison, dans les prochaines parties de notre travail notre but est d'étudier la laïcité telle qu'elle est appliquée en Turquie.

Dans ce contexte, afin de donner une identité propre et nouvelle à la nation turque, il fallait déjà, d'une part, par le biais d'une nouvelle croyance suprême « *foi politique (ou religion politique)* », voiler la mentalité de l'ancien régime qui inspirait la culture des turcs depuis plus de mille ans. D'autre part, par l'intermédiaire de la « *DAR* », pour prévenir des courants séditieux, il était nécessaire de réviser et de contrôler l'interprétation de l'Islam de manière à ce qu'elle rime avec la foi politique de la République moderne.

³⁴⁴ Akil Aksan, *op. cit.*, p. 42.

³⁴⁵ À ce sujet, pour comprendre en résumé, les fondements Ottomans des institutions politiques turques et leur évolution durant la construction de la République, il est intéressant de lire, Jean-Paul Burdy et Jean Marcou, *La Turquie à l'heure de l'Europe*, pp. 15-46 [Chapitre 1, « Les héritages ottomans et la construction de l'État-nation turc contemporain »].



Il est certain qu'à l'époque, l'Islam avait une importance fondamentale dans la vie sociale des individus. Une importance telle que la jeune République ne pourrait jamais sous-estimer. Nous avons vu ci-dessus qu'en Turquie, l'identité musulmane, constitue également le ciment invisible de la nationalité, et compose une union inséparable avec les idéaux nationalistes d'Atatürk.

Pour construire le lien sacré entre l'individu et l'État, dans un État-nation, depuis sa fondation, la République a choisi de ne pas négliger cette réalité. On peut dire de la politique de la République par rapport à l'Empire Ottoman, qu'il « *ne s'agit pas d'un désinvestissement de l'État par rapport au religieux, mais d'un contrôle de la religion par l'État* »³⁴⁶.

Cependant, bien que la place de l'Islam dans la construction étatique ottomane et dans la Turquie soit différente, la méthode suivie pour son instrumentalisation n'a pas complètement différé. L'État républicain turc a décidé de rallier en son sein la religion et la politique, ce qu'avaient déjà fait les Ottomans autrefois : intégrer la religion, et la maîtriser dans l'appareil étatique.

a) La DAR et ses fondements ottomans

Pendant la guerre d'indépendance, Mustafa Kemal a réussi à ne pas toucher aux sensibilités religieuses des turcs qui l'ont supporté pendant la Guerre d'Indépendance. Mais malgré cela, l'abolition du Sultanat en 1922, au trône depuis plus de 6 siècles, puis du Califat, autorité suprême de l'*Oumma* musulman, avaient annoncé l'arrivée d'un grand changement.

Après la proclamation de la République en 1923, l'Islam a trouvé une place dans la Constitution de 1924 comme religion du nouvel État turc. Néanmoins, cette disposition a été supprimée en 1928 et en 1937, la laïcité a finalement été inscrite dans la Constitution comme étant la qualité de la République, au même titre que les autres principes d'Atatürk représentés dans la doctrine des *six flèches*.

La direction des affaires religieuses, fut fondée, après l'abolition du Ministère des Affaires religieuses et des Fondations pieuses « *Şer'iye ve Evkaf Vekaleti* », en 1924. La direction d'aujourd'hui, a succédé à cette ancienne institution ottomane divisée en deux. Cette succession fut imparfaite, puisque la direction fut privée de ressources

³⁴⁶ Elise Massicard, (2005), *op. cit.*, p. 122.

économiques, et du personnel du Ministère des fondations « *vakıf* » pieuses. Contrairement à l'ancienne institution, la DAR à ses débuts n'avait pas de compétence pour la formation des hommes religieux, compétence pourtant importante du clergé ottoman tout au long de l'histoire.

En ces circonstances il n'était pas possible pour cette nouvelle institution, de disposer d'une certaine autonomie par rapport au pouvoir politique. L'objectif de cette institution placée sous la tutelle directe du Premier Ministre, et sous la direction d'un haut fonctionnaire nommé directement par ce dernier « *Diyanet İşleri Başkanı* », est d'exécuter et de contrôler la bonne application de la pratique de la religion. Il s'agissait précisément, dans les premières années de sa fondation, de la gestion des lieux de culte, de la nomination et de la redistribution des imams et autres personnels religieux.

Le nouveau régime ne laissait pas les structures religieuses subsistantes de l'Empire tracer elles-mêmes leurs trajectoires dans la Turquie républicaine. Autrement dit, la Turquie monopolisait les compétences religieuses de l'Empire, mais cette fois d'une manière plus autoritaire que les Sultans. La loi de 1924 avait pour but « *d'encadrer l'islam turc et de le tenir solidement en bride* »³⁴⁷.

Sous l'Empire Ottoman, afin de contrôler le pouvoir religieux, et manipuler son autonomie, le Sultan salariait l'Uléma (ou la classe « *ilmiye* »), le « *clergé des turcs* »³⁴⁸, qui était chargé du maintien et de la bonne application de la charia. Le clergé ottoman était très souvent instrumentalisé pour justifier des politiques de l'autorité centrale, comme une *ancree de salut* du Sultan Ottoman.

Néanmoins, cette classe de juristes de base théocratique ou plus simplement, de docteurs de foi, présidée par le Cheikh-ül islam « *Şeyhülislam* », élevé dans les madrasas, fut considérée, juridiquement indépendante de la Sublime Porte. Pourtant, les compétences juridiques des juges musulmans (cadi ou « *kadı* ») au niveau local et les compétences consultatives « *fetva* » de nature juridique du *Cheikh-ül islam*, relevaient, *de facto*, des pouvoirs exécutif et législatif, contrôlés par le Sultan Ottoman, Califat de l'*oumma* musulman.

L'autonomie du clergé ottoman a été visible durant la Guerre d'Indépendance turque.

³⁴⁷ Paul Dumont, « *La direction des affaires religieuses en Turquie* », (2008), p. 157.

³⁴⁸ « L'uléma, qui est le clergé des Turcs, est un corps formidable, mais non pas ce que nous appelons un ordre de la nation. » (François-Marie Arouet, dit VOLTAIRE, Moeurs, 83) [Citation de Voltaire extraite de l'article « ordre » du dictionnaire de français Littré].



Pendant que le Califat, aidé par le *sheikh-ul islam*, usait de ses forces pour faire cause commune avec l'« *infidèle* » ennemi britannique, et condamnait les « *vrais* » musulmans, un nombre important de membres de l'Uléma de la campagne, a publié ses propres *fetva* pour soutenir le mouvement de Mustafa Kemal.³⁴⁹

Cette situation nous montre comment l'autorité religieuse du Califat était limitée, et aussi qu'il n'existait plus pour le monde musulman-sunnite, comme pour l'Église catholique, de hiérarchie précise, religieuse et administrative. Cela a mis en évidence la fraction entre la haute-uléma, identifiée au trône et à l'état, et la moyenne et basse uléma, composées de personnes issues de villages modestes dans lesquels la plupart des turcs se sont concentrés.³⁵⁰

Contrairement à l'Empire Ottoman, la République turque ne laissa plus d'autonomie à la Direction des Affaires Religieuses, fondée *de jure* telle une institution étatique dépendant directement du Premier Ministre de la République. Cette restriction sur les compétences religieuse et administrative de l'institution concernait également l'éducation religieuse et l'instruction du personnel religieux.

Selon l'article 4 de la loi de 3 mars 1924, (loi n° 430, *Tevhid-i Tedrisat Kanunu* – loi sur l'unité d'éducation) le Ministère de l'Education Nationale fut chargé d'ouvrir des écoles consacrées spécialement à l'instruction du personnel religieux (les écoles pour imams et prédicateurs ainsi que les facultés de théologies). Néanmoins, malgré l'instauration de 29 écoles *imam-hatips* et de 2258 élèves³⁵¹, après la nouvelle loi, la réforme linguistique et l'adoption des lettres latines eut une mauvaise influence sur la popularité de ces écoles, et en 1930, les deux dernières restantes (à Istanbul et à Kütahya) fermèrent leurs portes pour cause d'abandon.

b) La mission d'assurer l'unité et l'intégrité nationale

La montée de l'Islam populaire sous le gouvernement du Parti Démocrate et le coup d'État militaire de 1960 qui le suivit, augmenta le contrôle de l'État sur la religion. Pour ainsi dire, la mission et les compétences de la DAR ont été élargies. Après 1960, la DAR

³⁴⁹ Kemal Karpat, *Elites and Religion « From Ottoman Empire to Turkish Republic »*, Timas Publishing, 3^{ème} Édition, Istanbul 2012, p. 252.

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ Faruk Bilici, « *L'enseignement religieux dans les écoles publiques turques : historique, programme, idéologie* », in Samim Akgönül (dir.) *Laïcité En Débat « Principes et représentations en France et en Turquie »*, p. 226.

obtint la possibilité de créer 2000 postes de prédicateurs chaque année, et d'ouvrir des établissements de hautes études d'éducation religieuse, équivalentes à une maîtrise³⁵².

Par ailleurs, suite au coup d'état militaire, la « DAR » acquit une reconnaissance constitutionnelle. Selon l'article 154 de la Constitution de 1961, rattachée depuis son avènement au Premier Ministre, la « DAR » était finalement intégrée à l'administration générale, et soumise aux règles de droit public. Pour déterminer la fonction et les compétences de la DAR dans la Constitution de 1961, le législateur choisit de faire un renvoi à une loi spéciale³⁵³ (loi n° : 2800 de 1935).

La Constitution de 1982, en accentuant à nouveau la place de la DAR dans l'administration générale et en l'insérant pour la première fois dans une Constitution, atteint son but de *réaliser la solidarité et l'union nationale à la lumière du principe de la laïcité*. La direction était désormais devenue un instrument important de la République concernant la laïcité. Finalement, la constitution de 1982 (l'article 136³⁵⁴) confiait un rôle fondamental à la DAR, en préparant ainsi une base plus fertile pour son futur élargissement.

Après l'adoption de la loi n° 633 du 22 Juin 1965, qui est aujourd'hui encore en vigueur bien qu'ayant subie de grandes modifications, les fonctions de l'institution découlant du domaine de la loi ont été précisées et élargies. Selon l'Article 1 de la loi définissant la fonction de l'institution, ses compétences étaient d'« *administrer les croyances, les pratiques et les principes moraux de la religion musulmane ; éclairer la société à propos de la religion et gérer les lieux de culte* ».

Durant les premières années de la République, les fonctions de la « DAR » ne se résumaient qu'en la responsabilité de la bonne gestion de la pratique de la religion. Après 1965 s'y est ajoutée celle d'« *éclairer la société à propos de la religion* ». Afin de réaliser cette dernière, par l'intermédiaire de sa fondation culturelle (Diyanet Vakfı), la fondation publia des revues afin d'émanciper la population sur les thèmes religieux. Elle édita la version turque de l'encyclopédie de l'Islam.

³⁵² Paul Dumont, (2008), *op. cit.*, p.158.

³⁵³ Loi n° : 2800 (1935) – « Diyanet İşleri Reisliği Teşkilat Ve Vazifelerine Dair Kanun » (Loi sur l'organisation et les devoirs de la présidence (direction) des affaires religieuses). Au moment de la promulgation de la Constitution de 1961, cette loi était encore en vigueur. La loi de 1935 a été abrogée finalement en 1965 avec la nouvelle loi n° : 633 « Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş Ve Görevleri Hakkında Kanun » (loi sur la Constitution et les devoirs de la Direction des Affaires Religieuses).

³⁵⁴ Article 136 - Direction des affaires religieuses : « La Direction des affaires religieuses, qui fait partie de l'administration générale, remplit, conformément au principe de laïcité, en se tenant à l'écart de toutes opinions et idées politiques, et en se fixant pour but de réaliser la solidarité et l'union nationales, les fonctions qui lui sont confiées en vertu de la loi particulière qui la régit ».

La DAR publia également divers ouvrages religieux afin d'empêcher l'islam populaire de s'épanouir autour des communautés orthodoxes, et afin de s'interroger sur les bases philosophiques de la nouvelle République laïque.

La DAR est l'institution de référence officielle pour la traduction du Coran, et donne son avis sur l'importation d'ouvrages religieux.

L'institution a également diffusé un manuel de religion destiné aux soldats³⁵⁵ ; publié pour la première fois en 1925 pour les membres de l'armée, afin d'informer les soldats sur les fondements de la religion et de les inciter à ne pas penser uniquement au monde éternel, mais de travailler dans leurs vies pour se lier étroitement, à Dieu, au monde, à la patrie et à la famille.

Clairement, son contenu, préparé par la DAR « *le laboratoire de l'islam officiel* »³⁵⁶, sur demande du maréchal *Fevzi Çakmak*, reflétait les attentes de la République en se référant aux fondements de l'Islam, pour instruire l'*homme nouveau* turc, qui serait au moins une fois dans sa vie, soldat de l'armée.

c) Un contrôle strict sur le contenu et l'exercice de l'Islam

Malgré le fait que sur le plan constitutionnel, selon le principe de la laïcité, l'État républicain connaisse une séparation entre les pouvoirs spirituels et les pouvoirs politiques, il n'hésite plus à interférer directement dans les affaires religieuses, à travers la DAR. Aujourd'hui en Turquie, cette institution dispose d'un pouvoir de contrôle strict, non seulement sur le contenu mais aussi sur l'exercice de l'islam³⁵⁷.

³⁵⁵ Le livre concerne 66 cours sur des différents sujets tel que, le Coran, les fondements de la foi, l'amour de prophète, le travail, la prière, la propreté, le caractère musulman du soldat turc et sa force de guerre etc. Le livre est composé des petits dialogues, des poésies, des histoires des héros turques et musulmans et surtout des hadiths du prophète Mohammed. Le premier cours est l'amour de la patrie et la foi. Dans le contenu de ce cours il est possible de voir la religion comme un élément essentiel de la fidélité à la république. Dans ce cours l'écrivain Ahmet Hamdi Akseki affirme que l'amour de la patrie découle de la foi. Voir : Ahmet Hamdi Akseki, *Askere Din Kitabı*, T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ebüzziya Matbaası, 2^{ème} Édition, Istanbul 1945. Ce livre est disponible en ligne sur : http://ulkunet.com/UcuncuSayfa/Askere_Din_Kitabi_yeni.pdf (consulté le 20 Février 2014).

³⁵⁶ Paul Dumont, (2008), *op. cit.*, p.158.

³⁵⁷ « La direction des affaires religieuses fut instaurée en vertu de la loi no 633 du 22 juin 1965, publiée au Journal officiel le 2 juillet 1965, portant sur l'instauration et les fonctions de la présidence des affaires religieuses. En vertu de son article premier, la présidence des affaires religieuses, rattachée au premier ministre, est chargée de traiter des affaires dans le domaine des croyances, du culte et de la moral de l'islam et de gérer les lieux de culte. Au sein de la direction, le Conseil supérieur des affaires religieuses constitue la plus haute autorité de décision et de consultation. Il est composé de seize membres, désignés par le président de la direction. Il est compétent pour répondre à des questions concernant la religion» (article 5 de la loi n° 633).



La DAR est chargée de la formation des imams et elle est compétente pour leur dicter les « *hutbe* » (la prêche) qu'ils lisent à la fin de la prière du vendredi, en mettent l'accent sur les sensibilités politiques, comme la terreur, ou des priorités morales de la vie quotidienne comme la solidarité et la fraternité. Par ailleurs, la direction envoie aux prédicateurs des modèles de sermon auxquels ils doivent se référer. Les prédicateurs doivent toujours informer leurs supérieurs des procédés suivis, en fonction des directives reçues³⁵⁸.

De même, sur le plan éducatif, la DAR finance directement les écoles coraniques et détermine le contenu des cours de religion dispensés dans l'éducation secondaire. Cette dernière ne couvre que la confession sunnite imposée, ainsi que les confessions de minorités musulmanes (chiïtes et alévies), non représentées au sein de l'institution.

Il est possible d'apercevoir que les compétences de la DAR ont connu une expansion considérable après le coup d'état de 1980, qui a instrumentalisé l'Islam, comme une contrebalance du communisme. Selon l'article 24 (alinéa 4) de la Constitution de 1982, qui traite de « *la liberté de religion et de conscience* », l'éducation religieuse est devenue obligatoire dans les établissements scolaires du primaire et du secondaire, sous la surveillance et le contrôle de l'État.

d) Une institution politique « stratégique » – sous la tutelle du pouvoir exécutif

Depuis sa fondation, la DAR a toujours été un important sujet de discussion, car elle semble être une institution politique, entre les mains des gouvernements. Surtout depuis les coups d'états militaires ainsi que les élections législatives, la direction change d'horizon en fonction de la nomination du Président, reflétant ainsi dans la plupart des cas les idées du gouvernement en place.

Comme le décrivait Paul Dumont, le rôle de la direction est d'« *aider l'équipe au pouvoir à faire avancer ses pions sur l'échiquier politique* »³⁵⁹.

La raison principale rendant possible cette action politique provient du fait que malgré l'existence du principe de laïcité dans la Constitution, il n'est pas question d'instaurer un standard de sécularisation élevé chez les turcs. C'est pour cette raison que les idées et

³⁵⁸ Paul Dumont, (2008), *op. cit.*, p.157.

³⁵⁹ *Ibid.*, p.168.

doctrines religieuses influencent considérablement l'opinion publique, et par voie de conséquence, les choix politiques des turcs.

Depuis sa fondation jusqu'à aujourd'hui encore, la DAR se comporte comme un organe politique, en participant à la formation de l'opinion publique, pour fournir un appui moral aux politiques du gouvernement. Les périodes de « turbulences », comme par exemple, les interventions militaires, et les périodes d'engagement contre la montée du communisme ou de l'islam populaire réactionniste, signalent aussi, généralement, un élargissement progressif des compétences de la Direction.

La montée brusque de l'Islam officiel, respectivement après les coups d'états de 1960 et de 1980, a rendu obligatoire l'élargissement de la structure administrative de la DAR et ses compétences. En 1976, avant la promulgation de la Constitution de 1982, le gouvernement de Demirel (le Parti de la Justice) a essayé de renouveler certains articles de la loi de la DAR, par une loi particulière, afin d'élargir ses compétences et sa structure administrative. Cette tentative a été mise en échec par une décision d'annulation pour défaut de forme³⁶⁰, rendue par la Cour Constitutionnelle turque en 1979³⁶¹, à la requête du Président Fahri Körtürk.

De par l'instabilité politique ayant causé six changements de gouvernement en 5 ans (1975-1980) et de par la complicité de législation dans le système bicaméral de cette période (?), il n'a pas été possible de mettre en application, après la décision d'annulation la loi de 1976 (loi n° : 1982) du Conseil Constitutionnel en 1979, de grandes réformes visant à modifier la loi de 1965, qui restait insuffisante pour répondre aux demandes de l'état.

Entre 1965 et 2010, il n'est pas possible de parler d'une grande réforme, pouvant mettre fin aux lacunes juridiques de la législation de la DAR. *Plus précisément, spécifiquement pour mettre à jour, les cadres et la structure administrative de la DAR.* Le plus grand

³⁶⁰ Après le veto du Président au sujet de certains articles de la loi no : 1893 votée au Parlement, la nouvelle loi no : 1982 opérait des modifications dont le contenu dépassait les motifs du veto. Ayant été considéré que le Président, selon l'article 93 de la Constitution de 1961, ne pouvait pas utiliser son droit de veto pour une deuxième fois, la loi a été publiée au Journal Officiel. Selon la Cour Constitutionnelle, la deuxième loi, dont le contenu était différent de la première, devait passer par le consentement du Sénat avant sa promulgation par le Président. Néanmoins, certains des juges constitutionnels de la cour, Ahmet Salih Çebi et Nihat O. Akçakayalıoğlu, dans le motif de leur vote dissident, ont mentionné qu'il n'était pas possible de parler d'une loi, avant sa promulgation par le Président et sa publication au Journal Officiel. Pour cette raison, selon eux, cette décision du Parlement qui n'est pas une véritable loi, n'entre pas dans le domaine du contrôle de constitutionnalité.

³⁶¹ Décision de la Cour Constitutionnelle turque : (18.12.1979) E.1979/25, n°: K.1979/46. Voir la revue des décisions de la Cour Constitutionnelle n°: 17, p. 399-431. Disponible en ligne sur : http://www.anayasa.gov.tr/files/pdf/kararlar_derGISi/kd_17.pdf (consulté le 20 Février 2014).



progrès de cette période est sans doute, en 1990, l'activation du *Haut Conseil des Affaires Religieuses*, fondé par la loi de 1965 mais resté longtemps inopérant, en raison de lacunes juridiques sur le mode d'élection de ses membres.

Le Haut Conseil des affaires religieuses est composé de seize membres, et il constitue la plus haute instance de décision et de consultation sur les questions religieuses³⁶². Selon l'article 5 de la loi n° : 633, sa mission est de décider sur les thèmes religieux, donner son avis, répondre aux questions religieuses³⁶³, faire des recherches sur les droits d'auteurs, les traductions des ouvrages religieux et si nécessaire, constituer des groupes de recherche et d'étude sur des questions religieuses³⁶⁴.

Le conseil est également compétent, pour examiner les organisations religieuses et sociales, les formations religieuses culturelles traditionnelles, et les milieux d'interprétation appartenant à la religion islamique, en Turquie et ailleurs³⁶⁵. Le conseil peut décider, du point de vue religieux, de la publication ou non d'ouvrages imprimés et audiovisuels, renvoyés par la Direction.

Par ailleurs, la Direction, par l'intermédiaire de son conseil d'étude des éditions et de lecture du Coran « *Mushafı İnceleme ve Kıraat Kurulu* » peut, après obtention d'une décision du Tribunal d'Instance, faire ramasser et détruire, tout ouvrage imprimé ou toute publication audiovisuelle du Coran³⁶⁶. Ce conseil est également compétent pour cacheter³⁶⁷ et approuver les éditions du Coran, et assurer leur correction et parfaite impression, avant leur publication.

Par une modification de la loi n° : 633, en 2010 par le gouvernement d'AKP, la DAR est dotée désormais, d'un droit de censure. Selon l'article 6 (alinéa 6) de la loi, si la publication des ouvrages religieux mentionnée à l'article 5, a eu lieu sur internet, La Direction des Affaires Religieuses est compétente également, pour demander la correction du contenu religieux erroné, et en cas de non correction, de demander au Tribunal d'Instance (tribunal de paix) l'interdiction d'accès à ce site.

À l'instar de ses compétences sur le contenu des publications religieuses, les compétences de la DAR sur l'administration des mosquées n'ont pas fait exception. En

³⁶² Loi n° : 633 l'article 5 (alinéa 1).

³⁶³ Loi n° : 633, article 5 (alinéa 5/a).

³⁶⁴ Loi n° : 633, article 5 (alinéa 5/b).

³⁶⁵ Loi n° : 633, article 5 (alinéa 5/c).

³⁶⁶ Loi n° : 633, article 6 (alinéa 5).

³⁶⁷ Pour voir l'exemple d'une édition de Coran « *mushaf* » cachetée par la DAR : Annexe III-D.



1998³⁶⁸, la DAR est devenue seule compétente pour décider de l'ouverture à la prière des mosquées et des « *mescit* » (petit mosquée), de leur administration ainsi que pour la nomination de leur personnel.

Dorénavant, toutes les nouvelles mosquées doivent attendre la permission de la DAR pour gagner le statut de lieu de culte officiel. En cas d'une ouverture à la prière, avec ou sans permission, leur administration est convoquée devant la Direction dans les 3 mois suivants. Ceci diminue sans doute l'influence des confréries, surtout concernant les mosquées et les lieux de culte des zones rurales, traditionnellement dominés par des *tariqat*.

Au sujet des revenus économiques, en 2001³⁶⁹, l'institution a perçu une grande source de financement par le biais de l'exploitation des publications religieuses. Dans le préambule de la loi de 2001, il est possible de voir que ce changement visait à priori à créer un financement efficace pour diffuser les publications de la DAR en tous les coins du pays, ainsi qu'aux Républiques turques d'Asie Centrale³⁷⁰.

Avec les efforts du gouvernement d'AKP pour élargir le champ d'influence de l'Islam officiel, en 2007³⁷¹, l'organisation étrangère « *yurt dışı teşkilatı* » de la DAR a été créée pour réaliser l'exportation de l'islam turc dans les pays étrangers, spécialement dans les pays turcophones d'Asie Centrale, et également vers la diaspora turque vivant en l'Europe Occidentale.

Il est important de préciser qu'en dépit des modifications élargissant les compétences de la DAR, aucune loi à ce jour n'est entrée en vigueur depuis la décision d'annulation de la Cour Constitutionnelle abrogeant 12 articles en 1976, pour réorganiser structurellement les cadres et l'organisation administrative de l'institution.

La raison de cette infertilité législative est due à l'instabilité politique plutôt qu'à des raisons juridiques. En réalité, la Constitution de 1982, garantissant à la DAR une intangibilité, tout en la mettant sur la trajectoire de la laïcité, fournit des motifs importants à l'élaboration de nouveaux projets de loi, ainsi que de décrets-lois, à cette institution constitutionnelle visée à assurer l'union et l'unité nationale.

³⁶⁸ Loi n° : 4379 (1998) modifiant l'article: 35 de la loi n° 633 de 1965.

³⁶⁹ Loi n° : 4724 (2001) modifiant l'article 31 de la loi n° 633 de 1965.

³⁷⁰ Voir le préambule de la loi, en ligne sur le site de la Grande Assemblée Nationale De Turquie (TBMM) : <http://www.tbmm.gov.tr/sirasayi/donem21/yil01/ss739m.htm> (consulté le 20 Février 2014).

³⁷¹ Loi n° : 5676 (2007) ajoutant l'article provisoire 12 et modifiant l'article: 18 (18/A) de la loi n° 633 de 1965.

À ce sujet, le premier ministre turc Recep Tayyip Erdoğan, affirme en se référant à l'article 136 de la Constitution de 1982, que la DAR est une institution constitutionnelle qui remplit sa fonction, conformément au principe de laïcité, en se tenant à l'écart de toutes opinions et idées politiques, en se fixant le but de réaliser la solidarité et l'union nationales, mais que sans réforme, elle ne saurait répondre aux exigences actuelles³⁷².

Pendant des années, cette lacune a été comblée, pour répondre aux besoins du jour et consolider la position critique de l'institution, (directement ou *indirectement*³⁷³) par les décrets-lois, et (indirectement) par les lois concernant les dispositions de la fonction publique (loi no : 657 sur les fonctionnaires de l'État), et par la modification des lois sur la création (la constitution) et les compétences des Ministères³⁷⁴.

Les statuts et les salaires des employés de la DAR ont ainsi été organisés dans des tableaux d'annexe, ajoutés à ces derniers.

Suite à l'élection du Président conservateur Abdullah Gül en 2007, qui confia une excellente stabilité au gouvernement d'AKP, suite à quelques modifications indirectes similaires à celles réalisées en 2010, plusieurs articles de la loi de 1965 ont été réorganisés par une loi spéciale.

Après l'entrée en vigueur de la loi de 2010, le gouvernement d'AKP a choisi de réaliser de nouvelles modifications, une fois encore par le biais des décrets-lois³⁷⁵, qui sont une

³⁷² Voir le projet de la loi n° : 6002 de 01.07.2010 dans lequel le premier ministre Recep Tayyip Erdoğan expose les motifs de la loi : <http://www.tbmm.gov.tr/sirasayi/donem23/yil01/ss507.pdf> (voir les pages 1 et 2).

³⁷³ Indirectement, en ce contexte signifie les décrets lois ou les lois qui ne sont pas spécifiquement promulgués pour la Direction des Affaires Religieuses, mais pour un cadre plus général comme la fonction publique (ex : le statut des fonctionnaires), modifiant au demeurant, certains articles de la législation de la DAR.

³⁷⁴ Loi no : 5676 (2007) modifiant l'article: 18/A, Provisoire 12., Loi no : 5338 (2005) Modifiant l'article: Provisoire 11., Loi n°: 4724 (2001) modifiant l'article : 31., Loi n° : 4415 (1999) Modifiant l'article: Annexe 3., Loi n°: 4379 (1998) modifiant l'article: 35., KHK (décret-loi) 433 (1991) modifiant l'article: Annexe 2., Loi n° : 3745 (1991) modifiant l'article : Annexe 1, Annexe 2., KHK (décret-loi) 416 (1990) modifiant l'article: 5, 20, Loi n° : 1982 (1979) modifiant l'article: 2, 6, 7, 8, 11, 12, 13, 15, 21, 22, 23, 24., Loi n° : 2088 (1977) Modifiant l'article : 36, Provisoire 8, Provisoire 9, Provisoire 10. Il faut préciser la décision de la Cour Constitutionnelle annulant les changements de 1976 (la loi n° : 1982) a été publiée au Journal Officiel le 30.04.1979 : La décision de la Cour Constitutionnelle turque : E : 1979/25, K : 1979/46 (Loi n° : 1982) annulant les modifications des articles: 2, 6, 7, 8, 11, 12, 13, 15, 21, 22, 23, 24.

³⁷⁵ KHK N° : 375 (2011) modifiant l'article: Annexe 1, 13., KHK N°: 666 (2011) modifiant l'article: Annexe 1, 13., KHK N°: 653 (2011) modifiant l'article : 7, 10, 12, 18/A, Annexe 1, Annexe 3, Provisoire 13, Provisoire 16, Provisoire 17.



méthode de législation plus pratique, pour la mise en œuvre organisée, efficace et reproductive des services publics³⁷⁶.

Depuis 2011, le gouvernement d'AKP utilise très souvent les lois d'habilitation à délégation limitée dans le temps, ou les lois omnibus « *torba yasa* », qui donnent à l'exécutif la compétence de « légiférer » dans plusieurs domaines par des décrets-lois.

Ces derniers facilitent le processus de législation, et sont choisis par l'exécutif afin d'empêcher l'affaiblissement de son contrôle sur les institutions critiques de l'état.

Cette méthode de législation, entrée dans le droit turc en 1971, a été davantage choisie, tout au long de l'histoire politique³⁷⁷, par le gouvernement à parti unique d'ANAP « le *parti de la mère patrie* », présidé par le Premier Ministre libéro-conservateur Turgut Özal (1983-1989) puis par son successeur Yıldırım Akbulut (1989-1991).

Le parti disposait d'un avantage numérique et d'une stabilité au sein du Parlement, et son dynamisme de législation fut consolidé, pendant deux ans, par l'élection d'Özal à la présidence de la République en 1989³⁷⁸.

Il est important de préciser que, par rapport à la DAR, cette méthode de législation par acte unilatéral de l'exécutif, n'a pas été choisie par les gouvernements antérieurs en raison de l'interdiction manifeste énoncée dans la Constitution de 1982 (article 91) et de

³⁷⁶ Le titre de la loi d'habilitation no : 6223 (06.04.2011) donnant à l'exécutif la compétence pour les décrets-lois no : 666, 653 et 375 : «Loi d'habilitation sur les sujets de l'organisation, la fonction et les compétences des établissements et des institutions publics pour assurer l'exécution organisée, effective et reproductive des services publics ».

³⁷⁷ Les décrets-lois du gouvernement d'ANAP sur la Direction des Affaires Religieuses sont : (12.04.1990).

KHK/416 N° : 20490, (14.06.1989) KHK/368 No : 20195, (18.05.1987) KHK/279 N° : 19464.

³⁷⁸ Par rapport à l'article 101 de la Constitution de 1982 « Si le Président de la République élu est membre d'un parti ou de la Grande Assemblée nationale de Turquie, il voit ses liens avec son parti rompus et perd sa qualité de membre de l'Assemblée. ». Bien que cette impartialité constitutionnelle du président rende juridiquement impossible le scénario d'un gouvernement de cohabitation, en raison des statistiques, il est possible de voir, une forte augmentation des décrets-lois pendant ces périodes. Enfin, nous pouvons dire que l'harmonie politique de ces deux derniers, facilite considérablement l'aboutissement du processus de législation qui tombe entre les mains du pouvoir exécutif. Les meilleurs exemples à cette égard, sont le gouvernement d'ANAP- la présidence de Turgut Özal et le gouvernement d'AKP-la présidence d'Abdullah Gül. (En raison de l'instabilité politique et l'hostilité de la Cour Constitutionnelle à l'égard des décrets-lois, entre 1982 et 1995, il y a eu 30 décrets-lois par an contre seulement 6 entre 1995 et 1999. Voir Kemal Gözler, *Türk Anayasa Hukuku Dersleri*, Ekin Kitabevi, Bursa, 2005, pp. 312-320. Pour une liste des décrets-lois entre 1985 et 2005, publiée par l'autorisation de la direction générale du développement de la jurisprudence et de la publication, du Premier Ministère de la République Turque, voir : <http://www.anayasa.gen.tr/khk-liste.htm> (Il est possible de trouver l'index concernant tous les décrets-lois sur le site du journal officiel, www.resmigazete.gov.tr et du Premier Ministère, www.mevzuat.basbakanlik.gov.tr).



1961 (article 64), d'organiser par voie de décret-loi un domaine, comme la religion³⁷⁹, domaine touchant directement les droits et libertés individuelles. Pendant une certaine période, on assiste à une certaine d'hostilité de la Cour Constitutionnelle à l'égard des décrets-lois.

Néanmoins, la stabilité parlementaire et l'affaiblissement de la crainte de l'utilisation du droit de veto par le Président, a fourni au gouvernement d'AKP, tout comme à l'ANAP, la possibilité de modifier sous bref délai la structure et les compétences de la DAR et des autres institutions étatiques.

Ces modifications ont eu pour conséquence la promulgation de certaines dispositions de la loi no 633 (de l'année 1965). En cette période, les modifications essentielles se réalisaient le plus souvent par le biais des dispositions de la loi n° 657 (sur les fonctionnaires de l'état) et par les décrets-lois qui la modifient³⁸⁰. Malgré ces modifications, issues d'une démarche indirecte pour répondre aux besoins de l'État, il a fallu attendre jusqu'en 2010 pour assister à un changement essentiel réorganisant spécifiquement l'organisation administrative et les compétences de la DAR.

Du début des années 1980 jusqu'à aujourd'hui, les cadres et la structure administrative de la Direction se sont élargis et les unités en son sein se sont multipliées. Le poids de l'exécutif sur l'institution a été tellement important, qu'après l'arrivée au pouvoir du gouvernement d'AKP, en 2002 et la réalisation de toutes les modifications juridiques que nous avons cité ci-dessus, le personnel de l'institution a augmenté de manière fulgurante, en passant de 71.693 employés à 141.298 dans une période de 9 ans (2004-2013).

³⁷⁹ Selon l'article 64 (alinéa 6) de la Constitution de 1961, « les droits et libertés fondamentaux qui sont précisés dans le premier et le deuxième chapitre de la deuxième partie, ainsi que les droits et les devoirs politiques figurant à la 4^{ème} partie ne peuvent pas faire l'objet de décrets-lois ». Il est possible de dire que, la Constitution de 1982 contient des dispositions semblables, mais aussi des différences importantes. Parallèlement, l'article 91 (premier alinéa) de la Constitution de 1982 précise que, « les droits fondamentaux et les droits et devoirs de l'individu figurant aux premier et deuxième chapitres de la deuxième partie de la Constitution, ainsi que les droits et devoirs politiques énoncés au quatrième chapitre de cette partie ne peuvent pas faire l'objet de décrets-lois ». Néanmoins dans le texte de l'article 91 de la Constitution de 1982, le mot « liberté » n'est pas prononcé, également, selon (le 5^{ème} alinéa) le même article, cette interdiction de faire des décrets-lois, est conditionnée par les dispositions relatives à l'état de siège et à l'état d'urgence. À préciser que la Constitution de 1982 a tendance à traiter des droits et libertés fondamentales mais en ajoutant très souvent, des conditions d'utilisation ou des cas d'exception. Une deuxième grande différence tient au fait que la Constitution de 1961 (article 64 alinéa 6) précise la compétence de la Cour Constitutionnelle au sujet du contrôle de constitutionnalité des décrets-lois. Toutefois, dans la Constitution de 1982, bien qu'elle existe en pratique, la compétence de la Cour n'est pas précisée expressément, dans l'article.

³⁸⁰ Voir le texte du projet de loi, signé en 16.03.2010, par le président Recep Tayyip Erdoğan, pour la modification de la loi de 1965 : <http://www.tbmm.gov.tr/sirasayi/donem23/yil01/ss507.pdf> (consulté le 20 Février 2014).

Aujourd'hui, suite à la loi de 2010, spécifiquement élaborée pour confier à l'institution, des compétences plus large qu'auparavant, la DAR est dotée de 7 unités essentielles, que sont : la direction générale des services religieux, la direction générale des ressources humaines, la direction générale des services de *hajj* et d'*oumra*, la direction générale des publications religieuses, la présidence du développement de stratégie, la direction générale des services d'éducation, et le club de sport et de la jeunesse.

e) La DAR et son action internationale

Malgré le poids de l'exécutif sur l'institution, il est convient de préciser que le rôle critique qui lui est confié par la République, ne peut pas être expliqué seulement sous l'angle de vision des partis politiques. Au-delà de l'influence gouvernementale, l'institution a une fonction immuable qui ombre parfois les opinions politiques.

Depuis la fin de la guerre froide, la Direction est active dans les pays turcophones de l'Asie Centrale et aussi dans les pays des Balkan ex-Ottoman.

Après l'effondrement de l'Union Soviétique, la Direction a « profité » de la faiblesse temporaire de la Russie à maintenir un contrôle politique effectif sur les ex-républiques soviétiques, ainsi que des pays turcophones dépendants de la Fédération russe. Malgré le fait qu'ils soient turcophones, le premier contact de la Turquie avec ces pays s'est davantage réalisé sur le plan religieux.

Pour effacer les traits du communisme qui a laminé l'organisation de l'Islam dans ces nouveaux pays, la Direction aide à la construction des mosquées, leur envoie des imams particulièrement pendant la période de Ramadan, et fournit une aide économique et expérimentale (technique), à la construction de l'infrastructure religieuse. La Direction subvient ainsi aux besoins de formation des fonctionnaires, en accueillant les étudiants dans ses établissements de formation religieuse.

Par ailleurs, la Direction aide également à la construction de l'infrastructure religieuse et à la réanimation de l'héritage moral et architectural turc dans les anciens pays Ottomans des Balkans. Plus précisément, il est possible de constater, par l'intermédiaire des activités de la DAR, une copie des politiques et des intérêts de la Turquie. Par ces activités, la Turquie cherchait à créer une zone d'influence motivée par les ambitions d'un post-ottomanisme amalgamé avec le panturquisme provenant de ses origines asiatiques.

Le rôle actif de la DAR dans la région ex-soviétique est aussi de fixer les fondements des relations économiques avec les nouveaux pays indépendants. Au fur et à mesure de l'importance du rôle des entrepreneurs turcs, les *tariqat* et les communautés islamiques ont commencé à investir et en conséquence, à établir une zone d'influence efficace dans les pays d'Asie Centrale et des Balkans.

L'Asie Centrale (Turkestan) avait une importance primordiale, car dans cette région, il existait un tissu confrérique semblable à celui de la Turquie et ceci augmentait la marge de manoeuvre des mouvements religieux turcs. La DAR a joué un rôle clé en permettant un progrès rapide de cette région.

En 1995, à l'initiative de la Direction des Affaires Religieuses, le Conseil Islamique Eurasien³⁸¹ s'est tenu à Ankara, avec la participation des pays ex-soviétiques et des pays des Balkans, afin de consolider l'union religieuse et politique entre la Turquie et l'Eurasie. L'objectif essentiel du Conseil était de développer la coopération, dans les domaines des services religieux et de l'éducation, entre les administrations et les institutions religieuses des pays musulmans et des communautés, principalement dans la région eurasiennne.

Après l'effondrement de l'Union Soviétique, par le biais de ce genre de relations « *religio-économique* », la Turquie voulait maintenir dans cette région, une position forte à long terme, en éliminant ainsi l'influence potentielle de ses adversaires occidentaux, en les empêchant de bénéficier de la faiblesse de l'organisation de l'Islam et de l'ignorance religieuse des musulmans des pays des Balkans et de l'Union-Soviétique.

Dans le rapport de la première réunion, le Conseil s'est vivement engagé contre les activités des missionnaires qui essayaient de s'établir dans ces pays. Selon le rapport, ces derniers ne devaient pas être perçus comme constituant simplement une activité de l'Église, mais comme liés aux ambitions impérialistes à caractère religieux soutenues par les pays d'Occident³⁸².

³⁸¹ Le site officiel du conseil :

<http://www.avrasya-is.org/eski/index.php?Zm9ua3NpeW9uX2FkaT1hbmFzYXlmYV9pY2VyaWdp>

Le rapport de la première réunion (en turc) :

http://www.avrasya-is.org/eski/dosyalar/yayinlar/26_20090409023904_1_pdf.pdf (consulté le 20 Février 2014).

³⁸² Voir le rapport p. 34/ paragraphe 68 [Dans le rapport il existe plusieurs paragraphes, accentuant les inquiétudes sur les activités missionnaires ayant lieu dans chacun des pays participants. Bien que la mission principale du Conseil soit la consolidation des relations religieuses, le combat contre les activités missionnaires ou plus simplement, contre la christianisation, occupe une place importante dans le texte du premier rapport.]



Pour réaliser ses objectifs sur le plan international, la République Turque laïque, n'hésita pas à instrumentaliser sa religion « officielle », comme elle le faisait dans sa politique interne. À ce sujet, la Direction s'est engagée activement, pour l'adhésion de la Turquie dans l'Union Européenne. Pour cela, elle a tenu un discours pacifique, en accentuant le concept de la tolérance et du dialogue inter-religieux dans les colloques³⁸³, pour défendre l'idée de la tolérance et la compatibilité de l'Islam avec les valeurs de l'Europe.

Afin de consolider le dialogue inter-religieux, du 14 au 18 Juin 2000, le président de la DAR Mehmet Nuri Yılmaz, a pour la première fois dans l'histoire de la Turquie, en tant que chef d'une institution religieuse, rendu visite au Pape Jean-Paul II. Un an plus tard en Novembre 2001, durant la session de terreur du 4^{ème} sommet économique Eurasiatique, Yılmaz condamnait sans appel les attentats du 11 Septembre, en affirmant que « *le djihad dans l'Islam ne consiste qu'à travailler* ».

Egalement, sur le plan national, la DAR a organisé plusieurs sommets afin d'accueillir les leaders spirituels des religions monothéistes de la Turquie. La première réunion s'est déroulée en 1999, et pendant celle-ci, le président de la DAR Mehmet Nuri Yılmaz a accueilli les représentants des trois religions du livre (le judaïsme, la chrétienté et l'islam)³⁸⁴ en Turquie à l'occasion d'un dîner de rupture du jeûne « *iftar* »³⁸⁵.

Durant le dîner, les sujets principaux ont été l'amour, la fraternité, la paix inter-religieuse, la candidature de la Turquie à l'Union Européenne, et la promotion internationale du pays. À cette occasion, le Patriarche Grec-Orthodoxe d'Istanbul, Bartholomée, a affirmé la nécessité de l'adhésion de la Turquie à l'Union Européenne. Depuis 1999, ces réunions lors de la rupture du jeûne du Ramadan se sont répétées plusieurs fois afin d'exprimer la tolérance religieuse existant en Turquie, ainsi que la compatibilité de l'Islam avec les valeurs démocratiques européennes.

Il est important de préciser que la DAR est aussi compétente pour la nomination des imams exerçant leur service religieux dans les mosquées fondées par la communauté turque, en Europe occidentale. Pour réaliser cette mission, la DAR bénéficiera des diplômés des écoles

³⁸³ Pour consolider le dialogue entre les religions monothéistes et accentuer leurs compatibilités, en 2000 à Istanbul et à Mersin (Tarsus), la Direction a organisé deux colloques importants, durant le même mois : La Vie Religieuse en Turquie (Istanbul, Le 3-7 Mai 2000) et Les religions à l'âge de la foi et de la tolérance (Mersin-Tarsus Le 10-11 Mai 2000).

³⁸⁴ Parmi les leaders religieux invités à cette organisation se trouvaient, Le Patriarcat grec-orthodoxe d'Istanbul (Fener), l'Église catholique assyrienne, l'Église orthodoxe assyrienne, le patriarcat arménien d'Istanbul, l'Église catholique latine, le Vatican, le Grand Rabinat de Turquie.

³⁸⁵ Voir l'article de Hürriyet « *Dinlerin buluşması* » : <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?id=-120982> (consulté le 20 Février 2014).



« *imam-hatips internationales* » fondées particulièrement pour l'exportation de l'Islam étatique au-delà de Turquie. Ces lycées enseignent à des imams qui auront des compétences linguistiques, leur permettant de travailler dans les pays européens.

Aujourd'hui, la DAR possède un budget de 4,6 milliard de TL (Livre « *Lira* » Turque) (presque 1,9 milliard d'Euros)³⁸⁶, qui ne cesse d'augmenter³⁸⁷. Ce budget dépasse celui des onze ministères, dont celui du ministère des affaires intérieures, et du ministère de l'éducation et de la santé. Malgré cela, étant donné l'efficacité de son action critique et de son efficacité dans la politique internationale, ce budget ne doit pas être qualifié d'astronomique (excessif). Selon P. Dumont « *l'activité de la DAR, peu coûteuse mais très rentable en terme de prestige, n'a rien de gratuit* »³⁸⁸.

Afin de réaliser son action nationale et internationale, l'institution rémunère plus de 141.298 employés dont 128.847 sont statuaires (imams, prédicateurs et autres servants de culte), quasiment tous de confession sunnite, pour 84.609 mosquées³⁸⁹. Elle organise annuellement le pèlerinage de dizaines de milliers de fidèles turcs vers la Mecque, et s'occupe aussi de l'organisation du culte islamique officiel pour l'immigration turque en Europe³⁹⁰.

Il est aussi possible de constater que le mécanisme de contrôle étatique sur la religion augmente aussi vite que les compétences de la DAR, dépassant aujourd'hui, grâce à son organisation étrangère (internationale), les frontières de la souveraineté de la République, afin de présenter l'Islam officiel à la diaspora turque d'Europe Occidentale.

³⁸⁶ Voir l'article de Hurriyet, « *Bütçe maratonu sonuçlandı* », (21.12.2012) :

<http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/22206956.asp> (consulté le 20 Février 2014).

Le Journal Officiel sur le budget consacré à la Direction des affaires religieuses en 2013 : <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/12/20121229M1-1-12.pdf> (consulté le 20 Février 2014)

Pour le budget consacré aux autres institutions de la République Turque, voir le site de la commission de plan budgétaire « *plan ve bütçe komisyonu* » et pour celui de l'Assemblée Nationale voir : <http://pbk.tbmm.gov.tr/Cetveller>.

³⁸⁷ Elise Massicard, « *L'islam en Turquie, pays "musulman et laïc"* », in Olivier Roy (dir.), *La Turquie aujourd'hui (Un pays européen ?)*, Encyclopaedia Universalis France, 2004, p. 57 [« *En 1981, son budget dépassait celui du Ministère de l'Industrie, et n'a cessé d'augmenter depuis lors pour atteindre en 2002 près de 400 millions d'euros. Elle gère actuellement plus de 75000 mosquées, près de 90000 fonctionnaires et 75000 employés.* »].

³⁸⁸ Paul Dumont, (2008), *op. cit.*, p. 166.

³⁸⁹ Pour les statistiques officielles de la DAR voir :

<http://www.dindiyanet.net/diyanet/diyanet-gorevli-perosnel-ve-bos-kadro-sayisini-acikladi-h7233.html> (consulté le 20 Février 2014).

³⁹⁰ Samim Akgönül, « *Islam turc, islams de Turquie : acteurs et réseaux en Europe* » in *Politique Etrangère*, I.F.R.I., Printemps 2005/1, p. 37 (sous-titre 1). Article disponible en ligne à l'adresse: <http://www.cairn.info/revue-politique-etrangere-2005-1-page-35.htm> (consulté le 20 Février 2014).



En Turquie, comme dans d'autres pays musulmans du Moyen-Orient, les arguments religieux structurent une part importante de l'opinion publique. La mémoire et la conscience historique basées sur la religion y sont toujours vives. Afin d'effacer les préjugés du passé et présenter en Turquie, les valeurs occidentales d'une manière séparée de l'histoire des religions, la DAR est chargée d'une mission critique.

L'institution est aussi responsable de réfuter les préjugés de l'opinion publique européenne. À l'inverse de l'image extrémiste et fanatique de l'Islam, surtout depuis les attentats du 11 Septembre, la DAR est chargée de présenter une image de l'Islam réformiste, moderne, tolérant, et ouvert au dialogue inter-religieux, afin de contrer les prétentions négatives fondées sur sa non-compatibilité avec les valeurs démocratiques occidentales.

Dans le cadre du nouveau projet de Constitution, l'actuel Président de l'institution *Mehmet Görmez*, affirme³⁹¹ qu'il ne connaît pas d'institution pareille à la DAR dans le monde, celle-ci étant une institution publique, mais ayant des liens très forts avec la population civile. Il exprime également que dans la nouvelle Constitution, il est très important que *la direction (DAR)* obtienne le statut de personne morale de droit public, disposant d'une autonomie religieuse et scientifique, mais pas administrative.

Selon Görmez, la présidence doit être une institution qui partage avec le peuple, sans subir aucune tutelle. Mais dans les faits, ces prétentions n'ont pas pour but d'obtenir une base plus solide par le biais d'un statut constitutionnel, puisque dans sa déclaration, Görmez fait une constatation exacte qui met en relief le fait que les activités de la DAR au niveau international et national, n'ont pas fait gagner d'autonomie à la DAR jusqu'à ce jour.

f) Pragmatisme ou modèle Turc de gestion de la Religion?

Comme le décrivait Paul Dumont, la Turquie moderne instaurée par Mustafa Kemal est « *certes foncièrement anticléricale, mais elle n'est pas antireligieuse* »³⁹². Le modèle de laïcité turque, contrairement au français, « *n'a pas rompu les ponts avec l'institution religieuse* »³⁹³, mais, comme nous l'avons exprimé, a désiré en prendre le contrôle.

Contrairement à l'Empire Ottoman, qui instrumentalisait les instances religieuses par le biais des « *fetva* », pour justifier ses politiques sans toucher aux fondements de l'Islam,

³⁹¹ Voir l'article de Hürriyet « *Görmez'den Cemevi ve Ateizm çıkışı* », (24.07.2013) : <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/24356846.asp> (consulté le 20 Février 2014).

³⁹² Paul Dumont, *Mustafa Kemal invente la Turquie moderne*, Éditions Complexe, Bruxelles, 2006, p.158.

³⁹³ Paul Dumont, (2008), *op. cit.*, p. 155.

la République laïque turque a façonné la doctrine religieuse pour en faire la religion de la Nation ou plus précisément, un élément fondamental de sa religion civile.

Cependant, à la lumière des efforts fournis afin de soumettre la religion au contrôle de l'État, et à mi-chemin entre les deux institutions que sont l'uléma Ottoman et la DAR de la République Turque, il est possible de discerner les traits d'un héritage important : l'influence du modèle Byzantiniste au sujet de la gestion de la religion.

Dans la pratique Byzantiniste, la religion est subordonnée à l'État et la patrie supporte le pouvoir temporel ainsi que les décisions politiques de l'État, sans disposer d'un pouvoir législatif, exécutif ou juridictionnel. En revanche dans ce modèle, l'empereur est responsable de la protection de l'Église, défend son point de vue religieux officiel et réprime les mouvements religieux d'opposition. Contrairement au modèle catholique de la domination religieuse sur la politique, dans le modèle byzantin, César est le souverain de Dieu et la religion survit en tant qu'institution liée à l'État³⁹⁴.

Depuis sa fondation, dans la Turquie laïque, la relation religion-état a été redéfinie sur l'héritage du modèle historique Ottoman, afin de créer le modèle de la laïcité turque comme dans le modèle Byzantin envisageant la religion comme une institution officielle sujet et dépendante de l'État³⁹⁵.

Ce modèle qui nous vient de l'expérience ottomane vise en premier lieu à encadrer la religion dans les limites tracées par l'État, un islam assimilé à l'État, mais toujours en reconnaissant la suprématie de l'État. Mehmet II (le conquéreur de Constantinople) voulait unifier la religion et l'État en sa personnalité, se considérant comme l'ombre de Dieu sur la Terre « *Zillulah fi'l-Arz* »³⁹⁶. Cette tradition d'islam politique tendait à standardiser l'Islam, et à interpréter son contenu en l'instrumentalisant au profit de la consolidation de l'autorité centrale pour ainsi « *empêcher la constitution d'un centre d'autorité spirituelle autonome* »³⁹⁷.

³⁹⁴ Ali Bulaç, « *İslam ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi* », (1994), in Cogito, n° 1, Laiklik, p. 70. Pour plus d'information sur les relations État-Religion en Turquie, du point de vue théologique voir aussi Ali Bulaç, *İslam ve Fanatizm*, Türkiye'de Din-Devlet İlişkisi Blm., Istanbul, 1993, pp. 109-122.

³⁹⁵ Ali Bulaç, (1994), *op. cit.*, p.76.

³⁹⁶ Ahmet Yaşar Ocak, Türkler, *Türkiye ve İslam "Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri"*, İletişim Yayınları, 2011, Istanbul, p.70 [Pour plus d'information pour l'islam d'État ou l'islam politisé voir : *Ibid.*, pp. 66-76].

³⁹⁷ *Ibid.*, p.70.

C'était pour cette raison que, comme sous l'Empire Ottoman, dans la Turquie républicaine, malgré l'adoption de la laïcité comme un principe constitutionnel, la perception de la religion était centrée sur le sunnisme-hanéfite.

Ceci ne relevait sans doute pas tant d'une religiosité des fondateurs, mais d'une exigence importante d'unité nationale et d'un héritage anatolien pré-islamique, sans lesquels l'État manquerait de fondements.

Dans ces circonstances, inévitablement, la présence de la DAR dans un modèle de laïcité, « *a débouché sur une tendance à l'uniformisation religieuse, en faisant de la confession majoritaire, le sunnisme hanéfite, un culte en quelque sorte officiel* »³⁹⁸. En réalité, malgré l'accentuation de la laïcité sur le plan tant politique que constitutionnel depuis la fondation de la République, l'Islam a toujours occupé une place propice « *en tant que source de vie spirituelle et élément de la culture nationale* »³⁹⁹.

Le programme Kémaliste, plutôt que d'abandonner la religion, visait à la moderniser et à instaurer un Islam « *totalelement débarrassé de ses tendances obscurantistes, et imprégné des idéaux de la jeune République* »⁴⁰⁰. L'idée du programme était de démontrer essentiellement que le « *vrai Islam* » se conformerait à la laïcité et au projet de modernisation de la République.

Le sécularisme Kémaliste a redéfini l'Islam sur la base d'une opposition entre l'Islam turc (*personnel, éclairé, rationnel, national*) et l'Islam réactionnel (*politique, arriéré, superstitieux, arabe*)⁴⁰¹ en créant ainsi par le biais de la DAR, « *un clergé officiel, républicain et ouvert à la laïcité kémaliste.* »⁴⁰²

Bien que la direction joue un rôle critique au sujet de la gestion de l'Islam en Turquie, il serait utile de prendre en considération, la constatation de Bülent Tanör qui prévoit celle-ci seulement comme l'institution d'une période de transition. Selon lui, le passage par cette période est essentiel pour atteindre les standards de la laïcité⁴⁰³.

³⁹⁸ Jean Marcou, « *Islamisme et « Post-Islamisme » En Turquie* », in *Revue Internationale de Politique Comparée*, Vol. 11, n° 4, 2004, p. 590.

³⁹⁹ Paul Dumont, *Mustafa Kemal invente la Turquie moderne*, (2006), p.158.

⁴⁰⁰ *Ibid.*

⁴⁰¹ Umut Azak, *Islam and Secularism in Turkey, "Kemalism, Religion and Nation State"*, I.B. Tauris, London-New York, 2010, p. 175.

⁴⁰² Samim Akgönül, (2005), *Religions de Turquie, religions des Turcs*, « *Nouveaux acteurs dans l'Europe élargie* », p. 69.

⁴⁰³ Bülent Tanör, « *Laiklik, Cumhuriyet ve Demokrasi* », (2001), pp. 29-30.

Cependant, il est important de souligner que la survie et l'élargissement imprévus des compétences de la DAR ont découlé des nécessités politiques, ou plus précisément, une ancienne tradition politique turque de consolidation de l'autorité étatique.

Pour ainsi dire, la suppression ou la neutralisation de la DAR, pourraient progressivement conduire à un renforcement des communautés religieuses, et des organisations confessionnelles en Turquie et ce sans sécularisation préalable de la société. Ceci aurait pour conséquence d'affaiblir les fondements laïques de la République.

Tanor précise également qu'en France, cette période de transition a duré cent-dix ans, mais concernant la Turquie, il s'agit d'une histoire plus récente. En effet malgré le statut fondamental de la DAR, tel un contrepoids de l'islam populaire dans un pays où la sécularisation reste inachevée, la Direction est devenue une institution de prosélytisme ce qui entre en contradiction avec le principe de laïcité affirmé dans la Constitution. Selon l'article 136 de la Constitution, la DAR doit accomplir ses missions, en respectant le principe de laïcité⁴⁰⁴.

Il est clair qu'une institution aussi active sur le plan politique au niveau national et international, et titulaire d'une mission de lutte contre les activités missionnaires des autres religions, déborde les limites du principe de laïcité qui prévoit la neutralité de l'État vis-à-vis de toutes les croyances religieuses.

g) La DAR et le statut quo Alévi

Aujourd'hui, les courants libéraux ainsi que les formations islamistes défendent l'idée d'une « désétatisation » de la vie religieuse. Ils revendiquent plus précisément la transmission des compétences de la DAR aux organisations religieuses telles que les ordres religieux, les confréries, les communautés de croyants et autres organisations islamiques de ce genre, longtemps réprimés par la République laïque⁴⁰⁵.

Malgré la tutelle de l'État sur l'Islam, les musulmans alévis bénéficient d'autonomie partielle alors que les chrétiens et juifs de Turquie bénéficient d'une autonomie totale.

⁴⁰⁴ Bülent Tanör, (2001), *op. cit.*, pp. 29-30.

⁴⁰⁵ Cf. Paul Dumont, (2008), *op. cit.*, p.159.

Cette dernière relève du traité de Lausanne (1923)⁴⁰⁶, acte de naissance de la Turquie. Avec le Traité de Lausanne, les prérogatives des chrétiens et des juifs de l'Empire découlant de l'héritage du système des millets ont été, dans l'ensemble, préservées.

Bien que plus tard, l'adoption du principe de laïcité ait imposé à la République l'uniformisation du système juridique (l'adoption du droit occidental) et du système éducatif, supprimant ainsi une grande partie de leurs privilèges, les chrétiens et les juifs de Turquie n'ont pas subi d'intrusion étatique concernant la gestion de leur lieu de culte ou de leur religion.

En revanche, le statut des alévis n'a pas été prévu, ni par le Traité de Lausanne, ni par le système des millets. L'alévisme, conviction concernant environ 10% de la population turque, n'est d'ailleurs pas officiellement reconnu par l'État.

Selon le pragmatisme républicain, le nombre des non-musulmans était négligeable, mais afin de former une nation unie et indépendante, les fondateurs ne pouvaient pas risquer un éparpillement de la population musulmane et « *n'acceptaient (désormais) comme minorité en Turquie, que des non-musulmans numériquement marginaux* »⁴⁰⁷.

⁴⁰⁶ Dans le Traité de Lausanne, le statut et les droits des minorités non-musulmanes ont été précisés dans la section III « Protection des minorités » (Articles 37-44). Néanmoins, parmi ces articles, l'article 42 garantissait une autonomie juridique aux non-musulmans en ce qui concerne leur statut familial ou personnel. Celui-ci était dirigé par les usages minoritaires religieux. Mais cette disposition entraine en contradiction avec le principe de laïcité basé essentiellement sur l'égalité de tous les citoyens quelle que soit leur ethnie ou leur religion.

Article 42 : Le Gouvernement turc est agréé pour prendre à l'égard des minorités non-musulmanes, en ce qui concerne leur statut familial ou personnel, toutes dispositions permettant de régler ces questions selon les usages de ces minorités.

Ces dispositions seront élaborées par des commissions spéciales composées en nombre égal de représentants du Gouvernement turc et de représentants de chacune des minorités intéressées. En cas de divergence, le Gouvernement turc et le Conseil de la Société des Nations nommeront d'un commun accord un surarbitre choisi parmi les jurisconsultes européens.

Le Gouvernement turc s'engage à accorder toute protection aux églises, synagogues, cimetières et autres établissements religieux des minorités précitées. Toutes facilités et autorisations seront données aux fondations pieuses et aux établissements religieux et charitables des minorités actuellement présentes en Turquie, et le Gouvernement turc ne refusera, pour la création de nouveaux établissements religieux et charitables, aucune des facilités nécessaires par ailleurs garanties aux autres établissements privés de cette nature.

⁴⁰⁷ Samim Akgönül, « *Minorités non-sunnites en Turquie et laïcité* » in Samim Akgönül (dir) *Laïcité en débat*, p.176.



Théologiquement, bien qu'il ne soit pas possible de les considérer uniquement comme des chiites⁴⁰⁸, les alévis appartiennent à une branche de l'Islam chiite duodécimain et étaient considérés comme des hérétiques par le pouvoir central sunnite ottoman. En Turquie aujourd'hui, les alévis représenteraient près d'un quart de la population. Contrairement aux sunnites – et aux chiites avec lesquels ils sont souvent confondus – ils ne prient pas dans les mosquées, et ne jeûnent pas pendant le ramadan. Ils n'acceptent ni l'instance spirituelle du Califat ni celle des mollahs. Bien qu'ils soient proches du chiisme en reconnaissant Ali en tant que révélateur des secrets du Coran, et les douze imams comme ses successeurs, l'alévisme anatolien est une conviction ou plus précisément une confrérie soufie « tarîqat », influencée par les traditions préislamiques d'Asie centrale et d'Anatolie.

Aujourd'hui, bien que cette « conviction » soit libre de gérer son administration, elle est en contrepartie privée du support économique de la République.

Les alévis sont obligés d'assister à des cours de religion de contenu sunnite-hanéfite, et depuis les années 60, ils opposent une réaction organisée à la DAR, en l'accusant de « *sunnisation de l'alévisme* ». La tension entre les alévis et la DAR est arrivée à son apogée après le coup d'état de 1961, alors qu'Ibrahim Bedrettin Elmalılı était à la tête de la DAR. Selon Elmalılı, les alévis étaient « *des hérétiques et des suppôts de la subversion gauchiste* »⁴⁰⁹.

Bien qu'il y ait eu un assouplissement dans les discours au sujet de la reconnaissance de l'identité alévie, depuis le début des années 2000, avec l'ouverture démocratique Alévie de l'AKP en 2009, il n'est pas encore possible de parler d'un avancement considérable du dialogue alevi-état.

⁴⁰⁸ Jusqu'au XIX^{ème} siècle pour les alévis, il était utilisé le terme «kızılbaş» (têtes rouge). Ce terme était utilisé d'une manière péjorative pour désigner les alévis. En retour les alévis utilisaient le terme de «bouches noires» pour les sunnites. Les alévis soutenaient inconditionnellement, les Safavides, la dynastie rivale des Ottomans et pour cette raison ils ont adopté certains éléments du chiisme. Selon les chiites, Mohammed était le messager de Dieu mais l'imam Ali était le détenteur des secrets de l'Islam ésotérique. Les alévis ne nient pas les 6 piliers de la foi mais malgré leur rapprochement au chiisme, ils n'ont pas une pratique religieuse construite sur les 5 piliers de l'Islam. Ils ne vont pas à la mosquée mais ils ont leurs propres lieux de culte «djem-evi»; ne participent pas aux cérémonies chiites et ne se rendent pas sur leurs lieux de pèlerinages. Il existe dans la foi et dans la pratique religieuse alévie des éléments du chamanisme turc ainsi que certains éléments du christianisme et du judaïsme et des anciennes religions du Moyen-Orient. Les doctrines alévies se sont construites aussi sur les paroles des saints comme celles de l'Imam Ali, Imam Hossein et Hacı Bektaş Veli. Cf. Catherine Pinguet, *Les Alévis, Bardes d'Anatolie*, Koutoubia, Éditions Alphée, 2009, p.176 [Glossaire des termes étrangers].

⁴⁰⁹ Paul Dumont, (2008), *op. cit.*, p.161.



Contrairement à ses prédécesseurs qui niaient la réalité alévie, le Président de la DAR Ali Bardakoğlu (2003-2010), dans un discours non-critique et unificateur, a déclaré « *les alévis sont nos frères* ».

En 2007 et 2008, le Conseil d'État a reconnu⁴¹⁰ à des enfants de familles alévies le droit de ne pas assister aux cours de religion. Pour la première fois, en 2011, une « *Cem Evi* » a été reconnue en tant que lieu de prière par le 16^{ème} Tribunal d'instance d'Ankara « *Ankara 16. Asliye Hukuk Mahkemesi* ».

Ces progrès étaient loin de créer une amélioration à long terme. En 2012, malgré l'insistance du tribunal d'instance d'Ankara sur sa décision, la Cour de Cassation (ou La Cour d'Appel Suprême de Turquie) « *Yargıtay* » n'a pas tardé à casser la décision du 16^{ème} Tribunal et affirmé, en se référant directement à l'avis de la DAR, que « *seules les mosquées et les masdjids constituent des lieux de culte appropriés* », [en conséquence] selon La Cour de Cassation, « *les cemevi ne sont pas des lieux de culte* »⁴¹¹.

Par ailleurs après la modification du contenu des cours de religion à partir de l'année scolaire 2007-2008, le Conseil d'État a commencé à rejeter les demandes de dispense des familles alévies pour être exemptées de ces cours.

Malgré le peu de progrès, dans les rapports d'évaluation de candidature de la Turquie, la Commission européenne continue de mentionner que la situation générale est loin d'être satisfaisante, surtout en ce qui concerne le statut des lieux de cultes, et la question des cours obligatoires de religion, prévus par l'art. 24 de la Constitution⁴¹². Cette impasse n'est toujours pas résolue à ce jour.

Cette réalité qui nous pousse à nous interroger sur la neutralité de l'État au sujet de toutes les croyances, relève d'un pragmatisme politique. Pourquoi le régime a-t-il négligé depuis le début l'existence des alévies, en les considérant telle une branche de l'Islam à part, bien qu'ils supportent et défendent, en grande majorité, les principes et l'héritage d'Atatürk ?

En réalité, bien que certaines confréries soufies soient clairement opposées aux révolutions d'Atatürk, les alévies ont adhéré à la plupart des réformes républicaines ayant

⁴¹⁰La 8ème Chambre du Conseil d'État Turc : E. 2007/679 K. 2008/1461 (03.03.2008). La 8ème Chambre du Conseil d'État Turc : E. 2007/679 K. 2008/1461 (28.12.2007).

⁴¹¹La 7ème Chambre Civile de la Cour de Cassation «*Yargıtay 7. Hukuk Dairesi*», L'Arret du 10.05.2012 n° E:2012/262, K:2012/3351.

⁴¹²Voir les articles de Jean Marcou sur les rapports d'élargissement de 2008, 2009, 2010 et de 2011 : 2008 [<http://ovipot.hypotheses.org/700>], 2009 [<http://ovipot.hypotheses.org/1005>], 2010 [<http://ovipot.hypotheses.org/1649>], 2011 [<http://ovipot.hypotheses.org/6643>] (consultés le 20 Février 2014).

cantonné la religion à une pratique personnelle et l'ayant écarté des affaires politiques. Ils ont notamment approuvé l'abolition du Califat et de la Charia, la fermeture des tribunaux religieux et le droit de vote pour les femmes⁴¹³.

Il est possible de voir les traits de l'adoration d'Atatürk dans la littérature d'« *achiks* » faisant l'éloge d'Atatürk et du principe de laïcité. Certains d'entre eux vont jusqu'à dire qu'il est la réincarnation de Hadji Bektach, d'autres voient dans son ascension au pouvoir l'arrivée du messie, le « véritable libérateur » ou encore essaient de trouver parmi ses ancêtres, des origines aléviées et bektâchîes⁴¹⁴.

Les alévis sont en essence, une confrérie soufie « *tarîqat* ». Donner de l'autonomie ou reconnaître officiellement une confrérie⁴¹⁵ risquerait de susciter des revendications de la part des autres sunnites ou chiites, plus ou moins orthodoxes. En ce contexte, pour ne pas donner naissance à un grand nombre de revendications d'autonomie, la justice turque rejette sans appel, les lieux de culte de l'Islam autres que les mosquées et les masdjid.

Le plus grand obstacle à la reconnaissance officielle de l'alévisme et de ses lieux de culte « *cemevi* » qui sont en fait, des couvents de derviches « *tekke* », est certainement, la loi n° 677 du 30 novembre 1341 (1925) sur « *la fermeture des couvents de derviches et des mausolées, et l'abolition et l'interdiction des fonctions de gardien de mausolée et de certains titres* ». Cette loi, tout comme les autres lois de Révolution, est considérée comme intangible, selon l'article 174 de la Constitution de 1982, intitulé « *sauvegarde des lois révolutionnaires* ».

En 2009, le gouvernement d'AKP a initié l'ouverture démocratique alévie « *alevi açılımı* » en réalisant une série d'ateliers « *alevi çalıştayı* » avec différents groupes de

⁴¹³ Catherine Pinguet, *op. cit.*, p.35.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁴¹⁵ Le meilleur exemple à ce sujet est la loi no : 677 interdisant les lieux de culte autres que les mosquées, comme les sanctuaires, les loges derviches et les lieux de rassemblement des sectes et des mouvements mystiques (tarikats). La loi est considérée comme l'un des composants les plus importants de la législation, parmi les réformes d'Atatürk. Associations et fondations aléviées ne demandent pas ouvertement, l'amendement à cette loi depuis l'ère républicaine, mais ils s'attendent à ce que le résultat de leurs efforts ouvre la voie à la reconnaissance juridique des *cemevis*. C'est en quelque sorte problématique, car de nombreux alévis s'opposent à l'idée de la légalisation des sanctuaires sunnites, « *tekkes* » et « *dergahs* ». C'est un sujet très délicat, pour l'AKP au pouvoir, de modifier la Loi 677. L'AKP peut se retrouver conduite devant la Cour constitutionnelle, pour tentative de « modification » des fondements laïques de la République turque. [Cité et traduit de Talha Köse, « *The AKP and the Alevi Opening* » : *Understanding the Dynamics of the Rapprochement*», Insight Turkey, Vol. 12 no. 2, Avril 2010, p.154 (p 143-164)]. Egalement disponible en ligne sur : http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1005&context=talha_kose (consulté le 20 Fév. 2014).



la communauté alévie. Ceci avait pour but de créer un dialogue direct afin de répondre aux questions prioritaires de la communauté, tels que le problème de la non-reconnaissance officielle des lieux de culte alévis « *cemevi* », et des cours de religion obligatoires, ne concernant pourtant que l'islam sunnite.

L'ouverture démocratique alévie a tenté de créer une plateforme de dialogue et de tolérance, mais le *statu quo* existant depuis la fondation de la République exigeait de ne pas toucher directement aux traditions enracinées de la gestion unilatérale de l'islam. Considérée comme le résultat des ateliers de dialogues effectués depuis 2009, la première initiative pour sortir de cette impasse a été diligentée par le gouvernement d'AKP, en 2013.

En 2013, un nouveau projet de loi a été avancé, visant à accorder une reconnaissance officielle et la subvention des « *cemevi* ». Selon le projet, les lieux de culte des alévis seraient exclus du contenu de la loi de 1925 (n° : 677) sur la fermeture des couvents de derviches. Le projet prévoit également la subvention des « *cemevi* » et la salarisation des chefs religieux alévis « *dede* », à condition qu'ils remplissent certains critères préalablement déterminés par l'État. L'on craint cependant que ce genre d'initiatives, qui s'éloignent de la trajectoire de la loi de 1925, puissent engendrer une perte de contrôle de l'État sur l'islam populaire et rendre insignifiant le statut de la DAR, puisque l'existence de plusieurs tariqats autonomes signifierait ainsi qu'il y ait plusieurs interprétations de l'islam, différentes de celle de l'État.

Sous l'empire Ottoman et Seldjoukide, depuis l'ère des premières soufies durant laquelle naquit la philosophie de l'alévisme, les alévis et autres branches hétérodoxes de l'islam ont toujours été exclus du contrôle étatique, en ce qui concerne l'administration de leurs cultes, considérés hérétiques par les ulémas turcs.

Dans ce contexte, il faut se demander comment serait-il possible de borner les alévis dans l'administration religieuse turque, qui contrôle strictement l'islam sunnite, dans toutes ses dimensions, du contenu à la pratique. Par ailleurs, jusqu'à quel seuil, l'alévisme subventionné par l'État pourrait-il rester autonome comme il l'était auparavant ?

Il existe ainsi des doutes sur une possible prise de contrôle étatique sur la conviction des alévis. Ceci nous pousse à nous demander, s'il serait possible de garantir la survie des traditions alévis, sous le contrôle d'un état unitaire omnipotent ?



Au lieu d'apprécier les pluralités et de leur reconnaître une certaine autonomie, tout en respectant ses traditions enracinées, la République applique à nouveau la solution du contrôle. Il est surtout important de se demander si le fait d'étatiser la gestion de cette conviction améliorerait réellement les droits des alévis, qui se sont volontairement liés à la religion civile turque par l'intermédiaire de l'héritage d'Atatürk et des révolutions.

Par ailleurs, les alévis, longtemps persécutés par l'Empire Ottoman, n'étaient pas opposés au nouveau régime. L'histoire ottomane témoigne de plusieurs révoltes aléviées aux motifs religieux ou politiques, aux lourdes conséquences pour l'Empire. On constate que cette tension s'est affaiblie avec la fondation de la République laïque.

Depuis 1998, la Commission européenne évalue annuellement un rapport sur les « progrès » effectués par la Turquie en fonction des critères politiques et économiques de Copenhague, et de la transposition de l'acquis communautaire. Depuis cette date, il est possible de trouver dans ces rapports des critiques sur les droits et le statut juridique des minorités en Turquie. La Turquie est réticente à reconnaître une minorité religieuse musulmane, et le point de vue européen n'admet pas une telle restriction.

Dans les *rapports annuels*⁴¹⁶ *d'évaluation de la candidature de la Turquie*, les doutes sur la neutralité religieuse de la Turquie ont été plusieurs fois mentionnés. Dans le rapport de 2004⁴¹⁷, la Commission a décrit également les alévis comme « *minorité musulmane* », en indiquant indirectement la nécessité de leur accorder des droits spécifiques.

Selon ce même rapport « *les Alevites ne sont pas reconnus officiellement en tant que communauté religieuse ; il leur est souvent difficile d'ouvrir des lieux de culte et l'instruction religieuse obligatoire dans les écoles ne reconnaît pas les identités non sunnites. [...] La plupart des Alevites font valoir qu'en tant qu'État séculier, la Turquie devrait traiter toutes les religions de manière identique et ne devrait pas soutenir directement une religion en particulier (les Sunnites) comme elle le fait actuellement par le biais de la Diyanet* ».

⁴¹⁶ Pour accéder aux rapports et à des informations utiles sur l'adhésion de la Turquie à l'UE : http://ec.europa.eu/enlargement/countries/detailed-country-information/turkey/index_fr.htm (consulté le 20 Février 2014).

⁴¹⁷ Disponible en ligne sur : http://ec.europa.eu/enlargement/archives/pdf/key_documents/2004/rr_tr_2004_fr.pdf (consulté le 20 Février 2014).



Bien que les alévis ne soient pas satisfaits des « superpouvoirs » de l'État sur la religion sous l'angle sunnite-hanéfite, après avoir vécu près d'un millénaire sous la pression des autorités des empires de foi, seldjoukide et ottoman, ils représentent aujourd'hui, la façade de l'islam populaire conformiste vis-à-vis du caractère laïque du régime républicain.

Dans ces circonstances, et malgré leur mécontentement au sujet du statut et du fonctionnement de la DAR, il est possible de dire que les alévis estiment les conséquences sociopolitiques d'un Islam de l'état républicain plus convenables que celles de l'Empire Ottoman.

h) Pourquoi la DAR est-elle intangible dans la République laïque ?

Selon le point de vue de la Cour Constitutionnelle turque, l'existence de la DAR découle des « *exigences propres à la nature de la religion musulmane* »⁴¹⁸. Aujourd'hui, bien qu'il soit possible de créer une administration religieuse à part, indépendante et autonome pour chaque croyance, ou un ministère des cultes représentant toutes les croyances présentes en Turquie, le risque de modifier l'équilibre établi depuis des décennies favorise le maintien du *statu quo* entre la Direction et toutes les croyances religieuses.

Dans ce contexte, les idées d'une telle réforme ne trouvent pas d'appui suffisant, ni de la part des musulmans sunnites qui défendent l'idée d'une Turquie forte et unie, ni du côté des non-musulmans et des alévis qui ne veulent pas perdre leur autonomie sur le contenu et l'exercice de leur religion.

Pourtant, il ne serait pas erroné d'estimer que le système restreint peu à peu le terrain de l'islam populaire, non conforme au principe de laïcité, au profit de l'islam officiel. En encerclant ce dernier dans les contours de la DAR et de l'éducation religieuse obligatoire, le système ne laisse pas l'autonomie nécessaire à son épanouissement idéologique et régional, car il contrôle l'exercice et le contenu du culte de toutes les mosquées dans les métropoles ainsi que dans les zones rurales.

⁴¹⁸ La Cour Constitutionnelle turque : E.1970/53 K.1971/76, KT : 21.10.1971, RG 15.06.1972 – 14216 (L'arrêt de « *La classe des services religieux* »).



Enfin, en étudiant la laïcité en Turquie, nous sommes habitués à étudier les théories du conflit entre l'islam et le kémalisme. Certainement, il n'est pas très difficile d'étudier un tel conflit et identifier ses acteurs. En réalité, ce que nous sous-estimons de temps en temps, est l'éventualité d'un conflit entre deux islams.

À ce sujet, partir du postulat qu'il existerait plusieurs laïcités, mais un seul Islam, s'exprimant uniformément comme une idéologie stricte avec des contours précis, resterait parfois insuffisant pour offrir un angle d'observation approprié.

Dans cette partie de notre travail, nous avons vu l'un des fronts du conflit ; l'islam officiel comme l'instrument d'une religion civile. Sans doute cette instrumentalisation n'a pas été réalisée dans un simple but de maintien d'autorité, mais aussi pour brider une culture plus ancienne encore que l'islam officiel, et l'Empire Ottoman.

Au lendemain d'un changement radical et sensible tel que l'avènement du principe de laïcité qui supprimait toutes les références religieuses de l'État, la République Turque ne pouvait pas fermer les yeux sur la réactivation potentielle de l'islam populaire, pour ainsi dire, du tissu confrérique sur ses territoires.

Selon Bernard Lewis « *les grandes réformes laïques de 1924 visaient les ulémas, non les derviches, mais il apparut rapidement que la résistance la plus dangereuse à la laïcisation viendrait non des ulémas mais des tarikat. Longtemps habitués à exercer l'autorité de l'État, les ulémas se révélèrent des opposants sans expérience ; les confréries, en revanche, étaient rompues à l'Indépendance et à l'opposition* »⁴¹⁹

B. La religion des Turcs : « Le défi à la laïcité »

Après la guerre d'Indépendance turque, les victoires militaires et diplomatiques face à l'Entente ont facilité la mise en place d'un mouvement de réformes afin de borner l'influence de la religion dans les limites étroites de l'appareil étatique. Suite à ces réformes, les dirigeants de la Turquie, après la guerre d'indépendance, étaient conscients d'une menace potentielle de l'islam populaire.

⁴¹⁹ Bernard Lewis, (1988), *op. cit.*, p.358.



Durant les premières années de la guerre d'indépendance (1919-1920), le gouvernement d'Ankara a dû faire face à une grande rébellion religieuse dirigée par *Damat Ferit Pacha*, sous le nom de « *Hilafet Ordusu* » (Soldats du Calife). La résistance turque face aux alliés n'est devenue possible qu'après « *une atroce guerre civile, doublée d'une guerre de religion* »⁴²⁰ qui opposa le gouvernement d'Istanbul à celui d'Ankara.

Comme l'exprimait Feyzioğlu, la guerre d'indépendance turque a aussi été « *la guerre des fatwas réciproques* »⁴²¹. D'un côté, le parlement d'Ankara proclamait sa propre lutte telle une guerre sainte afin d'obtenir l'appui populaire, et de l'autre côté, le gouvernement d'Istanbul publiait les fetvas dans différentes villes d'Anatolie pour briser les efforts d'Ankara, en s'appuyant principalement sur l'autorité religieuse et politique du Califat.

Au cours de la guerre d'indépendance turque, le 11 Avril 1920, le *şeyh-ül-islam* Dürrizade Abdullah Efendi proclama un *fetva* selon lequel tuer les rebelles, sur l'ordre du Calife, était un devoir religieux. À la suite de cette déclaration, le Circassien Aznavour, qui combattait le Parlement d'Ankara, reçut le titre de *pacha*⁴²².

Ankara n'eut pas d'autre choix que de répondre de manière identique, par le contre-*fetva* de *Börekçizade Rifat Efendi*, contresigné par 152 autres muftis d'Anatolie, décrétant l'invalidité d'un *fetva* adopté sous la contrainte étrangère, et invitant les musulmans à « *libérer leur calife de sa captivité* »⁴²³.

Des émeutes encouragées par les autorités d'Istanbul éclatèrent, en mobilisant des forces de toutes sortes, jusqu'aux faubourgs d'Ankara⁴²⁴. Au cœur de cette situation sensible, les revendications d'Istanbul trouvèrent aisément un appui populaire, ce qui rendit plus difficile la poursuite d'un combat organisé contre les forces d'occupation. Dès lors, la guerre d'indépendance Turque n'était pas seulement dirigée contre les Alliés, les Grecs, et les Arméniens, mais aussi contre la plus haute instance administrative de l'Islam : *le califat*.

Cependant, le Parlement d'Ankara prit des mesures en adoptant la loi dite de « *haute trahison* » (*Hıyanet-i Vataniye Kanunu*) ainsi qu'en créant des Cours de Révolution, (ou

⁴²⁰ Paul Dumont, *Mustafa Kemal invente la Turquie moderne*, (2006), p.76.

⁴²¹ Turhan Feyzioğlu, « *Türk İnkılabının Temel Taşı: Laiklik* », p.162.

⁴²² Bernard Lewis, (1988), *op. cit.*, p. 220.

⁴²³ *Ibid.*

⁴²⁴ *Ibid.*



tribunaux d'indépendance « *İstiklal Mahkemeleri* »), ayant des compétences propres pour juger les ennemis d'Ankara, ainsi que les insoumis (déserteurs) de l'armée⁴²⁵.

Ces tribunaux ultra-compétents furent localisés à Ankara, Eskişehir, Konya, Isparta, Sivas, Kastamonu, Pozantı et Diyarbakır. Bien que la guerre d'Indépendance se soit achevée en 1923, celui de Diyarbakır a été expressément maintenu à Ankara jusqu'en 1927, afin de contrôler par la contrainte les turbulences qui apparurent suite au changement de régime.

Dans ces circonstances, bien que dans différentes villes d'Anatolie, et surtout dans la région centrale, les insurrections⁴²⁶ à motif religieux ou parfois politique, aient été écrasées par le gouvernement d'Ankara, le régime ne tarda pas à prendre des précautions afin d'empêcher l'Islam populaire de s'exprimer. Pour constater cela, le gouvernement imposa sans délai dès la fondation de la République, la fermeture de tous les foyers et ordres religieux, susceptibles de provoquer des dynamiques religieuses (*tekke, türbe, zaviye, medrese* etc.).

Dans les années qui suivirent la proclamation de la République, la migration massive des *minorités non-musulmanes* « *gayrimüslim* » de l'Empire entraîna une homogénéisation de la population, sous forme d'une écrasante majorité musulmane sunnite soumise à la DAR. Evidemment, il fallut contrôler les appareils d'expression de l'islam populaire, tels que les confréries soufies interdites et les couvents interdits ou fermés depuis 1925.

Néanmoins, toutes ces institutions traditionnelles ne sont jamais passées sous la tutelle de l'administration publique. Malgré les efforts de l'Empire Ottoman pour standardiser les confréries et les soumettre au contrôle religieux (*Şeyhülislam*) et administratif du

⁴²⁵ Erik J. Zürcher, (2004), *op. cit.*, p.152.

⁴²⁶ Les principales insurrections de cette période sont : L'insurrection Aznavur : Dans les régions de Manyas - Susurluk - Gönen - Ulubat (3 grandes insurrections différentes entre 1919-1920). L'insurrection de « Çopur Musa » : Dans la région de Denizli-Çivril. L'insurrection du clan « Milli » « Milli Aşireti » : Dans la région d'Urfa. L'insurrection de Yozgat (ou l'insurrection « Çapanoğlu ») : Dans la région de Yozgat, Tokat, Sivas. L'insurrection d' « Aynacıoğulları » : Dans la région de Yozgat, Amasya, Çorum, Delice, Kırşehir, Maden, Alaca, Karamağara, Mecitözü, Haymana, Çiçekdağı, Sungurlu, Sorgun, Yıldızeli, Akdağmadeni, Çamlıbel, Tokat, Artova. L'insurrection de Konya (ou l'insurrection « Delibaş ») : Dans la région de Konya-Kadınhanı. L'insurrection d'Ethem Circassien « Çerkez Ethem » : Dans la région de Bilecik. L'insurrection de « Demirci Mehmet Efe » : Dans la région d'Isparta-Burdur. Bien que les insurrections contre Ankara procèdent des causes religieuses et politiques, les deux dernières (Les insurrections de « Çerkez Ethem » et de « Demirci Mehmet Efe ») sont davantage la conséquence de la réaction au passage à l'armée régulière. Pour plus d'informations voir : Kur. Alb. Hasan Tulunay, Kur. Alb. Ali Sancar, *Türk İstiklal Harbi [La Guerre d'Indépendance Turque]*, Volume VI. « *İç Ayaklanmalar (1919-1921)* » [Les insurrections internes], T.C. Genelkurmay Başkanlığı Harb Dairesi Resmi Yayınları. Seri N° : 1, Genelkurmay Basımevi, Ankara 1964.

centre⁴²⁷, la République a cherché à les abolir, plutôt que de les faire se soumettre. Au lieu de réunir ou d'instrumentaliser politiquement les communautés religieuses, le régime a choisi de créer son propre appareil religieux, l'Islam officiel, comme une composante importante d'une religion politique.

Dans ces circonstances, les courants religieux, sévèrement persécutés aux premières années de la République, durent recourir à la clandestinité pour pouvoir survivre. Les premières années de la République témoignent des vives tensions entre les islamistes et le régime, dont la plus importante fut la rébellion islamiste de « *Sheikh Saïd* »⁴²⁸, qui coûta la vie à des dizaines de milliers de soldats et de civils. Les révoltes de *Menemen* et *Malatya* ont encouragé et précipité le régime à prendre des précautions rigides.

En revanche, la peur du totalitarisme religieux « *irtica* » est comparable à un iceberg que l'on voit s'approcher : la naissance de réactions violentes n'est que la partie

⁴²⁷ Le premier changement dans la vie de tekke est apparu en 1811 quand, en vue du firman de Sultan Mahmud II, les fondations des tekkes passèrent sous l'administration du gouvernement (Ministère des fondations « *Evkaf Nazırlığı* »). En même temps, il fut décidé que les Sheikh (şeyh) seraient obligés d'être nommés par la chambre principale de la tariqa qu'ils se sont connectés. (En pratique c'est la place où le Saint de la lignée « *silsile* » est enterré) avec l'assentiment du Sheikh-al Islam (Şeyhülislam). La loi stipulait ainsi l'obligation de compétence religieuse pour le candidat pour arriver à l'instance de Sheikh. L'intervention gouvernementale pour l'administration des tekkes a continué avec des autres firmans en 1836 et 1841. En 1866, le Conseil des Sheikh (Meclis-i Meşayih), composé des Sheikhs les plus respectés d'Istanbul, fut réuni afin de rallier tous les tekkes de l'Empire sous une institution centrale responsable devant le Seyhülislam. Le Conseil fut actif dans les dernières années de l'Empire et particulièrement en 1918, lorsqu'il publia divers mémorandums et réglementations. À partir de 1866, en plus de l'administration des tekkes et de la nomination des Sheikhs, le Conseil s'occupa de l'interprétation du sufisme et de la régulation de ses cérémonies. Les tekkes furent divisés en deux groupes ; le tekke officiel (tekâya-yı resmiye) et le tekke privé (tekâya-yı hususiye). D'autre part, le Conseil renforça les liens des tekkes avec leurs centres « tekke centrale » (merkez tekke) afin d'appliquer par ce biais les ordres et recommandations du Conseil. Dès lors, les tekkes passèrent sous la tutelle du gouvernement central. Tous les tekkes devaient être représentés par un tekke central (nommé actuellement pirevi), situé à l'endroit où se trouve le mausolée du Saint de la lignée. Les tekkes centraux (leur nombre était de 35 en 1881, et a diminué à 15 en 1915-1916) étaient les tekkes majeurs de l'Empire : tekke de Kocamustafapaşa, tekke de Merkez Efendi, Kadirihane, tekke d'Ahmet el-Buhârî, etc. Les autres tekkes ont été considérés indépendants de toute lignée ; ce fut le cas de 5 mevlevihanes (couvents des mevlevi) d'Istanbul et de quelques uns des tekkes de Naqshbandiyya, en général connectés aux lignées d'Asie Centrale ou Indienne (Tekke Özbek et Tekke Hindi). Suite au règlement de nomination (Tevcih-i Cihad Nizamnamesi), publié en 1913, le candidat à la position de Sheikh d'un tekke fut tenu de passer un examen (imtihan). Cet examen était composé de différentes questions sur la grammaire arabe, les piliers de la foi (akaid), la prière (ibadet), l'éthique et les règles de la tariqat et du sufisme. Par ailleurs, le candidat qui voulait être interpréteur de hadith (muhaddis) ou de Masnavi (mesnevihân) devrait passer un examen complémentaire. Retiré et traduit de l'anglais de [Thierry Zarcone, « *Shaykh Succession in Turkish Sufi Lineages (19th and 20th Centuries) Conflicts, Reforms and Transmission of Spiritual Enlightenment* » in *The Tariqa's Cohesional Power and the Shaykhhood Succession Question, Asian and African Area Studies*, 7 (1) 2007, pp. 18-35] Pour plus d'information à ce propos (les efforts de l'Empire Ottoman pour la centralisation des confréries) voir: Sadık Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, Şamil, Istanbul, 1984, pp. 198-199 et Bilgin Aydın, *Osmanlı Devlet'inde Tekkeler Reformu ve Meclis-i Meşayih'in Şeyhülislâmlık'a Bağlı Olarak Kuruluşu, Faaliyetleri ve Arşivi*, İstanbul Araştırmaları 7 (Güz) 1998, pp. 93-109.

⁴²⁸ Il est important de préciser que Sheikh Saïd et Said Nursi sont deux personnes différents.



émergée de l'iceberg- et la partie en dessous de la surface peut être comparée à l'influence montante des réseaux islamiques dans la société et dans l'État⁴²⁹.

L'islam populaire, partie supérieure de l'iceberg, possède des racines organiques très profondes sur le territoire Anatolien.

Dans cette partie, nous allons aborder l'organisation et les origines philosophiques des communautés islamistes, qui deviennent de plus en plus influentes dans la vie politique de la Turquie moderne.

1) Les « *Tarîqat* » : L'islam traditionnel non-conformiste

Aujourd'hui les confréries soufies « *tarikats* » et les communautés islamiques qui en découlent, sont profondément installées dans tous les coins de la Turquie, surtout dans les régions anatoliennes. Elles forment le noyau dur de l'organisation de l'Islam par des réseaux de solidarité par le biais desquels elles ont réussi, avec le temps, à devenir des groupes de pression efficaces, tant sur le plan politique que social.

Après la chute de l'Empire Ottoman, sous la pression de la République laïque, en raison de l'impossibilité de se présenter comme une institution à part ou en tant que parti politique ouvertement islamiste, « *les confréries tentèrent de ré-islamiser la société du bas vers le haut, et de la périphérie vers le centre, en apportant un soutien électoral au pôle conservateur, sans chercher à instaurer un pôle politique autonome* ». ⁴³⁰

a) La Philosophie de « *Tassawwouf* » et le soufisme anatolien

En Turquie, l'essence spirituelle des confréries est le soufisme (ou « *tasavvuf* »), l'Islam spirituel instrumentant la musique servant à se rapprocher de Dieu. Le soufisme est né dans le cadre philosophique de l'Islam sunnite, mais fut diffusé rapidement au Moyen-Orient et surtout au Turkestan. Les soufis tels que *Ibn-ul Arabi*, *Ferid Al-Din Attar* et *Djalal ad-Din Rumi* ont grandement contribué à l'expansion de l'Islam sur les territoires persans, anatoliens et indiens.

⁴²⁹ Umut Azak, (2010), *op. cit.*, p. 115.

⁴³⁰ Ruşen Çakır, « *La mobilisation islamique en Turquie* », in *Esprit* 8/9, 1992, pp. 131-133.



L'origine étymologique du mot *tassawwouf* n'est pas certaine⁴³¹. Il existe différentes suppositions à ce sujet. Au demeurant, selon la théorie la plus acceptée, le mot dériverait de la racine d'« *al-souf* » ou laine et *soufi* « vêtu de laine ». Selon Thierry Zarcone, *le terme désigne un renonçant qui choisit, par imitation des moines chrétiens et nestoriens et en signe d'humilité et de pauvreté, de se vêtir de laine (suf) au lieu de coton ou de matières plus raffinées comme la soie ainsi que le voulait l'usage arabe*⁴³².

Dans ce cadre là, à partir du IX^{ème} siècle, le mot arabe *faqir* et le mot persan *darwish* « *derviche* » furent utilisés pour désigner l'idée de la pauvreté et de la totale soumission⁴³³. Avec un certain dédain pour le monde matériel, les derviches soufis vivent une vie ascète et *livrent une guerre sans paix contre leur appétit « nefs »*⁴³⁴.

Même si ces racines philosophiques datent de la période d'après Mohammed, les premiers soufis sont apparus en Iraq et en Asie Centrale au VIII^{ème} siècle⁴³⁵. Le sens et le contenu du mot *tasawwuf* furent définis à partir du IX^{ème} siècle, principalement à Bassora et à Bagdad, par des maîtres réputés comme *al-Djunayd* et son disciple *al-Halladj*. Le IX^{ème} siècle témoigne aussi de la codification (*tadwin*) de la doctrine islamique, qui commença à se diviser en différentes sciences, telles que les fondements du droit, les fondements de la religion, le droit comparé, la terminologie du hadith, le commentaire coranique⁴³⁶.

Pendant des siècles le soufisme fut considéré comme la voie intérieure de l'islam, inspiré du prophète Mohammad, modèle de l'homme réalisé et parfait. Un cheikh du

⁴³¹ Il est possible de prendre en compte plusieurs autres racines pour le mot soufi. Il pourrait être un dérivé de *safa* ou *sawf* qui signifie « pureté cristalline » en raison de la pureté des cœurs des soufis. Aussi, le terme de soufi pourrait être originaire d'« *Ahl as-suffa* » qui désigne ceux qui vivaient dans la Mosquée du Prophète à Yathrib (Médine), les élites de la communauté, tels que Ebu Hureyre ad Devsi, Edu Zerral-Gifari, Bilal al-Habeşi, Suheyb ar-Rumi, Selman al-Farsi, cités dans le Coran comme « *la compagnie de ceux qui invoquent leur Seigneur matin et soir ...* » (18 :28). Troisièmement, elle peut être dérivée de souffat al-kaffa, ou « éponge molle », en référence à la douceur du cœur du soufi provenant de sa pureté. Encore, il est peut-être possible que le soufisme provienne du mot grec *sofia* signifiant « sagesse ». Enfin, à la lumière de l'étymologie arabe, la théorie la plus acceptée est celle de *suf* « *se vêtir de laine* » mentionnée dans le paragraphe ci-dessus.

A ce propos voir [Muhammad Hisham Kabbani, *The Naqshbandi Sufi Tradition Guidebook of Daily Practices and Devotions*, « *Sufism: Definitions, Terminology and Historical Overview* », Islamic Supreme Council Of America (ISCA), Fenton 2004, p. 50-51] et [Ibrahim Agah Çubukçu, « *Islamda Tasavvuf* », Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Volume: 8 n°: 1, Ankara 1960, p. 99-108].

⁴³² Thierry Zarcone, *Le soufisme: voie mystique de l'Islam*, Coll. Découvertes Gallimard. Religions, Gallimard, Paris 2009, p.16.

⁴³³ *Ibid.*

⁴³⁴ Voir Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü [Le Dictionnaire Des Termes De Tasawwouf]*, Kabalcı Yayınevi, Istanbul, 2001, p.345 [La définition du mot Tasavvuf],

⁴³⁵ Abd al-Wahid Ibn Zayd (m.750), Ibrahim Ibn Adham (m.779), Chaqiq al-Balkhi (m.810), Dhu'l-Nun al-Misri (m.861), Abu Hachim (m.776). Voir Thierry Zarcone, *Le soufisme: voie mystique de l'Islam*, Coll. Découvertes Gallimard. Religions, Gallimard, Paris 2009, p. 15-16.

⁴³⁶ Eric Geoffroy, *Initiation au soufisme*, Fayard, Paris 2003, p. 16.



XX^{me} siècle définissait le soufisme : « *Le soufisme était auparavant [à l'époque du prophète] une réalité sans nom ; il est maintenant un nom sans réalité* »⁴³⁷.

À partir du XII^{ème} siècle « *se sont répandues des confréries (tariqa) au sein desquelles les adeptes « murid », à la recherche de l'anéantissement en Dieu (fena fi Allah), étaient guidés par un cheikh ou « murchid » dans la pratique du dhikr, élément central du rituel soufi* »⁴³⁸.

Pour cette raison, le soufisme est basé sur une stricte hiérarchie et un respect inconditionnel des adeptes au Cheikh, ce dernier étant la source d'un savoir oral et secret, et ses adeptes devant suivre sa voie. (*murid-murchid*).

Selon Eric Geoffroy le soufisme n'est pas une secte de l'Islam hétérodoxe, de l'ésotérisme chiite ou un islam « soft »⁴³⁹ mais « *le cœur de l'Islam* »⁴⁴⁰. À partir du XIII^{ème} siècle, le soufisme a obtenu une grande visibilité ; il est passé de *phénomène marginal à courant dominant de la culture islamique sunnite, et dynamise à lui seul la vie spirituelle bien sur, mais aussi intellectuelle et artistique. Geoffroy ajoute que l'un des signes majeurs de l'intégration du soufisme n'est autre que sa profonde imprégnation chez les oulémas, théologiens ou juristes de l'islam. En ce sens, la plupart des grand savants étaient affiliés à une confrérie et suivaient un maître spirituel tel un « sultan des ulémas » 'Izz al-Din 'Abd al-Salam (m.1261), l'imam Nawawi (m.1277) et Jalal al-Din Suyuti (m.1505)* »⁴⁴¹.

L'influence du soufisme était également visible chez Imam Gazali qui a réconcilié le sunnisme et le soufisme en acceptant la prééminence du dévoilement spirituel. L'Imam Gazali a influencé pendant longtemps l'interprétation du sunnisme des Seldjoukides et des Ottomans. Comme le disait les soufis, Gazali défendait l'idée que *Dieu ne se « prouve » pas, il se « goute*». ⁴⁴²

⁴³⁷ Eric Geoffroy, *Le Soufisme*, Eyrolles, Paris, 2013, p.31.

⁴³⁸ Encyclopédie Larousse, Article Soufisme : <http://www.larousse.fr/encyclopedie/nom-commun-nom/soufisme/92823> (consulté le 20 Février 2014).

⁴³⁹ Eric Geoffroy, (2013), *op. cit.*, pp. 11-27 [Chapitre 1: « Ce que le soufisme n'est pas »].

⁴⁴⁰ *Ibid.*, pp. 70-72.

⁴⁴¹ *Ibid.*

⁴⁴² *Ibid.*, pp. 44-46.



Les confréries, qui signifient en langue arabe « *voie, chemin* » (tarîqa), portent le nom du Cheikh ayant déterminé les règles spirituelles de la voie.⁴⁴³ Elles sont aussi présentées comme des chaînes initiatiques (silasila), qui lient le fondateur éponyme aux grands noms du soufisme et de l'islam, comme par exemple *Djunayd, Halladj, Abd al-Qadir al-Djlani*, puis à *l'Imam Ali* ou au Calife *Abu Bekr*, et enfin à *Mohamet*⁴⁴⁴.

Le soufisme est « *la tendance mystique de l'islam, qui cherche à dépasser les rites et les dogmes, sans forcément s'y opposer, pour permettre au croyant de vivre une forme d'union directe avec Dieu* »⁴⁴⁵. Malgré le fait que les fondements du soufisme proviennent du sunnisme, il est possible de voir certains traits du chiisme dans la théorie du soufisme, qui accepte l'existence d'un sens spirituel, caché dans le Coran, et dont la découverte nécessite la sagesse des imams.

Il faut préciser que les chiites acceptent les imams comme seule autorité religieuse capable de donner l'interprétation du sens du Coran, et la pensée et la pratique des soufis (surtout ceux plus proches du sunnisme) pour comprendre le sens caché du Coran sont basées aussi sur le texte du Coran, la vie, les paroles et les pratiques du prophète Mohammed.

⁴⁴³ Il existe des centaines de tarîqats dans le monde entier, et la plupart d'entre elles sont controversées, classifiées comme des sous-branches de tarîqats majeures, ou supposées comme en dehors de l'islam. Elles se sont développées sur la base des trois branches de l'islam : le sunnisme, le shiisme et le kharidjisme.

Cependant les 12 grandes confréries (plus proches du sunnisme) portant le nom de leur fondateur sont : la Qadiriyye, fondée par Abd'l Qadir al-Jilani (1078-1166), La Yeseviyye, fondée par Khoja Ahmed Yasavi (1093-1166), La Rifa'iyye fondée par Ahmad ar-Rifâ'i (1118-1183), La Kubreviyye, fondée par Najmuddîn-e Kubrâ (1145-1226), La Medyeniyye fondée par Ebu'l Medyen b. Huseyn (1126-1198), La Desukiyye fondée par Ibrahim ed Desûki (1238-1277), La Bedeviyye fondée par Sheikh Ahmed Badawi (1200-1276), La Şazeliyye fondée par Abou Hassan al-Chadhili (1197-1258), L'Ekberiyye fondée par Moheïddine Ibn 'Arabî (1162-1240), La Mevleviyye fondée par Djalâl ad-Dîn Muḥammad Rûmî (1207-1273), La Sa'diyye fondée par Sa'duddin Muhammed el Cebbârî (1301 ou 1336-1387), La Nakşibendiyye - bien que Khwaja Shâh Bahâ'uddîn Naqshband (1317-1389) soit considéré comme son maître, cette voie soufie fut fondée par Abd al-Khâliq al-Ghujdawânî (?- 1179 ou 1189) qui s'est lui-même inspiré de son maître Abû Ya'qûb Yûsuf al-Hamadânî (1048-1140).

Pour plus d'informations sur le soufisme nous vous conseillons de lire : Thierry Zarconne, *Le soufisme: voie mystique de l'islam*, Coll. Découvertes Gallimard. Religions, Gallimard, Paris 2009 et Eric Geoffroy, *Initiation au soufisme*, Fayard, Paris 2003.

Pour plus d'informations sur les confréries soufies en Turquie voir : Hasan KÜÇÜK, *Tarikatlar*, TÜRDAV Yayınları, İstanbul, 1976 (liste des 12 principales confréries soufies p.105).

1. Les dates de naissance et de mort peuvent varier selon les références. Néanmoins les dates marquées sont confirmées par l'*Encyclopédie Meydan Larousse Turquie*. (L'Encyclopédie Meydan Larousse est préparée sur la base de Grand Larousse Encyclopédique, Librairie Larousse, 1960, Paris).

⁴⁴⁴ Thierry Zarconne, (2009), *op. cit.*, p.43.

⁴⁴⁵ Cette définition est tirée de l'Encyclopédie Larousse (Article Islam). Accessible en ligne sur : <http://www.larousse.fr/encyclopedie/nom-commun-nom/islam/62732> (consulté le 20 Février 2014).

En ce sens, il est possible de voir qu'aujourd'hui encore « *certaines mollahs iraniens récuse le terme même de tasawwuf [« soufisme »], et que la République islamique persécute régulièrement les soufis iraniens, pourtant estimés à plusieurs millions* ». ⁴⁴⁶

Parallèlement au chiisme, qui considère Ali comme la porte de la connaissance ⁴⁴⁷, les soufis possèdent certains imams qui éclairent le sens inaccessible du Coran. Toutes les confréries soufies acceptent Ali ou le premier Calife Abu Bakr au sommet de leurs généalogies, sous la place intangible du prophète Mahomet. En Anatolie, sous l'influence du chiisme, Ali est au sommet de la grande majorité ⁴⁴⁸ des généalogies « *silsile* » des confréries soufies.

La doctrine dualiste soufie fondée sur l'apparent (l'exotérique « *zahir* ») et le caché (l'ésotérique « *batin* ») n'est pas reconnue par le sunnisme. Il est important de préciser qu'aucune confrérie soufie ne peut être définie comme purement sunnite. Malgré le fait que certaines tariqats, comme par exemple, le Naqshbandiyya, vouent un respect strict à la Charia, le sunnisme défend une conception de l'Islam sans intermédiaire, et rejette sévèrement les allégations selon lesquelles les versets du Coran auraient un sens caché et non-découvert, exigeant une seconde révélation.

Alors que certaines confréries soufies connaissent un certain équilibre et l'harmonisation de l'exotérisme et l'ésotérisme, d'autres privilégient le second au détriment du premier.

Grâce à cette nuance de priorité, et parfois par la différence entre les généalogies dérivant respectivement d'Ebu Bakr ou d'Ali, l'on peut apprécier la distance des tariqats vis-à-vis du sunnisme.

Tout au long de l'histoire, l'uléma Ottoman qui se considérait comme le gardien de la lettre de l'islam, réagit de manière impitoyable, contre certaines tariqats supposées hérétiques, du fait que celles-ci ne respectent pas la Charia. Mais malgré cette hostilité

⁴⁴⁶ Eric Geoffroy, (2013), *op. cit.*, p. 23.

⁴⁴⁷ Selon la tradition soufie et le chiisme, Mahomet aurait déclaré « *je suis la cité de la Connaissance et Ali en est la porte* ».

⁴⁴⁸ Certaines tariqats comme le Naqshbandiyya et le Qadiriyya acceptent Ebu Bakr au deuxième rang de leur généalogie principale. Les tariqats qui acceptent Ali sous Mahomet sont nommées « *Tariqat Alévi* » et celles qui acceptent sous Mahomet, le premier Califat Ebu Bakr, sont nommées « *Tariqat Bakri* ou *Tariqat Siddiqui* ». À préciser qu'il ne faut pas confondre le concept de « *tariqat alévie* » et l'alévisme en tant qu'une conviction à part. Par exemple, malgré le fait qu'ils acceptent Ali au sommet de leur généalogie, sous Mahomet, il n'est pas possible de définir les adeptes du Mevleviyye ou du Rifa'iyye comme des alévites.



de la part de l'islam officiel Ottoman, les soufis ont toujours continué de défendre le sens caché du Coran.⁴⁴⁹

Il est important de préciser que le soufisme joue un rôle important dans l'expansion de l'islam dans les territoires anatoliens et dans les Balkans, par l'intermédiaire des « *derviches hétérodoxes*⁴⁵⁰ », qui vivent aux charnières des zones d'expansion turque. Différente de l'islam d'*hinterland* turc, formé autour d'une culture cosmopolite du Moyen-Orient et d'une vie urbaine développée, la vie aux extrémités occidentales des turkmènes semi-nomades combattants (*Etrâk-i Uc*) est loin de l'influence de l'autorité centrale.⁴⁵¹

Dans les régions occidentales (la Roumélie) situées au seuil de l'Europe chrétienne, la religion des turcs se trouvait loin de l'influence de l'orthodoxie sunnite. Dans ces territoires, l'islam représenté par ces derviches était un islam mystique moins formel, souvent influencé par les traditions turques d'Asie Centrale « Turkestan », qui offrait une grande autonomie aux guerriers des steppes.

La vie religieuse dans ces régions était régie par les derviches et les traditions d'Asie Centrale (Yeseviyye et Babaîyye). Les guerriers, nommés les *Alp* et *Alperen*, étaient guidés par l'idéologie de *gaza* islamique, puisqu'ils étaient des *Ghazi* de charnières vivant avec le trophée de guerre. Sur ces territoires, la vie était orientée par *baba* (père) turkmène, et les *derviches hétérodoxes* nommés *Abdal* « *Abdalan-ı Rum* ». ⁴⁵² La conquête militaire Seldjoukide et Ottomane réalisait subséquemment, *la construction*

⁴⁴⁹ Cf Thierry Zarconne, (2009), *op. cit.*, pp. 18-19.

⁴⁵⁰ « *Hétérodoxie* » (adjectif et nom grec heterodoxos) signifie selon le Dictionnaire Larousse «qui pense autrement», et dans le discours religieux «qui soutient des opinions contraires à l'orthodoxie religieuse». Les derviches hétérodoxes représentent l'islam mystique souvent soufi, qui comporte un caractère syncrétique, influencé parfois par le chamanisme turc ou par des religions antiques du Moyen-Orient. Ces dernières étaient très souvent considérées comme hérétiques par les autorités religieuses du centre, dominées par le dogmatisme Sunnite-Hanéfite. Comme nous l'avons précisé dans notre travail, les derviches hétérodoxes ont grandement contribué à l'expansion de l'islam dans les territoires anatoliens et balkaniques. A ce propos voir. [Fuat Köprülü, *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les ordres mystiques musulmans*, Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université d'Istanbul, 1929] et [Gilles Veinstein (dir), *Syncrétismes et hérésies dans l'orient Seldjoukide et Ottoman (XIVe et XVIIIe siècles)*, Actes du colloque du Collège de France (Octobre 2001), Collection Turcica Vol IX, Peeters, Leuven 2005].

⁴⁵¹ Halil İnalçık, *Devlet-i 'Alîye « Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar » Klasik dönem (1302-1606) siyasi, kurumsal ve ekonomik gelişim*, 13^{ème} Édition, İş Bankası Kültür Yayınları, Istanbul (Juin) 2009, p. 6.

⁴⁵² Halil İnalçık, *op. cit.*, p. 6.



d'un « islam des frontières » spécifique aux régions charnières, où le modèle traditionnel de la vie islamique s'instaure très lentement dans le pays⁴⁵³.

Ces derviches ont eu un rôle essentiel et actif dans l'expansion de l'islam et de la population turque dans les territoires byzantins pendant la conquête Seldjoukide et Ottomane. Cette tradition de colonisation « *şenlendirme* » initiée par les Seldjouks a été soutenue par les Ottomans dans les territoires anatoliens et des Balkans jusqu'à l'effondrement de l'Empire. Dans l'Empire Ottoman, les confréries soufies constituaient les fondements de la construction impériale par le biais des « *derviches turcs colonisateurs* »⁴⁵⁴.

Il est important de souligner l'exemple des derviches « *Ahi* » concernant la colonisation turque. Au lieu de choisir de vivre à l'écart du monde, une vie totalement ascète, les derviches *Ahi* « *Ahiyan-ı Rum* » constituèrent une communauté à la fois religieuse et professionnelle (commerçant). Autour de leurs couvents (tekke et zaviye)⁴⁵⁵ pour occuper « *şenlendirme* » les zones non-résidentielles, ils cultivaient la terre, protégeaient les passages et les édifices militaires, pour diffuser l'islam et loger les populations turques dans les terres conquises⁴⁵⁶.

Suite aux premières conquêtes turques et à l'agrandissement des territoires de l'Empire Seldjoukide, ces zones ne restèrent plus seulement cantonnées aux frontières, et « *cet Islam nomade simple et rationnel, teinté de chamanisme et d'animisme devint sophistiqué, se transformant en un Islam classique*⁴⁵⁷ ». Mais malgré cette

⁴⁵³ Samim Akgönül, (2005), *Religions de Turquie, religions des Turcs*, « *Nouveaux acteurs dans l'Europe élargie* », p. 29.

⁴⁵⁴ Cette définition fut utilisée pour la première fois par Ömer Lütfi Barkan. Pour plus d'informations à ce propos voir Ömer Lütfi Barkan, « *İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler* », *Vakıflar Dergisi*, n°: II, Ankara, 1942, pp. 279-304.

⁴⁵⁵ Même s'il existe une nuance (tekye ou tekke_«khanqah en persan»): Appui ou place pour s'appuyer, un lieu destiné aux messes des disciples de la tariqa. Zaviye (zaouiya): cellule ou petite chambre, une zaviye peut être plus petite qu'une tekye. Elle vient du mot arabe inziwa qui signifie se retirer. Le mot zaviye est utilisé pour les petits édifices religieux aux coins des villes destinés à accueillir les disciples et réaliser les messes de la tariqa). Les deux termes furent utilisés très souvent comme synonymes dans les fichiers d'archives ottomanes. Pour plus d'informations à ce propos voir: M.Z.Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Volume 3, MEB, İstanbul, 1971, pp. 445- 649, Ahmet Yaşar Ocak, « *Zaviyeler* », *Vakıflar Dergisi*.C.XII, Ankara, 1978, pp. 247-269. [Cité dans Rıfat Özdemir, «*Osmanlı Devleti'nin Tarikat, Tekye ve Zaviyelere Karşı Siyaseti*» in OTAM, n°: 5, Ankara, 1994, p. 265].

⁴⁵⁶ Rıfat Özdemir, *op. cit.*, pp. 265-266 et Ömer Lütfi Barkan, «*Les fondations pieuses comme méthode de peuplement et de colonisation*» *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), pp. 59-65.

⁴⁵⁷ Samim Akgönül, (2005), *Religions de Turquie, religions des Turcs*, « *Nouveaux acteurs dans l'Europe élargie* », p. 29.



transformation, l'islam des centres urbains eurent une influence lente et limitée sur ces régions habitées par des populations musulmanes et chrétiennes⁴⁵⁸.

Ces confréries soufies (sauf celles considérées comme hérétiques puisque privilégiant l'ésotérisme « batin »), protégées et parfois financées par l'Empire Ottoman, profitaient de certaines exonérations fiscales⁴⁵⁹ en contrepartie de leurs services. C'est pour cette raison que l'installation des tribus turques en Anatolie, et la construction des villes⁴⁶⁰ comme Ankara, actuelle capitale, ont été structurées par l'initiative de ces confréries soufies. Les confréries renforçaient aussi la sécurité et la solidarité sociale par une distribution des revenus aux pauvres⁴⁶¹. Le rôle essentiel des confréries au sein de l'organisation sociale n'a alors pas changé, et ce jusqu'en 1925, puis toutes ces dernières ont été interdites par la loi.

Bien qu'une grande majorité de la Turquie soit de confession musulmane, il n'existe pas une seule interprétation de l'islam. Les confréries étaient installées de toutes parts du territoire turc, et usent d'une stratégie de clientélisme. « *L'adhésion à une confrérie n'a pas seulement des raisons spirituelles. Appartenance familiale ou tribale, situation de clientélisme, origine géographique ou simplement stratégies de promotion sociale, peuvent être à l'origine de cette adhésion* »⁴⁶².

En conséquence, appartenir à une confrérie signifiait beaucoup plus qu'un simple choix philosophique ; cette appartenance exprimait aussi l'extériorisation d'une identité pouvant aller jusqu'à déterminer les choix politiques des individus. « *Le choix d'une voie confrérique peut ainsi être l'expression d'une individualité. La confrérie comme une identité collective est devenue une entreprise stratégique* »⁴⁶³.

Il est certainement difficile de supposer la laïcité des institutions religieuses comme pour les confréries soufies, mais leurs réactions par rapport à la nouvelle Turquie laïque

⁴⁵⁸ Cf. Bernard Lewis, (1988), *op. cit.*, p. 16.

⁴⁵⁹ Rifat Özdemir, *op. cit.*, pp. 297-300 et pour accéder à plus de détails au sujet de ces exonérations, il convient de se référer à l'exemplaire du registre de la législation musulmane d'Ankara «*Ankara Şer'iyye Sicili*».

⁴⁶⁰ Pour plus d'informations à ce propos, voir Ömer Lütfi Barkan, *Quelques observations sur l'organisation économique et sociale des villes ottomanes des XVIe et XVIIe siècles*, Recueils Société Jean Bodin, La Ville, II; Bruxelles 1955.

⁴⁶¹ Rifat Özdemir, *op. cit.*, pp. 300-304.

⁴⁶² Samim Akgönül, (2005), *Religions de Turquie, religions des Turcs*, « *Nouveaux acteurs dans l'Europe élargie* », p. 47.

⁴⁶³ Ural Manço, « *L'éthique du derviche et l'esprit de la confrérie: identité et stratégie* » in Dassetto Felice (dir), *Paroles de l'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, Paris Maisonneuve et Larose, 2000, p. 231. [Cité dans (Samim Akgönül, (2005), *Religions de Turquie, religions des Turcs*, « *Nouveaux acteurs dans l'Europe élargie* », p. 48)].

ne furent pas identiques. Les confréries fortes et implantées dans la structure géo-sociale de l'Empire ont assisté, suite à la fondation de la République laïque, à la suppression de leurs privilèges historiques, qu'elles détenaient pourtant depuis des décennies.

Cependant, l'affaiblissement des tarîqats supportés par l'Empire Ottoman, et la disparition du régime théocratique plus proche des valeurs de la religion sunnite, produirent des avantages pour certaines confréries, comme par exemple pour les alévis (kızılbaş « *têtes rouges* ») anatoliens, persécutés longtemps par le régime impérial. Désormais, la Turquie ne pouvait plus privilégier aucune institution religieuse, et énonça des conditions assez sévères relatives à la survie de ces dernières, quelle que soit leur branche théologique.

En ces circonstances, tandis que certaines confréries célébraient la disparition de la contrainte sunnite du régime en exprimant leur allégeance à la laïcité, d'autres réagirent violemment, ou se fondirent dans la clandestinité afin de pouvoir survivre et restaurer coûte que coûte l'idéologie de l'ancien régime. Il serait plus approprié de classer les confréries « tarîqat » comme conformiste ou non-conformiste par rapport à leur position vis-à-vis de la laïcité et du changement du régime, plutôt qu'extrémiste ou fondamentaliste.

Depuis sa fondation, la République turque laïque a dû faire face à plusieurs « défis », plus ou moins organisés, suscités par des confréries, des individus ou des communautés religieuses. Dans les premiers temps, la résistance contre la laïcité était dirigée par des tarîqats, qui s'étaient installés délibérément partout en Anatolie. Avec l'avènement du modernisme datant des réformes ottomanes, cette résistance traditionnelle céda la place aux communautés religieuses organisées de manière institutionnelle, incluant la science et le progrès dans leur conception de l'Islam.

Pendant des siècles, alors que l'Islam turc s'était imposé afin de rester sur la trajectoire de la DAR, le régime laïque s'efforça de contrôler l'influence des tarîqats puissants et des communautés religieuses d'Anatolie.

Dans cette partie de notre travail, nous allons aborder les principaux acteurs de la résistance islamique, par l'intermédiaire de 3 grandes organisations qui ne représentent pas complètement l'Islam populaire turc, mais qui ont néanmoins réussi l'une après l'autre, à porter le flambeau de la réaction contre le régime républicain laïque.



Bien qu'il n'existe pas de corrélation philosophique stricte, ou de succession directe entre elles, il est certain que ces trois organisations (le Naqshbandiyya, la communauté de Nur et la communauté de Gülen) ont réussi à constituer un contre-poids important sur le plan social, politique et économique, vis-à-vis de l'application du principe de laïcité en Turquie.

b) Le Naqshbandiyya : « étude de la plus grande confrérie réactionnaire opposée à la Turquie laïque »

Parmi les confréries soufies « *tarîqat* » turques les plus puissantes, installées en Turquie, nous pouvons en premier citer le *Naqshbandiyya*, qui est inspiré des idées de Khwaja Shâh Bahâ'uddîn Naqshband « *Muhammed Bahauddin Nakşibend* », (1318-1389) originaire de Boukhara. Il est considéré comme son « maître » bien qu'il ne l'ait pourtant pas fondé. Les pratiquants du Nakşibendiye sont surnommés les « *soufies silencieux* », en raison du fait qu'ils pratiquent la médiation silencieuse du cœur, « *Zikr silencieux* ».

Suite à la fermeture des *tekkes* et à l'interdiction des *tarîqats* en 1930 ; « *pour ne pas éveiller l'attention des autorités, le zikr silencieux (la litanie) est préféré au zikr oral, et les cérémonies de réception sont réduites à leur plus simple appareil* ⁴⁶⁴ ».

La voie « la tariqa » fut fondée par *Abû Ya'qûb Yûsuf al-Hamadânî*, (né en 1140), et '*Abd al-Khâliq al-Ghujdawânî*, (né en 1179). Mais les branches du Naqshbandiyya⁴⁶⁵ en Turquie descendent majoritairement (presque toutes) de *Naqshbandîyya Halidiye*, disciples du *Kurde Mevlânâ Hâlid-î Bağdâdî* (mort en 1827).

Les naqshbandîs « *nakşibendî (en turque)* » vivent une vie fondée sur l'ascèse et l'obligation. Ils respectent inconditionnellement les préceptes de l'islam, à savoir prier, méditer, et préfèrent une vie austère en mangeant et en buvant peu⁴⁶⁶. Ils acceptent tout ce qui est fait pour Allah, comme une prière, et accordent une importance capitale à la modestie.

⁴⁶⁴ Thierry Zarcone, « *Soufisme et confréries en Turquie au XXème siècle* », Communication présentée au Colloque international « *Le rôle du Soufisme et des confréries musulmanes dans l'islam contemporain. Une alternative à l'islam politique ?* » Turin, 20-21-22 novembre 2002.

⁴⁶⁵ Les six branches du Naqshbandiyya sont : Tâhirî, Gafari-Mûceddidî, Mûceddidî-Sirajia, Khâlidî, Hakkânî, Süleymanî.

⁴⁶⁶ Samim Akgönül, (2005), *Religions de Turquie, religions des Turcs*, « *Nouveaux acteurs dans l'Europe élargie* », p. 53.



Les soufis de la confrérie Naqshbandiyya ne se limitent pas seulement aux règles de la foi⁴⁶⁷. Ils ont pour but de s'appropriier les principes essentiels de l'islam pour arriver à l'état d'*ihsan* (le caractère parfait) qui signifie la perfection de la croyance et de la pratique. Ils respectent sans conditions les principes de la *Charia* et appliquent strictement la *Sunna*⁴⁶⁸. Leur généalogie principale (généalogie d'or) descend du premier Calife Abu-Bekr.

Pour les maîtres soufis (Naqshbandi), adopter le mode de vie et les pratiques du prophète Mohammed est le meilleur moyen de gagner l'appréciation de Dieu. Vivre en conformité avec le Sunna signifie aussi vivre en conformité avec le Coran. Pour réaliser cet objectif, ces soufis vivent une vie austère, et veillent à la purification par l'intermédiaire de la science du tasawwouf, qui signifie le processus qui permet à l'homme d'atteindre l'état d'*ihsan*⁴⁶⁹.

Les préceptes de cette confrérie sont basés sur la maîtrise de l'appétit « *nefs* », par l'éducation du disciple du sensuel à la spirituelle en fonction et de la nature de différentes facultés de l'esprit. L'on parvient à obtenir le contrôle du « *nefs* » en se servant de la zone du cœur, « *kalp* », ce qui permet ainsi la lecture par « *l'œil du cœur*⁴⁷⁰ », meilleur moyen de comprendre la nature et le sens caché du Coran⁴⁷¹.

⁴⁶⁷ Selon les soufis de la tariqat Naqshbandiyya, leurs pensée et pratiques s'appuient sur le hadith rapporté par Sayyidina `Oumar au sujet de la rencontre entre l'ange Gabriel et le Prophète. Selon ce hadith, appartenir au Sunna ne se limite pas seulement aux règles de foi. Le célèbre « *hadith* » de Gabriel : Un homme tout de blanc vêtu apparut un jour au Prophète entouré de ses Compagnons. Il lui demanda en premier lieu ce qu'était l'islam (« soumission »), ce que le Prophète définit par les cinq Piliers : profession de foi, prière, aumône purificatrice, jeûne du mois de Ramadan et pèlerinage. Puis l'homme interrogea le Prophète sur l'iman (la foi). Elle consiste, répondit le Prophète, à croire en Dieu, en Ses anges, Ses livres, Ses envoyés, au Jour dernier ainsi qu'à la prédestination. L'homme s'enquit enfin de l'*ihsan* (l'excellence, la recherche de la perfection]. « C'est que tu adores Dieu comme si tu Le voyais, car si tu ne Le vois pas certes Lui te voit », lui fut-il répondu. Après avoir posé d'autres questions sur la fin des temps, l'homme s'en alla, et le Prophète informa ses Compagnons étonnés : « C'était l'ange Gabriel, venu vous enseigner votre religion ». Eric Geoffroy, (2013), *op. cit.*, p. 15.

⁴⁶⁸ Le terme de Sunna dans ce contexte ne signifie pas seulement le hadith, mais englobe aussi les pratiques et les conseils moraux du prophète Mohammed.

Le terme est utilisé pour désigner la manière d'agir du prophète Mohammed, consignée dans la Tradition ou hadith et devenue la deuxième source du droit religieux ou fiqh après le Coran. Par la suite, les partisans de la sunna et de la communauté appelés sunnites ou ahl al-sunna wa-l-jama'a s'opposèrent aux chiïtes qui avaient recours aux dires de leurs imams d'ascendance 'alide et le sunnisme fut représenté par les quatre écoles juridiques restées fidèles à la tradition communautaire. Dominique Sourdel, Janine Sourdel-Thomine, (2013), *op. cit.*, p. 114.

⁴⁶⁹ Muhammad Hisham Kabbani, (2004), *op. cit.*, pp. 48-50.

⁴⁷⁰ Les soufis Nakshibendis ne lisent pas le Coran avec l'œil de la tête, mais avec l'œil du cœur. Pour plus d'information voir : Yaşar Nuri Öztürk, *The eye of the heart : an introduction to Sufism and the major tariqats of Anatolia and the Balkans*, (Traduit du turc par Richard Blakney), Redhouse Press, Istanbul, 1998.

⁴⁷¹ Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press, 2003, p.134.



Contrairement à certaines confréries soufies⁴⁷² qui font primer la dimension interne « *batin* » (secret) du croyant, les Naqshandis veulent parvenir à la fois à l'harmonie de l'intérieur (l'ésotérique) et de l'extérieur (l'exotérique). Ils recherchent donc un équilibre parfait entre les préceptes du soufisme organisant la vie intérieure, et les obligations rituelles de la prière représentant la vie extérieure⁴⁷³.

En Turquie, le Naqshbandîyya est considéré comme la confrérie se rapprochant le plus de l'orthodoxie islamique⁴⁷⁴. Bien qu'ils aient joué un rôle important en soutenant les réformes Ottomanes de Tanzimat, les naqshbandîs ont été sévèrement persécutés⁴⁷⁵ par le nouveau régime, après l'avènement de Menemen et les diverses insurrections répondant aux réformes républicaines.

Selon Thierry Zarcone, le Naqshbandîyya « représente la *fidélité des Asiatiques au sunnisme, en s'inscrivant vivement contre l'Islam chiite. En conséquence, il est le seul ordre soufi qui écarte le nom de l'imam Ali de sa généalogie spirituelle, et le remplace par celui du calife Ebu Bakr* »⁴⁷⁶.

La confrérie avait également un rôle fondamental dans la construction de l'Islam turc traditionnel. Selon Jean-Paul Roux, l'Islam des turcs s'est structuré par le travail de Hodja Ahmet Yesevi qui s'est formé à Boukhara, auprès de Yusuf Hamadani, le père fondateur du Naqshbandiyya⁴⁷⁷.

Après la rébellion islamiste initiée par Cheikh Said « *Şeyh Said İsyani* » qui était un haut représentant de la confrérie Naqshbandiyya au sud-est de l'Anatolie, où vivent majoritairement les populations kurdes, la confrérie fut considérée comme un danger réel pour la République laïque.

⁴⁷² Cette perception d'hérésie était surtout celle des écoles de l'Ismaélisme, pour lesquelles la révélation du sens caché du Coran constituait l'élément essentiel de la croyance. On peut citer comme écoles : Mubârakiyya, Khattâbiyya, Qarâmîta, Druzes, Must'aliyya, Nizâriyya, Saba'iyya, etc. Par ailleurs, le Noseïrisme (Alaouites Syriens) et l'alévisme turc constituent aussi des croyances inspirées de certains éléments de l'Ismaélisme et de ses écoles.

⁴⁷³ Hakan Yavuz, *op. cit.*, p. 134.

⁴⁷⁴ Cf. Thierry Zarcone, « *Soufisme et confréries en Turquie au XX^{ème} siècle* », Communication présentée au Colloque international : *Le rôle du Soufisme et des confréries musulmanes dans l'Islam contemporain. Une alternative à l'Islam politique?*, Turin, 20-21-22 novembre 2002.

⁴⁷⁵ Pour plus d'informations sur l'événement de Menemen voir : Hamit Bozarlan, « *Messianisme et mouvement social : l'événement de Menemen en Turquie (décembre 1930)* » dans les Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien, Paris, 11, 1991, p. 73-88.

⁴⁷⁶ Thierry Zarcone, *Le soufisme: voie mystique de l'Islam*, Coll. Découvertes Gallimard. Religions, Gallimard, Paris 2009, pp. 56-57.

⁴⁷⁷ Jean-Paul Roux, *Histoire des Turcs, Deux mille ans du Pacifique à la Méditerranée*, Fayard, Paris, 2000, p. 207.

La rébellion a causé la mort de dizaines de milliers de personnes, et la confrérie a été immédiatement persécutée par la République turque. Après la rébellion, la République a constitué à nouveau, des tribunaux d'indépendance afin d'emprisonner tous les rebelles désignés coupables d'« *atteinte à la sûreté intérieure de l'État* ». En 1925, Cheikh Said et les autres leaders de la rébellion furent exécutés sur la grande place de Diyarbakir.

Cet événement participa aussi à la fermeture du premier parti d'opposition de Turquie, nommé parti républicain progressiste « *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası* » et qui avait empêché la Turquie de s'emparer de la région de Moussoul.

La réaction islamiste d'Anatolie fut principalement axée sur la confrérie Naqshbandîyya, qui agissait comme un défenseur des valeurs religieuses. Ses membres, les « *mürîd* », les plus extrémistes, se sont démarqués par trois manifestations contre le pouvoir : « *l'appel à la prière en arabe de Bursa* », en 1933, la « *proclamation du mahdi de Siirt* » en 1935, et « *l'événement d'İskilip* », en 1936⁴⁷⁸.

L'événement (ou la révolte) de Menemen (Le 23 Décembre 1930) représente un virage dans la période des réformes républicaines. La décapitation du jeune officier de la République par une foule forcenée dirigée par un membre de la confrérie Naqshbandîyya, dans une localité du sud-ouest de la Turquie, a conduit le régime à prendre de sévères mesures⁴⁷⁹ contre cet ordre soufi, et contre tous les autres ordres.

Après la loi de fermeture, certaines confréries comme celle des Mevlevis ou des Bektachi « *Bektaşî* », qui n'ont pu se réorganiser dans la clandestinité, ont perdu leur influence.

Les pratiques de ces dernières, basées sur la danse et les costumes spéciaux étaient strictement reliées aux tekkes. En revanche, certaines confréries soufies comme la Naqshbandîyya ou la Halvetiye ont pu survivre dans une organisation clandestine. Ceci peut s'expliquer par le fait que la pratique des naqshbandîs ne dépendait pas seulement des tekkes, car la confrérie contrôlait également des mosquées et des madrasas, et plusieurs de ses cheikhs « *şeyh* » considéraient les tekkes comme « *accessoires* »⁴⁸⁰.

⁴⁷⁸ Thierry Zarcone, « *Soufisme et confréries en Turquie au XX^{ème} siècle* », Communication présentée au Colloque international Le rôle du Soufisme et des confréries musulmanes dans l'islam contemporain. Une alternative à l'islam politique? Turin, 20-21-22 novembre 2002.

⁴⁷⁹ De grandes figures de la Naqshbandîyya comme Şeyh Esat, Abdülhakim Arvasi ont été arrêtées, jugées, et conduites en prison sans que la moindre preuve de liens directs avec l'évènement ne soit rapportée. Les arrestations ont ainsi continué jusqu'à la victoire électorale du parti Démocrate en 1950.

⁴⁸⁰ Cf. Thierry Zarcone, « *Soufisme et confréries en Turquie au XX^{ème} siècle* ».



Certes, après ces événements, les dirigeants de la République ont considéré cette confrérie soufie comme un foyer d'opposition à la laïcité. Néanmoins l'influence du Naqshbandîyya dans la société turque n'a cessé de s'affaiblir.

Plusieurs politiciens de Turquie, comme l'ancien premier ministre (1983-1989) et le Président (1989-1993) Turgut Özal étaient adeptes de la confrérie⁴⁸¹. De même, depuis le début de l'immigration turque, la confrérie a pu s'établir en Europe, et notamment en Allemagne et en Hollande mais aussi en France, à Strasbourg dans le cadre de l'association Samarkand⁴⁸².

Après les Naqshbandî, les Tijanis « *Ticani* » prirent le drapeau de la résistance contre la laïcité. Les tijanis commencèrent leurs activités au milieu des années 40, en distribuant les manifestes de tariqa et en criant *Allah Akbar* « *Dieu est grand* », dans les grandes avenues et dans les tribunaux. Pour protester contre l'adoption de *l'adhan* (l'appel à la prière) en langue turque, en 1949 un tijani lut à haute voix l'*adhan* en arabe sur les rangs des auditeurs du parlement turc⁴⁸³.

Au début des années 1950, les tijanis ont concentré leurs activités sur la dégradation des statues et bustes d'Atatürk. Avec la loi relative aux crimes commis contre Atatürk, adoptée en 1951, le leader du tariqa Kemal Pilavoğlu fut jugé et condamné à 15 ans de prison et le tariqa cessa ses activités publiques⁴⁸⁴.

2) Les Communautés de Croyants : « Vers une philosophie positiviste de l'Islam »

Après les tidjanis, l'ère de l'opposition violente à la laïcité laissa sa place à une résistance plus rationnelle, compatible avec le progrès et le modernisme.

Les nouvelles communautés islamiques préférèrent montrer leurs réactions par des voix pacifiques, en pénétrant dans le système par le biais de l'éducation de ses adeptes et de ses élèves qui n'étaient plus étrangers à la science et à la modernité.

⁴⁸¹ Kemal Karpat, (2012), *op. cit.*, p. 184

⁴⁸² Samim Akgönül, (2005), *Religions de Turquie, religions des Turcs*, « Nouveaux acteurs dans l'Europe élargie », p. 53.

⁴⁸³ Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Octobre 2007, pp. 192-193.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 203.

a) Said Nursi et Risale-i Nur⁴⁸⁵ : Les Nourdjous

Le courant Nurcu, est né dans les régions de l'est de la Turquie, où la population est composée majoritairement de kurdes. D'après sa biographie « *tarihçe-i hayat* », rédigée par ses élèves, le maître du mouvement Said Nursî est né en 1876 à Nurs (« *Nors* » ou « *Norşin* »)⁴⁸⁶, un village situé aux environs de la ville de Bitlis, une province située à l'est de la Turquie⁴⁸⁷.

Said Nursî est aussi surnommé « *Bediuzzaman* » qui signifie « merveille de son temps ». Selon ses propres explications figurant dans son œuvre « *İçtimai Reçeteler 2* »⁴⁸⁸, ce surnom lui a été attribué à Van, après une discussion scientifique dans laquelle il a « surpassé » un professeur de chimie devant un jury des auditeurs.

Néanmoins, selon certains académiciens de théologie comme Zekeriya Beyaz, cette assertion doit être comprise avec un certain recul, car il n'est pas réellement possible de parler d'un jury scientifique, ou d'une plateforme de science pouvant décider objectivement d'un gagnant et d'un perdant comme c'est le cas pour une rencontre sportive, en ce qui concerne un sujet de science positive⁴⁸⁹. Par ailleurs, l'on peut difficilement concevoir l'existence de ce genre de réunion d'hommes de science aptes à

⁴⁸⁵ Il existe plusieurs éditions de Risale-i Nur. Nous vous conseillons de lire l'édition publiée par Yeni Asya et Nesil Yayınları. Les écrits de Nursi ont été diffusés par ses adeptes, page par page, en lettres arabes, comme des petits fascicules. Pour cette raison, malgré l'existence de plusieurs éditions depuis sa mort, il a été possible d'assurer un standard d'organisation des chapitres, restant fidèle aux premiers fascicules manuscrits.

* Dans notre travail, de temps en temps nous avons mentionné un numéro de page pour les références que nous avons citées. Malgré cela, les numéros de pages peuvent varier selon la ressource que vous consultez. Pour cette raison, plutôt que de suivre les numéros de page, nous vous conseillons de respecter l'exactitude des titres de chapitres. Il est aussi possible d'accéder à cet ouvrage (Risale-i Nur) en ligne sur : <http://www.risaleinurenstitusu.org/index.asp?Section=Kulliyat>.

<http://www.erasale.com/#content.tr.10.134>

* Dans notre travail, les numéros de pages des références tirées de Risale-i Nur, ont été mentionnés par rapport au site <http://www.risaleinurenstitusu.org>

Pour lire Risale-i Nur en anglais : <http://www.saidnur.com/en/>

<http://www.erasale.com/index.jsp?locale=en>

Il existe également plusieurs sites Internet qui donnent accès à d'importantes sources sur Said Nursi et son mouvement. Pour plus d'informations, voir, www.bediuzzaman.org et www.nesil.com.

⁴⁸⁶ Le lieu de naissance de Said Nursi s'écrit en réalité « *Norsin* » ou « *Norşin* ». Ce petit village est lié à la commune (« *bucak* » en turc) d'« *Uçum* » qui se trouve dans la région d'« *İsparit* », aux environs de la ville de Bitlis. Le nom du village changea pendant un temps pour « *Güroymak* », mais le village a ensuite retrouvé son nom historique.

⁴⁸⁷ Said Nursi, *Tarihçe-i Hayat, İlk Bölüm, İlk Hayatı (Première Partie, Sa Première Vie)*, p. 29.

⁴⁸⁸ Said Nursi, *İçtimai Reçeteler 2 (Les Prescriptions Sociales 2)*, p.10.

⁴⁸⁹ Zekeriya Beyaz, *Kendi belgeleriyle Said Nursi ve Nurculuk : Diyanet İşleri Başkanlığı Said Nursi'nin kitaplarının ve Nurculuğun İslam'a aykırı ve zararlı olduğunu açıklıyor*, Sancak Yayınları, İstanbul, p. 90.



former un jury public, dans un village ou une ville de l'Anatolie du Sud-Est, au début du 20^{ème} siècle⁴⁹⁰.

De manière plus réaliste, Nursi pourrait être inspiré de l'histoire de Bediuzzaman Hemedani (Abdülfazıl Ahmet, bin el Hüseyin, b. Yahya 969-1008) qui était un homme de lettres et un poète arabe d'origine iranien, ayant acquis son surnom de « *bediuzzaman* » en battant un autre homme de lettres et poète⁴⁹¹ lors d'une altercation littéraire devant le public⁴⁹².

Dès ses débuts, le mouvement a été proche des Nakshibendis sans pour autant en être une branche⁴⁹³. Nursi refusait que l'on assimile son mouvement à une branche des Nakshibendis, et niait être le Sheikh d'une confrérie soufie.

Nursi n'exigeait de ses disciples aucune pratique du *zikr*, et contrairement aux *tariqats* qui avaient pour obligation de se réunir dans les *tekkes*, Nursi accordait plus d'importance au fait que ses élèves lisent ses œuvres, et n'imposait pas de telles réunions.

Néanmoins, de par l'éducation qu'il reçut durant sa jeunesse dans la confrérie Naqshbandiyya et qui était la confrérie dominante à l'époque, Nursi n'hésitait pas à utiliser leur discours et symboles afin de diffuser ses idées dans la société⁴⁹⁴. Par ailleurs comme les soufies, Nursi, a choisi volontairement de vivre une vie d'ascète.

Il ne possédait aucun bien, il ne s'est jamais marié et n'a jamais fondé de famille. Son rejet du confort temporel allait parfois si loin qu'il avait des habitudes de vie hors du commun pour un homme religieux musulman.

Il mangeait peu, particulièrement très peu de viande et se nourrissait avec des aliments d'origines plutôt végétale et laitière (fromage). Dans sa biographie « *Tarihçe-i Hayat* »⁴⁹⁵ il est exprimé que pendant une période de son adolescence (13-14 ans) en interprétant le sens

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p.91.

⁴⁹¹ *Bediuzzaman Hemedani* a battu *Ebu Bekr Harizmi* lors d'une altercation littéraire devant le public à Nishapur. Après la mort d'Harizmi, Hemedani a acquis tous ses postes. Voir *L'Encyclopédie Büyük Larousse*, Milliyet, Istanbul, 1992, Volume 10, Article « *Hemedani* », (*L'Encyclopédie Büyük Larousse* est préparée sur la base de *Grand Dictionnaire Encyclopédique Larousse (GDEL)*, Librairie Larousse, Librairie Larousse, 1986, Paris [S.P.A.D.E.M. et A.D.A.G.P.].

⁴⁹² Zekeriya Beyaz, *op. cit.*, pp. 93-94 [voir la référence citée par Z. Beyaz à la page 94: Aİ, İslam Ansiklopedisi 5/1 p. 427 et aussi *L'Encyclopédie Meydan Larousse*, (1971), Volume 5, Article « *Hemedani* »).

⁴⁹³ Samim Akgönül, (2005), *Religions de Turquie, religions des Turcs*, « *Nouveaux acteurs dans l'Europe élargie* », p. 53.

⁴⁹⁴ Cf. Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı. Modern Türkiye'de din ve toplumsal değişim*, Traduit en turc par Metin Çulhaoğlu, *Bütün Eserleri 4, İletişim Yayınları*, 16^{ème} Édition, Istanbul, 2011, pp. 64-65, 279.

⁴⁹⁵ *Tarihçe-i Hayat* est une autobiographie, écrite par ses élèves et approuvée par la suite par Nursi.



d'un *hadith*⁴⁹⁶, Nursi a renoncé à manger du pain et il s'est nourri avec des herbes qu'il considérait comme plus sûres.⁴⁹⁷ Par ailleurs, à cette période, il avait l'habitude de passer la nuit dans le tombeau « *türbe* » d'un saint⁴⁹⁸ (Molla Ahmed-i Hânî).

Après s'être sauvé de sa captivité en Russie, et avant de retourner à Istanbul, dans une mosquée au bord de la Volga en 1918, il déclara son intention de partir vivre dans une caverne⁴⁹⁹. Par déception à l'égard de Mustafa Kemal et de la République laïque, il vécut effectivement pendant un certain temps dans une caverne⁵⁰⁰.

Durant ses études dans différentes Medersas, Said Nursî se passionna pour les sciences exactes, comme la chimie et la biologie. Il développa ainsi un point de vue critique envers l'éducation pratiquée au sein des institutions traditionnelles et au sein du système éducatif de l'Empire Ottoman, qui prévoyait la dualité de l'éducation, en divisant les écoles modernes « *mektep* » et les écoles traditionnelles « *medersas* »⁵⁰¹.

Selon Nursi, les medersas dominées par les ordres soufies instrumentalisaient la religion dans leur propre intérêt. D'autre part, Nursi n'acceptait ni la dualité, ni le conflit entre la religion et les sciences naturelles⁵⁰². Selon la philosophie de Nursi, l'univers est un ensemble indivisible qui ne peut donc pas être étudié sans avoir une maîtrise de cet ensemble « *küll* »⁵⁰³.

Par ailleurs, Nursi pensait que l'homme, à l'instar des animaux et des plantes, et de tout élément de cet ensemble, cache dans son intérieur une représentation miniature de l'univers⁵⁰⁴.

⁴⁹⁶ *Hadith-i Sharif* transmise par Tirmidhi, Kiyame (Le Resurrection) et Boukhârî, Kitab Al-Buyu, (Le livre de commerce) : « Quitte ce qui te donne du soupçon; va jusqu'à ce que tu atteindrais ce dont tu es sûr. Car, la véridicité est la satisfaction du cœur ; le mensonge est le soupçon. »

⁴⁹⁷ *Tarihçe-i Hayat*, Birinci Kısım: İlk Hayatı, (Première Partie: Sa Première Vie), p. 32.

⁴⁹⁸ *Tarihçe-i Hayat*, Birinci Kısım: İlk Hayatı, (Première Partie: Sa Première Vie), p. 32.

⁴⁹⁹ Said Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, Birinci Kısım: İlk Hayatı (Première Partie, Sa Première Vie), p.108.

⁵⁰⁰ Said Nursi, *Şualar*, On Dördüncü Şuâ (Les Rayons de Lumière, Quatorzième Rayon de lumière), p.426.

⁵⁰¹ Talat Ordu, Seyyid N. Erkal (éd), *Tespitler Işığında Bediüzzaman ve Risale-i Nur*, Şahdamar Yayınları, 3^{ème} Édition, İzmir, Avril 2006, pp. 17-18.

⁵⁰² Bekim Agai, «*Aklı, Bilim ve Teknolojiyi Dışlamayan Bir Anlayış*», in Talat Ordu, Seyyid N. Erkal (éd), *Tespitler Işığında Bediüzzaman ve Risale-i Nur*, pp. 93-94. Cette article fut d'abord publié dans le 5ème Symposium International de Bediüzzaman Said Nursi, «*Bediüzzaman Said Nursi'nin Eserlerinde Bilim ve Doğa Bilimlerinin Dini Etkisi*», du 24 au 26 Septembre 2000 à Istanbul.

⁵⁰³ Said Nursi, *Lem'alar*, Otuzuncu Lem'a, Dördüncü Nükte (Les Lueurs, Trentième Lueur, Quatrième bon mot), p.312.

⁵⁰⁴ Said Nursi, *Sözler*, Yirmi ikinci Söz, Birinci Makam, Üçüncü Burhan, Haşiye 3 (Les Paroles, Vingt-deuxième Parole, Troisième Preuve, Annotation Trois), p.255. Nursi utilise le mot «petit univers» pour décrire l'homme. Voir *Lem'alar*, Yirmi dokuzuncu Lem'a, Üçüncü Bab (Les Lueurs, Vingt-neuvième Lueur, Troisième Partie), pp. 284-285.

Par cette philosophie, Nursi essayait de prouver avec des inductions⁵⁰⁵ la rationalité du Coran, en se référant aux sciences naturelles.

Le mouvement Nurcu n'était pas organisé de la même manière qu'un *tariqat*. L'organisation était composée des *élèves de Nur*, formant une grande communauté dispersée dans le pays. Le mouvement a été depuis son commencement un « *mouvement de texte* » centré sur les écritures de Nursi, illégalement rédigées en *alphabet arabe*⁵⁰⁶ et distribuées partout dans le pays⁵⁰⁷ par des courriers de Nur « *Nur Postacıları* ». D'ailleurs, les Nourdjous pesaient un poids considérable dans la presse islamique, avec leurs journaux « *İttihad* » (Union) et « *Yeni Asya* » (Nouvel Asie).

Cependant, les écoles idéologiques de la communauté « *Dershane* » (classe de cour) enseignaient les bases philosophiques du mouvement. Par l'étude des recueils de Risale-i Nur ces écoles, devenaient une à une, « *des formes embryonnaires d'une société civile* » en Turquie⁵⁰⁸.

On peut tout de même préciser que les Nourdjous ne présentent pas de traits caractéristiques des *tarîqats*, et ce malgré le fait que dans certains ouvrages, le mouvement soit parfois qualifié de *tarîqat* « *Nur Tarikati* », et que son fondateur Nursi ait été emprisonné onze mois à Eskişehir (1935-1936), pour avoir créé illégalement un ordre soufi.

Dans ses discours, Nursi a toujours rejeté qu'on lui attribue le statut de Sheikh, et une relation basée sur une hiérarchie entre les membres. Il préférait une conversation directe avec ses élèves, et cette interaction philosophique composait la base de certains de ses ouvrages comme « *Kastamonu Lahikası* », et « *Emirdağ Lahikası* ».

Said Nursi préférait utiliser « *mes frères* » pour s'adresser à ses étudiants, et critiquait la relation rigoureuse fondée sur l'obéissance pure et simple entre les sheikhs et leurs

⁵⁰⁵ Nursi poussait le lecteur à réfléchir à l'exactitude et à la cohérence des composantes de la nature (la nature comme le signe de Dieu, brodée avec 200.000 espèces d'animaux et 200.000 espèces de plantes) comme « une monnaie brodée avec les fils de trame d'espèces d'animaux et de plantes ». Selon Nursi, l'harmonie et la solidarité de tous les êtres (vivants et non-vivants) de l'univers nous rappelle des roues d'une machine et ceci est une preuve de l'existence de Dieu. Voir Said Nursi, *Lem'alar, Otuzuncu Lem'a, Dördüncü Nükte*, (Les Lueurs, Trentième Lueur, Quatrième bon mot) pp. 312-313.

⁵⁰⁶ Jusqu'en 1956, après quoi Nursi a permis l'impression de ses œuvres en lettres latines.

⁵⁰⁷ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, (2003), p.151 [Dans son ouvrage *Islamic Political Identity in Turkey*, Hakan Yavuz définit le mouvement comme « print-based islamic discourse », en mettant l'accent sur la nature du mouvement, contrée par les textes de Nursi « *text-based* »].

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 155.

disciples⁵⁰⁹. Nursi a voulu créer une communauté religieuse fermée, devant son succès à une sensation de familiarité engendrée par le dialogue, et sans exiger de ses disciples des démonstrations politiques dangereuses.⁵¹⁰

Selon la perspective de Nursi, les medersas, contrôlées par les ordres soufis, ne pouvaient pas répondre aux besoins de la société musulmane. Il est ainsi possible de percevoir une réelle différence de mentalité entre les « *nourdjous* » (disciples de Saïd Nursi) et les tarîqats. Et bien qu'il ne soit pas farouchement opposé à leurs bases philosophiques⁵¹¹ Saïd Nursi a déclaré « *notre époque n'est pas une époque pour les tarîqats* »⁵¹².

À ce sujet, selon la perspective moderniste de Nursi, les traditions soufies basées sur l'apprentissage imitatif et la foi ne pouvaient jouer qu'un rôle limité dans l'ère de la modernité et du scepticisme⁵¹³. Nursi voulait mettre l'accent sur la foi, la raison, et le développement technologique, dans un contexte « *positiviste* » mais s'attaquait quand même au matérialisme, pour détruire les socles de la pensée Kémaliste⁵¹⁴.

Le Risale-i Nur (message de la lumière), qui contient essentiellement des commentaires et des interprétations coraniques, est l'ouvrage principal de Nursi. Cette oeuvre composée de plusieurs livres réunis en six mille pages est un ouvrage intermédiaire (une interprétation du Coran « *tasvir* »), visant à la compréhension du saint Coran. Dans le *Risale-i Nur*, Nursi a tenté de prouver les assertions du Coran, dans un style allégorique, parfois par le biais de récits et de discussions philosophiques, éthiques ou politiques.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 152.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 155.

⁵¹¹ Il est possible de relever une nuance entre le soufisme et la pensée de Nursi concernant la philosophie de l'unité de l'être (ou de l'univers) qui est l'un des piliers du soufisme « *vahdet-i vücüt* ». Bien que Nursi ne soit pas opposé au « *vahdet-i vücüt* », il critiquait cette philosophie d'Arabi, en raison des risques d'incompréhension qu'elle véhiculait, pouvant entraîner d'une part, l'éloge du matérialisme et la divinisation de la nature comme un élément au-delà du Créateur, et d'autre part une perception de dédain vis-à-vis du monde réel et la réduction de toute créature en ce sens qu'il ne s'agirait que d'un reflet imaginaire de Dieu. Enfin, il est possible de dire que Nursi, sans leur être opposé, développa une approche plus réaliste que les soufis. Selon la perspective de Nursi, les soufis pendant leur transe, se cachent derrière « un rideau fictif », et sont détachés du monde réel. Aussi, certaines de leurs prières, comme le « *zikr* » ne devraient pas être pratiquées pour remplacer les exigences pratiques de l'Islam (comme la salât « *namaz* »), [Mektubat-Lettre No:29, Dokuzuncu Kısım, Beşinci Telvih (Partie 9, Explication 5), p.433] car elles sont susceptibles de ne pas être compatibles avec les piliers de la foi. [Mektubat-Lettre No:29, Dokuzuncu Kısım, Yedinci Telvih, İkinci Nükte (Partie9, Explication 7, Deuxième bon mot), p. 436].

⁵¹² Saïd Nursi, *Emirdağ Lâhikası - Lettre n° : 37*, p. 61.

Pour plus d'informations sur les discours de Nursi sur la technologie, voir Saïd Nursi, *Emirdağ Lâhikası*, Nesil Yayınları, Istanbul 2002].

⁵¹³ Hakan Yavuz, *op. cit.*, p. 152.

⁵¹⁴ Şerif Mardin, (2011), *op. cit.*, p. 71.

Dans cet ouvrage, l'accent est mis sur l'importance des développements de la technologie, comme la radio et l'électricité, par rapport au Coran. Afin d'enrichir son discours et de consolider sa force de persuasion, Nursi utilisa *la rhétorique représentative*, qui consiste à placer devant les yeux du lecteur l'objet du sujet, par l'intermédiaire de symboles communs de la vie moderne.

En tant qu'uléma islamique, ses discours et ses idées étaient tellement modernes pour l'époque, qu'il comparait son livre *Risale-i Nur* à une « *radio du Coran* ». Ses lignes, ses mots et ses lettres sont d'ailleurs assimilés aux composants d'une radio; ses fils, ses miroirs, ses bougies et ses batteries⁵¹⁵.

Mais bien que son créateur puisse sembler moderniste, le modèle de Nursi prônait tout de même « *une modernisation par l'Islam* »; un modernisme qui n'est pas basé sur le matérialisme mais sur la réalité d'Allah.⁵¹⁶ Ses idées étaient susceptibles d'attirer très facilement l'attention des populations rurales, de la petite bourgeoisie et des classes moyennes anatoliennes plutôt qu'un modèle laïciste jacobin, ou qu'une modernisation basée sur les valeurs occidentales. Cette approche moderniste ayant recours aux sciences naturelles en tant qu'instrument de consolidation de foi « *iman* » a sans aucun doute poussé et encouragé les élèves de Nursi à accorder une importance spéciale à leur éducation.

De manière inévitable, le modèle de Nursi et l'application du modèle de laïcité kémaliste ont fini par entrer en conflit. Le modèle laïque de la République, ne s'inspirait pas du Coran mais de la volonté populaire. La modernisation républicaine prévoyait une occidentalisation et une transformation sociale, par l'application rigide du principe de laïcité.

Nursi a rejeté l'officialisation de l'islam, en tant qu'instrument d'une religion politique. La religion pour Nursi était à situer au sommet de la hiérarchie des normes, comme une sorte de « *méta-norme* »⁵¹⁷, de légitimité éternelle⁵¹⁸ pouvant être utilisée afin de définir la moralité et l'identité.

⁵¹⁵ Said Nursi, *Emirdağ Lâhikası* - Lettre n° 60, p. 85.

⁵¹⁶ Cf. Şerif Mardin, (2011), *op. cit.*, pp. 68-71.

⁵¹⁷ Hakan Yavuz, *op. cit.*, p. 156.

⁵¹⁸ Şükran Vahide, *An Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi*, State University of New York Press, Albany, 2005, p. 55 [« *Puisque la Charia illustrée vient de la parole pré-éternelle de Dieu, elle ira à la post-éternité* »].



Selon Nursi, la Charia doit être adaptée et développée en accord avec le progrès de l'être humain. Comme aux commencements de l'islam, c'est elle qui définit l'égalité, la justice et la vraie liberté, dans toutes leurs relations et leurs exigences⁵¹⁹. Nursi mettait l'accent sur les liens entre la Constitution et le principe islamique de la consultation mutuelle « *meşveret* ». Selon lui, en raison de la complexité de l'âge moderne, ce n'est qu'en garantissant l'existence d'une Assemblée constituante, du respect de la consultation, et de la garantie du respect de la liberté de pensée qu'un État peut être maintenu, administré et guidé⁵²⁰. Nursi a supporté le mouvement constitutionnel de Juillet 1908 lorsqu'il était à Istanbul, mais il perdit la confiance qu'il accordait au Parti du Comité et du Progrès, en raison de ses politiques anti-religieuses⁵²¹.

Après la victoire militaire du gouvernement d'Ankara en 1922, Nursi partit pour Ankara d'où il adressa une lettre à l'Assemblée Nationale dans laquelle il invitait les députés à adhérer à l'islam, et à faire leurs prières régulièrement. Sa visite ne fut perçue positivement que par le gouvernement. Il repartit déçu, sans avoir eu l'occasion de s'entretenir avec Mustafa Kemal malgré 8 mois de séjour⁵²².

Il est important de préciser d'une part qu'après Atatürk, la difficulté du régime à mettre en œuvre le projet de modernisation kémaliste a favorisé en parallèle la popularité de Nursi. D'autre part, sans être un tarîqat, Nursi a réussi à créer une communauté alternative consolidée par des liens de solidarité, opposée aux mesures sévères du régime.

Au fur et à mesure de l'accroissement de la popularité de Nursi et du nombre de Nourdjous, la pensée de Nur « *Nurculuk* » est devenue un thème important parmi les discussions sur la laïcité. Durant les années 50, Nursi et ses disciples furent accusés dans les médias d'être la preuve de l'existence d'un islam réactionnaire⁵²³.

En 1953, le journal Vatan publia un rapport⁵²⁴ sur Said Nursi, suite à la tentative d'assassinat du journaliste Ahmet Emin Yalman en 1952, dans une ville de l'est de la Turquie « Malatya ». La tentative d'assassinat avait été réalisée par Hüseyin Uzmez, âgé

⁵¹⁹ *Ibid.*

⁵²⁰ *Ibid.*

⁵²¹ Umut Azak, *op. cit.*, p. 116.

⁵²² *Ibid.*, p. 117.

⁵²³ *Ibid.*, p. 116.

⁵²⁴ Le rapport fut publié à Vatan à partir du 23 janvier 1953, et après le coup d'état militaire de 1960 ayant renversé le gouvernement du parti Démocrate (conservateur), il fut republié sous forme de livre. Dans le titre de ce livre, Çetiner qualifia les Nourdjous d'« *explorateurs de la foi* ». Yılmaz Çetiner, *İnanç Sömürücüleri Nurcular Arasında Bir Ay*, Varlık Yayınları, Istanbul, 1964.



de 17 ans à l'époque, qui est aujourd'hui journaliste et aussi une image populaire⁵²⁵ de la droite conservatrice (islamiste) turque.

Dans ce rapport (préparé par Yılmaz Çetiner qui avait réussi à s'introduire dans les rangs des Nourdjous aux environs d'Eskişehir, Afyon, Emirdağ et Sancaklı, en se faisant passer pour un candidat disciple)⁵²⁶ et dans les autres enquêtes journalistiques préparées de la même manière⁵²⁷, Nursi fut toujours présenté comme une figure sombre, une « *relique du passé* » et une menace au régime laïque⁵²⁸.

À partir de la révolte islamiste de 1925 « *Şeyh Said Ayaklanması* » qui mit feu aux régions est du pays, et bien qu'il n'en fût pas responsable, Nursi fut forcé de fuir vers l'ouest de la Turquie. Nursi a été accusé plusieurs fois d'avoir formé une communauté secrète contre le régime. De son départ jusqu'à sa mort en 1960, il vécut successivement à Barla, à Isparta et à Afyon et n'eut de cesse d'augmenter le nombre de ses disciples.

Son exil en 1925 constitua ainsi un point critique de sa vie, qu'il décrit comme la naissance du « *nouveau Said* ». Plutôt que de lutter à nouveau pour que l'islam obtienne une place dominante dans le pays, il préféra encourager la foi dans le cœur de chaque musulman, par le biais du dialogue face à face avec les individus de sa communauté.

Il fut jugé à Denizli en 1943, mais libéré après que son œuvre *Risale-i Nur* ait été considérée « *purement religieuse* » par un comité des professeurs de droit de l'Université d'Ankara. Néanmoins, ce rapport n'a pas mis fin aux nombreuses arrestations de Nursi, ni à la confiscation de ses écrits. Entre 1944 et Mars 1963, des comités experts de la DAR⁵²⁹ (dont le Comité de Consultation et d'Étude des Ouvrages Religieux) ont étudié à 23 reprises les différents ouvrages de Nursi, en concluant à chaque fois à l'inexistence d'un *ordre soufi* islamique nommé « *Nurculuk* ».

⁵²⁵ Uzmez écrit actuellement des chroniques dans le journal islamiste-conservateur Vakit. Ironie du sort, sans qu'il n'y ait de lien direct, ce journal porte le même nom que le journal édité par Ahmet Emin Yalman avant la tentative d'assassinat.

⁵²⁶ Umut Azak, *op. cit.*, p. 116 [note de bas de page 1].

⁵²⁷ Reportage d'İlhami Soysal et Tanık Dursun Kakinç dans le journal-hebdomadaire Akis en 1957. Le reportage a été publié plus tard en 1960. *Röportaj: Bediüzzamana Bir Oyun*, Akis, 06 Jan. 1960, pp. 16-17].

⁵²⁸ Umut Azak, *op. cit.*, p. 116.

⁵²⁹ Le Conseil de Consultation et d'Étude des Ouvrages Religieuses de La Direction des Affaires Religieuses « *Diyanet İşleri Reisliği Müşavere ve Dini Eserler İnceleme Heyeti* ».



Cependant, dans 13 de ses décisions, le comité a considéré que les ouvrages et la philosophie de Nursi contenaient des éléments incompatibles avec la foi islamique⁵³⁰ et contraires à l'unité nationale et religieuse⁵³¹.

Par ailleurs, le comité accusait Nursi de critiquer de manière indirecte⁵³² les fondateurs de Meşrutiyet et de la République⁵³³, d'attaquer la mémoire Atatürk⁵³⁴ et la révolution vestimentaire⁵³⁵ ainsi que d'encourager le kurdisme⁵³⁶. Dans ces rapports, le mouvement Nourdjou a été défini comme un *faux mouvement islamique*⁵³⁷, contenant des idées exagérées et personnelles mêlées de soufisme, des jeux de mots indirects et subjectifs, et de superstition⁵³⁸.

Le mouvement de Nursi veillait à ne pas adopter une position politique agissant contre le régime. Néanmoins, il donna son appui au Parti Démocrate lors de ses campagnes électorales. La position politique de Nursi constituait ainsi le centre de gravité des débats, entre le gouvernement (Parti Démocrate « DP ») et l'opposition (Parti Républicain du Peuple « CHP ») au sujet de la laïcité, et de la dangereuse montée de l'islamisme « *irtica* ».

Ismet Inönü, le leader du CHP, informait Adnan Menderes (le leader du DP) sur les dangers d'instrumentaliser la religion, et particulièrement sur le danger que représentait Nursi. Selon lui, Nursi avait la force potentielle de manipuler les masses, ce qui lui permettait de viser facilement le régime républicain⁵³⁹.

⁵³⁰ Selon le comité, Nursi octroyait des qualités surnaturelles à sa personnalité, et prétendait que le Risale-i Nur avait été écrit par la volonté de Dieu. Le comité affirmait que la volonté de Nursi était de créer une communauté religieuse inspirée du soufisme, sur la base d'éléments hérétiques. *Diyanet İşleri Reisliği Nurculuk Hakkında Ne Diyorduk?*, İstiklal Matbaası, İstanbul, 1964, Voir le Rapport pp. 6-18 [Décisions no: 1948/323, 1960/156, 1960/203, 1962/526, 1962/547, 1962/54, 1962/548, 1963/506, 1963/520, 1963/572, 1963/669].

⁵³¹ *Ibid.*, p. 8 [Distinguer et diviser les musulmans en deux catégories : ses adeptes, et les autres musulmans. (Décisions n° 1962/5, 1962/28)].

⁵³² Dans ses ouvrages, Nursi utilisait parfois des métaphores et du « *calcul abjad* », basé sur la valeur numérique des lettres arabes.

⁵³³ Voir *Diyanet İşleri Reisliği Nurculuk Hakkında Ne Diyorduk?*, p. 18 [Selon le comité, Nursi assimilait les fondateurs du Meşrutiyet et de la République turque à Ebu Sufyan « *comité de Sufyan* », qui était au commencement l'un des principaux ennemis de Mohammed].

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 20 [Selon le comité, Nursi accusait de blasphème les personnes se conformant à la révolution vestimentaire (par exemple, celles qui portaient le chapeau)].

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 21.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 22.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 8 et suite.

⁵³⁹ Umut Azak, *op. cit.*, p. 129.

Il y eut plusieurs procès contre le mouvement, dans différentes villes (Afyon, Denizli et Eskişehir) de Turquie. Le plus important, et le plus long fut celui porté devant la Cour d’Afyon ; il dura 8 ans.

Le 6 Décembre 1948, en vertu de l’article 163 du code pénal ture réprimant « *les activités contraires à la laïcité* », la Cour d’Afyon déclara Nursi coupable⁵⁴⁰. Nursi fut retenu en prison 20 mois, et ses élèves pendant des périodes allant de quelques jours à 18 mois.

Mais malgré l’emprisonnement de Nursi, la Cour d’Afyon n’est pas parvenue à asseoir définitivement cette décision. Suite à la décision de la Cour de Denizli en faveur de Nursi confirmée par la Cour d’Appel d’Ankara, la décision de la Cour d’Afyon basée sur les mêmes griefs, fut cassée le 4 Juin 1949, et l’affaire fut rejugée le 31 Août 1949.

Finalement, suite à l’élection du Parti Démocrate en 1950, et au vu du rapport d’expertise de la DAR du 23 Mai 1956, la Cour décida le 23 Juin 1956⁵⁴¹, que les œuvres de Nursi ne contenaient aucun élément politique ou administratif contraire aux dispositions légales. Pendant ce long procès, la Cour d’Afyon fut le lieu d’étude des versets de Coran et du *Risale-i Nur*. La longueur du procès et les jours passés dans les prisons turques ont eu pour effet de médiatiser le chef du mouvement, et d’augmenter sa cote de popularité⁵⁴².

L’arrivée au pouvoir du Parti Démocrate encouragea Nursi à mettre de côté sa timidité politique. Il soutint le parti Démocrate lors des élections de 1957. *Le troisième Said* était né. En réalité, après 1950 Nursi trouva l’occasion d’exprimer plus ouvertement ses idées et ses critiques contre les fondements laïques de la République.

Nursi était relativement réticent à critiquer les fondements de la République laïque, dans son œuvre intitulée *Tarihçe-i Hayat*, écrite et publiée avec son consentement, en 1958 par ses disciples, et ce même après avoir été acquitté de toutes les accusations. Cet ouvrage fait état d’un discours plus pointu, sans faire sentir vraiment la menace d’emprisonnement.

Malgré cela, ceci n’a pas pu changer la réalité ; après le coup d’État de 1960, ses œuvres (plus particulièrement celles écrites entre 1950-1960) ont à nouveau été condamnées par la justice turque à la lumière des rapports d’expertises religieuses de la DAR.

⁵⁴⁰ « Exploiter les sentiments religieux et inciter le peuple à agir contre le gouvernement ».

⁵⁴¹ Décision n° E. 954/278 et K. 955/218, (23.06.1956).

⁵⁴² Şükran Vahide, (2005), *op. cit.*, p. 292.

Le troisième Said, était à nouveau engagé dans la politique, mais cette fois avec une vision plus optimiste. Sans aucune retenue vis-à-vis du Parti républicain du Peuple, Nursi conseillait ouvertement à ses élèves de voter pour les Démocrates aux élections de 1957⁵⁴³.

Par ailleurs, selon une rumeur, la visite de Menderes à Emirdağ en 1958, fut reçue par les Nordjous brandissant des drapeaux verts⁵⁴⁴. Ce drapeau symbolise la révolte islamiste, opposé au drapeau rouge remémorant l'assassinat de Kubilay et utilisé comme symbole en réaction de la sous-estimation de la laïcité par le régime⁵⁴⁵.

L'union de Nursi avec les Démocrates qui avaient promis de mettre fin à la doctrine anticléricale de l'État, était manifestement visible sur la scène politique. Le mouvement de Nursi avait désormais même un représentant au Parlement, dans les rangs des Démocrates (Tahsin Tola : 1950-1957)⁵⁴⁶.

Après la mort de Nursi en 1960, et le coup d'état militaire la même année, le mouvement fut persécuté par l'armée et condamné par la justice. A nouveau, le mouvement Nurculuk, fut déclaré illégal le 20 Septembre 1965 par l'Assemblée Générale de la Cour de Cassation⁵⁴⁷.

Malgré le fait que le mouvement de Nursi ne disposait pas tout à fait d'une structure et d'une idéologie de tarîqat, il formait une communauté islamique analogue mais moderne, dans laquelle les murids cédaient la place aux élèves, le « *zîkr* » à la lecture et les « *tekkes* » aux classes « *dershane* ». Au moment où l'Empire se transformait en République, ce mouvement réussit à être en accord avec la trame du changement, lui permettant de pouvoir lui opposer une base rationnelle.

Cette période signalait cependant le début du processus de la réforme de l'islam populaire turc, et la formulation des bases idéologiques d'un concept globalement connu aujourd'hui sous le nom d' « *islam modéré* ». Nursi n'a jamais été Kémaliste, ainsi il ne donna point d'appui, ni à la conception de l'islam officiel de l'Uléma, ni à celle de la DAR.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 306.

⁵⁴⁴ Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Octobre 2007, p. 205, Muzaffer Sencer, *Dinin Türk Toplumuna Etkileri*, İstanbul Garanti Matbaası, 1968, p. 152, Neşet Çağatay, *Türkiye'de Gerici Eylemler « 1923'den bu yana »*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1972, p. 47.

⁵⁴⁵ Umut Azak, *op. cit.*, pp. 121-122.

⁵⁴⁶ Şerif Mardin, *op. cit.*, p. 161.

⁵⁴⁷ L'Assemblée Générale de la Cour de Cassation, Arrêt n° E. 234/D 1 et K. 313. (20.09.1965).

De même, et ce malgré son ambition pour la démocratie, Nursi ne peut pas être conçu comme un sympathisant de la laïcité puisqu'il voulait faire du Coran un pilier de référence. Pour cela, il n'imposait pas le Coran comme une source du droit, devant être appliqué mot à mot, mais l'introduisait par une approche théologique ; il présentait la volonté de Dieu exprimée par le Coran comme étant naturellement⁵⁴⁸ en accord avec la volonté populaire.

Nursi n'avait pas d'argumentation opposée à la laïcité, au contraire il affirmait que la laïcité signifiait la séparation de la République laïque et du monde religieux, et ce sans pour autant rejeter la religion⁵⁴⁹. Par ailleurs, il la considérait comme la clé de l'impartialité de l'État, exigeant aussi le respect de la liberté de religion⁵⁵⁰. Mais malgré la suppression de l'article 2 de la Constitution de 1924 qui désignait l'Islam comme la religion de la République Turque, Nursi continuait de faire manifestement usage de l'expression de « *hükümet-i islamiye* » ; le gouvernement d'Islam⁵⁵¹.

Selon Nursi, les réformes pour la laïcisation du droit turc, telles que la rédaction du nouveau code pénal et du nouveau code civile turcs, étaient incompatibles avec la Charia. Nursi définissait ces changements révisant les domaines de la Charia comme une soumission à l'Occident, et un grand crime contre l'Islam.⁵⁵² Nursi pensait que les révolutions républicaines devaient être uniquement inspirées de la Sainte Constitutionnalité « *kanuni esasi* » du Coran⁵⁵³.

Il convient de préciser qu'à partir du passage de l'Empire Ottoman à la démocratie (la monarchie constitutionnelle), jusqu'à la fondation de la République, le mouvement de Nursi évolua sur la même trajectoire, en s'inspirant de la modernité et de la démocratie, afin de pouvoir faire contrepoids face à la République laïque.

Autrement dit, le mouvement de Nursi voulait faire contrepoids à *l'homme nouveau* de la République laïque, qui, elle, prévoyait la modernisation de l'individu en assumant les valeurs occidentales.

⁵⁴⁸ En partant du postulat que la volonté populaire ne peut jamais être en désaccord avec la volonté de Dieu exprimée dans le Coran.

⁵⁴⁹ Said Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, Eskişehir Hayatı (Sa Vie d'Eskişehir) p. 204.

⁵⁵⁰ Said Nursi, *Şualar* (Les Rayons de Lumière), Ondördüncü Şua (Quatorzième Rayon de Lumière), p. 318.

⁵⁵¹ Said Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, Eskişehir Hayatı (Sa Vie d'Eskişehir), p. 221.

⁵⁵² Said Nursi, *Hutbe-i Şamiye* (Le Sermon « Khutba » de Damascus), *Hakikat* (La Vérité), p. 93.

⁵⁵³ Said Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, *İlk Hayatı*, Sa Première Vie, p. 130. Dans cette partie de sa biographie officielle, on parle de sa conversation avec Mustafa Kemal qui aurait duré 2 heures. Néanmoins, il existe sérieux doute sur la réalité de cette conversation. Cette réunion n'a en tout état de cause jamais été reconnue par les autorités de l'État de l'époque.

Nursi voulait ainsi créer, en réaction aux politiques du régime, son propre « *homme nouveau musulman* », via le réseau de foyers d'activisme musulman, les « *dershanes* ». Par cet activisme, le mouvement avait pour but d'éveiller la conscience de l'islam, basée sur la solidarité, sans nier le progrès ou la modernité.

Ce compromis « *orta yol (hadd-i vasat)* » entre les partisans du sécularisme et les réactionnaires islamiques, ne doit pas être interprété dans un contexte *moderne* mais comme le début d'un nouveau paradigme *postmoderne* donnant à l'islam une conscience rationnelle, loin du traditionalisme formaliste du passé⁵⁵⁴.

Après la mort de Nursi, le mouvement n'a cessé de s'agrandir à l'intermédiaire des *dershanes*, et ses textes ont été de plus en plus diffusés par le biais des moyens technologiques de communication. Les Nourdjous, même après Nursi, ont continué leur *tour de force* en supportant les partis respectueux des sensibilités religieuses tels que Le Parti de la Justice « *Adalet Partisi* » de Suleyman Demirel, ou Le Parti de La Mère Patrie « *Anavatan Partisi* » de Turgut Özal.

Néanmoins, le mouvement ne parvint pas à éviter les divisions en son sein ; ces dernières devinrent si importantes qu'elles eurent des conséquences directes sur la vie politique turque à la fin des années 1990.

b) Fethullah Gülen et sa « communauté de service » « *hizmet* »

Après la mort de Nursi en 1960, son mouvement s'est fractionné avec la formation de plusieurs groupes autonomes influencés par sa vision et par ses idées. Parmi ces groupes autonomes, on peut citer le mouvement de Fethullah Gülen, qui devait son succès à son respect de la tradition des *dershanes*. C'est par le biais de ces *dershanes* que le mouvement voulait former la génération d'or « *altın nesil* », qui maîtriserait l'avenir du pays.

Le leader charismatique du mouvement était donc Fethullah Gülen, né en 1938 dans un petit village d'Erzurum (Pasinler) au nord-est de la Turquie, situé dans la même région géographique que celui de Said Nursi. Fils d'un imam d'état, il grandit dans un environnement traditionnel socialement conservateur, structuré par une appartenance forte à l'identité musulmane. Gülen n'eut jamais de contacts directs avec Said Nursi, mais en s'inspirant de ses idées, il contribua à la diffusion de sa pensée au-delà des territoires turcs.

⁵⁵⁴ John Obert Voll, « *Yeni Bir İslami Paradigmaya Geçiş* », in Talat Ordu, Seyyid N. Erkal (éd), *Tespitler Işığında Bediüzzaman ve Risale-i Nur*, pp. 145-146. Cette article a d'abord été publié dans le 4ème Symposium International de Bediüzzaman Said Nursi à Istanbul les 20-22 Septembre 1998, « *Yirminci Yüzyılın Ortasında Tecdit ve Islah: Bediüzzaman Said Nursi ve 1950'lerde Din* ».



Gülen passa son enfance dans cette région conservatrice influencée par la vision limitée des confréries soufies contrôlant les madrasas. Malgré le fait que Gülen ait de l'intérêt pour la culture du monde extérieur il n'était pas possible pour lui de développer ses connaissances dans cet environnement. Comme son père, Gülen opta lui aussi pour une carrière dans l'administration religieuse du pays. Cependant, Gülen reçut une éducation au sein des madrasas, et il n'eut jamais l'occasion de pénétrer dans les établissements officiels. En réalité, Gülen reçut une formation religieuse caractéristique du soufisme.⁵⁵⁵

Selon sa biographie écrite par Enes Ergene⁵⁵⁶, Gülen commença à se pencher sur les problèmes sociaux dès le début de son éducation à la Madrasa. Tout au long de l'enfance de Gülen, la Turquie fut influencée par des bouleversements politiques, économiques et socioculturels, au lendemain de la seconde guerre mondiale et du passage du parti unique au multipartisme.

Pendant la première décennie suivant la mort d'Atatürk, Gülen était encore très jeune, et la nouvelle République avait encore un long chemin à parcourir. Depuis la réforme ottomane (Tanzimat), la Turquie subissait de nombreux problèmes politiques, économiques, et socioculturels. La révolution inachevée annonçait que le pays allait à nouveau être la scène de sérieuses crises.

⁵⁵⁵ Il est possible de lire la bibliographie de Gülen traduite en français en format de livre ou sur internet : Enes Ergene, *Le Nouveau Visage De L'Islam: Le mouvement de Gülen*, Traduit par Cyril Lamiral, Éditions Du Nil, Quatrième Édition, Izmir, 2011 [Chapitre 5, Qui est Fethullah Gülen ?], pp. 29-34, [Chapitre 4, L'aspect moderne et social de la base religieuse du mouvement de Gülen], pp. 25-29. Il existe des sites internet de Fethullah Gülen (fondé par ses disciples) en français: <http://fr.fgulen.com/>, les mêmes références sont accessibles en ligne sur: <http://fr.fgulen.com/content/view/127/18/> (Qui est Fethullah Gülen?), <http://fr.fgulen.com/content/view/120/18/> (L'aspect moderne et social de la base religieuse du mouvement Gülen). Pour suivre les déclarations de Fethullah Gülen nous vous conseillons de visiter : herkul.org.

Jusqu'à l'arrivée au pouvoir du gouvernement d'AKP, il n'était pas possible de parler d'une réelle littérature concernant les idées de Gülen. Avant la création des sites internet diffusant régulièrement les idées de Gülen, seuls 3 reportages importants avaient été tournés en vue de la diffusion de son message. Ces reportages font état en réalité, de ses propres confessions. Le reportage de Latif Erdoğan sur Gülen parle de sa vie et de ses souvenirs. Latif Erdoğan, *Küçük Dünyam Fethullah Gülen Hocaefendi ile sohbet*, 41. Baskı (Mon petit monde, entretien avec Fethullah Gülen, 41ème édition), Istanbul, AD Yayıncılık, 1997). Dans le reportage de Nevval Sevindi, Gülen expose essentiellement ses idées sur la terreur et particulièrement sur les attentats du 11 Septembre. Il y exprime son rejet de la terreur et de l'instrumentalisation de l'islam pour des attentats terroristes. Nevval Sevindi, *Fethullah Gülen, New York Sohbeti* (Fethullah Gülen, entretiens à New York), Istanbul, Sabah Yayınları, 1997. Enfin, dans le reportage d'Eyüp Can, Gülen aborde des sujets variés tels que la religion, la philosophie occidentale, l'art et l'esthétique, mais sans suivre strictement une trajectoire politique. Eyüp Can, *Fethullah Gülen Hocaefendi ile ufuk turu* (Tour d'horizon avec Fethullah Gülen), Istanbul, A. D Yayıncılık, 1996.

Aujourd'hui il est possible d'accéder via internet à une grande quantité d'informations. Il est important de préciser qu'il existe plusieurs sites officiels sur Gülen et son mouvement, mais ces sites ont été fondés pour la plupart sur l'initiative personnelle de ses adeptes.

⁵⁵⁶ Enes Ergene, *op. cit.*, pp. 29-34 [Chapitre 5, Qui est Fethullah Gülen ?], Enes Ergene, « Qui est Fethullah Gülen? », le site internet de Fethullah Gülen en français <http://fr.fgulen.com/>, l'article accessible en ligne sur: <http://fr.fgulen.com/content/view/127/18/> (consulté le 20 Février 2014).

Contrairement à Said Nursi, qui accordait de l'importance à encourager la foi, mais en veillant à garder ses distances avec la politique, Gülen lui, n'hésitait pas à parler d'économie et de la politique. La conscience de Gülen germa dans l'instabilité interne (nationale) des crises économiques et politiques, du combat sectaire et de la pauvreté. Dès sa jeunesse, Gülen voulut remédier aux problèmes de la Turquie et du monde musulman dans la perspective des valeurs culturelles contemporaines, mais ce toujours à la lumière des valeurs religieuses et culturelles de la tradition⁵⁵⁷.

Comme Nursi, Gülen a tenté de montrer, sous l'angle d'un regard holistique, l'harmonie et la compatibilité entre les valeurs religieuses et culturelles et la science positive. Néanmoins, Gülen réussit à dépasser les limites que connut Nursi, en apportant à son mouvement un aspect global construit a priori, sur la perfection intellectuelle de l'individu.

Après la mort de Nursi en 1960, ses disciples furent divisés par la question de savoir comment interpréter la légende, et aussi comment la perpétuer grâce à la politique⁵⁵⁸.

Au lieu d'imiter totalement Nursi, mais tout en se référant parfois à ses écrits (*Risale-i Nur*), Gülen offrait une vision globale construite sur la tolérance de *Mevlana Jalaaluddin Rumi* en encourageant le dialogue interculturel et interreligieux.

La conception de l'islam de Gülen était associée à l'héritage Ottoman, à l'islam anatolien et au mysticisme soufi⁵⁵⁹. Malgré le fait que Nursi ait toujours gardé une certaine distance avec les traditions soufies, Gülen n'hésitait pas à utiliser leurs images et leurs idées dans ses écrits.

Selon la conception de Gülen, l'Islam d'Anatolie pratiqué en Turquie serait différent de l'Islam arabe ou iranien. Pour lui l'Islam d'Anatolie serait fondé sur l'amour, et serait moins rigide et didactique, plus profond, plus ouvert au dialogue, à la tolérance et à la réconciliation. Ces fondements composent aussi l'essence de la culture démocratique contemporaine depuis plusieurs siècles⁵⁶⁰.

En 1958, après avoir obtenu des résultats remarquables aux examens, il obtint le diplôme d'État de prédicateur « vaiz » lui permettant d'être nommé à un poste à Izmir,

⁵⁵⁷ Enes Ergene, *op. cit.*, p. 30. [Enes Ergene, « Qui est Fethullah Gülen? », le site internet de Fethullah Gülen en français <http://fr.fgulen.com/>, l'article est accessible en ligne sur: <http://fr.fgulen.com/content/view/127/18/> (consulté le 20 Février 2014)].

⁵⁵⁸ Mustafa Akyol, « *What made the Gülen movement possible?* » in *Muslim World In Transition Contributions Of The Gülen Movement*, International Conference, Londres, Royaume-Uni, le 25-26-27 Octobre 2007, Leeds Metropolitan University Press, p. 28.

⁵⁵⁹ Marcia Hermansen, « *The Cultivation Of Memory In The Gülen Community* » in *Muslim World In Transition Contributions Of The Gülen Movement*, p. 63.

⁵⁶⁰ Enes Ergene, *op. cit.*, p. 19.

troisième plus grande province de Turquie. En 1966, après 8 ans de séjour à Edirne, il partit à Kestanepazari, dans la banlieue d'Izmir où il organisa avec le temps, sa propre communauté nourdjou.

Afin de pouvoir tisser son réseau associatif, le mouvement Gülen eut recours à différents milieux de financements. Son histoire associative débuta dans un premier temps par l'association de ses amis et ses élèves, dans le but d'élargir la sphère du mouvement au-delà de l'environnement étroit de *Kestanepazari*. Cette association fondée dans les années 1970 portait le nom de Fondation des enseignants de Turquie « *Türkiye Öğretmenler Vakfı* » et avait pour but d'augmenter la réussite scolaire des enfants.

Gülen démissionna de son poste en 1981, après avoir travaillé une vingtaine d'années en tant que prédicateur de l'État. Cette rupture lui rendit sa mobilité, ce qui lui permit de se rapprocher de ses adeptes répandus dans tout le pays. En voyageant, il rassembla des adeptes en Turquie et ailleurs, et il posa les fondements de son mouvement dédié au service « *hizmet* » du peuple.

Avant d'aborder le mouvement de Gülen et sa montée en puissance, il faut tout d'abord rappeler les dynamiques socio-économiques de Turquie durant les années 80. Durant les années 80, le gouvernement de Turgut Özal suivait les politiques socio-économiques libérales. Sans aller jusqu'à négliger les autres, Özal encourageait le mode de vie traditionnel, pourtant réprimé par la politique des élites occidentalistes de la République.

Cette tendance était la conséquence directe de la crainte de la menace communiste, et du coup d'état de 1980. Au lendemain d'une intervention politique menée par le Général Kenan Evren (fils d'un prédicateur « imam »), l'armée turque, malgré son rejet pour certains mouvements d'inspiration religieuse, a à nouveau favorisé la religion en tant que ciment national⁵⁶¹.

Plutôt que de faire usage de la force pour rivaliser avec la laïcité ou avec le nationalisme, la rhétorique et la politique du coup d'état de 1980 a traité l'Islam comme un élément au service de la nation et du nationalisme⁵⁶². L'ambition de cette période

⁵⁶¹ Elise Massicard, (2005), *op. cit.*, p. 125.

⁵⁶² M. Hakan Yavuz, *op. cit.*, p. 71. [Pour plus d'informations au sujet de l'articulation de l'islam comme le ciment national après le coup d'état militaire de 1980, voir pp.70-75 (Evren's Islam)].

était de créer un Islam de nature moderne, considéré comme le vrai Islam, la plus rationnelle des religions et qui serait compatible avec la laïcité et le Kémalisme⁵⁶³.

Au début des années 90, les crises économiques et la forte dépendance de l'économie turque par rapport à l'étranger, et surtout l'image désespérée de la Turquie aux portes de l'Union Européenne, ont poussé la population à rejeter les valeurs occidentales et à préférer un retour aux valeurs traditionnelles. Dès lors, l'objectif n'était plus l'islamisme mais *une démocratie musulmane pluraliste* respectueuse des messages et des priorités de l'Islam, comparable au mouvement de la *démocratie chrétienne* d'Europe.

Selon Gülen, les traditions doctrinales de l'Islam turc, plus flexibles, plus adaptables, et spirituelles ont permis à la Turquie républicaine et à la société turque, avec la démocratisation de l'économie de marché libre et du système politique laïque, de se diriger vers la modernité⁵⁶⁴.

Sur le plan économique, grâce aux efforts du gouvernement d'Özal du début des années 80 pour la mise en œuvre de mesures essentielles pour libéraliser l'économie, les entreprises turques ont trouvé la possibilité de se développer rapidement.

Dans ce nouveau contexte, les masses conservatrices musulmanes d'Anatolie ont trouvé un terrain fertile pour une croissance socio-économique rapide.

A cette époque, une nouvelle classe d'homme d'affaires ou une bourgeoisie de nature traditionnelle provenant de l'exode rural, surnommée les tigres d'Anatolie « *anadolu kaplanlari* » a vu le jour dans l'économie libérale de Turquie. Désormais, l'Islam populaire était doté d'une source de financement importante constituée par cette bourgeoisie, qui désirait transposer le mode de vie et les valeurs traditionnelles de la campagne aux métropoles de Turquie.

Dans ces circonstances, la conception de Gülen était basée sur l'objectif d'une Turquie musulmane respectueuse des valeurs traditionnelles et islamiques, sans tourner le dos au progrès et à la modernité. Néanmoins, comme nous l'avons précisé ci-dessus, le mouvement dut attendre le coup d'état de 1980 et le climat de libéralisation économique, sociale et politique qui suivit afin de prospérer.

⁵⁶³ *Ibid.*, pp. 70-71.

⁵⁶⁴ Bill Park, « *The Fethullah Gülen Movement As A Transnational Phenomenon* » in *Muslim World In Transition Contributions Of The Gülen Movement*, p. 50.



L'apaisement du contrôle étatique de la République laïque sur les communautés islamiques offrit au mouvement de Gülen une occasion immanquable, s'agissant d'un pays à l'histoire politique lourde, et opposé aux organisations d'inspiration religieuse. Sans perdre de temps, le mouvement profita de cet espace pour mettre en place ses propres médias, ses activités éducatives et financières. Les communautés religieuses ont ainsi profité de l'arrivée au pouvoir du Président *conservateur-libéral*⁵⁶⁵ Turgut Özal. La communauté de Gülen se pencha en premier lieu sur le domaine de la finance.

Sur cette vague de libéralisation, le mouvement créa en 1996, suite à la dissolution de l'Union Soviétique, une banque (Asya Finans) destinée à lever des fonds d'investissement pour les Républiques turques d'Asie Centrale.

Le service financier de la communauté fut pris en charge par cette banque, qui finançait prioritairement l'organisation des écoles et toutes les activités éducatives de la communauté en Asie centrale⁵⁶⁶.

Après avoir formé une communauté organisée, le mouvement pénétra aussi le domaine du commerce, en tissant d'importantes relations, notamment avec la plus grande entreprise de biscuiterie turque Ülker, ainsi qu'avec la compagnie d'assurance Işık Sigorta créée également en 1996. Aujourd'hui, le mouvement contrôle un empire médiatique à travers des journaux et des chaînes télévisées, ainsi qu'un vaste réseau d'écoles privées en Asie centrale et dans les Balkans⁵⁶⁷.

Dans le domaine de la presse, les adeptes de Gülen ont un quotidien Zaman « *Le Temps* » qui est devenu aujourd'hui, le plus gros tirage de la presse turque. Ce quotidien fait partie d'un grand groupe de presse qui comprend une agence de presse (Cihan), un hebdomadaire (Aksiyon), un quotidien en anglais (Today's Zaman)⁵⁶⁸, une chaîne de télévision émettant par satellite (Samanyolu TV), une station de radio FM (Burç FM) et

⁵⁶⁵ Par rapport aux démocraties occidentales, en Turquie, dans une culture politique dominée par une stricte application du Kémalisme, après le coup d'état militaire de 1980, les points de vue inspirés du traditionalisme islamique pouvaient être placés dans le cadre du libéralisme ou des libres penseurs. Néanmoins, loin d'imposer un mode de vie basé sur l'Islam, l'arrivée au pouvoir d'Özal signifiait l'affaiblissement du contrôle étatique sur l'économie et sur la vie privée des individus, en tous points de vue. Turgut Özal, membre de la confrérie Naksibendi, réussissait à être conservateur en son intérieur, mais libéral dans ses politiques.

⁵⁶⁶ Pour plus d'informations à ce propos voir : Bayram, Balcı, « *Fethullah Gulen's Missionary Schools in Central Asia and their Role in the Spreading of Turkism and Islam* », Religion, State & Society, Vol. 31, N° 2, 2003 in Academic Resources on the Gulen Movement CD, www.GulenConference.org.uk, en 2007.

⁵⁶⁷ Cf. Samim Akgönül, (2005), *Religions de Turquie, religions des Turcs*, « *Nouveaux acteurs dans l'Europe élargie* », pp. 53-54.

⁵⁶⁸ Le quotidien Zaman est aussi publié en anglais sous le nom de Today's Zaman et contient des articles sur la Turquie et au niveau global. Voir : <http://www.todayzaman.com>



des éditions européennes ou encore azérie.⁵⁶⁹ Aujourd'hui, le mouvement possède également un syndicat patronal (TUSKON), et une association humanitaire (L'association de « *Kimse Yok mu ?* »).

Au lieu de simplement essayer de se créer un espace dans la vie publique, comme beaucoup d'autres groupes islamistes l'ont fait, le mouvement de Gulen a décidé de s'engager avec la société, de créer des publications et des institutions, capables d'attirer des gens de tous les milieux. De même, leurs journaux et chaînes de télévision ne sont pas des organes de presse intra-communautaire, mais s'adressent à l'ensemble de la société⁵⁷⁰.

Afin de consolider le dialogue et l'interaction des idées entre les intellectuels issus de milieux sociaux différents et aux points de vue politique divergents, en 1994, le mouvement de Gulen a créé la Fondation pour les Journalistes et les Ecrivains de Turquie⁵⁷¹ « *Türkiye Gazeteciler ve Yazarlar Vakfi* ». Par l'intermédiaire de cette Fondation, le mouvement voulait montrer qu'il pouvait rassembler toutes les opinions présentes en Turquie.

La Fondation des journalistes et des écrivains de Turquie a organisé, pour la première fois en 1998, un grand colloque à Abant, réunissant des intellectuels venant du monde entier pour un débat sur la dialectique entre l'Islam et la laïcité. Par la mise en œuvre des « Plateformes de dialogue »⁵⁷² comme *la plateforme d'Abant*⁵⁷³ qui a désormais lieu chaque année et qui se déroule parfois à l'étranger, la Fondation organise des Conférences⁵⁷⁴ et des Colloques, diffuse des publications au niveau national et international afin de consolider le dialogue interculturel et interreligieux.

⁵⁶⁹ Pour plus d'informations voir : NTVMSNBC « *Gülen'in mal varlığına gözaltı* » : <http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/23431.asp?cp1=1> , Hurriyet « *Malları tehlikede* », (22.06.1999) : <http://dosyalar.hurriyet.com.tr/hur/turk/99/06/22/gundem/02gun.htm> et Le Courrier International « *Zaman* » : <http://www.courrierinternational.com/notule-source/zaman> (Tous les trois articles sont consultés le 20 Février 2014).

⁵⁷⁰ Mustafa Akyol, *op. cit.*, p. 29.

⁵⁷¹ Pour plus d'informations sur l'ensemble des activités de cette fondation, consulter le site www.yazarvakfi.com.tr.

⁵⁷² Ce genre de plateforme existe aussi en France: « *Plateforme de Paris pour le dialogue interculturel* », Voir : <http://www.platformedeparis.fr/> (consulté le 20 Février 2014).

⁵⁷³ Pour plus d'informations sur les activités de la plateforme voir : <http://www.abantplatform.org/> (consulté le 20 Février 2014).

⁵⁷⁴ Parmi ces conférences, nous pouvons citer la conférence qui eut lieu en Angleterre à la "Leeds Metropolitan University". Celle-ci fut organisée par l'University of Birmingham, Dialogue Society, Irish School of Ecumenics, Leeds Metropolitan University, London Middle East Institute, Middle East Institute et SOAS University of London. Dans cette partie de notre travail, afin de pouvoir présenter le mouvement Gulen dans une perspective plus large, nous nous référons très souvent aux articles publiés à l'occasion de cette conférence. Pour plus d'informations, voir : Muslim World In Transition Contributions Of The Gulen Movement, International Conference, Londres, Royaume-Uni, le 25-26-27 Octobre 2007, Leeds Metropolitan University Press. Voir aussi: www.gulenconference.org.uk



Le mouvement de Gülen, doit en grande partie son succès à son investissement à long terme dans le domaine de l'éducation. Afin de renforcer ses positions, et créer la génération d'or « *altın nesil* », les adeptes de Gülen ont ouvert des écoles « *écoles turques* » et des universités dans le monde qui se comptent aujourd'hui à 2000 (deux-milles), dans une centaine de pays et sur les cinq continents⁵⁷⁵.

Les adeptes de Gülen ont une perspective différente des autres mouvements islamistes, en préférant par exemple la construction d'écoles à la construction de mosquées. En France, le premier établissement (collège privé « *EducActive* ») a été ouvert en 2009, en banlieue parisienne, dans la région du Val-de-Marne, à Villeneuve-Saint-Georges.

Aux États-Unis et dans les pays d'Europe Occidentale, comme la France ou l'Allemagne, les écoles de Gülen ont été construites essentiellement sur la base de la présence d'une communauté turque ; « *la diaspora turc* », installée et organisée dans le pays concerné. Dans les pays turcs anciennement soviétiques, ces écoles accomplissent une mission spéciale puisque la région partage une racine linguistique, religieuse (confrérique) et ethnique avec la Turquie.

Par ailleurs, la religiosité de l'Asie Centrale (Turkestan) est structurée par de nombreuses sectes soufies influencées par les traditions des croyances et des rituels pré-islamiques. Par le biais des écoles et des activités d'aide humanitaire, le mouvement de Gülen a pour objectif de rétablir les liens ancestraux, culturels et linguistiques, qui ont très souvent été négligés pendant l'ère soviétique. À ce sujet, l'effondrement de l'Union Soviétique et l'affaiblissement transitoire de l'influence politique de la Russie a offert un terrain fertile aux organisations religieuses en leur permettant de reconstruire ces liens ancestraux.

Au niveau international, les écoles de Gülen forment les futurs candidats à des postes de haut rang, venant essentiellement de milieux sociaux aisés puisque capables de pouvoir payer des frais d'inscriptions souvent élevés. Malgré le fait que l'enseignement de la

⁵⁷⁵ Il y a maintenant près de 130 écoles de ce type rien qu'aux États-Unis et 2000 écoles dans le monde. Voir l'article de International Business Times [« *WikiLeaks Reveals Confidential Cables: How A Rabbi Advised The U.S. On Turkey's Gulen Movement* », (16.01.2014) : <http://www.ibtimes.com/wikileaks-reveals-confidential-cables-how-rabbi-advised-us-turkeys-gulen-movement-1542656>], l'article de The Wall Street Journal [« *Global Gulen* », (20.01.2014) : <http://online.wsj.com/news/articles/SB10001424052702304757004579332870328602110?mg=reno64-wsj&url=http%3A%2F%2Fonline.wsj.com%2Farticle%2FSB10001424052702304757004579332870328602110.html>] et [The Wall Street Journal: « *From His Refuge in the Poconos, Reclusive Imam Fethullah Gulen Roils Turkey* », (20.01.2014): <http://online.wsj.com/news/articles/SB10001424052702304027204579332670740491570> (Tous ces articles sont consultés le 20 Février 2014).

langue turque soit proposé en tant que langue étrangère, dans ces écoles, la langue principale d'enseignement est l'anglais.

Ces écoles se distinguent par les qualités académiques qu'elles proposent, et permettent à leurs étudiants d'obtenir un poste important dans le domaine du développement de leur pays d'origine. Sans imposer les valeurs de l'Islam, les écoles étrangères du mouvement dispensent une éducation séculière, en s'adaptant aux conjonctures politiques et aux traditions du pays d'accueil.

Malgré la promotion d'idées humanistes basées sur la fraternité au niveau mondial, surtout aux États-Unis, la multiplication rapide de ces écoles est critiquée, en raison du manque de transparence économique, du recrutement de professeurs exclusivement turcs, et en raison des doutes sur l'intention réelle de l'organisation⁵⁷⁶.

Au niveau national, la communauté est dotée de « centres de persuasion » ayant pour but de diffuser les arguments religieux auprès des étudiants. En Turquie, le mouvement éducatif de Gülen est constitué par des séances d'étude ; les « *dershane* » (constituées essentiellement pour préparer à la réussite des examens d'université), et aussi par l'organisation de réunions, de logements ou résidences pour étudiants, comme les maisons de lumière « *ışık evleri* ».

Ces organisations, contrairement aux écoles situées à l'étranger, sont pour leur part réservées aux enfants issus de familles ne disposant pas des moyens nécessaires pour financer leur éducation. Les réunions se déroulent dans les appartements mis à disposition par les hommes d'affaires du « *service* ». Au sein de la communauté, les enfants sont orientés par un « frère aîné » « *ağabey* », responsable de leur formation, à la lumière des idées de Said Nursi et de Fethullah Gülen⁵⁷⁷.

Bien qu'en Turquie, il y ait une mentalité religieuse imposée dans les écoles de Gülen, au-delà des frontières, ces écoles visent en premier lieu la construction de liens effectifs

⁵⁷⁶ Dans ce contexte Voir les articles du New-York Times :
« *Turkey Feels Sway of Reclusive Cleric in the U.S* », (24.04.2012) :
http://www.nytimes.com/2012/04/25/world/middleeast/turkey-feels-sway-of-fethullah-gulen-a-reclusive-cleric.html?pagewanted=all&_r=0
« *Charter Schools Tied to Turkey Grow in Texas* », (06.06.2011) :
<http://www.nytimes.com/2011/06/07/education/07charter.html>
(Tous ces articles sont consultés le 20 Février 2014).

⁵⁷⁷ Voir l'article de Bayram Balci, « *Les écoles néo-nurcu de Fethullah Gülen en Asie centrale : implantation, fonctionnement et nature du message véhiculé par le biais de la coopération éducative* », San Domenico (FI) : European University Institute (EUI). Robert Schuman Centre for Advanced Studies, EUI working papers, 2002/71. Cette article est accessible en ligne sur : http://www.eui.eu/RSCAS/WP-Texts/02_71.pdf (consulté le 20 Février 2014).

entre la Turquie et le pays d'accueil. Par l'intermédiaire de ces liens de solidarité et du commerce, la communauté a pour but de garantir une présence turque à l'étranger et sur le long terme⁵⁷⁸.

Il est important de préciser que les efforts de la communauté aux fins de promouvoir la langue turque afin qu'elle devienne une langue universelle, ne se sont pas arrêtés aux pays turcophones ou aux pays des Balkans. Depuis 2003, cette organisation éducative commence à récolter les fruits de ses activités par le biais des « *olympiades de la langue turque* » qui rassemblent des milliers d'étudiants venus de différents pays du monde mais issus essentiellement des écoles de Gülen.

Au cours de ces « olympiades », les étudiants démontrent leurs talents linguistiques lors de compétitions de chant et de récitation de poésie turque, et lors de différentes étapes réalisées dans chaque pays participant. Après plusieurs étapes éliminatoires, les champions viennent chaque année en Turquie pour disputer la grande finale.

En 2003, ces olympiades n'avaient rassemblé que 62 étudiants de 17 nationalités, mais au fil des années, l'ampleur et la popularité de l'organisation ont considérablement augmenté ;⁵⁷⁹ les olympiades ont ainsi rassemblé 140 pays en 2013, et une splendide finale a rempli les 76.000 sièges du stade olympique d'Atatürk.

La cérémonie fut clôturée par le discours du Premier Ministre Recep Tayyip Erdoğan au cours duquel il fit également passer de sévères messages politiques, en réaction aux manifestations anti-gouvernementales de Taksim « *Gezi Parkı* ».

Sur le plan économique, le mouvement ne suit pas la directive islamique stricte.

Plutôt que d'exiger un mode de vie modeste comme la plupart des communautés islamiques, Gülen conseille à ses adeptes et au monde musulman, de devenir riche en tirant profit de tous les moyens légitimes du capitalisme, tel que la fusion des capitaux au niveau national et international, et en encourageant la réalisation de toutes sortes d'investissements autorisés⁵⁸⁰ pour ainsi échapper à la prédominance des païens « *kafir* ».

⁵⁷⁸ Au sujet du réseau éducatif international du mouvement de Gülen, Voir l'article de Sophie Gauthier: «*Ce que les Olympiades internationales de langue turque disent du réseau des écoles turques à l'étranger*», (31.05.2012), accessible en ligne sur : <http://ovipot.hypotheses.org/7413> (consulté le 20 Février 2014).

⁵⁷⁹ Voir l'article de Sophie Gauthier : « *Ce que les Olympiades internationales de langue turque disent du réseau des écoles turques à l'étranger* » accessible en ligne sur : <http://ovipot.hypotheses.org/7413> (consulté le 20 Février 2014).

⁵⁸⁰ M. Fethullah Gülen, *Prizma 2*, Nil Yayinevi, 2010, Istanbul, pp. 44-45 [Kalkınma Modeli (Le Modèle de Développement) Ibid., pp. 43-46].



Selon Gülen, le développement économique est une exigence de Dieu ; la Terre est laissée comme patrimoine aux hommes qui créent du profit pour les autres « *salih insan* » (Al-Anbiya 21/105)⁵⁸¹. Pour cette raison, le modèle de développement économique de Gülen considère le commerce et l'enrichissement comme une prière⁵⁸². En d'autres termes, il est possible de constater que le mouvement dispose d'une façade économique, constituée par des hommes d'affaires, qui prime sur sa dimension religieuse et politique.

Contrairement à Nursi qui se trouvait à la tête des organisations portant son flambeau, le réseau associatif de Gülen est d'avantage formé par ses élèves et par ses proches. Gülen désigne ses organisations par des termes tels que *le mouvement des volontaires* « *gönüllüler hareketi* » ou *le mouvement de service* « *hizmet hareketi* », et ne indiscutablement avoir des liens avec toute communauté religieuse économique ou politique⁵⁸³.

Le mouvement de Gulen représente une image globale, et ce à tel point qu'il fut accepté par le leader spirituel du monde chrétien. En 1998, il rencontra en effet le Pape Jean-Paul II au Vatican, dans le cadre du Dialogue Interreligieux. Il discuta avec le leader du monde catholique pendant près de trente minutes.

Cette rencontre assit la réputation internationale de Gülen, qui était considéré jusqu'alors comme étant seulement le leader d'une sous-branche du mouvement de Nur, ou simplement comme un *néo-Nurdjou*⁵⁸⁴.

Afin d'établir un dialogue interconfessionnel avec les « *Gens du Livre* » (les musulmans, les Juifs et les Chrétiens), Gülen a également rencontré en personne les leaders d'autres religions, comme par exemple le Patriarche orthodoxe grec *Bartholomeos*, et le Grand Rabin Israélien sépharade *Eliyahu Bakshi-Doron*.

Gülen n'a pas seulement repris les idées de Nursi mais a également imité d'autres pans de sa vie. Selon Z. Beyaz, bien que ce genre de vie soit en dehors des concepts de l'Islam, Gülen, tout comme Nursi, vit une vie qui ressemble à celle des membres du

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 45.

⁵⁸² *Ibid.*

⁵⁸³ Fethullah Gülen, « *Hangi parti?* », Kırık Testi, (29.10.2002), accessible en ligne sur le site officielle de Fethullah Gülen: <http://tr.fgulen.com/content/view/13995/9/> (consulté le 20 Février 2014).

⁵⁸⁴ Le terme néo-Nourdjou est utilisé très souvent par Bayram Balcı et Hakan Yavuz pour décrire la communauté de Fethullah Gulen.



clergé. Il ne s'est jamais marié, n'a jamais acquis de biens, et n'a même jamais voulu obtenir de titre de propriété⁵⁸⁵.

En dépit de l'ampleur de son organisation à l'échelle mondiale, dans les reportages, Gülen a très souvent affirmé qu'il ne possède aucune richesse matérielle, pas même un appartement⁵⁸⁶.

Sur le plan opérationnel, le succès international de la communauté est essentiellement lié aux initiatives individuelles et spontanées des entrepreneurs turcs conservateurs, qui n'hésitent pas à donner de leur richesse pour « *le service* ».

Aujourd'hui, Fethullah Gülen vit aux États-Unis en Pennsylvanie. Il définit sa situation comme un *exil volontaire*. Après le « *coup d'État postmoderne* » du 28 février 1997 qui sonna l'alarme pour les islamistes, il choisit d'aller s'installer aux États-Unis afin d'échapper à une arrestation suite à la procédure judiciaire ouverte contre lui le 22 Août 2000 devant le Tribunal de sécurité de l'État (DGM)⁵⁸⁷.

Dans l'acte d'accusation du Procureur (*Nuh Mete Yuksel*), le mouvement de Gülen était décrit comme « *l'institution réactionnaire la plus puissante et la plus influente de Turquie* ». Après son inculpation en 2000, et son exil aux États-Unis, Gülen fut jugé par contumace.

Une chaîne de télévision diffusa un film montrant Gülen en train d'appeler ses adeptes fonctionnaires de l'État, à dissimuler leurs intentions réelles jusqu'à ce qu'ils parviennent à pénétrer profondément les vaisseaux du système. Le Procureur, qui suivait depuis 1989 toutes les activités⁵⁸⁸ de Gülen, a requis dix ans de prison, pour avoir « *fondé et dirigé une organisation illégale visant à saper le système étatique laïque et à le remplacer par un État régi par des règles religieuses* ».

⁵⁸⁵ Zekeriya Beyaz, *op. cit.*, p. 12 [À préciser qu'il ne figure pas de date de publication précise sur le livre. Il est possible que cela soit dû à une intention d'assertion d'écoulement d'un délai de prescription contre une éventuelle accusation].

⁵⁸⁶ Kırık Testi (La Cruche Fêlée), 28.11.2004.

⁵⁸⁷ La décision du « DGM » No: 2 d'Ankara, 10.03.2003 jour, Décision n° : E.2000/124, K.2003/20.

⁵⁸⁸ En réalité, l'accusation n'était pas construite uniquement sur une seule vidéo. Celle-ci se basait aussi sur les prétentions sur l'évolution de la pensée de Nur (Said Nursi), l'arrêt des Chambres Criminelles Réunies-de la Cours de Cassation-en 1965 sur la communauté de Nur (E: 234/D-1, K: 313, Date: 20.09.1965), l'arrêt de la 3ème Chambre de la cour de cassation militaire rendu en 1973, sur Fethullah Gülen (E : 1973/146), les détails sur le mouvement de Gülen «Fethullahçı» et les témoignages des élèves de Nur (les élèves de Gülen), le mouvement de Gülen selon les livres, les vidéo-cassettes des discours de Gülen, les écoles du mouvement en Asie Centrale, les activités du mouvement pour s'introduire dans le lycée militaire de Maltepe, les réunions de la plateforme d'Abant avec la présidence honoraire de Gülen.



Après l'amnistie (Amnistie de Rahşan « *Rahşan Affi* »)⁵⁸⁹ du gouvernement de *DSP-ANAP-MHP*, déclarée le 21 Décembre 2000, son procès a été suspendu pendant cinq ans. En raison de la suspension des cours des « *DGM* » en 2004, Gülen a à nouveau été jugé en 2006, mais cette fois par la 11^{ème} Cour d'Assises d'Ankara⁵⁹⁰.

Suite aux modifications faites par le gouvernement d'AKP, en 2003 et 2006, révisant certains articles de la loi n°3713 de lutte contre la terreur, et plus particulièrement, le premier article sur « *la définition de la terreur* », ce dernier exigeait désormais qu'il soit commis « *une action qui constitue un crime et l'utilisation de la violence et coercition* »⁵⁹¹.

⁵⁸⁹ Loi n°4616 du 21 Décembre 2000 prévoyant la libération conditionnelle pour les crimes commis avant le 23 Avril 1999, et la suspension des procès et des peines.

⁵⁹⁰ L'arrêt -supplétif -motivé «*ek gerekçeli karar* » de la 11^{ème} Cour d'Assises d'Ankara [« Ankara 11. Ağır Ceza Mahkemesi, no : E.2000/124, K.2003/20 du 05.05.2006. Le terme « Ağır Ceza Mahkeme » peut être traduit mot à mot en français par « *le tribunal de peine grave* » mais l'équivalent le plus proche de cette instance en droit français est la *Cour d'Assises*. En réalité, les tribunaux en Turquie rendent des décisions ouvertes à la cassation. Alors que son équivalent en droit français « *Cour d'Assises* » rend des arrêts, en droit turc, le statut et les compétences de « *Ağır Ceza Mahkemesi* » sont plus proches de celles d'un Tribunal. Néanmoins, dans ce travail, pour ne pas entrer contradiction avec la traduction, le mot « *arrêt* » sera employé à propos des décisions de ces tribunaux.

⁵⁹¹ Avant la modification, cet article de la loi de lutte contre la terreur « *Terörle Mücadele Kanunu* ou *TMK* » incluait « *toutes les actions* » sans préciser leur but ou leur nature. Déjà par la loi n° 4928 du 15.07.2003, le premier article de la loi n°3713 avait été modifié, et seules les actions constituant un crime pouvaient être considérées dans la définition de la terreur. L'article modifiait les éléments de l'infraction en exigeant comme condition préalable, l'existence de « *l'utilisation de la violence et de la coercition* » et « *la réunion* », pas seulement autour d'un but mais dans le but de commettre un crime. Par ailleurs, l'article 7 « *organisations terroristes* » alinéa 1 de la loi modifié le 29.06.2006 (par la loi n°5532), mentionne les fondateurs, les dirigeants et les adhérents des organisations terroristes. Comme nous pouvons le déduire du texte entier (partie : "texte de jurisprudence") de la décision motivée des Chambres Criminelles Réunies de la Cour de Cassation [« *Yargıtay Ceza Genel Kurulu* » 2008/9-82 E., 2008/181 K.], pour constituer une organisation terroriste selon l'article 7 de la loi n°3713 il faut prouver au moins la réunion de 2 personnes, et d'au moins 3 personnes selon le code de procédure pénale (loi n° 5271). Il n'existait pas d'autre personne mentionnée dans l'accusation, et dans ces circonstances, Gülen à lui seul ne pouvait être considéré comme constituant et dirigeant une organisation terroriste. Suite aux modifications opérées par le Gouvernement d'AKP et la suspension du procès pour 5 ans, Gülen a profité des dispositions avantageuses de la loi de lutte contre la terreur « *TMK* » et a été acquitté en raison de l'absence de preuves. En ces circonstances, après la confirmation de l'arrêt de la 11^{ème} Cour d'Assises « *Ankara 11. Ağır Ceza Mahkemesi* » par la 9^{ème} Chambre Criminelle de la Cour de Cassation [« *Yargıtay 9. Ceza Dairesi* » l'arrêt n° E.2007/6083, K.2008/1328 du 05.03.2008], le Procureur de la république en chef de la cour de cassation a formé un pourvoi auprès de la Cour de cassation contre l'arrêt de la 9^{ème} Chambre Criminelle se basant sur la « *TMK* ». Selon la demande du Procureur, le crime de Gülen ne devait pas être interprété selon la « *TMK* » mais par rapport à l'article 313/Alinéa 1-4 « *constituer une organisation pour commettre un crime* » de l'ancien code pénal « *TCK* » qui était en vigueur au moment de l'infraction (loi n° 765 du 01.03.1926 annulée par la promulgation de la loi n° 5237 du 12.10.2004). Aussi, selon le Procureur, Gülen ne pouvait pas bénéficier de l'expiration du délai de 5 ans (sans commettre un crime similaire ou plus grave) exigé par l'amnistie (la loi n° 4616). Le Procureur de la République en chef de la cour de cassation soutenait que jusqu'à ce jour-là, Gülen continuait ses activités contraires à l'article 313 de « *TCK* » et ce depuis le 21 Mars 1999, date de son départ aux États-Unis. Finalement, le pourvoi du Procureur fut rejeté par la 9^{ème} Chambre Criminelle de la Cour de Cassation le 05.03.2008 (n° : E.2007/6083, K.2008/1328) et Gülen fut définitivement acquitté en 2008 par l'arrêt du 24.06.2008 (n° : E.2008/9-82, K.2008/181, Pourvoi n°: 06-Z06179) des Chambres Criminelles réunies de la Cour de Cassation.

Gülen a ainsi été acquitté pour absence de preuves, après les modifications des articles 1 et 7 de la loi de lutte contre la terreur.

Depuis 2008, et l'arrêt *des Chambres Réunies de la cour de cassation*, il n'existe aucun obstacle juridique au retour de Gülen. Mais Gülen préfère rester en « *exil volontaire* » aux États-Unis, et diriger son organisation de l'autre côté de l'océan. De plus, sa présence aux États-Unis participe à enrichir sa réputation, son image, et celle de son mouvement.

Grâce à ses activités éducatives et à sa communauté croissantes dans le monde, Gülen jouit d'une réputation importante au niveau international. En 2008, Gülen a été classé parmi les *100 plus grands intellectuels du monde* d'après une enquête réalisée auprès des lecteurs, organisée sur internet par les revues *American Foreign Policy* et la revue britannique *Prospect*. Cinq ans plus tard, en 2013 Gülen trouva sa place dans la liste des *100 hommes les plus influents du monde* établie par le magazine *Time*⁵⁹².

Depuis le début de son séjour à l'étranger, Gülen fortifie ses liens avec sa communauté par l'intermédiaire des entrepreneurs et des politiciens.

Le modèle d'islam modéré de Gülen, basé sur le dialogue, adopte un discours libéral et réformiste sur le plan politique, de même qu'il promet sur le plan économique des réformes en vue de l'obtention d'un marché dynamique et compétitif.

Il faut préciser que les nouveaux réformateurs islamistes tiennent une ligne distincte du mouvement politique de la « *Vision National* » de *Necmettin Erbakan* qui n'a jamais rompu – bien qu'il ne soit pas éloigné de la démocratie – ses liens avec le discours *réactionniste* de l'islamisme traditionnel.

Par ailleurs comme nous avons précisé ci-dessus, Gülen et ses jeunes entrepreneurs promettent une économie de marché dynamique, contrairement au mouvement d'Erbakan qui défend une vision obsolète de l'économie, basée sur l'initiative de l'État pour le développement massif de l'industrie lourde.

⁵⁹² Selon le magazine *Time*, Gülen est présenté comme un: « Turkish educator and Islamic scholar » un éducateur turc et un intellectuel de l'Islam. Le magazine a décrit Gülen comme « un homme de mystère. Son influence dans son pays natal (Turquie) sur les diplômés de ses écoles ayant atteint des postes clés dans le gouvernement ainsi que dans l'appareil judiciaire et dans la police, est immense. Cela fait de lui, un marionnettiste de l'ombre. Il est méprisé tout autant qu'il est aimé ». Pour plus d'informations : <http://time100.time.com/2013/04/18/time-100/slide/fethullah-gulen/> (consulté le 20 Février 2014).



En ce sens, pour consolider ses connections politiques, le mouvement est arrivé à collaborer avec une partie importante des cadres (comme Recep Tayyip Erdoğan, Abdullah Gul et Bülent Arınç) et à gagner une grande expérience d'organisation (surtout au niveau de la gestion municipale) de la *vision nationale*.

Ce contact entre la communauté prospère de Gülen et les cadres expérimentés de *Milli Gorus*, migrant vers le mouvement d'Erdoğan, fournit à l'AKP, des avantages considérables que les autres partis politiques n'ont pas.

Il est possible de voir que, le mouvement de Gülen, ne s'est jamais attaqué directement révolté manifestement contre le régime, et a toujours montré son respect de l'autorité politique. Sans démolir l'ordre établi par Atatürk, le mouvement a essayé de s'adapter à sa philosophie et de la modifier par la suite⁵⁹³. A ses débuts, les points de gravité du discours du mouvement étaient, le rôle actif de l'armée dans la politique, les crises économiques qui secouaient la stabilité politique, et les libertés religieuses entravées par le laïcisme jacobin.

Bien que la communauté ait eu pour objectif de créer une laïcité « *passive* » et pluraliste en accentuant les libertés religieuses et en reconnaissant une certaine autonomie religieuse aux confréries et aux autres communautés, dans les faits, il est possible de voir qu'elle ne peut pas aller contre la tradition enracinée d'un État-fort, qui contrôle la pratique et le contenu de la religion par l'intermédiaire de la DAR. Ceci est si visible que, lors du procès devant la 11^{ème} Cour d'Assises d'Ankara, le juge a mentionné que Gülen avait déjà été menacé par des « *organisations radicales terroristes aux motifs islamiques* » en raison de sa position étatiste⁵⁹⁴.

⁵⁹³ Il est possible de cerner ces idées dans une vidéo rendue publique en 1999, qui sert de preuve à la condamnation de Gülen la même année. Dans la vidéo, Gülen appelle ses fidèles à la patience en leur recommandant de « remonter dans les artères du système sans que personne ne s'aperçoive de votre existence, jusqu'à ce que vous atteigniez tous les centres du pouvoir, jusqu'à ce que les conditions soient réunies ». Il faut préciser que l'authenticité de la vidéo est controversée (elle est du moins rejetée par Gülen). Son accès sur Youtube est bloqué en Turquie, en raison de la plainte juridique du gouvernement. Voir la première partie (1/3) de la vidéo :

<http://www.youtube.com/watch?v=pieYV8C60RQ&list=PL14D4A287098A1B8A> (consulté le 20 Février 2014).

Pour voir l'article de Hurriyet « *Fethullah şoku* » publié en (19.06.1999) sur le mouvement de Gülen : <http://dosyalar.hurriyet.com.tr/hur/turk/99/06/19/gundem/09gun.htm> (consulté le 20 Février 2014).

⁵⁹⁴ L'arrêt supplétif -motivé « *ek gerekçeli karar* » de la 11^{ème} Cour d'Assises d'Ankara [« Ankara 11. Ağır Ceza Mahkemesi, no : E.2000/124, K.2003/20 du 05.05.2006. Par ailleurs, il est possible de trouver un résumé de cette décision incluant ce passage dans l'arrêt des Chambres Criminelles réunies de la Cour de Cassation du 24.06.2008 (n° E.2008/9-82, K.2008/181, Pourvoi n°06-Z06179), accessible sur : www.yargitay.gov.tr.

Enfin, et ce malgré le fait que son fondateur se soit inspiré des idées positivistes de Nursi pour structurer ses bases philosophiques, en tant qu'organisation d'abord religio-économique et ensuite politique, le mouvement de Gülen doit être apprécié, comme étant indépendant de celui des Nourdjous.

L'originalité du mouvement de Gülen réside dans le fait qu'il met en œuvre un plan de développement économique qui ressemble aux méthodes des derviches colonisateurs. Le modèle de Gulen prévoit un développement économique afin de réaliser des objectifs religieux.

En Turquie, ou dans les pays d'accueil dans lesquels il installe ses écoles, la vision de Gülen se diffuse par l'initiative des entrepreneurs, comme c'est le cas des derviches soufis qui construisent des villes. Au vu de ces éléments, le mouvement de Gülen peut être décrit comme un soufisme des temps modernes.

Bien que d'autres organisations de Nourdjous en Turquie et ailleurs soient centrées sur une éducation religieuse inspirée des idées de Said Nursi, les écoles étrangères de Gülen, sans faire de prosélytisme, veillent à l'éducation complète de l'étudiant en tous les domaines, et en se focalisant davantage sur les valeurs universelles.

Néanmoins, il serait possible de placer la communauté de Gülen, tout comme le mouvement de Nursi, sur l'axe de l'Islam non-conformiste, en raison de sa réaction délibérée et méthodique vis-à-vis de l'idéologisation et de la religiosité de l'héritage d'Atatürk, et surtout de son opposition à l'application d'une laïcité de combat limitant les libertés religieuses.

Enfin, comme Nursi, Gülen accorde à l'Islam et aux pratiques du prophète, une valeur supra-constitutionnelle, un rôle de guide éternel pour l'humanité ne pouvant pas être déconsidéré par les dirigeants.

Malgré le fait qu'il ne revendique pas un état d'Islam, Gülen part du postulat que le bien des individus ne peut jamais entrer en contradiction avec les préceptes de l'Islam. Pour ainsi dire, forte ou faible, juridique ou symbolique, Gülen voit de manière positive l'attribution d'une valeur politique à l'Islam.

La pensée de Gulen ne découle pas essentiellement de principes séculiers. Bien qu'il conçoive la nécessité d'une collaboration interreligieuse ou d'un modèle d'économie libérale, les discours de Gülen sont basés sur une conception islamique vouée à trouver

une solution à l'infériorité économique, et aux problèmes politiques des musulmans contre les païens.

Jusqu'à une période récente, il n'existait aucune preuve officielle mettant en relief les liens du gouvernement avec le mouvement de Gulen. Le 17 Décembre 2013, pour la première fois une crise a mis en relief la pénétration réelle du mouvement dans les veines de l'État par le biais du système judiciaire et de police.

Fin 2013, suite à la décision du gouvernement d'AKP de fermer toutes les classes préparatoires aux universités « *dershanes* » incluant celles du mouvement de Gülen,⁵⁹⁵ le conflit entre le gouvernement et le mouvement de Gülen a fait surface. En Turquie, le système éducatif et les examens d'entrée à l'université ne sont pas compatibles. A défaut d'un système éducatif pouvant garantir la réussite aux examens d'université déterminant à eux seuls l'avenir des lycéens turcs, cette décision touchait une très grande partie de la population.

En réalité, les *dershanes* constituent une grande opportunité de travail pour les nouveaux diplômés de l'université n'ayant pas pu obtenir une nomination par l'état. Il existe 5.000 instituts de soutien scolaire privés qui emploient aujourd'hui, environ 50.000 professeurs⁵⁹⁶.

Malgré leur collaboration dans les premières années avec l'AKP, la communauté de Gülen se trouvait ces dernières années, face un grand conflit de force avec le gouvernement, pour l'augmentation des cadres et de son influence dans l'appareil étatique.

La crise du 17 Décembre, qui a éclaté après la décision gouvernementale de fermeture des *dershanes*, est considérée par le premier ministre Recep Tayyip Erdoğan comme « *un complot* », « *une tentative de coup d'état* ». Erdoğan a affirmé de façon humoristique, que si le processus du 28 Février 1997 était un coup d'État post-moderne,

⁵⁹⁵ Il existe un grand réseau de «*dershanes*» présumées d'avoir des liens avec le mouvement de Gülen. Parmi ces *dershanes*, les *dershanes* FEM et ANAFEN (Istanbul), Maltepe (Ankara) Körfez (Izmir), Işık (Adana) Sur (Diyarbakir) sont connues pour leur appartenance à la mouvance de Fethullah Gülen. Voir: Bayram Balci, « *Les écoles néo-nurcu de Fethullah Gülen en Asie centrale: implantation, fonctionnement et nature du message véhiculé par le biais de la coopération éducative* », Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée [En ligne], 101-102 | juillet 2003, mis en ligne le 12 mai 2009, consulté le 20 février 2014. URL: <http://remmm.revues.org/54>.

⁵⁹⁶ Voir l'article de Zaman France : « *La fermeture des *dershane* est une décision politique* » Disponible en ligne sur : <http://www.zamanfrance.fr/article/fermeture-der-shane-est-decision-politique-6003.html> (consulté le 20 Février 2014).



l'opération du 17 Décembre 2013 peut être considérée comme un coup d'état « dost-moderne » (signifiant ami-moderne)⁵⁹⁷.

L'opération de corruption « *rüşvet operasyonu* » du 17 Décembre, consiste en une série d'arrestations des représentants des institutions proches du gouvernement de l'AKP (comme la banque Halkbank), les fils des ministres de l'Intérieur, de l'Economie et de l'Environnement ; des hommes d'affaires (comme Ali Ağaoğlu et Reza Zarrab) ; des responsables politiques et des hauts fonctionnaires. L'événement le plus spectaculaire de la crise a été l'arrestation de Süleyman Aslan (le directeur général de Halkbank), chez qui la police a trouvé 4,5 millions de dollars, cachés dans des boîtes à chaussures.

Après cette opération, la bureaucratie turque a connu sa plus grande crise et des milliers d'agents de police, des centaines d'agents de la sûreté nationale (MIT ou « Milli İstihbarat Teşkilatı ») soupçonnés d'être proche du mouvement ont été mutés (lieu de travail) ou destitués. Par ailleurs, après cette opération, un grand nombre de procureurs et de juges de haut rang de plusieurs villes du pays ont également été réaffectés à d'autres fonctions.

Parmi ces personnes, l'image la plus connue est Zekeriya Öz, le procureur ayant initié l'opération du 17 Décembre. Zekeriya Öz n'est autre que « *le procureur à compétence spéciale* » du procès d'Ergenekon, ayant affaibli l'influence de l'armée et des kémalistes dans la vie politique.

Le procès a déclenché une série de réformes essentielles qui influencent directement la séparation des pouvoirs et affaiblissent la confiance en l'État de droit. En Février 2014, malgré de très nombreuses discussions et disputes, le gouvernement a réalisé la grande réforme du HSYK (le conseil supérieur des juges et des procureurs) qui accorde au ministre de la Justice le dernier mot en matière de nomination des magistrats.

L'opération du 17 Décembre a aussi eu des effets considérables sur l'économie turque. Après la crise, la parité de la livre turque (LT) a reculé de 2,03 à 2,26 LT pour 1 dollar, et de 2,8 à 3,065 LT pour 1 euro. Ces valeurs sont (après l'annulation de six zéro de la Lire Turque) les valeurs les plus faibles dans l'histoire, face au dollar et à la monnaie européenne. La Bourse d'Istanbul (BIST 100)⁵⁹⁸ qui a commencé la journée du 17 Décembre avec une valeur de 74.843 points a vécu l'une des plus grandes chutes de son histoire et a reculé dans les semaines suivantes à la valeur de 61.160 points.

⁵⁹⁷ Voir l'article de Hurriyet: « *Erdoğan: "Günümüzdeki dost moderndir"* », (11.01.2014), Disponible en ligne sur: <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/25540454.asp> (consulté le 20 Février 2014).

⁵⁹⁸ Pour les statistiques voir le site de la Bourse d'Istanbul (BIST ou « Borsa Istanbul »): <http://borsaistanbul.com/>

II. La démocratie et la laïcité : « un recul de la laïcité ou une démocratie inachevée ? »⁵⁹⁹

Depuis 1937, le principe de laïcité apparaît dans toutes les constitutions turques. Même avant la République, le projet de modernisation de l'Empire Ottoman avait lancé les premiers fondements de la démocratie et de la laïcité, malgré le fait que l'Empire Ottoman n'ait jamais été un état laïque. De même, jusqu'à la révision constitutionnelle de 1909, il n'était même pas possible de comparer l'Empire Ottoman avec des démocraties modernes prévoyant une véritable séparation des pouvoirs.

À la lumière de notre première partie, nous pouvons voir, que la République de Turquie a pour base des fondements laïques, et que la laïcité est le pilier de l'identité républicaine turque. Le projet de modernisation d'Atatürk visait à instaurer une démocratie moderne fondée sur le principe de laïcité, en limitant strictement la religion - représentant l'obscurantisme du passé- à la sphère de la conviction personnelle.

Cependant, la laïcité turque a été basée à priori plus sur la notion de séparation, que sur celle de neutralité. Néanmoins, la République turque est allée plus loin en contrôlant à l'aide de la politique la religion, comme dans le modèle Byzantine, pour obtenir une opinion publique favorable à sa religion politique.

En partant du principe que l'esprit fondateur des concepts de « laïcité » et de « démocratie » soit commun, il serait important de comprendre pourquoi, en Turquie, la constitutionnalisation de la laïcité n'a pas pu garantir une pleine jouissance des droits et des libertés religieuses ? Pour cela, dans cette partie de notre travail, nous allons étudier pourquoi la laïcité turque basée sur la séparation de la religion et de l'État, n'a pas pu résister à la montée de l'islam populaire, ainsi qu'aux revendications démocratiques pour les droits et libertés religieuses.

La loi de 1905 de la République Française représente une période de transition pour la démocratie, pour ainsi dire, le passage de la laïcité de combat à la laïcité de séparation, et c'est par cette séparation qu'il a été possible « d'installer » la religion sur une base démocratique. Néanmoins, sans référence aux origines démocratiques de la laïcité construite sur les libertés et les droits de l'homme, la laïcité, en Turquie, a été comme

⁵⁹⁹ Le terme de démocratie inachevée est utilisé par Pierre Rosanvallon, *Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Éd., Gallimard, Paris, 2000.

privée de sens. En Turquie, la laïcité est jalousement protégée par un système. Pour les observateurs étrangers, cette situation peut être perçue comme un autoritarisme dictatorial, dans un pays où 99% de la population est musulmane. Néanmoins, les dictatures sont éphémères, et leur système disparaît rapidement après leur chute.

Depuis 90 ans, l'héritage d'Atatürk résiste à l'effondrement. Il serait difficile d'étudier la révolution turque uniquement sous l'angle de l'autoritarisme. La laïcité assurait un rôle fondamental dans la construction étatique de la République de Turquie, et ceci ne relevait pas uniquement du volontarisme d'Atatürk.

Dans ce contexte, dans la première partie de notre travail, par l'étude de la religion civile et de l'islam populaire turc, nous avons essayé de répondre à la question suivante : *« Pourquoi le fait de protéger la laïcité revenait également à protéger la République ? »*. Ces explications ont permis de mettre en relief les fondements philosophiques de la République, la pensée d'Atatürk et son projet de modernisation, ainsi que les acteurs principaux représentant l'islam populaire non-conformiste.

Dans ce chapitre de notre travail, nous allons remonter aux origines pré-républicaines de la laïcité, origines ayant inspiré Atatürk et lui ayant permis de donner vie à son projet de modernisation. Depuis la première tentative de modernisation et de démocratisation de l'Empire Ottoman, la laïcité a toujours été un sujet sensible dans les débats sur la forme que devait adopter l'État, sur les droits, et les libertés fondamentales.

L'on peut voir dans un premier temps que les premiers mouvements de constitutionnalisation ont accentué les libertés religieuses afin d'apaiser les revendications des non-musulmans, sans vraiment toucher aux institutions enracinées de l'État. Dans un second temps, nous constatons la politisation de la laïcité dans une conception stricte, appliquée rigoureusement afin d'effacer les traits du passé Ottoman.

Depuis l'émergence du multipartisme et de la réapparition de l'Islam sur la scène politique, les discussions au sujet de la laïcité ont été déplacées sur l'axe des revendications démocratiques, qui secouent les fondements de la religion politique Turque. Dans ce contexte, nous allons essayer de répondre à la question suivante : *« Les piliers de la République sont-ils capables de résister à des exigences démocratiques de plus en plus lourdes? Ou la Turquie est-elle entrain de redéfinir sa religion politique et ainsi de juger l'héritage d'Atatürk ? »*.

A. L'évolution de la laïcité dans le paysage politique Turc

Dans le paysage politique de Turquie, depuis l'époque des réformes jusqu'à la proclamation de la République, la laïcité a souvent été au centre des discussions dans la voie de la modernité. Ceci étant, la séparation du pouvoir entre l'autorité publique, voire la souveraineté absolue monarchique et la religion fut un sujet sensible en raison de son caractère indéniable vis-à-vis de la pensée courante.

Cette situation suscitera en vain de vives tensions durant l'évolution du régime politique en raison d'une interprétation ambiguë de la laïcité entre d'un côté, les partisans en faveur de la laïcité, incités par l'armée turque prétendant être les gardiens de cette idéologie, et d'un autre côté, ceux favorisant l'idée d'un régime dans lequel la démocratie (au sens large du terme) serait ressentie dans toutes les institutions de l'État, où ce mouvement serait souvent encouragé par les esprits conservateurs et religieux.

Pour cela nous allons aborder dans un premier temps les raisons de la nécessité d'une union entre le pouvoir politique et la religion à travers le concept de laïcité, durant l'Empire ottoman, qui s'inspira de la Révolution française de 1789, période fortement marquée par l'époque des Lumières, où l'existence d'un tel système suscitait déjà une remise en cause de ces deux fondements.

Cependant, la conception de la laïcité a connu une évolution différente dans la vie politique turque puisque celle-ci nécessitait une interprétation particulière entre les différents corps à la fois juridique, administratif et social au sein de la République turque.

Enfin dans un second temps, nous allons aborder l'importance accordée à la laïcité depuis la proclamation de la République par Mustafa Kemal, qui fut le défenseur même de cette notion, en jouant notamment un grand rôle en faveur de la séparation stricte de la religion et de l'État, par la mise en place d'un certain nombre de réformes qualifiée de « révolutions ».

1) Le modèle Turc de laïcisation, du Tanzimat à la république

Avant d'aborder ce sujet, nous devons remonter jusqu'au Moyen-Âge pour comprendre les fondements historiques de la culture turque, et les différences traditionnelles qui la séparent des autres pays musulmans, en particulier des pays arabes. Depuis leur migration d'Asie Centrale, les Turcs ont toujours été fidèles à une culture nomade qui organisait militairement et administrativement leur État. Comme nous l'avons précisé dans notre premier chapitre, cette culture basée sur les traditions nomades et chamanistes n'a pas totalement disparu, bien que la majorité des turcs se soient convertis à l'Islam vers la fin du XI^{ème} siècle.

Dans le fameux livre intitulé *Qutadghu Bilig* « le savoir sacré » (1069), le philosophe turc *Yusuf Balasaghuni* (*Yusuf Has Hajib*) explique au Khan *Qarakhanide*, *Ebû Ali Hasan ibn Süleyman Arslan Kara Khan* l'importance du savoir et des sciences positives, pour obtenir le bonheur dans les deux mondes. D'après *Yusuf Has Hajib*, le savoir de l'arithmétique et de la géométrie enrichit l'esprit de l'homme. Dans son ouvrage, l'auteur a souligné l'importance de la perfection de son propre savoir en sciences positives. *Kutadgu Bilig* est un livre philosophique et aussi un ouvrage qui contient des conseils importants concernant l'administration de l'État.

D'après *Yusuf Has Hajib*, un administrateur ne peut pas être considéré comme étant « compétent » s'il ne décide pas avec raison et savoir. À la lumière de cet ouvrage, nous pouvons comprendre qu'à cette époque, pour les Turcs, *la Charia* n'était pas l'unique source juridique, car la pensée et les paroles des *khans* et des sages avaient aussi un poids indéniable par rapport à la loi islamique. Même au XV^{ème} siècle déjà, l'Empire ottoman avait une tendance à justifier sa légitimité en s'appuyant sur des traditions Seldjoukide « *örf* »⁶⁰⁰ qui définissaient la religion et l'État comme étant des domaines complètement différents.

⁶⁰⁰ « *Siyasetname* », le livre de Nizam al-Mulk (le grand vizir des sultans seldjoukides Alp Arslan et Malik Shah 1^{er} entre 1064 et 1092) peut être considéré comme la meilleure référence concernant les traditions Seldjoukides. Le livre contient des conseils du grand vizir et aussi les expériences politiques des anciens gouverneurs de l'histoire. D'ailleurs, des médersas de Nizamiye.

« *Nizamiye Medreseleri* », destinées principalement à l'éducation des hauts fonctionnaires et bureaucrates, ont été instaurées par *Nizam al-mulk*.

Les anciennes traditions turques jouaient également un rôle considérable dans l'administration. Néanmoins, suite à la défaite d'Ankara (en 1402) contre *Tamerlan*, un très grand changement eut lieu; un État nomade non-centralisé pouvait facilement éclater suite aux défaites militaires. Les Ottomans comprirent la nécessité de centraliser leur État, et quittèrent peu à peu les traditions nomades.

Depuis VI^{ème} siècle le temps des *Gok Turks* les turcs vécurent plusieurs fois l'effondrement de leur Empire suite aux défaites militaires, causant des divergences entre les princes, après la mort du Khan. Il leur fallait une base plus solide et plus stable ; une administration centralisée, basée sur la religion et surtout la fin des conflits liés au trône. Les *kanuns*⁶⁰¹ dictées par les *Sultans* pouvaient être débattus, mais la parole d'*Allah* ne pouvait pas être modifiée ou changée. C'est pour cette raison que la religion était indispensable pour assurer la pérennité dans la centralisation.

La première étape de la centralisation a consisté à éradiquer toutes les grandes familles turques (des boyards « *beg* ») susceptibles de revendiquer des droits au trône ottoman. Le palais fut dès lors constitué par les «*devchirmés*»⁶⁰² (enfants chrétiens élevés par les autorités ottomanes et convertis à l'Islam). Bien sûr, le but de cette manœuvre consistait à éviter de confier de grandes responsabilités aux enfants issus des familles rivales aux Ottomans (Osmanli). C'est pour cette raison que ces « *devchirmés* » étaient choisis principalement parmi les familles chrétiennes. D'autre part, nous remarquons pour la première fois qu'avec Mehmet 1^{er}, les princes pouvaient légitimement massacrer leurs frères pour ne pas donner lieu à un désordre politique au sein de l'Empire.

Le principal changement réside dans l'instrumentalisation de la religion pour fortifier la permanence des institutions administratives. Suite à la conquête des lieux saints, l'importance des *kanuns* a commencé à s'affaiblir et *la Charia* devint la principale référence juridique de l'Empire. La lutte entre l'autorité du Sultan et l'autorité divine

⁶⁰¹ Le sultan avait la compétence de dicter des « *kanuns* » (lois), mais il ne pouvait pas instaurer un règlement contraire à la Charia. Dans les faits, malgré l'exigence de conformité à la Charia, les sultans utilisaient largement leur compétence de dicter des « kanuns », sauf dans quelques domaines « protégés » comme le droit de la famille ou le statut personnel. En revanche, dans le domaine politique des lois dictées par le sultan et les traditions turques (des steppes) s'appliquaient avec une importance prioritaire.

⁶⁰² Le *devchirmé* (turc «*devşirme*»), le ramassage, la récolte; du verbe *devşirmek*, ramasser ou récolter) était le système de recrutement consistant à réquisitionner de force des adolescents issus des populations chrétiennes des territoires nouvellement conquis. Les jeunes ainsi recrutés étaient contraints de faire partie de l'élite ottomane : ils étaient formés pour occuper de hautes responsabilités au sein de l'appareil étatique ottoman. Certains appartenaient aux troupes d'élite ottomanes : les janissaires (*Yeni Ceri* : « *nouvelle troupe* »).

atteint une nouvelle dimension avec la Révolution française, celle-ci ayant initié les efforts de modernisation. Au cours de ce processus, plusieurs individus ou groupes tentèrent d'occidentaliser les institutions de l'Empire en adoptant des principes issus de cette révolution.

Dans un État omnipotent tel que l'Empire Ottoman, le pouvoir temporel pouvait sans difficulté bénéficier d'une certaine autonomie. Cette situation a conduit la scène politique vers une sécularisation relative durant la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, et à des compromis politiques et juridiques voulus par les constitutionnalistes. Malgré le despotisme islamique Hamîdien (Abdülhamid II), le processus de transformation a été accéléré à partir de 1908 avec les *Jeunes-Turcs*, qui ont ainsi ouvert la voie à la laïcité kémaliste⁶⁰³.

Malgré tous ces efforts de modernisation, il est très difficile de parler d'une véritable laïcisation équivalente à la laïcisation française, puisque même après les réformes, la Charia a continué à imprégner une grande partie du droit ottoman.

Dans cette partie de notre travail, nous allons étudier les origines ottomanes de la laïcité et la laïcisation de la République turque afin de comprendre le lien de causalité entre les deux processus. Par le biais de cette étude, nous essayerons de retrouver les fondements historiques de la laïcité turque et leurs influences sur la pensée kémaliste.

a) Les origines ottomanes de la laïcité turque

Les premières réformes ont été initiées par les sultans Selim III (1789-1807) et Mahmut II (1808-1839), et ont ensuite pris le nom de « *Tanzimat* »⁶⁰⁴ (1839). Le *Tanzimat* a constitué un nouveau mouvement de réformes, qui a commencé par restructurer les institutions de l'Empire. Les réformes après le *Tanzimat* ont été essentiellement tournées vers les domaines militaire, administratif, juridique, éducatif, fiscal et financier. Bien que ces réformes aient été techniques, elles nécessitaient une certaine

⁶⁰³ Jean-Paul Burdy et Jean Marcou, « *Introduction* », Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien [En ligne], 19 | 1995, p. 6 (paragraphe 23) [mis en ligne le 14 mai 2006, URL: [http://cemoti.revues.org/1684] et [http://ovipot.free.fr/Files/2_laicite_et_laiklik.pdf]. (Consulté le 20 Février 2014). La pagination de cet article est réalisée par rapport à la copie PDF que vous pouvez accéder sur les liens ci-dessus.

⁶⁰⁴ Les *Tanzimat* ("réorganisation" en turc osmanli) représentent une période de réformes de l'Empire ottoman ayant duré de 1839 à 1876, date à laquelle la Constitution ottomane a été promulguée, après l'élection d'un premier Parlement ottoman dissolu deux ans plus tard par le Sultan Abdülhamid II. La Constitution et le Parlement ont été rétablis après la révolution des Jeunes-Turcs en 1908, après trente ans de stagnation et de monarchie absolue.

sécularisation politique et sociale, et ce processus s'est traduit par un renforcement de l'État et des pouvoirs du Sultan, et en contrepartie, d'un affaiblissement des autorités religieuses et de leurs compétences traditionnelles.

A partir du XIX^{ème} siècle, les intellectuels turcs ont été considérablement influencés par un idéalisme constitutionnel. A cette époque, l'Edit Impérial de 1856⁶⁰⁵ qui prévoyait l'égalité des citoyens sans aucune distinction religieuse, fut l'un des événements les plus importants de cette période de Tanzimat.

Le premier cycle de modernisation fut la promulgation de la première et de la seule Constitution ottomane ; la Constitution de 1876. Loin d'être la conséquence d'un mouvement populaire, après sa promulgation inattendue, ce texte a été perçu comme un geste du Sultan Abdul Aziz pour gagner la sympathie des grandes puissances occidentales. La Constitution ottomane prévoyait une monarchie parlementaire. Le premier parlement ottoman ouvrit ses portes en 1877 (après les premières élections présidentielles de 1876) mais il fut fermé au bout d'un an seulement (avec la suspension de la constitution de 1876), par le nouveau Sultan Abdülhamid II.

Malgré une imitation considérable des valeurs occidentales, ni les réformes de Tanzimat ni le mouvement des *jeunes ottomans* et des *jeunes turcs* affichaient un caractère antireligieux. L'un des théoriciens le plus populaire du siècle, Namık Kemal (membre du mouvement des jeunes ottomans) essayait de faire une synthèse du parlementarisme occidental et du droit islamique. Il mettait en parallèle la souveraineté du peuple et le *bey'a* (la cérémonie d'intronisation des Califes supposant un serment d'allégeance des fidèles et des grands dignitaires de l'État). Ainsi, il justifiait l'existence d'un gouvernement représentatif par le verset de la troisième sourate du Coran, dans lequel le Prophète se voit enjoindre de tenir compte des conseils de ses adeptes⁶⁰⁶.

Afin de percevoir les origines de la sécularisation, nous devons nous référer au règne d'Abdülhamid II, durant lequel les réformes juridiques, administratives et pédagogiques du Tanzimat ont été réalisées.

⁶⁰⁵ En 1856 fut proclamé le Hatt-i Humayun (rescrit impérial) étendant l'application des réformes et garantissant l'égalité entre tous les citoyens ottomans sans distinction de religion, ce qui permettait dès lors aux non-musulmans d'entrer dans la fonction publique et de s'inscrire dans les écoles publiques aussi bien militaires que civiles.

⁶⁰⁶ Jean-Paul Burdy et Jean Marcou, « Introduction », (1995), p. 7 (paragraphe 25).

i. La période du Tanzimat et le mouvement de modernisation

Dès 1839, avec le rescrit de Gülhane (*Hatt-i-serif*), confirmé en 1856 par un second rescrit (*Hatt-i-humayun*), un fort mouvement de modernisation et d'occidentalisation appelé « *Tanzimat* » commença à réorganiser l'Empire. Cette période couvrit les règnes de trois sultans, et ses effets continuèrent jusqu'à la chute de l'Empire.

Selon Jean Marcou, malgré tous les efforts mis en œuvre pour créer une *Magna Carta à la turca*, ce mouvement doit être analysé avec prudence, car d'une part, sa dimension politique était limitée, et d'autre part, les réformes étaient techniques et souvent en distorsion avec les réalités de la société ottomane de l'époque⁶⁰⁷.

Le réformiste persévérant, Mehmet Saïd Pacha, nommé aussi Grand Vizir en octobre 1879, a réalisé les premiers efforts de modernisation fondamentale de l'Empire ottoman. Saïd Pacha a démontré que « *le progrès d'un État ne peut se fonder que sur le savoir et l'honnêteté* » car selon lui c'est en raison du déclin, voire de la disparition de ces qualités, que l'Empire ottoman est entré en décadence. Il importait donc de les rétablir par l'éducation et la justice⁶⁰⁸. Cependant, le nouveau Sultan Abdülhamid est apparu comme un modernisateur convaincu et actif. L'attirance du Sultan pour les valeurs occidentales a sans aucun doute facilité considérablement la tâche des réformistes.

L'éducation

Dans le domaine de l'éducation supérieure, Saïd Pacha a multiplié le nombre des établissements scolaires et des étudiants. Il a aussi contribué, en 1877, à la réorganisation et à l'agrandissement de l'école *Mülkiye* fondée en 1859 pour la formation des fonctionnaires.

Cette école, qui était la première organisation purement civile est restée jusqu'au règne d'Abdülhamid. Elle était considérée comme un important foyer intellectuel et un centre contribuant à l'évolution des nouvelles idées réformistes, ces mêmes idées qui ont fini par détrôner plus tard le sultan lui-même (Abdülhamid II).

⁶⁰⁷ Jean Marcou, « *Turquie : la constitutionnalisation inachevée* », Égypte/Monde arabe, Troisième série, 2 | 2005, Paragraphe 8 [mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 20 février 2014. URL : <http://ema.revues.org/1054>]. La pagination de cet article est réalisé par rapport aux numéros des paragraphes de la version online].

⁶⁰⁸ Bernard Lewis, (1988), *op. cit.*, p. 161.



Durant cette période, tout comme l'école *Mülkiye*, divers centres d'éducation ont été agrandis et reformés (notamment l'école militaire *Harbiye*) dans le but de faire face aux besoins de l'Empire.

A cette époque, 18 nouveaux établissements d'enseignement supérieur et professionnel ont vu le jour, dont notamment les plus importants; l'école de finance (1878), l'école de droit (1878), l'école des beaux-arts (1879), l'école de commerce (1882), l'école de génie civil (1884), l'école de vétérinaire (1889), l'école de police (1891) et l'école des douanes (1892).

Par ailleurs, l'une des réformes les plus innovatrices de cette époque fut sans doute la création d'institutions d'enseignement secondaire et professionnel destinées aux femmes, comme par exemples des écoles de filles, des écoles normales d'institutrices et des académies de dessin.

Enfin, et après de longues années de préparation, le *Darülfünun*, que l'on appela ensuite l'Université d'Istanbul, fut fondée en 1900. Avec cet établissement, l'Empire ottoman acquit la première université moderne vraiment indigène du monde musulman⁶⁰⁹.

Concernant l'enseignement secondaire, nous pouvons citer le lycée de *Galatasaray* (1868) et de *Darüşşafaka*⁶¹⁰ (1863) qui comptaient parmi les plus importantes institutions d'enseignement secondaire de la période du Tanzimat.

Ces écoles sont considérées comme étant « *le berceau* » des idées révolutionnaires, et plus particulièrement le *Lycée de Galatasaray*, fréquenté par plusieurs grands hommes ayant joué des rôles déterminants dans l'histoire ottomane, par le biais du mouvement des *jeunes turcs*.

Toutes ces réformes dans le domaine de l'éducation commencèrent à affaiblir l'importance accordée aux écoles élémentaires, aux écoles supérieures religieuses appelées « *Medrese* » ainsi qu'aux personnes ayant été titularisées dans le domaine religieux appelé « *Ouléma* ».

La laïcité n'a pas été établie avec le Tanzimat mais le mouvement réformiste, balayant le système d'éducation et de la justice, a préparé une base fertile pour les réformes à venir.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p 164.

⁶¹⁰ Le lycée *Darüşşafaka* fut fondé pour l'enseignement gratuit des enfants musulmans orphelins. Sa mission était de donner une éducation moderne pouvant rivaliser avec les écoles étrangères (occidentales) et les écoles de minorités chrétiennes.

Le droit et la justice

Les réformes liées à la justice de l'époque du Tanzimat se sont basées sur les 4 législations promulguées en mai et juin 1879. Deux d'entre elles étaient destinées à l'organisation de la justice et des tribunaux, et les deux autres concernaient la procédure légale. Avec ces nouvelles lois, le Ministère de la Justice créé par *firman* dans le but de superviser les tribunaux de commerce, a dès lors été chargé de superviser tous les tribunaux, exceptés les tribunaux religieux.

Une autre loi réglementait les Cours *Nizamiye*, qui étaient des juridictions mixtes pour des différends survenus entre personnes de confession musulmane et non musulmane. Cette loi visait à supprimer les privilèges judiciaires reconnus aux personnes étrangères, établis par les *capitulations*. Les ambassades étrangères ont contesté le texte sur l'exécution des jugements et la procédure civile. La loi n'a jamais été appliquée en ce qui concerne les conflits mixtes.

Face aux contestations externes du pays, à l'intérieur même, les réformes n'ont pas pu éviter le mécontentement des législateurs et des citoyens. En 1888, le premier code civil, purement ottoman, considéré original et innovateur pour sa période et appelé « *Mecelle* », fut abrogé sur ordre du Sultan.

Quant aux autres travaux de révision et de codification, il a fallu attendre jusqu'à la Révolution de 1908. L'affaiblissement de l'Empire et la perte des territoires des Balkans en 1878 finirent par ébranler l'autorité d'Abdülhamid ; bien que celui-ci ait une vision moderniste, il devint de plus en plus réservé et conservateur.

Malgré la suspension de la Constitution de 1876, les mouvements de réformes institutionnelles ne s'arrêtèrent pas pendant le règne d'Abdülhamid⁶¹¹.

Le Ministère de la Justice sous la direction d'Ahmet Cevdet Pacha, a rationalisé une partie du système, concernant les tribunaux non-religieux qui étaient chargés de juger les affaires civiles, commerciales et criminelles.

⁶¹¹ Il est clair que le Sultan Abdülhamid II était très hostile à une opposition politique, et pour cette raison il a dissout le Parlement mais il n'a opposé aucun obstacle sérieux aux réformes. Le règne d'Abdülhamid présente beaucoup d'éléments contradictoires, avec une image de monarque rigoureux contre le parlementarisme occidental, et un réformiste convaincu qui travaille pour adopter les institutions occidentales. Finalement nous pouvons voir que l'éclatement de l'Empire ottoman et la perte des territoires ont créé une situation chaotique poussant le Sultan à réprimer catégoriquement toutes oppositions politiques susceptibles de le détrôner. En dépit de toutes ces précautions, son grand cauchemar s'est réalisé en 1909 ; la vague d'opposition des jeunes turcs a renversé le Sultan après 32 ans de règne.

Toutefois, en raison des turbulences politiques de l'époque, il était difficile d'opérer des changements radicaux. Ainsi le système judiciaire était encore sous la tutelle de la religion et c'est pourquoi un nombre important de juges furent diplômés des institutions religieuses.

La période du Tanzimat ne nous donne pas assez d'arguments pour parler d'une laïcité, mais ce fut une période durant laquelle les dirigeants ont adopté une démarche dans la voie de la modernisation et de l'occidentalisation des institutions ottomanes. C'est à cette époque que sont apparues les idées révolutionnaires, ensuite réprimées par le despotisme du Sultan Abdülhamid.

ii. Les germes du constitutionalisme : Les Jeunes Ottomans « Genç Osmanlılar »

Les premières réformes ont été l'œuvre du Sultan et de hauts fonctionnaires réformateurs, comme Saïd et Ahmed Cevdet Pacha.

Pourtant, pour le monde occidental, même la Constitution de 1876 n'était qu'une manœuvre diplomatique destinée à contrer les exigences et les prétentions des grandes puissances, car elle ne représentait pas une adoption sincère de la pensée constitutionnaliste et ne découlait guère plus d'un mouvement populaire ou intellectuel⁶¹².

Le mouvement des jeunes ottomans fut la première opposition libérale à l'action du gouvernement. Les initiateurs du mouvement comme Namık Kemal, Şinasi et leurs amis exprimaient leurs idées dans des journaux comme *Vatan*, *Muhabir* et *Hürriyet*. Tant et si bien que partant d'un groupe secret de 6 membres au départ, la société se développa rapidement pour atteindre 245 membres quelques années plus tard.

L'idée fondatrice du mouvement est née en 1867 dans un article du journal belge intitulé : « *Le Nord* » dans lequel le prince Mustafa Fazil, qui avait fondé un établissement bancaire en Turquie, surnommait ses partisans dans l'Empire la « *Jeune-Turquie* ». La formule était inspirée de la *Jeune-Italie*, de la *Jeune-France* et de la *Jeune-Allemagne* des décennies précédentes⁶¹³. L'idée de créer une citoyenneté ottomane les poussa à accepter un nom plus attrayant « *Les Jeunes Ottomans* ».

Le mouvement, qui prit en 1867 le nom de « *Jeunes Ottomans* » constitua la première critique draconienne et organisée, selon ses adversaires, qui le qualifiaient de « front

⁶¹² Semih Vaner, *La Turquie*, Fayard / CERI, 2005, p. 87.

⁶¹³ Bernard Lewis, (1988), *op. cit.*, p. 138.

levé contre la monarchie ottomane ». Le mouvement était essentiellement composé d'intellectuels (Namık Kemal, Şinasi, Ali Suavi), de militaires (Ziya Pacha) ainsi que de hauts fonctionnaires comme le prince égyptien Mustafa Fazıl. Les réunions avaient lieu dans la plus grande discrétion afin d'éviter toute divulgation.

Les jeunes ottomans pensaient que le Tanzimat représentait une période d'occidentalisation administrative aux effets pervers. En effet, selon eux, le Tanzimat n'était qu'une simple imitation volontariste de l'Occident, car la sécularisation du droit et de l'enseignement allait fortement affaiblir les institutions religieuses, et ce bouleversement risquait d'influencer les instances équilibrant le pouvoir du Sultan, ainsi que les fondements de l'organisation de l'Empire.

D'après les « *Jeunes Ottomans* », les nouvelles réformes n'étaient qu'une simple caricature du droit occidental, car pour eux, ces avancements n'étaient ni occidentaux et ni orientaux, et pour cette raison, ils ne pouvaient ni être réalistes, ni être efficaces. Leurs critiques ne visaient pas directement les valeurs occidentales, mais ils contestaient l'imitation des institutions occidentales sans prendre en compte les fondements historiques de l'Empire.

En effet, ces derniers affirmaient que la perte de pouvoir des « Oulémas » et l'abandon de la Charia ne pouvaient pas être en accord avec un système légitimé par l'adjectif sublime du Calife.

D'autre part, nous pouvons facilement détecter les influences de la Révolution française sur l'Empire ottoman, car le mouvement réclamait un gouvernement constitutionnel, et une citoyenneté ottomane. À l'époque, cette revendication de constitutionnalisme était exceptionnelle dans le monde musulman, qui considérait le Coran comme une source juridique incontestable.

En revanche, la différence des jeunes ottomans consistait en leur volonté d'adopter le constitutionnalisme occidental en maintenant des droits et traditions islamiques. Le théoricien populaire de son époque, Namık Kemal, défendait les fondements d'un gouvernement constitutionnel responsable devant une Assemblée élue et justifiée à la fois par le Coran et par la loi islamique.

Au départ, les Sultans ottomans n'ont pas montré de réaction hostile, mais après l'arrivée d'Abdülhamid II et *l'abolition de la Constitution de 1876*⁶¹⁴ les membres du mouvement ont été bannis et soumis à de sévères punitions, allant jusqu'à la prison et à la mort. Certains ont été mutés à des postes administratifs loin de l'Empire, ce qui équivalait à un exil à perpétuité. Ce fut le cas de Namık Kemal, mort en 1888 sur l'île de Chios.

Le rêve constitutionnel se réalisa en 1876 (le commencement du premier «*Meşrutiyet*») avec l'apparition de la première Constitution ottomane, *Kanun-ı Esasi*⁶¹⁵, qui prévoyait une monarchie parlementaire avec séparation souple des pouvoirs, mais qui n'a duré que deux ans, pour la simple raison que les critiques émanant du Parlement ottoman commençaient à déranger la «*Sublime Porte*». L'abolition de la Constitution signala la fin du premier «*Meşrutiyet*», et le commencement d'une période de despotisme et d'oppression politique, qui dura jusqu'à la démission d'Abdülhamid suite à l'opposition des «*Jeunes Turcs*» en 1909.

En vain, malgré un rêve de constitutionnalisation inspirée de l'histoire politique occidentale, les jeunes turcs ne peuvent guère être considérés comme des laïcs, et ce malgré le fait qu'ils aient exercé une influence considérable sur la pensée turque, ainsi que sur le mouvement réactionnaire des générations futures. Mustafa Kemal définissait Namık Kemal comme la voix de la nation attendue depuis des décennies⁶¹⁶.

⁶¹⁴ La défaite de 1878 face à la Russie a offert une prétexte de choix au Sultan Abdulhamid pour suspendre la Constitution et bloquer l'évolution libérale de l'Empire. Pendant son règne, il a tenté de réactiver le soutien des élites traditionnelles, notamment religieuses, mais il n'a jamais cessé les efforts de modernisation de son armée pour faire face au contexte international lorsque la dislocation de l'Empire s'enclenchait. Voir Jean-Louis Balans, «*Armée et Politique en Turquie ou la démocratie hypothéquée ?*», Pouvoirs, 2005/4, n° 115, p. 57.

⁶¹⁵ La constitution ottomane «*Kanun-ı Esasi*» était inspirée de l'esprit fondateur (La liberté, l'égalité et la fraternité) de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, et pour l'histoire turque, elle représente la première tentative de passage à un état nation et l'abandon du système des millets qui séparaient juridiquement les différentes nations ottomanes. Avec la constitution de 1786, la communauté islamique «*oumma*» avait perdu ses privilèges au profit de la citoyenneté ottomane. La Constitution de 1876 voulait établir une citoyenneté ottomane sans aucune discrimination ethnique ou religieuse (article 8) et garantir les droits et les libertés fondamentales (article 9). À l'article 11 de la Constitution, l'islam était défini comme la religion officielle, mais l'exercice des autres religions était autorisé, à condition que cet exercice n'entre pas en contradiction avec la morale et l'ordre public. L'article 17 prévoyait l'égalité des citoyens ottomans et affirmait l'interdiction des préjugés religieux ; tous les citoyens devaient avoir les mêmes droits et devoirs devant la patrie.

⁶¹⁶ Les amis de Mustafa Kemal de l'école militaire et de l'Académie militaire Ali Fuat Cebesoy et Asım Gündüz ont écrit dans leurs livres qu'il lisait secrètement à l'école les livres de Namık Kemal. Voir [Asım Gündüz, *Garp Cephesi Kurmay Başkanı Asım Gündüz Hatıralarım*, Préparé par İhsan Ilgar, Kervan Yayınları, İstanbul, 1973, p. 15] et [Ali Fuat Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk; okul ve genç subaylık hatıraları*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1967, p.30] et [Bernard Lewis, *Islam et laïcité: la naissance de la Turquie moderne*, (1988), p. 213]. Mustafa Kemal s'est essentiellement inspiré des idées sur le patriotisme et sur la liberté de Namık Kemal mais n'a jamais adopté son romantisme parce qu'il était un réaliste. Voir Şerafettin Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1999, p. 8.



Le passage au constitutionnalisme a mis en place les fondements d'un état moderne occidental construit sur la séparation des pouvoirs. Les mouvements d'opposition suivants ayant intériorisé la formule « *jeune* » adopteront ensuite une idéologie moins religieuse qui sera alors même qualifiée de laïque.

La nouvelle Constitution Ottomane prônant l'égalité de tous les citoyens ottomans, n'a pas pu apporter en réalité un grand changement au système des millets. Les non-musulmans de l'Empire bénéficiaient d'autonomies juridiques et de prérogatives économiques protégées par des traités, conventions internationales et par des édits impériaux nommés « *firman* ».

La Constitution Ottomane n'a pas supprimé ces autonomies supra constitutionnelles, et n'a pas touché à la place de l'Islam dans l'État et dans le système juridique. Dans un État construit sur la religion musulmane, les non-musulmans, dans plusieurs domaines comme la famille et le patrimoine, étaient juridiquement « en dehors » du système. Dans ce contexte nous ne pouvons parler que d'une intention d'égalité symbolique, puisqu'en appliquant les principes de la religion musulmane aux non-musulmans, il ne serait pas possible de parler d'une égalité, ni d'une liberté.

La renonciation volontaire des non-musulmans à leurs prérogatives juridiques reconnues par l'Empire Ottoman n'est devenue possible qu'après l'adoption du principe de laïcité lors de la fondation de la République. Dans un environnement multi-religieux, l'égalité a été instaurée avec l'adoption du principe de laïcité, qui supprima toutes les références religieuses de l'État.

iii. Comité Union et Progrès : Les Jeunes Turcs « Jön Türkler »

Très souvent confondus avec les jeunes ottomans, les « *Jeunes Turcs* » étaient un parti politique nationaliste, révolutionnaire et réformateur ottoman, officiellement connu sous le nom de Comité Union et Progrès (CUP) « *Ittihat ve Terakki Cemiyeti* ».

Il représentait un mouvement patriotique composé de turcs musulmans dont l'intention première était de remplacer un souverain maladroit (Abdülhamid II), et ensuite de garder la patrie contre les dangers qui la menaçaient.

Comment pouvons-nous sauver cette patrie ? « Bu devlet nasıl kurtarılabilir ? » était leur question principale⁶¹⁷.

⁶¹⁷ Bernard Lewis, (1988), *op. cit.*, p. 189.

Malgré leurs échecs militaires catastrophiques⁶¹⁸, cette période joua un rôle important pour la modernisation de l'Empire, car c'est à cette période que l'on commença à discuter des concepts fondamentaux d'un État moderne, par l'harmonisation de quatre notions essentielles telles que : la nationalité, la religion, la liberté et la fidélité.

Selon Burdy et Marcou⁶¹⁹ les aspirations constitutionnalistes des Jeunes Turcs s'appuyaient sur « *une vision laïque de l'Histoire, inspirée du positivisme d'Auguste Comte et de la franc-maçonnerie européenne (bien implantée dans les Balkans, et en particulier à Salonique)* ».

Sans être antireligieux, les jeunes ottomans voulaient réaliser leur action politique en dehors de la religion, car même dans le mouvement, il n'existait pas d'union homogène.

Le mouvement était composé de deux courants de pensée différents : l'un était la ligue pour l'initiative privée et la décentralisation du prince Sabaheddin, « *l'Entente libérale* », qui désirait une monarchie constitutionnelle ottomane fédérale et décentralisée, tandis que l'autre (le courant dominant) était « *le Comité Union et Progrès* », qui défendait une monarchie nationaliste turque incarnant un État fort et centralisé inspiré de la république jacobine.

Avec le déclenchement de la Révolution par les jeunes turcs en 1908, la Constitution de 1876 fut rétablie. Il s'agit alors de la seconde période constitutionnelle et de la première expérience réelle de monarchie parlementaire, connue sous le nom de deuxième « *Meşrutiyet* » (entre 1908-1913)⁶²⁰.

Cette période représente aussi les premiers pas vers l'émergence d'un État-nation turc, car suite à l'échec des *jeunes ottomans* qui voulaient créer une nation ottomane, les *jeunes turcs*, eux, ont adopté une idéologie au départ similaire à celle des *jeunes turcs*,

⁶¹⁸ La perte de Libye (1911), la défaite de la Première Guerre balkanique (1913) et la défaite de la Première Guerre Mondiale (1918).

⁶¹⁹ Jean-Paul Burdy et Jean Marcou, « *Introduction* », (1995), *op. cit.*, p. 7 (paragraphe 26).

⁶²⁰ Semih Vaner, (2005), *op. cit.*, pp. 94–95.

mais avec la perte des territoires aux Balkans et la rébellion des peuples arabes⁶²¹ au Moyen Orient, ils se rapprochèrent du nationalisme turc (le panturquisme)⁶²².

Sans doute, ces idéologies ont profondément inspiré Mustafa Kemal, père fondateur de l'*État-nation turc*.

La première intervention politique des militaires dans l'histoire politique de la Turquie moderne eut lieu en 1908 et était aussi l'œuvre des jeunes turcs. La rébellion était menée

⁶²¹ La guerre d'indépendance albanaise fut la première grande déception des ottomanismes parce que la majorité des albanais étaient musulmans. Enfin, avec la rébellion arabe, le rêve d'une nation ottomane a été définitivement enterré. Pour conclure, nous pouvons dire qu'il ne restait dans les faits pas d'autre choix pour les jeunes turcs que celui de se rapprocher du nationalisme turc. Voir Bernard Lewis, (1988), *op. cit.*, pp. 305-307.

⁶²² Parmi les initiateurs du nationalisme turc au sein du mouvement des jeunes turcs nous pouvons citer 3 images importantes : Enver Pacha (1881-1922), Yusuf Akçura (1876-1935) et Ziya Gökalp (1876-1924) : Enver Pacha, connu par les Européens de par sa carrière politique était un officier militaire et l'un des chefs de la révolution Jeunes-Turcs. Il rejoint les Jeunes-Turcs en 1906, un groupe politique libéral et réformiste. Il est l'un des principaux organisateurs de la révolution militaire ayant forcé le Sultan Abdülhamid II à rétablir la Constitution ottomane de 1876, et il est également responsable du coup d'État ayant obligé le Sultan à abdiquer. Il était pan-touraniste (l'union de tous les peuples touraniens, c'est-à-dire descendant des tribues turcophones d'Asie centrale) après la victoire de Mustafa Kemal à la guerre d'indépendance turque, il quitta la Turquie pour réunifier les forces armées turcophones de l'Asie centrale et créer un Turkestan indépendant, mais il fut tué au Tadjikistan en 1922 lors d'un bataillon contre l'armée rouge. Yusuf Akçura qui était à l'origine un tatar de Crimée, défendait un nationalisme séculaire en séparant la religion et la vie sociale. Ziya Gökalp, (professeur de sociologie à l'université d'Istanbul) était le promoteur du « pantouranisme » et il a inspiré considérablement la politique du laïque (« *laïcisation de la société* ») de Mustafa Kemal Atatürk. Il désirait faire de l'islam une « culture éthique rationaliste et scientifique [Voir Cyril Glassé, *Dictionnaire encyclopédique de l'islam*, Bordas, 1991, p. 139] Cependant l'influence de Ziya Gokalp sur la pensée de Mustafa Kemal est un sujet discuté dans la doctrine turque. Selon Abdulkadir Karahan, Mustafa Kemal avait déclaré Ali Rıza Bey comme étant son père biologique et Ziya Gökalp comme étant le père de ses idées. En revanche Tekin Alp soutenait que cette phrase de Mustafa Kemal n'est attestée par aucune référence sérieuse, et d'après lui il n'existe pas de similarité idéologique entre Gökalp et Mustafa Kemal. La doctrine la plus aigüe était celle de Bedi Akarsu qui défendait que Ziya Gökalp faisait une distinction entre les notions de culture et de civilisation et ceci contredisait la pensée de Mustafa Kemal. Pour cette raison, elle définissait les deux idéologies comme opposées. [Voir Şerafettin Turan, *op. cit.*, p. 18]. Enfin il existait des différences considérables entre les deux idéologies puisque contrairement à celle de Ziya Gokalp, la religion n'était pas l'élément indispensable de la pensée de Mustafa Kemal. En revanche il n'est pas possible de nier l'influence de Gökalp sur les fondements de la république turque parce qu'il a été le premier à avoir formulé la théorie du nationalisme turc, et cette idée a fait beaucoup d'écho durant les années suivantes. Nous pouvons voir clairement que Mustafa Kemal a été influencé aussi par le poète nationaliste Mehmet Emin Yurdakul (1869-1944) qui rêvait de la création d'une patrie turque « *Türkelî* ». En 1916, alors que Mustafa Kemal était commandant du 16^{em} corps d'armée pendant 49 jours à Silvan (une petite province à l'Est de l'Anatolie) dans son cahier, il nota avoir lu les livres de Mehmet Emin Yurdakul, Namık Kemal, Tevfik Fikret, Ahmet Hilmi, Georges Fonsegrive et Alphonse Daudet. Cette situation nous laisse penser qu'il a amené ces livres avec lui car dans un petit village est-anatolien, à l'époque il n'était pas possible de trouver une bibliothèque. Voir Şerafettin Turan, *op. cit.*, p. 7. Ziya Gokalp n'était pas le premier turquiste mais il a développé le premier travail doctrinal de ce mouvement « *Les Principes de turcité* ». Sa formulation d'identité turque, qui était plutôt culturelle et ne se référait à aucun groupe ethnique, et sa conception de laïcité ont influencé de manière considérable la pensée de Mustafa Kemal. Jusqu'à la dernière décennie de l'Empire ottoman, le mot « turc » avait une connotation humiliante et était utilisé pour les paysans nomades habitant en l'Anatolie Voir Bernard Lewis, (1988), *op. cit.*, pp. 1-2. Malgré son utilisation fréquente dans les ressources historiques occidentales, il n'apparaît pour la première fois dans l'histoire turque que très tardivement ; dans la Constitution de 1924 le mot « *Türkiye* » (le pays des turcs) et « *Türk Milleti* » (la nation turque) sont enfin utilisés officiellement, et Mustafa Kemal a déclaré le nationalisme comme l'un des 6 principes (six flèches) essentiel de son idéologie.

par un groupe d'officiers et d'intellectuels, appelé le « Comité Union et Progrès ». Face à une révolte de ses troupes, Abdülhamid n'avait d'autre choix que celui de revenir à la Constitution de 1876.

La dernière tentative d'Abdülhamid II, surnommé « *Sultan Rouge* », de renverser la tendance au changement en cours en s'appuyant sur les courants conservateurs et religieux fut anéantie par l'armée en 1909 et entraîna sa démission.⁶²³

Dans les troupes partant d'Edirne (Andrinople) et Salonique pour écraser *la rébellion du 31 Mars*, le jeune capitaine Mustafa Kemal commandait les troupes du premier échelon sous le commandement de Mahmut Şevket Pacha. Mustafa Kemal adhéra à la *CUP* en 1908 mais ne voyant pas d'espoir quant à l'avenir de ce mouvement, il n'y resta qu'un an⁶²⁴.

Juste après la rébellion du 31 mars, le Sultan ottoman perdit son droit de veto absolu sur le Parlement. Dès lors, il eut un droit de veto suspensif et suite à l'amendement de 1909 (la Constitution de 1876) le Sultan ottoman devait prêter serment de fidélité à la

Constitution et ne pouvait pas nommer de ministres. Pour la première fois dans l'histoire turque, la séparation des pouvoirs fut établie avec l'amendement de 1909⁶²⁵.

Durant les 5 ans qui suivirent, la société ottomane connut une transformation radicale de la liberté de presse ; ce qui engendra un développement sans précédent de l'édition, des

⁶²³ Jean-Louis Balans, (2005), *op. cit.*, p. 58.

⁶²⁴ Le Février 1908, Mustafa Kemal adhéra au Comité Union Progrès « *İttihat ve Terakki* » mais il resta toujours prudent dans le mouvement et le quitta en 1909 pour deux raisons principales qu'il exposa à l'Assemblée Générale du 22 Septembre 1909: 1-Dans le parti, il y avait beaucoup de militaires, or la hiérarchie militaire et la hiérarchie du mouvement se confondaient. Cette situation entraînait une perte de discipline dans l'armée. 2- Le parti devait sortir de son identité d'organisation secrète militante « *komita* » pour devenir un vrai parti politique. Voir [Fethi Okyar, *Üç Devirde Bir Adam*, Tercüman Tarih Yayınlan, İstanbul, 1980, pp. 20-21] et [Kâzım Karabekir, *İttihat ve Terakki Cemiyeti 1896-1909*, Emre Yayınları, İstanbul, 1994, p. 322].

⁶²⁵ Voir Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, 15^{ème} Édition, YKY, İstanbul, Octobre 2006, pp. 192-196. [Il était très difficile d'instaurer une séparation des pouvoirs dans les pays musulmans parce que le Coran était considéré pendant longtemps comme la Constitution indiscutable des états. Pour cette raison, il n'existait pas de pouvoir législatif séparé de l'exécutif, et ainsi les gouverneurs ne pouvaient qu'exécuter la Charia. Le développement de l'état moderne occidental est un concept récent dans les pays musulmans. Dans l'Empire Ottoman, de la Constitution de 1876 jusqu'à l'amendement de 1909, malgré l'existence d'un parlement, il n'était pas possible de percevoir une véritable séparation des pouvoirs législatif et exécutif, parce que la Constitution s'appuyait sur la supériorité du Sultan. Le parlement était composé de deux assemblées ; celle des députés élus par le peuple « *Heyet-i Mebusan* », et celle des sénateurs « *Heyet-i Ayan* » désignés par le Sultan, et le Sultan détenait un droit de veto absolu sur les lois. Les deux chambres étaient responsables devant le Sultan et même les députés élus par le peuple devaient prêter serment de fidélité au Sultan. Après l'amendement de 1909, l'indépendance de « *Heyet-i Mebusan* » fut enfin garantie, et le Sultan ne disposa dès lors que d'un droit de veto suspensif lui permettant de retarder le processus. (Art 54). Le gouvernement était désormais responsable seulement devant l'Assemblée (Art 30) et même le Sultan avait l'obligation d'être fidèle à la Constitution (Art 3). La doctrine turque qualifie cet amendement de « *nouvelle Constitution* » puisqu'il garantit pour la première fois dans l'histoire turque, la séparation effective des pouvoirs].



débats politiques, religieux et philosophiques, du droit de réunion, de grève. Certaines revendications féministes devinrent même l'œuvre de la philosophie positiviste et libérale des jeunes turcs⁶²⁶.

Dans les domaines de l'éducation et de la justice, les jeunes turcs ont réalisé une longue série de réformes. Comme les réformistes de l'époque du Tanzimat, ces domaines constituèrent le point de départ de leur mouvement.

Dans le domaine de l'éducation, nous pouvons citer la création d'un nouveau système d'établissements secondaires laïques, d'écoles normales et de diverses institutions spécialisées, ainsi que la réorganisation de l'Université d'Istanbul.

Quant au droit à l'éducation des femmes, les réformistes ont là aussi ouvert toutes les portes garantissant leur accès aux établissements secondaires et universitaires. De plus, par ces réformes, les femmes eurent le droit d'accéder à la vie professionnelle et publique. Par ce biais, les femmes eurent désormais la possibilité de devenir médecin, fonctionnaire, juriste et entrepreneur. L'émancipation de la femme était l'un des objectifs les plus importants des jeunes turcs, mais cela revenait à heurter certains tabous de l'Islam, tel que l'image passive de la femme musulmane dans la vie sociale.

Quant aux domaines liés à la justice, les tribunaux religieux qui jugeaient les affaires ayant trait à la famille et au statut personnel se sont vus placés sous l'autorité du Ministère de la Justice. Malgré cet affaiblissement de l'autorité de la juridiction religieuse, il ne serait pas exact de considérer cette transformation comme un changement fondamental, pour la simple raison qu'elle ne concerna pas la nature même des lois islamiques, et surtout parce que le droit de la famille resta encore dans le domaine intangible de *la Charia*.

La plus grande réforme de cette période dans le domaine juridique est l'abolition des deux grands principes de *la Charia* : la polygamie et la répudiation. Bernard Lewis⁶²⁷ définit cette réforme comme « *un pouvoir moderne et laïc qui prenait le pas sur la hiérarchie religieuse* ». Les jeunes turcs ont réalisé ce premier pas, ce qui était courageux pour leur siècle, puisque dans un État islamique, il n'était pas question de remettre en cause ces deux grands principes du droit de la famille.

⁶²⁶ Semih Vaner, (2005), *op. cit.*, p. 95.

⁶²⁷ Bernard Lewis, (1988), *op. cit.*, p.202.

La loi prévoyait diverses modifications concernant la polygamie et la répudiation, et elle donnait notamment aux femmes le droit de faire respecter certaines clauses dans les contrats de mariage, y compris le droit au divorce et à la monogamie. Les réformistes savaient très bien que ce texte n'obtiendrait pas une majorité parlementaire, et pour cette raison, ils la promulguèrent par un décret d'urgence. Les effets de la loi furent limités, car seulement un petit nombre de femmes instruites en bénéficièrent directement, en raison des obstacles socioculturels.

iv. Les conséquences des réformes dans le contexte de la laïcité

Durant la période du Tanzimat, des réformateurs ont établi diverses institutions d'enseignement secondaire et professionnel sans négliger le sujet de l'émancipation de la femme. Pour la première fois, des écoles de filles, des écoles normales d'institutrices et des académies de dessin pour les femmes ont été créées. Il est clair que les anciens réformistes ont facilité considérablement la tâche de leurs successeurs.

Afin de réaliser toutes ces réformes, ils avaient besoin d'établir une certaine sécularisation puisque les établissements d'éducation professionnelle construits sur le modèle occidental affaiblissaient les écoles religieuses.

Avec les réformes juridiques, les diplômés des facultés de droit ont réussi à maintenir les *oulémas*. La *Charia* reculait face au droit occidental, et même le droit de *la famille*, qui demeurait jusqu'alors le domaine intouchable de *la Charia*, fut atteint par les réformes des jeunes-turcs.

Pour conclure sur l'histoire ottomane, il n'existe pas une véritable structure laïque en Turquie comparable à celle établie en France par la loi de 1905. La conception même de la laïcité pour les jeunes turcs ne consistait pas en une séparation entre l'État et la religion, mais en « *une révolution* » pour réformer l'Islam⁶²⁸.

Au vu de cette différence, il ne serait pas logique d'enfermer la laïcité dans une définition précise basée sur la séparation stérile entre l'Église et l'État. Nous devons nous éloigner de notre point de départ pour chercher les germes de la laïcité, et nous référer parfois aux réformes liées à l'éducation, aux efforts de constitutionnalisme, à la séparation des pouvoirs, à l'émancipation de la femme, aux événements sociopolitiques et aussi à la volonté des individus.

⁶²⁸ Semih Vaner, (2005), *op. cit.*, p. 314.

Tous ces mouvements de réforme suivent une continuité logique et nous montre une *volonté de laïcisation* ayant commencé à la période du Tanzimat, et ayant perduré jusqu'à la chute de l'Empire Ottoman.

b) La laïcité et la naissance de la Jeune République Turque

De 1920 à 1922, pendant la guerre d'indépendance en Turquie, il existait deux gouvernements rivaux : le gouvernement du Sultan ottoman relevant de la Constitution de 1876 à Istanbul, et le gouvernement de la Grande Assemblée Nationale d'Ankara fondé selon la Constitution de 1921. Par la victoire de Mustafa Kemal (malgré l'opposition de ses frères d'armes *Rauf Orbay* et *Kazım Karabekir*), le Sultanat fut aboli en novembre 1922, et la République fut proclamée le 29 octobre 1923. Suite à la proclamation de la République, le Califat fut séparé du Sultanat et ne détint officiellement plus aucun pouvoir politique.

Selon Mustafa Kemal, le Sultan avait déjà accompli sa mission, et n'a pas hésité à collaborer avec les ennemis contre la résistance, parce qu'il ne croyait pas en une possible victoire du mouvement d'indépendance contre les grandes puissances impériales. C'est pour cela qu'il leur a obéi, par crainte de perdre son trône.

Mustafa Kemal avait déjà pris une décision. Pour lui, la nouvelle ère turque devait être construite sur un nouveau modèle : la République, car c'est cette même République du peuple qui avait sauvé la patrie. D'après Mustafa Kemal, le peuple avait obtenu sa souveraineté par le sang et la persévérance, tandis que le Sultan, lui, l'avait perdue⁶²⁹. Pendant plus de six siècles d'histoire ottomane, il n'y avait jamais eu de changement de dynastie. Mais dorénavant, le peuple avait surpassé les grandes familles ottomanes.

⁶²⁹ Les députés voulaient seulement le départ de Mehmed VI, sans mettre fin au sultanat. Pour eux, l'épisode d'Ankara n'était qu'une parenthèse, et une fois la guerre terminée, l'Empire ottoman retournerait à un sultanat constitutionnel avec Istanbul comme capitale, comme cela avait déjà été le cas durant la période des Jeunes-Turcs. Le 31 octobre 1922, Mustafa Kemal présenta ses propositions lors d'une réunion de l'Association pour la Défense des Droits. Le lendemain, il dut faire face à une forte opposition de la part des membres de la commission de la Şariat de l'Assemblée. Les membres se basaient tour à tour sur le Coran, les livres sacrés et les textes théologiques datant du VII^{ème} siècle. Mustafa Kemal comprit rapidement qu'il était inutile de continuer cette discussion. Il prit la parole et coupa court au débat : « *Voilà bientôt deux heures que j'écoute vos bavardages ! La question est pourtant simple : le droit souverain de disposer d'elle-même réside dans la Nation. Or la maison d'Osman [la dynastie ottomane] s'est arrogé ce privilège par la force, et c'est par la violence que ses représentants ont régné sur la nation turque et ont maintenu sur elle leur domination pendant dix siècles. Maintenant, c'est la Nation qui, se révoltant contre ses usurpateurs, reprend elle-même effectivement l'exercice de sa souveraineté. C'est désormais un fait accompli, auquel rien ne saurait plus s'opposer. Il serait opportun que chacun des membres de cette assemblée se ralliât à ce point de vue, basé sur le droit naturel. Dans le cas contraire, les faits de l'inéluctable réalité n'en seront pas changés, mais alors gare !... on pourrait voir tomber des têtes !* » [Voir Bernard Lewis, (1988), *op. cit.*, pp. 225-226].



Dans son projet d'amendement Mustafa Kemal déclara précisément que : « *La forme du gouvernement de l'État turc est une République (...) Le Président de la Turquie est élu par la grande Assemblée Nationale en séance plénière et choisie en son sein (...) Le Président de la Turquie est le chef de l'État, et nomme le Premier ministre (...)* »

Le même jour, le 29 octobre 1923, Mustafa Kemal fut élu Président de la République et nomma Ismet Pacha « *İsmet İnönü* » Premier ministre.

Après une période de monarchie enracinée, les Turcs n'étaient pas vraiment aptes à comprendre les conséquences de ce changement. Il existait beaucoup d'incertitudes quant à la signification de la République, l'avenir du Sultan ottoman et du Califat. Le peuple se posait toujours une question importante, reflétant son ignorance vis-à-vis de la notion de République ; « *Est-ce que Mustafa Kemal remplacera l'autorité du Sultan ?* ».

A l'issue de la première guerre mondiale, guidés par Mustafa Kemal, les Turcs sont parvenus à renaître sur les ruines de l'Empire Ottoman. *La guerre d'Indépendance turque* n'était qu'un commencement, puisque Mustafa Kemal préparait un bouleversement encore plus radical que la déclaration de la République et que l'abolition du Sultanat, ayant elle-même engendré l'abolition du Califat, alors considéré comme la plus grande instance spirituelle du monde musulman *sunnite*.

i. La première atteinte à la théocratie : l'abolition du Califat

Aux yeux des turcs et pour la plupart des membres de l'Assemblée, le Calife était le souverain légitime ainsi que le chef de l'État. Mustafa Kemal savait que la présence du Calife était susceptible de créer une certaine ambiguïté à la tête de l'Etat, puisque le Calife était désormais *un Président sans État*.

De vives protestations n'ont pas tardés à viser Mustafa Kemal, car malgré ses efforts durant les moments les plus importants de la guerre d'indépendance, mêmes ses amis proches n'étaient pas favorables à l'abolition du Sultanat et du Califat. Pendant la guerre, la fidélité envers le sultan et la volonté de sauver la personnalité sublime du Calife représentaient les deux grandes propagandes du mouvement de résistance, et tout à coup, par ce changement, le peuple fut contraint de faire face à des bouleversements radicaux.

À l'époque, le statut du Calife était important pour l'opinion publique turque, parce que l'on pensait que sans le maintien du Califat, la Turquie deviendrait un pays ordinaire



aux yeux de l'Occident, et que cela pourrait lui coûter sa place dominante dans le monde musulman. La place du Califat était au centre des préoccupations en Turquie, mais aussi au-delà des frontières, notamment pour les chefs spirituels des musulmans d'Inde, *Aga Khan* et *Ameer Ali*, qui ont envoyé une lettre à Ismet Pacha pour lui demander d'accentuer l'importance du Califat et son rôle unificateur dans le monde islamique.

Dans cette lettre, les deux princes lui demandaient de respecter la personnalité du Calife et de mettre fin à l'empiètement du gouvernement civil sur le pouvoir religieux. Cette lettre fut publiée dans des journaux stambouliotes avant d'avoir été lue par le Président de la République. Cette lettre fut perçue comme une intervention extérieure à la République et a considérablement dérangé Mustafa Kemal.

L'avenir du Califat était la plus grande inquiétude du monde musulman, mais pour Mustafa Kemal, le Califat ne représentait plus une puissance spirituelle digne de respect. Il répondait à toutes ces critiques de manière précise et rigoureuse en affirmant que : « *Ceux qui avaient attaqué le Califat n'étaient pas des étrangers (...) mais des peuples musulmans qui avaient combattu les Turcs sous le drapeau britannique aux Dardanelles, en Syrie et en Irak* ».

Après la fondation de la nouvelle République, Mustafa Kemal décida de briser tous les liens avec le passé, qui assimilaient le peuple turc au monde arabe et musulman. D'après Mustafa Kemal, le déclin de l'Empire Ottoman résultait de l'ignorance et des obsessions d'une classe religieuse réactionnaire, et cette situation avait fermé la porte aux innovations. Dans la philosophie de Mustafa Kemal, il est possible de détecter des traits du positivisme⁶³⁰ et du rationalisme. Ainsi, ce dernier affirma que la science était le plus grand guide dans la vie « *Hayatta en hakiki mürşit ilimdir* ».

Selon Mustafa Kemal, la Turquie avait déjà gagné la guerre d'indépendance grâce à son ultime effort, et aux sacrifices de la Nation, mais il existait une guerre encore plus difficile à gagner ; « *la guerre contre l'ignorance* ». Sans sortir victorieuse de cette guerre, la Turquie ne pouvait pas devenir réellement indépendante.

Afin de rompre tous les liens avec le passé, Mustafa Kemal réalisa une longue série de *révolutions*, visant à *façonner* un peuple civilisé fidèle à la République. Le premier pas

⁶³⁰ Voir Emre Kongar, « *Aguste Comte ve Mustafa Kemal Atatürk* », *Türk Dili*, 353 (Mai, 1981), pp. 744-752.

de la rupture avec le monde islamique fut, sans l'ombre d'un doute, l'abolition du Califat.

Le 1^{er} mars 1924, à l'Assemblée Nationale, Mustafa Kemal insista sur trois points : la protection et la stabilisation de la République, la création d'un système d'éducation national et unifié, et enfin, la nécessité d'« *assainir et d'élever la foi islamique en la délivrant de sa situation d'instrument politique qui lui est habituelle depuis des siècles* ».

Le 3 mars 1924, Mustafa Kemal abolit le Califat et le même jour, par deux autres lois, il supprima le Ministère de *Şeria* et des *Evkaf*, et unifia l'éducation publique. Désormais, il n'existait plus d'école ou d'institution supérieure religieuse. La loi sur l'abolition du Califat fut votée à l'unanimité, par vote à main levée. Le pouvoir législatif fut désormais confié intégralement à l'Assemblée, et la fonction judiciaire fut réservée à des tribunaux indépendants agissant *au nom de la Nation*.

Après l'abolition du Califat, la religion fut étatisée, et toutes les affaires religieuses furent soumises au contrôle de la direction des affaires religieuses « *Diyanet İşleri Başkanlığı* », celles-ci étant administrativement liées à la République mais ne possédant aucune compétence spirituelle. Afin d'assurer la continuité de cette réforme, le 30 novembre 1925, tous les *tekkes*, *zaviyes* (monastères musulmans) et *türbes* (sanctuaires) furent fermés au nom de la République turque.

Malgré le pouvoir autoritaire de Mustafa Kemal et sa grande volonté de laïcisation, la religion ne fut pas immédiatement supprimée de la sphère politique. L'événement le plus surprenant ayant suscité une grande réaction dans le monde musulman fut l'abolition du Califat. Selon *Bulent Tanör*, l'abolition du califat a pu être réalisée grâce à une tactique consistant à « *avancer de deux pas, avancer, puis reculer d'un pas* »⁶³¹.

Pourtant, en 1920, par une décision radicale pour lutter contre l'occupation, la grande Assemblée Nationale fondée à cette date, avait maintenu *le Sultan et le Calife*, car ils représentaient les buts ultimes de la résistance. En 1922, le sultanat fut aboli par la grande Assemblée Nationale, mais *le califat* fut maintenu.

Ce dernier fut définitivement aboli en 1924, non sans susciter un mouvement de protestation de la part du peuple. L'article 1 de cette loi affirmait que l'instance du Califat existait dans le sens de la République et du gouvernement. En dépit de l'absence

⁶³¹ *Bulent Tanör*, (2006), *op. cit.*, pp. 286–287.

du Califat dans la vie politique, il ne fut toujours pas possible de parler d'une véritable laïcité, parce qu'il était prévu à l'article 2 de la Constitution, approuvée par la grande Assemblée Nationale le 20 avril 1924, « *la religion de l'État turc est l'islam* ».

Il fallut attendre jusqu'au 10 avril 1928 pour la révision constitutionnelle de cet article, et l'abandon de cette référence à l'Islam. Enfin, en 1937, un an avant la mort de Mustafa Kemal « *Atatürk* », la laïcité fut constitutionnalisée et le laïcisme devint le sixième principe⁶³² de l'*idéologie Kémaliste* exprimée par la doctrine des 6 flèches.

ii. *La sécularisation de la société : l'« homme nouveau » républicain*

Après tous ces bouleversements, il était très difficile de gagner le cœur d'un peuple fatigué par des guerres, privé brutalement de grands symboles religieux tels que le Sultanat et le Califat. De plus, ce peuple était à 90% analphabète. Une seule solution était envisageable ; créer un nouvel ensemble de signes et de symboles nationaux⁶³³.

A l'issue des étapes législatives, les réformes de modernisation républicaine sont apparues de manière distincte dans la vie sociale. En 1925, il fut interdit aux hommes de porter des bonnets rouges « *fez* ». Cette réforme avait pour but de faire disparaître les différenciations sociétales et religieuses, puisque selon les classes sociales de l'Empire ottoman, le *fez* se portait de l'une ou de l'autre manière⁶³⁴.

En 1925, après l'abolition du Califat, les Turcs vécurent un second choc avec la révolution vestimentaire, celle-ci obligeant le port du chapeau. Deux ans plus tard, en 1928, l'une des réformes les plus importantes eut lieu ; l'adoption du nouvel alphabet turc inspiré de l'alphabet latin.

Entre 1925 et 1931, la Turquie adopta officiellement le calendrier grégorien, le système international de fuseaux horaires, le standard européen de poids et de mesure (en kg et mètre). Enfin, le dimanche vint remplacer le vendredi comme jour de repos.

Toutes ces réformes ont été faites dans un seul but : celui d'éradiquer les signes du passé ottoman. Toutes ces réformes ont été inspirées par le républicanisme de la Révolution française, laquelle avait pour but de créer un citoyen modèle, capable d'assurer la survie de la République, en s'attachant aux valeurs républicaines. Afin de pouvoir réaliser cet

⁶³² Républicanisme, progressisme, populisme, étatismes, nationalisme et laïcisme.

⁶³³ Semih Vaner, (2005), *op. cit.*, p. 75.

⁶³⁴ Dans l'Empire ottoman, au sein de certaines classes sociales, l'adoption du *fez* en 1828 fut accueillie avec hostilité. Les oulémas et les hommes issus des campagnes portaient le *fez* entouré d'un turban blanc. Cette façon de porter le *fez* était une imitation d'un symbole religieux, le turban « *sarik* ».

objectif, il fallait effacer tout signe reliant à la mémoire cléricale. Malgré l'existence d'un mouvement anticlérical lors de la III^{ème} République française, les mesures prises en France à l'époque n'ont jamais été aussi importantes que celles réalisées par Mustafa Kemal. La modernisation de la période du monopartisme⁶³⁵ visait à créer un citoyen semblable à l'« *homme nouveau* » soviétique, fidèle aux valeurs républicaines et socialement responsable de ses devoirs et de ses responsabilités envers l'État-Nation, ces derniers étant considérés comme une morale politique⁶³⁶.

Pour réaliser cette transformation de fond de la société, en usant de son immense pouvoir politique, Mustafa Kemal n'hésita pas à s'attaquer aux deux grands symboles du monde islamique, sur lesquels nous devons particulièrement nous pencher dans le cadre de la laïcité : le vêtement et l'alphabet.

La révolution vestimentaire : l'adoption du chapeau

La révolution vestimentaire a constitué l'un des grands bouleversements symboliques de la Turquie. Pour les turcs, l'apparence extérieure revêtait un sens profond car elle exprimait l'identité et la personnalité de l'individu. Cette réforme représenta le passage forcé d'une Nation à une autre civilisation.

Pour les musulmans, le couvre-chef était un moyen d'expression, tant dans leurs relations de voisinage que pour signifier leur attachement envers leurs ancêtres.

Le chapeau était un signe de distinction, au point de pouvoir créer des séparations dans les relations de voisinage. Le vêtement et plus particulièrement le couvre-chef était un signe extérieur d'allégeance, pour les musulmans, à la communauté islamique.⁶³⁷

Malgré la réaction hostile des turcs à l'adoption du fez, ce bonnet rouge est devenu avec le temps un symbole de la culture ottomane. Du point de vue psychologique et politique, ces symboles « rétrogrades » de la période ottomane étaient utilisés pour opposer une résistance à l'avant-gardisme de la modernisation républicaine, voire à la nouvelle civilisation propre à la jeune République⁶³⁸.

En effet, il s'agissait d'une modernisation républicaine qui voulait effacer tous les signes pouvant lier le peuple à son passé ottoman. L'abandon du fez pour l'adoption du chapeau a été présenté comme le synonyme du passage à la modernité.

⁶³⁵ Le parti républicain du peuple « *Cumhuriyet Halk Partisi* » ou CHP.

⁶³⁶ Ahmet Emre Ateş, *op. cit.*, p. 29.

⁶³⁷ Bernard Lewis, (1988), *op. cit.*, p. 233.

⁶³⁸ Ahmet Emre Ateş, *op. cit.*, p. 27.



Selon Bernard Lewis, si le passage d'un couvre-chef à l'autre pouvait sembler insignifiant, comique, voire agaçant pour les occidentaux, pour les musulmans « *le grand fez rouge proclamait avec défi qu'ils refusaient de se conformer à l'Occident, et qu'ils étaient prêts à s'incliner devant Allah que rien n'entravait* »⁶³⁹. De par sa forme qui ne pose aucune entrave entre le front et la terre, le fez est sans doute, un couvre-chef idéal pour la prière des musulmans.

D'après Mustafa Kemal, le costume des turcs n'était ni national ni civilisé, et cela ne valait pas la peine de ressusciter le costume de *Turan*. Il fallait adopter le costume du monde civilisé. Lorsqu'il séjourna à Kastamonu, Mustafa Kemal montra du doigt un homme dans la foule vêtu d'un costume et portant un fez sur la tête, entouré d'un turban vert, une blouse sur le dos, et par-dessus une veste. Mustafa Kemal s'écria devant le peuple qu'il s'agissait d'un déguisement absurde, et qu'un homme civilisé ne pouvait se vêtir ainsi sans se livrer au « *ridicule universel* ».

Le 2 septembre 1925, un nouveau décret interdit de porter des vêtements et des insignes religieux pour les personnes n'exerçant pas de fonctions religieuses reconnues par l'État. À partir de ce moment, tous les fonctionnaires furent priés de porter le costume « *commun aux nations civilisées du monde* »⁶⁴⁰. Le 25 novembre 1925, il devint obligatoire pour tous les hommes de porter un chapeau, et le port du fez fut sanctionné comme étant un crime.

Dans le monde musulman, ce changement fut perçu comme un pas fait vers les autres croyances, et une démonstration de mépris envers l'Islam. Par une déclaration publiée en mars 1926 par la « *Présidence religieuse islamique du Royaume d'Égypte* », le recteur de l'*Université al-Azhar* et le grand *mufti* d'Égypte condamnèrent rigoureusement cette révolution.

Pour eux, il ne s'agissait que d'un désir d'imitation de l'Occident, qui entraînerait à terme la perte de la nationalité de la Turquie, pouvant aller jusqu'à l'anéantissement de sa propre personnalité par un désir de ressemblance de l'autre (l'Occident). Ils conclurent leur déclaration en disant que cette situation finale n'était que le destin des faibles. Par la suite, ils affirmèrent également que les individus qui décideraient

⁶³⁹ Bernard Lewis, (1988), *op. cit.*, p. 233.

⁶⁴⁰ Au cours de son discours à Inebolu le 28 Août 1925, Mustafa Kemal a défini précisément le costume civilisé. Ce costume était ainsi composé de bottes ou de souliers, d'un pantalon, d'une chemise et d'une cravate, d'une veste et d'un manteau, et enfin pour compléter le tout, d'un couvre-chef avec des bords; « *le chapeau* ».

d'adopter le chapeau ou la tenue vestimentaire « des infidèles » seraient aussi en mesure d'adopter des rites d'autres religions, comme assister aux messes dans les églises, signe absolu d'infidélité envers leur propre culture.

L'abolition du Califat avait déjà constitué un choc sévère pour les turcs, mais pour Mustafa Kemal ce n'était pas suffisant, car le fez était le dernier symbole visible du passé ottoman. Dans son discours d'octobre 1927, Mustafa Kemal a défendu cette réforme en affirmant qu'*« il fallait abolir le fez qui trônait sur les têtes de la nation comme l'emblème de l'ignorance, de la négligence, du fanatisme et de la haine du progrès et de la civilisation pour accepter à sa place le chapeau, coiffure utilisée par le monde civilisé tout entier, et de la sorte démontrer que la nation turque dans sa mentalité comme dans les autres aspects, ne s'écarte aucunement de la vie sociale civilisée »*⁶⁴¹.

Il n'était fait preuve d'aucune tolérance envers les opposants à cette loi puisque la *loi pour le maintien de l'ordre* adoptée en 1925 pour écraser la rébellion religieuse (initiée par *Şeyh Said*), était encore en vigueur et attribuait aux *tribunaux d'indépendance* des compétences redoutables pouvant aller jusqu'à la condamnation à mort.

La révolution linguistique : L'adoption de l'alphabet latin

En 1928, l'ensemble des réformes politiques et sociales avait été réalisé. Le 5 mars 1928, la dernière référence à l'Islam fut supprimée de la Constitution, et à partir de là, l'État n'eut plus de religion officielle. Après une longue période de transformation, la Turquie devint laïque de fait par sa Constitution, ses lois, et aussi par l'apparence extérieure (tenue vestimentaire) de ses citoyens. Il ne restait alors encore qu'une seule chose à changer: l'alphabet arabe, grand symbole du passé.

La tentative de passage à l'alphabet latin avait déjà été rejetée en 1923 et en 1924, mais après avoir écrasé toute opposition religieuse, il n'existait désormais plus aucun obstacle pour instaurer celui-ci. De plus, l'Union Soviétique avait elle aussi décidé de remplacer l'alphabet arabe par l'alphabet latin, du moins en ce qui concernait les langues turques. Cette décision a encouragé le gouvernement turc.

Le 8 janvier 1928, le Ministre de la justice de l'époque, *Mahmud Esad*, affirma que l'alphabet arabe ne convenait point à la structure grammaticale de la langue turque car, selon lui, il ne contenait pas suffisamment de voyelles et il n'était pas toujours possible

⁶⁴¹Bernard Lewis, (1988), *op. cit.*, p. 234.



d'écrire des mots turcs avec des caractères arabes. Cette explication reflétait concrètement la misère de la langue turque par rapport à l'Arabe et par rapport au Persan. Les écrivains ottomans n'utilisaient presque jamais de mots turcs, car les caractères arabes bloquaient la fluidité de leurs expressions.

Au fil du temps, la plupart des mots turcs avaient été remplacés par des mots arabes et persans. A ce jour, la langue des élites était *la langue ottomane*, qui était un amalgame entre l'arabe, le persan et un peu de turc. La langue turque existait, mais était la langue employée par les gens modestes et par la classe paysanne.

La première réforme consista en l'adoption des chiffres internationaux en remplacement des chiffres arabes, le 24 mai 1928. Le 9 août 1928, le Président de la République, Mustafa Kemal, présenta aux citoyens le nouvel alphabet, lors de la fête du *Parti républicain du peuple* « *CHP* » à Sarayburnu (un quartier d'Istanbul). Il fut désormais désigné comme le « maître » de la nation turque. Le même jour, il affirma que cet alphabet serait plus simple à comprendre comparé au précédent, car il ne comportait pas de signes incompréhensibles, ce qui permettrait à chacun de l'apprendre beaucoup plus facilement.

Dans le même discours, Mustafa Kemal conseilla à la nation turque d'enseigner bénévolement ce nouvel alphabet aux analphabètes, comme un devoir patriotique national. A peine quelques jours plus tard, la Turquie fut transformée en une immense école. Toutes les personnes instruites travaillaient devant un tableau noir, afin d'« assurer l'avenir de cette révolution », comme le souligna Mustafa Kemal.

Enfin, le 3 novembre 1928, la nouvelle loi instaurant l'utilisation de l'alphabet latin fut adoptée par l'Assemblée Nationale. Tous les fonctionnaires étaient désormais obligés de passer un examen pour attester de leurs compétences en lettres latines. Cette date symbolise aussi la chute du dernier bastion du passé ottoman.

L'éducation, à la fois nationale et rationnelle, fut décisive dans la formation de la nouvelle élite républicaine. L'État disposait d'un monopole⁶⁴² quant à l'enseignement (laïque) au détriment de l'enseignement religieux, qui lui, avait été supprimé. Avec l'établissement de la suprématie au sein de l'éducation séculière et moderne à l'échelle nationale, l'éducation fut désormais complètement centralisée et laissa la place à la création d'une nouvelle élite républicaine. Postérieurement au nouvel alphabet, Mustafa Kemal créa l'Institution de langue turque « *Türk Dil Kurumu* », dans le but de purifier la

⁶⁴² Toutes les institutions de l'éducation ont été mises sous l'autorité du ministère de l'Éducation en 1926.

langue turque et de la purger des mots persans et arabes. Le succès de la révolution linguistique fut surprenant. À tel point qu'en moins de cinquante ans, l'ancienne *langue ottomane* était déjà incompréhensible pour les nouvelles générations de la République.

La révolution linguistique a initié un glissement symbolique en faveur de la civilisation occidentale, accompagné de l'adoption de l'alphabet latin qui a contribué au renforcement de la laïcité⁶⁴³.

Les turcs étaient désormais « protégés » de tous signes pouvant leur rappeler les symboles théocratiques. Enfin, le 18 juillet 1932 le parti républicain du peuple a « turquisé »⁶⁴⁴ l'adhan « *ezan* » (l'appel à la prière). Durant la même période, les traductions du *Coran* et des *hadis* (traditions prophétiques) en turc ont été commandées et publiées.

Le code civil turc : L'égalité entre homme et femme

Il était compliqué de changer l'apparence des turcs, mais pour parachever le mouvement de transformation il existait une autre étape difficile ; celle de changer la vie familiale des turcs. Il était plus facile pour eux d'accepter de porter un chapeau que d'abandonner des traditions familiales enracinées depuis toujours.

Le mouvement de réforme juridique avait commencé le 8 avril 1924 avec l'abolition des tribunaux coraniques, mais la Charia restait encore en vigueur et c'est cette « loi » qui était appliquée par les juges des tribunaux turcs, qui avaient connaissance de la loi islamique.

Mustafa Kemal voulait l'adoption d'une loi qui conviendrait à la nature laïque de la République, et surtout qui reflèterait l'égalité entre homme et femme. Il rejeta sans appel la proposition du Ministère de la Justice qui souhaitait rétablir la loi libérale de la famille de 1917, avec quelques modifications. Cette loi était essentiellement fondée sur la Charia, bien qu'elle soit plus modérée que les précédentes. Dans son discours du 30 août 1924 à Dumlupınar, Mustafa Kemal a déclaré « *que les fondements de la civilisation, du progrès et du pouvoir se situent dans la vie familiale. Une mauvaise vie familiale aboutit inévitablement à l'affaiblissement social, économique et politique. Les*

⁶⁴³ Nilüfer Göle, La laïcité l'espace public et le défi islamiste en Turquie, Confluences Méditerranée - N° 33 Printemps 2000, p. 88.

⁶⁴⁴ L'idée de la turquisation de l'adhan provenait de certains intellectuels de la dernière décennie de l'Empire Ottoman, mais c'est Ziya Gökalp qui mit en relief cette idée dans sa poésie de Vatan Vatan (La Patrie La Patrie). Dans ce poème, Gökalp rêvait d'un pays où l'adhan serait en turc pour que les paysannes puissent comprendre son sens, et que dans les écoles, le Coran soit enseigné en turc pour que les grands et les petits puissent connaître l'ordonnance de Dieu. Selon Gökalp, ce pays serait la patrie de l'enfant turc.

éléments masculins et féminins de la famille doivent être en pleine possession de leurs droits et doivent être en mesure d'accomplir leurs obligations familiales »⁶⁴⁵.

Le 11 septembre 1924, une commission de vingt-six juristes décida que le code civil suisse saurait répondre aux besoins de la Turquie. Ainsi, le 17 février 1926, le code fut adopté par l'Assemblée et entra en vigueur le 4 octobre 1926.

Avant Mustafa Kemal, aucune réforme n'était parvenue à franchir les murs de la Charia, puisque cette loi sainte était indiscutable et même les réformateurs les plus convaincus n'eurent pas assez de courage pour s'y attaquer, et encore moins pour heurter les droits touchant la vie familiale. Cet événement symbolisa aussi la fin de la polygamie et de la répudiation.

Il s'agissait d'un grand cauchemar pour les musulmans conservateurs, parce que désormais, une femme musulmane disposerait des mêmes droits civils qu'un homme⁶⁴⁶ et surtout, elle pourrait disposer d'un héritage égal. D'ailleurs, une femme musulmane pourrait même se marier avec un non-musulman. La conséquence la plus importante de cette réforme fut sans doute la liberté de choix de sa religion, car avec cette possibilité, un musulman pouvait opter pour une conversion sans craindre le bannissement.

Avec l'adoption du code civil suisse en 1926, *la Charia* disparut totalement du droit turc, car désormais même le droit de la famille et des personnes ne contenait plus aucune référence religieuse ; le droit turc était désormais laïcisé. Le mouvement de réformes juridiques a continué avec l'adoption du code pénal italien, ainsi que du code commercial, qui fût un amalgame entre le code allemand et le code italien. Dans les années suivantes, la Turquie adopta le nouveau code des obligations, de procédure civile, de procédure criminelle, et du commerce maritime. Tous ces codes furent rédigés selon des modèles occidentaux, et visaient à consolider un choix laïc.

Pour Mustafa Kemal, l'émancipation de la femme avait une importance essentielle pour l'avenir de la République. D'après lui, la femme devait se défaire de son voile qui ne lui laissait qu'une place passive dans la vie quotidienne. La femme républicaine devait être active dans tous les domaines de la vie sociale et voire même en politique. C'est pour cette raison qu'en 1934, dix ans avant la France, la femme turque obtiendra le droit de vote et d'éligibilité.

⁶⁴⁵ Bernard Lewis, (1988), *op. cit.*, p. 238.

⁶⁴⁶ Concernant le patrimoine, la Charia prévoyait un partage en faveur de l'homme.

Il n'existait qu'une seule chose que Mustafa Kemal n'ait pu interdire. Il s'agit du foulard (le turban) islamique de la femme. Malgré sa condamnation dans la sphère publique, dans la vie quotidienne, Mustafa Kemal savait très bien qu'il serait impossible de l'interdire ou de faire condamner les femmes le portant.

Sous la présidence d'Ataturk, un grand nombre de femmes adoptèrent les vêtements occidentaux et abandonnèrent le voile malgré qu'aucune loi interdisant le port du voile dans la vie quotidienne ne fût adoptée par la République turque. Cette interdiction aurait pu créer une manifestation immense à l'encontre de la République, car le voile était un signe de pudeur chez la femme musulmane.

De nos jours, nous pouvons ressentir clairement les conséquences de la révolution vestimentaire inachevée, et les discussions sur l'interdiction du voile islamique peuvent manipuler considérablement l'opinion publique turque. Aujourd'hui les partis politiques qui exploitent cette cause sont parvenus à obtenir un soutien populaire indéniable.

iii. La déception de l'expérience démocratique : « La constitutionnalisation de la laïcité ».

Malgré son apparence intolérante et sa grande puissance à la tête de l'État, Mustafa Kemal n'était pas hostile à la démocratie. Son action prouvait qu'il voulait voir les germes d'une opposition dans la vie politique turque. Il savait bien que sans aucune tolérance, la Turquie ne pourrait pas accéder à une maturité politique.

La première expérience de démocratie fût réalisée par Fethi Okyar⁶⁴⁷ qui fonda le parti républicain progressiste « *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası* ». Le parti est né au sein même du parti républicain du peuple, pour animer la vie politique turque, mais cette expérience ne dura que 8 mois, car le parti revendiquait la liberté d'expression religieuse, la décentralisation et la libre entreprise.

Le 22 novembre 1924, le Président du parti républicain, Fethi Okyar fût nommé Premier ministre de Turquie sous la menace de la révolte islamiste de Seyh Said, et un an plus tard, suite à l'affaire de l'attentat contre Mustafa Kemal à İzmir, le parti fut

⁶⁴⁷ Fethi Okyar était le Président de l'Assemblée nationale (1 novembre 1923 et 22 novembre 1924), le fondateur du premier parti d'opposition de Turquie, le parti Républicain Progressiste «*Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası* ». Il est ensuite devenu Premier ministre de Turquie (22 novembre 1924-3 mars 1925). Après son échec contre la rébellion de Seyh Said, il démissionna et laissa sa place à İsmet İnönü qui fut nommé une deuxième fois Premier ministre. Après avoir occupé son poste de premier ministre, il continua sa vie politique en tant que Ministre de la Justice (22 novembre 1924-3 mars 1925), le Président du parti républicain libéré «*Serbest Cumhuriyet Fırkası* » et en dernier lieu, il fut Ministre de la Défense nationale, du 27 mai 1939 au 13 mars 1941.

interdit, et les membres arrêtés puis condamnés à des peines de prison. Six d'entre eux furent exécutés.

A cette époque, il n'existait aucune tolérance envers les revendications religieuses, car la laïcité était le principe indiscutable de la République. Il était impensable d'imaginer la construction d'un État-nation turc sans détacher le peuple de l'idée d'*oumma* (la communauté islamique).

La laïcité était le moteur du mouvement de sécurisation de la société et était indispensable à la formation de l'État-nation turc. C'est pour cette raison que, selon Emre Kongar, parmi les six flèches de l'idéologie Kémaliste, la laïcité et le nationalisme ne peuvent pas être interprétés séparément⁶⁴⁸. Une tolérance au détriment de la laïcité risquait de mettre en danger l'avenir de l'État-nation.

Le parti républicain progressiste n'existait déjà plus, mais quelques années après, les précurseurs de ce mouvement créèrent une nouvelle opposition. Cette fois, les critiques provenaient du nouveau journal *Yarın* (Demain) fondé en 1929. Les critiques ne visaient pas directement Mustafa Kemal, mais les politiques économiques du Premier ministre İsmet İnönü (İsmet Paşa). Les critiques ne furent pas réprimées par le gouvernement puisqu'elles ne constituaient pas une manifestation contre les principes fondamentaux de la République.

Tous ces événements donnèrent à Mustafa Kemal l'idée de recréer un parti d'opposition, pour animer la vie politique turque, qui fut longtemps sous la tutelle du Parti Républicain du Peuple « CHP ». D'ailleurs Mustafa Kemal voulait faire cette expérience pour voir ce qu'il serait susceptible d'arriver après sa mort. Il voulait voir quel serait l'avenir d'une action et d'une idéologie suite à sa disparition de la vie politique turque. Fethi Okyar lui fit parvenir une lettre lui annonçant l'échec des politiques fiscales et économiques du gouvernement d'İsmet İnönü.

D'après Okyar, l'absence d'une opposition et d'une liberté de critique donnait lieu à l'irresponsabilité du cabinet⁶⁴⁹. Mustafa Kemal ne resta pas sourd à cette revendication et c'est ainsi que le 30 août 1930, le deuxième parti d'opposition de la République, le Parti Républicain Libre « *Serbest Cumhuriyet Fırkası* » vit le jour, présidé par Fethi Okyar.

⁶⁴⁸ Emre Kongar, *Devrim Tarihi ve Toplum Bilimi Açısından Atatürk*, Remzi Kitabevi, 11^{ème} Édition, İstanbul, janvier 2008, pp. 306-308.

⁶⁴⁹ Bernard Lewis, (1988), *op. cit.*, p. 245.

Le programme du nouveau parti réclamait plus de liberté, moins d'impôts, un gouvernement meilleur et moins omniprésent. Le parti n'hésitait pas à accuser le gouvernement d'être impliqué dans des affaires de fraude électorale. Mais Fethi Okyar finit vite par comprendre l'impossibilité de lutter contre le parti de Mustafa Kemal, d'où sa décision de dissoudre⁶⁵⁰ ce parti.

Mustafa Kemal pensait que le parti républicain progressiste avait manipulé les masses religieuses conservatrices. Malgré la déclaration de fidélité du parti au fondement de laïcité, les islamistes et même les communistes manifestaient solennellement et unanimement leur soutien à ce dernier, car ils n'avaient pas d'autre option étant donnée l'absence de pluralité démocratique.

Cependant, le parti républicain progressiste critiquait les effets négatifs des réformes sur la société, et pensait que le peuple s'éloignait de son identité. Avec le temps, le parti est devenu le lieu de rencontre des islamistes victimes de la fermeture des *tekkes*, des *zaviyes* (monastères musulmans) et des *türbes* (sanctuaires).⁶⁵¹

Suite au discours⁶⁵² de Fethi Okyar devant une foule de 50.000 personnes à Izmir (7 septembre 1930) au cours duquel il formula de lourdes critiques contre le parti républicain du peuple, la situation devint ingérable puisque certains ouvriers de la région d'Izmir décidèrent de faire grève malgré les interdictions en ce sens⁶⁵³.

Les attaques (par les partisans du parti Républicain Libre) des bureaux du parti républicain du peuple firent disparaître les derniers espoirs de démocratie, car le parti était devenu le berceau d'idées extrémistes, réprimées par la République.

Selon Fethi Okyar, Mustafa Kemal n'avait pas patienté suffisamment pour voir les conséquences de la démocratie, mais avec le temps les critiques commencèrent à viser directement Mustafa Kemal. De ce fait, le deuxième rêve démocratique n'aura duré que 99 jours.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 246.

⁶⁵¹ Cem Emrence, *99 Günlük Muhalefet: Serbest Cumhuriyet Fırkası*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, pp. 73-93.

⁶⁵² Le Préfet d'Izmir Kazım Bey avait voulu empêcher le discours de Fethi Okyar, en prétendant qu'il ne pouvait en assurer la sécurité. F. Okyar a envoyé une lettre à Mustafa Kemal pour l'informer de la situation. Mustafa Kemal a répondu immédiatement à cette lettre, et affirmé que F. Okyar devait réaliser son discours sans aucune inquiétude, et que le Préfet serait obligé d'en assurer la sécurité. Voir Tevfik Çavdar. «*Serbest Fırka*», *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 8. İletişim Yayınları, İstanbul 1995, pp. 2052–2058.

⁶⁵³ Çetin Yetkin, *Atatürk'ün Başarısız Demokrasi Devrimi: Serbest Cumhuriyet Fırkası*, Toplumsal Dönüşüm Yayıncılık, İstanbul, 1997, p. 178.

Suite aux deux tentatives de démocratie et suite à la rébellion islamiste de Seyh Said, Mustafa Kemal comprit que la religion était encore un sujet sensible et exploitable, puisque toutes les oppositions n'avaient pas hésité à manipuler les sentiments religieux.

Il était clair au vu de ces éléments que l'idéal de l'homme nouveau républicain n'était pas encore réalisé. Jusqu'en 1937, il n'y avait pas de référence directe se référant à la laïcité dans la Constitution. On pensait qu'avec le mouvement de sécularisation de la société, la religion deviendrait un sujet inexploitable pour les citoyens.

Mustafa Kemal n'a pas voulu créer un laïcisme totalitaire et c'est pour cela qu'il n'a pas, à l'origine, fait apparaître la laïcité dans la Constitution, mais pour ne pas mettre en péril l'avenir de l'État-nation turc, il décida tout de même de constitutionnaliser la laïcité.

Enfin en 1937, par l'amendement de l'article 2 de la Constitution de 1924, six nouveaux principes furent constitutionnalisés. Selon ce nouvel article : « *L'État turc est républicain, nationaliste, populiste, laïque et progressiste. Sa langue officielle est le Turc. Sa capitale est Ankara* ».

Après le décès de Mustafa Kemal (1938) et jusqu'en 1945, le parti républicain du peuple est resté le parti unique de la Turquie. Durant cette période (1938-1945), la laïcité était au centre d'une idéologie définie par certains comme « *le laïcisme* ». Pour apercevoir les vraies conséquences du mouvement de sécularisation turque, il fallut attendre jusqu'en 1945, date de l'arrivée du multipartisme.

Mais en dépit de tous les efforts de sécularisation, même après 1945, il n'y eut qu'une série de répétition des petites expériences de démocratie de la période de Mustafa Kemal. En revanche, en l'absence de celui-ci, la mission de défendre la laïcité et les valeurs républicaines, furent reprises et adoptées par l'armée turque.

À partir de 1937, l'évolution de la laïcité gagna une dimension plus sociale et politique, puisqu'il n'y eut aucun changement constitutionnel tentant de « détrôner » ou d'assouplir ce principe.

La date de 1937 représente la situation actuelle de la laïcité. Néanmoins, ses échos ont cheminé sous différentes formes, comme par exemple, les fondations religieuses, les lycées imam-hatip, ou la voie islamique. La deuxième partie de notre travail consistera en l'étude des dynamiques conflictuelles entre la laïcité et l'islam politique, dans le contexte de la démocratie.

2) La survie de la laïcité face à l’Islam Politique

D’après Atatürk, la démocratie était indispensable, mais il fallait attendre un peu, car les deux expériences démocratiques passées n’avaient pas suffi pour laisser croire à l’avenir d’une démocratie fondée sur la base des valeurs républicaines.

Malgré sa grande autorité et son intolérance face à l’opposition, le régime construit par Atatürk ne s’est jamais transformé en un régime fasciste, et encore moins en un régime communiste. Le modèle reste celui d’une modernisation autoritaire du pays, sans référence stricte à une idéologie unique.

Au printemps 1932, Atatürk a déclaré : « *Que le peuple ne s’occupe de la politique pour le moment. Qu’il se consacre à l’agriculture, au commerce et à l’industrie. Il faut que je gouverne ce pays pendant dix ou quinze ans encore. Après cela, nous verrons s’il est capable de se diriger lui-même...* ».

Aux élections de 1932, il décida de revenir au système électoral précédent ; seul le Parti Républicain du Peuple eut le droit de présenter des candidats. Mais il tenta de rajeunir le parti, et d’y faire adhérer des hommes et des femmes d’origine modeste, des paysans en particulier. Pour obtenir une petite opposition au sein du Parlement, il désigna douze députés indépendants, ayant pour mission de critiquer l’action gouvernementale.

Après la mort de Mustafa Kemal, au sein du CHP, deux fronts différents commencèrent à s’opposer. Le premier front était contrôlé par *Ismet İnönü* et défendait une interprétation stricte du kémalisme. En revanche, Ismet İnönü savait qu’il n’était pas le seul puissant au sein du parti, puisqu’en 1937 juste avant sa mort, Mustafa Kemal, avait nommé *Celal Bayar* au poste de Premier Ministre.

Celal Bayar avait été l’organisateur secret de la résistance civile⁶⁵⁴ en Anatolie durant la guerre d’indépendance, et avait ainsi une grande influence sur le peuple et connaissait bien sa psychologie. Il avait travaillé aussi en tant que directeur général de la banque d’affaires, et était ensuite devenu Ministre de l’économie. Toutes ces expériences dans le domaine de l’économie ont forgé son esprit libéral. Les deux groupes ont adopté différentes interprétations du kémalisme, tandis que parfois, la pensée libérale de *Celal Bayar* entrait en contradiction avec l’interprétation stricte de laïcité défendue par *Ismet İnönü*.

⁶⁵⁴ Pendant la guerre d’Indépendance, Bayar avait organisé la résistance sous le nom de Galip Hodja (il s’était déguisé en homme religieux) Il n’était pas un militaire et c’est pourquoi il n’a pas pu profiter autant de la gloire de la victoire.



Enfin en 1945, après la seconde guerre mondiale, *Ismet İnönü* périt durant la démocratie imposée par Les États-Unis. Celle-ci fut pour la Turquie les prémices de sa plus importante expérience de démocratie. La création du parti républicain populaire par *Celal Bayar* avait initié les premières turbulences politiques de la Turquie moderne. La première aventure démocratique s'acheva par le coup d'état militaire de 1960, qui coûta la vie au Premier ministre turc de l'époque, *Adnan Menderes*.

À cette période, la Turquie dut faire face à une réalité oubliée depuis longtemps ; la montée de l'islam sur la scène politique. Suite aux élections de 1946, le parti républicain conserva encore sa majorité parlementaire, mais avec la victoire du parti démocrate aux deuxièmes élections législatives en 1950, les choses commencèrent à changer.

Mais l'arrivée de la démocratie montra clairement que les sensibilités religieuses étaient encore le plus grand instrument politique.

Le multipartisme annonçait aussi les premiers symptômes du réveil de l'islam. De 1946 jusqu'à nos jours, plusieurs partis politiques ont essayé d'exploiter les *sensibilités religieuses*⁶⁵⁵ pour franchir les frontières républicaines définies par Mustafa Kemal. Mais à chaque fois, ces tentatives ont été avortées par l'intervention de l'Armée turque, gardienne convaincue de la laïcité. En théorie, la laïcité a été adoptée pour le bien du peuple, mais au fur et à mesure des offensives politiques, elle est devenue de plus en plus fragile et il fut parfois nécessaire de la protéger des choix du peuple.

a) Le retour des « *sensibilités religieuses* » sur la scène politique

À la mort d'Atatürk en 1938, les choses commencèrent à changer. Les politiciens ne pouvaient pas l'imiter car son pouvoir venait de sa personnalité charismatique et de son caractère bien tranché. Par ailleurs, les deux expériences de démocratie avaient montré à *Ismet İnönü* l'importance réelle de la religion pour le peuple turc.

L'homme idéal républicain n'était pas encore finalisé et il était difficile de maintenir l'ordre en adoptant des mesures antireligieuses. Les premières années de monopartisme (Parti Républicain du Peuple) symbolisèrent une période d'oppression laïciste aux yeux du peuple turc. Néanmoins, après la seconde guerre mondiale, un vent de démocratie

⁶⁵⁵ L'expression « sensibilités religieuses » « *dini hassasiyetler* » revient très souvent dans les discours des politiciens, dans les articles de presse et dans les doctrines des intellectuels. Elle représente le noyau dur de la morale du peuple, qu'aucun mouvement politique ne peut briser. Elle symbolise en même temps une réalité profitable à tous les partis politiques puisque l'expression « *hassasiyet* » a deux différentes significations en turc : la sensibilité et la faiblesse.

influença visiblement la politique d'İnönü, et avec la fondation de nouveaux partis politiques, le « *parti d'Atatürk* » passa à l'opposition, alors que *Inönü* avait compris la nécessité d'assouplir son discours devant une réalité populaire.

La laïcité était constitutionnalisée et figurait donc parmi les principes intangibles de la Constitution. De nos jours, aucun pouvoir n'a osé toucher directement à la laïcité. Cette partie de notre travail sera consacrée au passage à la démocratie pluraliste et à la lutte de la laïcité contre les exigences sociales et démocratiques.

i. Les premiers signes d'éclatement de la laïcité pendant le monopartisme

Malgré sa fidélité au kémalisme, les premiers signes de perturbation de la laïcité ont eu lieu pendant la présidence d'İsmet İnönü. En réponse à la crise économique due aux turbulences de la seconde guerre mondiale, le gouvernement turc avait décidé d'établir une mesure fiscale d'urgence : un impôt sur le capital. Le tribut était prélevé d'une manière inhabituelle pour un État laïc. Le *Varlık Vergisi* (un impôt sur le capital) fut adopté par l'Assemblée le 11 novembre 1942 et la loi entre en vigueur le lendemain.

Le gouvernement présenta cette mesure comme un impôt prélevé en fonction du revenu ou du métier exercé, mais selon une tradition enracinée, il prit aussi en considération l'appartenance ethnique et les croyances religieuses. En guise d'exemple, les musulmans turcs contrôlaient la quasi-totalité de l'agriculture. En revanche les marchands étaient généralement grecs, juifs et arméniens. Selon la déclaration du trésorier « *defterdar* » d'Istanbul de l'époque, *Faik Ökte*, le système de taxe était essentiellement modulé en fonction de la religion et de la nationalité, et il existait deux listes pour différencier les contribuables : la liste *M* pour les musulmans et la liste *G* réservée aux non-musulmans. Les non-musulmans devaient parfois payer un impôt dix fois plus élevé (par rapport au pourcentage de leur capital) que les musulmans.⁶⁵⁶

Cet impôt avait une signification intéressante, car il rappelait l'ancien système de millets appliqué par l'administration ottomane. Il est certain que l'impôt sur le capital provenait d'une nécessité indéniable de financement de l'État face à la menace de l'armée nazie qui s'était déjà rapprochée à 150 km de la frontière Ouest de la Turquie (La Grèce).

⁶⁵⁶ Cf. [Faik Ökte, *Varlık Vergisi Faciası*, Nebioğlu Y., İstanbul 1951, p. 47] et [Bernard Lewis, *Islam et laïcité: la naissance de la Turquie moderne*, pp. 262-264]

Le gouvernement savait très bien que les non-musulmans possédaient un capital beaucoup plus élevé que les musulmans. Pour autant, l'on trouvait aussi des musulmans⁶⁵⁷ payant de très lourds impôts, mais cette mesure a essentiellement touché les non-musulmans. Malgré cela, pour un État laïc, cette mesure était inacceptable et risquait de mettre en danger tous les efforts développés jusqu'alors.

Le premier symptôme du réveil de l'islamisme fut la décision prise par le gouvernement en 1940 visant à la traduction de *l'Encyclopédie de l'Islam* publiée à Leyde par des orientalistes européens. L'encyclopédie avait déjà été critiquée dans les pays arabes pour la simple raison qu'elle dénaturait sciemment le vrai visage de l'islam, et certains allaient même jusqu'à dire qu'elle avait été rédigée à des fins politiques par des impérialistes occidentaux. Pour contrer cette encyclopédie, des conservateurs turcs publièrent une encyclopédie intitulée *Türk İslam Ansiklopedisi* contenant leur propre point de vue théologique. Après cela, pour la première fois en Turquie, des voix d'opposition commencèrent à s'élever afin de revendiquer l'éducation religieuse⁶⁵⁸.

La montée de la force de l'union soviétique avait considérablement exacerbé l'opinion publique en faveur de l'idée de l'impuissance du gouvernement (Le Parti Républicain du Peuple) pour lutter contre le communisme qui était considéré comme athée.

Suite à la ratification de la charte des Nations Unies par l'Assemblée le 15 août 1945, le gouvernement n'avait plus de force pour rester ferme face à la démocratisation. En novembre 1945, les membres démocrates qui critiquaient le caractère totalitaire du parti, Refik Koraltan, Adnan Menderes, Fuad Köprülü furent expulsés.

Cependant, avec la démission de Celal Bayar, il n'existait plus aucun obstacle à la naissance d'un parti d'opposition. Le 7 janvier 1946, le Parti Démocrate fut créé à Ankara.

Aux élections législatives de 1946, le parti démocrate n'obtint que 61 sièges sur les 465 circonscriptions. En dépit de son insuffisance numérique pour peser dans les décisions, le parti influença considérablement la politique du gouvernement. Désormais, les débats

⁶⁵⁷ Voir Faik Ökte, *op. cit.*, p. 47 et la suite. [Les taux d'imposition variaient grandement en fonction de la religion. Les musulmans étaient imposés de 5% à 25% alors que les non musulmans étaient taxés de 50% à 236%, les juifs convertis à l'islam avaient un taux intermédiaire. 87% des impôts était prélevé des non-musulmans et 7% des musulmans, le reste 6% (appartenant aux diverses classes de paiements) était prélevé majoritairement des non-musulmans.]

⁶⁵⁸ Marcel Colombe, « *La Turquie et l'islam* », Revue française de science politique, Année 1955, Volume 5, Numéro 4, p.764

étaient plus ardues et l'existence d'une opposition poussait le gouvernement à être plus prudent. Le parti républicain s'abstenait d'adopter un discours marginal qui pouvait lui faire perdre le soutien de l'opinion publique.

Enfin, en 1947, suite aux revendications du parti démocrate, le parti républicain du peuple décida que l'enseignement religieux ne serait plus interdit. Cependant, pour contrôler le désordre pouvant résulter de cette décision, plusieurs mesures de contrôle avaient été établies par le Parlement. L'enseignement religieux dans les écoles publiques serait facultatif et dispensé seulement en langue turque, et ne serait donné que lors des deux dernières années des écoles primaires.

Dans les faits, l'éducation religieuse était tout de même sous le contrôle strict de l'État. L'année suivante, le 25 mai 1948, le groupe parlementaire du parti républicain du peuple donna son accord pour la réouverture de la faculté de théologie, et accepta la reprise des cours préparatoires aux fonctions d'imam et de prédicateur⁶⁵⁹.

Après les élections législatives de 1950, la vie politique turque commença à changer puisque le parti républicain qui avait subi une défaite électorale humiliante⁶⁶⁰ avait rejoint l'opposition, et les *sensibilités religieuses* devinrent la principale préoccupation des politiciens. Il s'agit d'un tournant dans l'histoire turque, où commence le conflit entre le laïcisme et la démocratie.

ii. La réapparition de l'Islam par le biais de la démocratie: « Le Parti Démocrate »

Ni dans l'Empire ottoman ni dans la République turque, la laïcité ne provenait d'un mouvement de fond. En Europe, la laïcité a été initiée par la classe bourgeoise, et ses actions visaient directement l'Église. Sous l'Empire Ottoman, la laïcité a été défendue seulement par une classe de bureaucrates réformistes, et jamais il n'a existé de classes sociales comparables à celles d'Europe, puisque la révolution industrielle n'a jamais frappé à la porte de l'Empire.

Avec le développement de l'industrie, une classe bourgeoise laïque s'est formée en Turquie, ainsi qu'une répartition des richesses loin d'être équitable ; il existait entre les classes sociales une grande différence économique. Les bourgeois étaient considérés comme étant corrompus. Naturellement la réaction contre la bourgeoisie laïque était une

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 767.

⁶⁶⁰ Après les élections législatives de 1950 le parti républicain n'a pu obtenir que 63 sièges sur 487. En revanche le parti démocrate est parvenu à occuper 411 sièges au Parlement.

réaction religieuse. Cependant la politique laïque du parti républicain rappelait cette classe⁶⁶¹. Après une longue période de monopartisme, grâce à quelques concessions sur le plan religieux, la politique capitaliste du parti démocrate obtint un soutien populaire remarquable lors des élections législatives de 1950.

À l'époque, les territoires turcs étaient encore gouvernés par des seigneurs possédant de grands territoires et des serviteurs. Malgré la volonté de Mustafa Kemal, la réforme territoriale (consistant à céder le territoire au peuple) n'avait pas pu s'achever. Il est certain que dans ces circonstances, un parti capitaliste qui protégeait les seigneurs présentait plus d'avantage.

Avec un mélange de capitalisme et de religion, le parti démocrate a commencé à dominer la Turquie après les élections de 1950⁶⁶².

Le soutien populaire du parti démocrate constituait un antagonisme intéressant car même Adnan Menderes (le Président du parti démocrate après 1950) était un seigneur territorial de la région d'Aydin, et donc un bourgeois relativement riche. Enfin, il est possible de dire que le parti a séduit les masses populaires avec des concessions religieuses, et obtenu le soutien des seigneurs avec le capitalisme.

À l'époque, le peuple turc ne suivait pas une démarche théorique délibérée ; il n'était pas composé de théoriciens issus de sciences politiques. C'est pour cela qu'il convient d'adopter un point de vue plus pragmatique que doctrinal, car il est indéniable que le discours politique du parti démocrate était efficace, et que c'est sans aucun doute pour cela que le parti a obtenu une majorité écrasante au sein du Parlement.

Entre 1945 et 1952, plusieurs partis politiques qualifiés de « minuscules » ont été fondés, certains sont parvenus à obtenir des sièges au Parlement mais n'ont suscité aucun intérêt réel. Malgré le grand nombre de partis politiques, le régime pouvait être considéré comme bipartite⁶⁶³.

À l'époque, la liberté politique n'était pas illimitée. Il existait deux limites principales dont l'une était l'interdiction de l'extrême droite (des partis racistes, monarchistes, et

⁶⁶¹Emre Kongar, (2008), *op. cit.*, pp. 306-307.

⁶⁶²Jusqu'aux élections législatives de 1950, le président du parti démocrate était Celal Bayar mais après être élu Président de la République, Bayar nomma Menderes Premier ministre.

⁶⁶³Turhan Feyzioglu, « *Les partis politiques en Turquie Du parti unique à la démocratie* », Revue française de science politique, Année 1954, Volume 4, Numéro 1, p. 143.



des partis s'opposant directement au principe de laïcité)⁶⁶⁴ et l'autre était l'interdiction de l'extrême gauche⁶⁶⁵ (des parties communistes).

Jusqu'en 1954, les tribunaux ont interdit deux partis au vu de l'article 163 du code pénal interdisant la propagande politique inspirée de la religion : *Le parti de la défense islamique et le parti musulman démocrate*⁶⁶⁶. Cependant en 1953, *le parti de la nation* qui avait manifestement résisté aux révolutions d'Atatürk fut interdit par la Cour Constitutionnelle en raison de ses politiques incompatibles avec le principe de laïcité.

Avec l'émergence du parti démocrate, les débats de l'Assemblée commencèrent à se focaliser sur les revendications religieuses. Après 1945, la presse signala la réapparition du voile islamique dans certaines villes d'Anatolie⁶⁶⁷. Malgré la loi prévoyant l'appel à la prière (l'adhan) en langue turque, certaines mosquées diffusaient encore l'adhan en langue arabe. Même au sein du Parlement, les discussions étaient favorables à ce sujet, avec l'arrivée du parti démocrate en 1946. Enfin, après la victoire électorale de 1950, l'islam fit son retour officiel dans les institutions publiques, car les radios publiques commencèrent à diffuser fréquemment des émissions religieuses « *mevlid* ».

Les confréries religieuses dissoutes par la loi reprirent leurs activités de manière plus ou moins clandestine. Dans la capitale et dans les autres villes de Turquie, des tracts circulaient et la population était invitée à « *détruire toutes les statues, à mettre fin à l'ère des idoles, à imposer la fermeture des salles de cinéma et de théâtre et enfin à ne plus envoyer de couronnes pour les enterrements* »⁶⁶⁸

Tant et si bien qu'à partir de février 1951, dans certains milieux urbains, les bustes d'Atatürk furent détruits (renversés de leurs socles, brisés). C'est aussi dans cet environnement troublé, le 22 novembre 1952, que le rédacteur du journal *Vatan*, Ahmet Emin Yalman, considéré comme un ennemi de l'islam, fut assassiné à Malatya par un jeune musulman appartenant à un groupe islamiste secret⁶⁶⁹.

Au lendemain des élections de 1951, après la victoire du parti démocrate, certains députés proposèrent un retour aux dispositions de la Constitution de 1924, selon

⁶⁶⁴ «... à conformer de façon totale ou partielle l'ordre politique, sociale, économique ou juridique de l'état aux dogmes religieux » Articles 163 et 141 du code pénal.

⁶⁶⁵ Article 141 du code pénal.

⁶⁶⁶ Turhan Feyzioglu, (1954), *op. cit.*, p. 144.

⁶⁶⁷ À la campagne, les femmes avaient adopté un style traditionnel (folklorique) qui consistait à couvrir leurs têtes « *yazma* ». Le voile islamique a été adoptée sous l'influence arabe, et était porté généralement dans les grandes villes.

⁶⁶⁸ Marcel Colombe, *op. cit.*, p. 765.

⁶⁶⁹ *Ibid.*

laquelle l'islam était la religion officielle de l'État. D'autres réclamèrent l'abandon des caractères latins au profit des caractères arabes, et l'un des députés du *Parti de la Nation* demanda à ce que le vendredi soit désigné comme jour de repos hebdomadaire pour permettre aux fidèles d'aller à la mosquée. Les demandes des députés visaient plusieurs réformes de Mustafa Kemal, comme l'abolition du fez, la purification de la langue turque. Le retour à la loi islamique en matière de statut personnel a également été proposé⁶⁷⁰.

Avec la victoire du parti démocrate, créé par les anciens défenseurs du libéralisme issu du parti républicain, le processus d'islamisation de la vie politique s'accéléra. Le 16 juin 1950, le Président du parti, Adnan Menderes, autorisa suite au vote du Parlement, l'appel à la prière en langue arabe pour satisfaire les paysannes conservatrices qui constituaient « *le meilleur de la clientèle électorale du parti* »⁶⁷¹.

Egalement, Adnan Menderes n'avait pas oublié de satisfaire les opposants de la réforme constitutionnelle linguistique et ce pour autant abandonné la réforme de 1945 qui purifient la langue de la constitution de 1924, afin de revenir au texte de 1924 qui contenait des mots arabes et persans.

Sous le gouvernement du parti républicain, l'éducation religieuse fut autorisée dans les écoles primaires (en 1949) mais les cours étaient facultatifs et chaque étudiant avait l'obligation de fournir une autorisation de ses parents pour y participer. Le parti démocrate supprima cette obligation en 1950, et désormais tous les étudiants devaient participer aux cours sans aucune objection possible de la part de leurs parents. Avec l'ouverture des lycées *imam-hatip* pour l'enseignement des imams et des prédicateurs, en 1951, l'éducation républicaine effectua sa plus grande concession après Mustafa Kemal. Les écoles *imam-hatip* consistaient en 4 ans d'études secondaires et de 3 ans de lycée.

Désormais, la langue arabe faisait partie de l'éducation publique turque, par le biais des *imam-hatips*. En 1953, tous les étudiants de la République étaient obligés de satisfaire à l'enseignement religieux pour pouvoir valider leur année. Trois ans plus tard, en 1956 le gouvernement décida d'imposer l'éducation religieuse dès la première et deuxième année d'études, dans toutes les écoles secondaires.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, pp. 765-766.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 767.



Afin de dissuader toute réaction hostile au parti, par une loi de mai 1951, le Parlement décida de punir de un à trois ans de prison toute personne qui attaquerait ou insulterait la mémoire d'Atatürk. Pour rendre hommage à la gloire et aux principes mis en place par le « père des turcs » en novembre 1953, les Turcs transformèrent le tombeau d'Atatürk en un Mausolée.

Pour un observateur étranger, tous ces efforts pouvaient être considérés comme une hypocrisie ; selon Alexandre Jevakhoff, même Mustafa Kemal avait proclamé sa fidélité au Sultan et au Calife durant la guerre d'indépendance. Mais cela ne l'a pas empêché, juste après la guerre, de les supprimer de l'histoire. C'est pour cette raison qu'il n'existait aucun obstacle pour les démocrates, fidèles aux valeurs kémalistes, pour rétablir l'éducation religieuse au sein de la République turque⁶⁷².

Il est certain que le parti républicain n'était pas indifférent aux revendications religieuses, puisque c'est ce dernier qui a ouvert pour la première fois la faculté de théologie, et qui a (avant les imam-hatips) mis en place l'instruction des imams et des prédicateurs. En même temps, avant les élections législatives de 1950, le parti républicain a demandé dans son programme électoral la déconstitutionnalisation des six flèches du kémalisme. Par ailleurs, en 1953, le parti a éliminé de son programme le mot *kémalisme* au profit de *la voie d'Atatürk*.

Il est également certain qu'après la défaite de 1950, le parti républicain a vu les conséquences négatives de l'idéologisation du kémalisme et de la laïcité⁶⁷³.

Même pendant la période monopartite, İsmet İnönü avait conscience de ses limites, et savait très bien qu'il ne disposait pas d'un pouvoir comparable à celui de Mustafa Kemal *Atatürk*. En conséquence, le parti n'a pas voulu marginaliser son discours dans une période si troublée puisque ceci risquait de mettre en danger l'héritage d'Atatürk, sujet qui restait encore fragile.

Il n'est donc pas possible de présenter le parti démocrate comme un parti islamiste, car il n'a jamais développé d'objection rigoureuse et directe à la laïcité. Malgré cela, le parti n'a pas hésité à manipuler les milieux islamistes pour en tirer profit.

⁶⁷² Voir Alexandre Jevakhoff, « *Le Kémalisme cinquante ans après* », Cahiers d'études sur la Méditerranée Orientale et le monde turco-iranien, N° 8, Juillet-Décembre 1989, pp. 119-132.

Voir aussi l'œuvre de Jacques-Benoist Mechin, *Le loup et le léopard. Mustapha Kemal ou la mort d'un empire*, Albin Michel, Paris 1954.

⁶⁷³ L'idéologisation de la laïcité est exprimée dans la doctrine turque avec le mot de laïcisme « *laikçilik* ».



Le Parti démocrate confirma son succès en 1954, puis en 1957. Les tensions se sont accrues au cours de la seconde législature du DP, qui s'est terminée par un coup d'État dit «des colonels», le 27 mai 1960. Après cette intervention, les grandes personnalités de l'époque telles que : le Président de la République, *Celal Bayar*, le Premier ministre, *Adnan Menderes*, le ministre des affaires étrangères, *Fatin Rüştü Zorlu*, le ministre de l'économie, *Hasan Polatkan*, ainsi que plusieurs autres politiciens furent condamnés à mort. Cependant, le gouvernement militaire confirma et exécuta ces condamnations uniquement pour *Menderes*, *Zorlu* et *Polatkan*. Bayar fut finalement condamné à la perpétuité, en raison de son âge avancé.

Les années du pouvoir du Parti Démocrate représentaient aussi la montée débridée et dangereuse du nationalisme religieux. En Septembre 1955, la nouvelle sur l'explosion d'une bombe le jour précédent au consulat turc de Thessalonique, lieu de naissance de Mustafa Kemal Atatürk, a été déformée et présentée par la radio et la presse (Le journal Istanbul Expres) par « *La maison d'Atatürk a été endommagée avec une bombe !* ». Les 6 et 7 Septembre, à Istanbul, des dizaines de milliers de personnes, en colère, criant des slogans islamiques, ont pillé et détruit des magasins et ont attaqué certains lieux de culte appartenant à la minorité orthodoxe grecque.

Après ces événements, les orthodoxes grecs de Turquie ont commencé à quitter le pays, et la communauté, qui comptait 135.000 individus avant l'attaque, s'élève aujourd'hui à moins de 2500 personnes⁶⁷⁴.

Après le coup d'État de 1960, pendant le procès de 1961, Yassıada Adnan Menderes et Fatin Rüştü Zorlu qui était le Ministre des Affaires Etrangères au moment des faits, ont été accusés d'avoir provoqué le pogrom d'Istanbul, et d'être restés inactifs au moment de l'investigation des faits.

iii. Le coup d'État militaire de 1960 et la nouvelle constitution « libérale »

Selon *Kışlalı*, cette situation n'était guère différente de celle d'autres pays en voie de développement. Le problème provenait de l'absence d'une classe moyenne capable de maintenir l'équilibre entre une minorité de riches et une majorité de pauvres, et aussi par l'absence d'une organisation de la société, en comparaison aux modèles européens. Dans cette situation, l'instabilité politique donnait lieu à des interventions militaires

⁶⁷⁴ Voir Human Rights Watch Report: « *Denying Human Rights and ethnic identity: The Greeks of Turkey* ». Disponible en ligne sur: <http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/TURKEY923.PDF> (consulté le 20 Février 2014).



régulières. En Turquie, en l'absence d'une société civile efficace contre le gouvernement, l'armée se présentait comme étant la seule puissance de masse organisée, gardien de l'héritage de Mustafa Kemal⁶⁷⁵.

La Constitution de 1961 contenait également des expressions subjectives reflétant les symboles et les mythes de la religion civile. Le préambule de la Constitution parlait de la nation turque ; *qui a vécu de manière indépendante durant l'histoire et fait la guerre pour ses libertés ; qui a fait également la révolution du 27 Octobre 1960, en utilisant son droit de résistance contre un gouvernement qui a perdu sa légitimité de par ses propres actes et attitudes illégales et inconstitutionnelles.*⁶⁷⁶

Pour les opposants, le système démocratique n'était qu'une dictature de la majorité, et les droits de l'opposition étaient violés. Ce chaos politique provoqua le coup d'État réformiste du 27 mai 1960. Ce coup d'état fut soutenu par la classe dite « élite » ainsi que par les universitaires turcs, qui constituaient le noyau dur du parti de l'opposition. La nouvelle constitution turque fut mise en place en 1961, et créa un régime que l'on peut qualifier à la fois de démocratique et de libéral.

D'après *Bülent Tanör*, contrairement à la Constitution militaire de 1982, l'objectif de la Constitution de 1961 n'était pas de consolider l'autorité étatique, mais d'institutionnaliser la liberté et la démocratie⁶⁷⁷. Pour un observateur étranger, une Constitution militaire libérale peut être perçue comme une contradiction, mais en réalité la Constitution avait été préparée par une Assemblée appelée « *Temsilciler Meclisi* », dans laquelle les représentants civils étaient majoritaires. La Constitution fût votée par le peuple, vote par lequel le camp de l'opposition élargit considérablement son nombre de voix (38,5% de « non »). Le coup d'État n'avait pas créé un État de dictature à long terme.

Dans le préambule de la Constitution, *les droits et les libertés de l'homme et la construction de l'État de droit démocratique avec tous ses fondements juridiques et sociaux, et la fidélité aux révolutions d'Atatürk* furent accentués en tant qu'objectifs essentiels. Par ailleurs, l'article 2 de la Constitution énumérait les principes fondamentaux de la République en prévoyant un État de droit, national, démocratique,

⁶⁷⁵ Ahmet Taner Kışlalı, *Kemalizim, Laiklik ve Demokrasi*, İmge Kitabevi Yayınları, Mai 2008, Ankara pp. 67-68.

⁶⁷⁶ Kemal Gözler, *Anayasa Hukukunun Metodolojisi*, Ekin Yayınevi, 2^{ème} Édition, Bursa, 1999, pp. 86-89

⁶⁷⁷ Bülent Tanör, (2006), *op. cit.*, pp. 378-379.

laïc et social⁶⁷⁸, s'appuyant sur les droits de l'homme et tous les principes définis dans le préambule. Pour la première fois dans l'histoire turque, le principe de l'État social fut constitutionnalisé.

Le principe de laïcité avait une place importante dans cette Constitution. La laïcité était exprimée directement et indirectement à plusieurs articles. Le préambule de la Constitution accentuait la fidélité aux révolutions d'Atatürk, et l'article 2 énumérait la laïcité comme l'un des caractères de la République. En revanche, l'article 12 affirmait l'égalité de tous les individus devant la loi, sans aucune discrimination religieuse et confessionnelle. Selon le même article, tous les individus disposaient de la liberté de conscience et étaient libres du choix de leurs rituels et prières. À la lumière de ces principes, l'on peut voir que par rapport au passé, la Constitution de 1961 traduisait la laïcité dans un contexte plus libéral⁶⁷⁹.

Cette Constitution abolit l'héritage du parti démocrate, en supprimant l'éducation religieuse obligatoire. Désormais, selon l'article 19, l'éducation religieuse devint facultative. Le même article bannit l'exploitation de la religion à des fins qualifiées d'« anti-laïques », ou afin d'en tirer profit. Selon l'article 21, il fut interdit d'ouvrir des institutions ayant une incompatibilité avec les principes modernes de l'éducation et de la science⁶⁸⁰.

Quant à l'article 57, il instaura l'obligation de respecter les fondements de la laïcité, s'agissant en particulier des partis politiques. Evidemment, la violation de cet article serait sanctionnée par la fermeture définitive du parti par la Cour Constitutionnelle. Enfin, par l'article 154 de la Constitution, *la direction des affaires religieuses*, créée en 1924, fut constitutionnalisée⁶⁸¹.

La particularité de la Constitution de 1961 reposait sur le fait qu'elle référençait directement les « huit textes juridiques permettant la révolution »⁶⁸², textes symbolisant les révolutions d'Ataturk. D'après la Constitution, le but des révolutions était d'accéder

⁶⁷⁸ Pour la première fois dans l'histoire turque en 1961 le principe de l'État social était constitutionnalisé.

⁶⁷⁹ Bülent Tanör, (2006), *op. cit.*, pp. 390-391.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p.391.

⁶⁸¹ *Ibid.*

⁶⁸² Les huit lois révolutionnaires définies dans la Constitution sont : Loi sur l'unification de l'éducation, la loi sur le port obligatoire du chapeau, la loi sur l'interdiction de certains couvre-chefs, la loi sur la fermeture des tekkes, des zaviyes (monastères musulmans) et des türbes (sanctuaires), la loi sur l'adoption du nouvel alphabet turc basé sur l'alphabet latin, la loi sur l'abolition de certains surnoms et titres comme bey, pacha, efendi, la loi sur l'adoption du mariage civil, la loi sur l'adoption des systèmes internationaux pour l'heure, le calendrier, les poids et mesures.



à une civilisation moderne (prospère) et aussi de défendre la laïcité. Ces lois étaient désormais expressément visées par la Constitution et par conséquent, il n'était plus possible de les considérer comme inconstitutionnelles (Article 153)⁶⁸³.

Il est certain que l'interprétation de la laïcité en Turquie n'est pas à comprendre comme une séparation stricte entre la religion et l'État. L'absence de cette séparation stricte est due aux effets dangereux des organisations religieuses indépendantes de l'État⁶⁸⁴. Contrairement à une Europe catholique, le pouvoir religieux n'émane pas d'une hiérarchie structurée qui monte jusqu'au Saint-Siège.

Même durant la période du Califat, il n'existait pas d'institution comparable à « *L'Église Catholique* » dans le monde islamique. Ainsi les petites organisations religieuses (les tariqats) avaient leur propre système hiérarchique, guidé par leurs philosophies et leurs politiques. En Europe catholique, l'accord avec le Saint-Siège garantissait une paix définitive, alors qu'il était très difficile pour le monde musulman d'adopter la même logique. Par ailleurs, suite à l'abolition du Califat, la situation devint encore plus chaotique et il fallut étatiser la religion afin de pourvoir la contrôler plus facilement.

L'un des sujets les plus discutés pour les deux Constitutions (1961 et 1982) fut sans doute celui de la constitutionnalisation de la Direction des Affaires Religieuses, car cette institution ne cadrerait guère avec le principe de séparation des affaires étatiques et religieuses. Là aussi, vue de l'extérieur, cette situation peut sembler contradictoire, mais comme nous l'avons déjà affirmé, la volonté d'étatiser et de contrôler la religion est née d'exigences propres à la Turquie et au monde musulman.

Pour cette raison, d'après *Özbudun*⁶⁸⁵ cette institution n'a pas affaibli la laïcité, mais au contraire, a consolidé son avenir. (En 1970 et 1971, la Cour Constitutionnelle⁶⁸⁶ turque considérera d'ailleurs que la fondation d'une direction des affaires religieuses est conforme à la Constitution.).

Certaines « *tarikat* » auraient pu avoir une influence considérable dans la vie sociale turque. Dans ces circonstances, s'il n'existe pas de contrôle étatique (DAR), la religion

⁶⁸³ Bülent Tanör, (2006), *op. cit.*, p. 391.

⁶⁸⁴ *Ibid.*

⁶⁸⁵ Ergun Özbudun, *Türk Anayasa Hukuku*, 7^{ème} Édition, Yetkin Yayınları, Ankara, 2003, pp. 78-79.

⁶⁸⁶ La Cour Constitutionnelle, l'arrêt n° E. 1970/53, K. 1971/76, (le 21.10.1971), AMKD (Revue des décisions de la cour constitutionnelle), N° 10, pp. 60-70.

aurait pu être exploitée par des cheiks « *şeyh* » ainsi que par des diverses organisations religieuses.

Dans le préambule de la Constitution turque de 1961, nous pouvons apercevoir l'influence de la religion politique turque contre la réalité d'islam populaire réactionnaire, puisqu'il y figurait comme objectif le fait d'*élever continuellement la nation turque*. L'article 153 de la Constitution de 1961, prévoyait l'objectif d'*atteindre le niveau de la civilisation moderne*⁶⁸⁷.

Toutes les lois sur la laïcité devaient être interprétées selon l'*objectif d'atteindre le niveau de la civilisation moderne* ; de ce fait, la religion était utilisée comme un instrument étatique pour accéder aux valeurs sublimes.

En 1971, la Cour Constitutionnelle turque résumera la laïcité en quatre principes⁶⁸⁸ :

1) la non-dominance et non-ingérence de la religion dans les affaires étatiques. 2) Une liberté absolue de choix de vie morale 3) Des restrictions et des interdictions visant à contrôler les abus concernant les domaines de la vie morale empiétant sur la vie sociale. 4) La compétence de contrôle de l'État sur l'ensemble des droits et libertés religieuses.

Une protection relativement efficace mais précaire des droits et libertés religieuses avait été mise en place en 1961 avec l'adoption de la justice constitutionnelle par la nouvelle Constitution militaire. La Constitution de 1961 a opéré un changement radical en reconnaissant un régime particulier aux droits et aux libertés fondamentales, exprimé en marge du principe de laïcité de l'État.

Jusqu'à cette date, la tendance de la doctrine et de la jurisprudence turque était de considérer la laïcité comme une conséquence naturelle de la démocratie. Ceci entraînait évidemment l'étude des droits et libertés religieuses dans le contexte de la laïcité, mais une laïcité conçue et stabilisée par la religion politique turque.

Malgré ce grand avancement, cela ne suffit pas à garantir une exécution efficace des normes constitutionnelles concernant les droits fondamentaux, puisque les individus étaient encore privés de la possibilité d'exercer un recours individuel. Les juges constitutionnels étaient limités par le texte de la Constitution qui faisait référence aux

⁶⁸⁷ Bülent Tanör, (2006), *op. cit.*, p. 391

⁶⁸⁸ La Cour Constitutionnelle, l'arrêt n° E. 1970/53 K. 1971/76, (le 21.10.1971) AMKD (Revue des décisions de la Cour Constitutionnelle), N° : 10, p. 61 et la suite.

lois de révolution comme des normes supra constitutionnelles et intangibles. Par ailleurs, le texte de Constitution turque ne répondait pas aux exigences démocratiques.

En admettant des dispositions particulières autour des droits et libertés fondamentales, la Constitution de 1961 instaura un changement révolutionnaire et ouvrit la voie de la protection internationale aux libertés religieuses. (Cet avancement sera également retenu plus tard par la Constitution de 1982). Ceci a sans doute contribué à fragiliser la religion politique turque et ses postulats intangibles.

Au niveau des partis politiques, après le coup d'état, les élections législatives confirmèrent, malgré la victoire des républicains, l'existence d'une opposition active, fidèle aux « Démocrates » et dorénavant rassemblée autour du parti de la justice de Süleyman Demirel. Cette fois, le parti de la justice prit le drapeau des démocrates.

Le Président du parti Süleyman Demirel n'hésita pas à utiliser les symboles de l'ancien parti démocrate, comme les lunettes de soleil de Menderes et aussi le cheval blanc en guise de nouvel emblème de son parti⁶⁸⁹. Les victoires du parti aux législatives de 1965 et 1969 montrèrent la présence d'une pensée et d'une idéologie se référant au parti démocrate. Les politiques du gouvernement de Demirel suivaient le chemin de Menderes.

Enfin, le gouvernement fut averti par l'armée en 1971 (mémoire militaire de 1971). Ce mémoire aurait pu être interprété comme un coup d'État militaire, mais dans les faits, il n'y eut aucune intervention physique, et le parlement n'a pas été dissous. Néanmoins, après le mémoire du 12 Mars 1971, le Premier ministre Süleyman (Parti de la Justice : Adalet Partisi ou « AP ») a démissionné, et un nouveau gouvernement (« *gouvernement de réforme au-dessus des partis* ») a été fondé avec la coalition de 3 partis (Parti de la Justice, Parti Républicain du Peuple et Parti de la Confiance Nationale « MGP »). Finalement, Nihat Erim, « *premier ministre indépendant* », récemment démissionné du Parti républicain du peuple est devenu le Premier ministre de la Turquie, en dépit de la majorité parlementaire du Parti de la Justice (256/450 des sièges avec 46,53% des votes aux élections législatives de 1969)

⁶⁸⁹ Le cheval blanc n'était pas le symbole du parti démocrate mais le mot « *démocrate* » ne convenait pas à la phonétique turque, et c'est pour cette raison que les paysans le prononçaient comme « *Demirkirat* ». La prononciation à la turque du mot démocrate signifiait « le cheval blanc en fer ». Avec le temps, le cheval blanc est ainsi devenu l'un des grands symboles de la vie politique turque.

Adnan Menderes et le parti de la Justice de Süleyman Demirel représentaient une grande puissance de contestation (d'opposition) face à l'idéologie politique kémaliste, après l'instauration du multipartisme. En revanche, les deux partis n'ont jamais adopté de discours islamiste, et au lendemain du mémorandum de 1971, Suleyman Demirel prit grand soin de ne pas attirer l'attention de l'armée.

Après la fermeture du parti démocrate, les lobbies islamistes eurent beaucoup de difficultés à trouver un abri.

La formalisation institutionnelle de l'islam politique en Turquie remonte à la création du mouvement *Milli Görüş*, en 1969, par un islamiste convaincu, *Necmettin Erbakan*.

b) Les dynamiques conflictuelles entre le laïcisme et la démocratie⁶⁹⁰

Dès l'apparition de la République turque, le laïcisme kémaliste fut adopté comme une idéologie fondatrice et constituante du régime. Malgré tous les efforts de laïcisation, l'islam oppositionnel a toujours existé, parfois « souterrain », parfois au grand jour, parfois populaire, et parfois radical. Après la Constitution de 1961, les nouveaux partis ont eu une chance de se manifester, mais toujours en prenant garde de ne pas attaquer directement la laïcité et l'héritage d'Atatürk.

Malgré son discours, la position d'Erbakan a toujours été perçue comme extrémiste et pouvant représenter une menace pour le système laïc. Les partis politiques qu'il dirigea furent inlassablement dissous par la Cour Constitutionnelle ; ce qui l'empêcha pendant longtemps d'accéder au pouvoir. Cette situation changea cependant en 1996, grâce au chaos économique et à la pauvreté qui permirent à Necmettin Erbakan d'accentuer sa doctrine économique, par laquelle il parvint à obtenir 21% des voix lors des élections législatives et donc d'être à la tête du gouvernement.

Depuis 2002, le gouvernement turc et la majorité écrasante des députés ont adhéré à l'AKP issu des rangs de « *Milli Görüş* ».

Bien que l'*Adalet ve Kalkınma Partisi* (AKP) ait pris ses distances avec le mouvement de Necmettin Erbakan, la quasi-totalité de ses cadres, à savoir le Premier ministre lui-même, *Recep Tayyip Erdoğan*, et *Abdullah Gül*, ont été formés dès leur plus jeune âge par le mouvement de « *Milli Görüş* », ce qui leur a permis d'occuper des postes au sein

⁶⁹⁰ Le titre est aussi utilisé par Semih Vaner dans son livre intitulé *La Turquie*, p. 322.

du mouvement, en accomplissant des missions importantes dans les différents partis politiques présidés par *Necmettin Erbakan*.

Malgré la rupture entre les deux mouvements, l'AKP profite largement des infrastructures de *Milli Görüş*, comme les foyers d'étudiants, les *Imam-Hatips*, les organisations féminines, les organisations de jeunesse, les institutions d'aides sociales destinées en priorité aux familles musulmanes, et les cours de Coran. En revanche, sur le plan économique et politique, *Erdogan* n'a jamais voulu se rapprocher d'*Erbakan*.

La plus grande différence entre les deux partis réside dans le réalisme de *Recep Tayyip Erdoğan* ; ce dernier a profité des échecs d'*Erbakan* et de ce fait n'a jamais adopté de position radicale. Pour cette raison *Erdogan* préfère se déclarer libéral et démocrate, comme le successeur d'*Adnan Menderes*.

Le choix d'*Erdogan* était réaliste parce qu'à la lumière des résultats, lors des élections législatives, il était possible de voir que les idéologies radicalement religieuses ne pourraient obtenir un grand soutien de la part du peuple. Cette réalité nous montre la tendance actuelle du peuple turc ; « *l'islam modéré* », qui est une idéologie politique ni islamiste et ni laïque, mais une forme de libéralisme sensible à la religion.

i. La Première Doctrine Politique Islamiste : « la vision nationale » de *Necmettin Erbakan*

L'islam oppositionnel du mouvement *Millî Görüş* « *Vision nationale* » apparu à partir des années 1970, n'était pas comparable à un radicalisme islamiste ; l'opposition de *Necmettin Erbakan* a toujours été politique et non dogmatique⁶⁹¹. Dans le terme de « *vision nationale* », le mot nation était utilisé dans son acception confessionnelle. Le vent de liberté d'expression et de liberté politique amené par la Constitution libérale de 1961 a fait que, tout au long des années 1960, plusieurs mouvances politiques aient pu voir le jour. Dans ces circonstances, pour la première fois en 1970, l'islam politique turc eut une formation politique qui lui était propre : *le Parti de l'ordre national* sous la direction de *Necmettin Erbakan*⁶⁹². À partir de cette date, les divers partis politiques d'*Erbakan* furent fermés par la Cour Constitutionnelle ou par l'armée, mais ce sans pour autant freiner l'enracinement de ce mouvement qui apparaissait sous d'autres appellations sur la scène politique.

⁶⁹¹ Samim Akgönül, (2005), « *Islam turc, islams de Turquie : acteurs et réseaux en Europe* », p. 36.

⁶⁹² *Ibid.*

À partir des années 60, la société turque connut de profonds changements. La croissance démographique, l'industrialisation et l'urbanisation créèrent un nouveau paysage social. Dans les zones rurales et dans les bourgs, les artisans et commerçants traditionnels continuaient à jouer un rôle actif. En revanche dans les villes, la population augmentait constamment, et ainsi, le gouffre économique entre les riches et les pauvres ne faisait que de s'accroître. Sur le plan social, une nouvelle classe de population vit le jour en raison des bouleversements culturels causés par l'émigration vers les centres urbains (mégapole). Cette classe sociale était pauvre, sans éducation, particulièrement attachée aux traditions et mœurs, et en majorité croyante. Cette nouvelle classe sociale rendit favorable le renforcement de l'islam politique ; celui-ci avait dorénavant trouvé un terrain propice⁶⁹³ dans lequel s'enraciner.

En 1970, Erbakan fonda sa première formation politique appelée le *Milli Nizam Partisi* (ou M.N.P.), « *Parti de l'ordre national* ». Ce parti symbolisait l'opposition la plus radicale au système politique turc. Le parti de l'ordre national était, après la fondation transitoire par Necmettin Erbakan du mouvement *Milli Görüş*, le premier parti incarnant l'islam politique en Turquie.

Dans le programme du parti, la dominance des discours islamistes était remarquable, et le relèvement national et moral avait une importance primordiale. Le parti avait pour but de veiller à la défense absolue des concepts moraux et religieux.

Sur le plan économique, le mouvement adopta une vision économique libérale et concurrentielle, tout en s'opposant à un quelconque intérêt non autorisé ou non reconnu par l'islam. Avant de passer à une économie libérale, le parti prévoyait d'établir un ordre économique par l'intermédiaire d'une intervention de l'État.

La politique d'Erbakan était farouchement opposée à celle de l'Union Européenne, et préférait défendre un investissement au profit d'une politique industrielle lourde.

Tous ces objectifs servirent de base idéologique pour les partis politiques suivants fondés par Erbakan et ses amis.

Après le mémorandum militaire de 1971, le parti de l'ordre national fut dissous le 20 mai 1971 par la Cour Constitutionnelle, en raison de son incompatibilité avec les principes de la *laïcité de l'État et du révolutionnarisme d'Atatürk*. Le 11 octobre 1972, le parti fut recréé avec les mêmes cadres et règlements, sous le nom de Parti du Salut National « *Milli*

⁶⁹³ Semih Vaner, (2005), *op.cit.*, p. 318.



Selamet Partisi ou MSP ». Seulement, en raison de l'interdiction politique dont était frappé Erbakan, et *Süleyman Arif Emre* présida le nouveau parti du mouvement⁶⁹⁴.

Lors des élections législatives de 1973, le M.S.P. obtint 48 sièges au Parlement avec 11% des voix, et fut l'un des membres de la coalition, avec le Parti Républicain du Peuple. Cette coalition ne dura que 7 mois, et en 1975, le M.S.P. se rallia au premier *front nationaliste* composé du *Parti de la Justice (AP)*, du *Parti du Mouvement Nationaliste (MHP)*, du *Parti de la Confiance Républicaine (MGP)* et du *Parti du Salut National (MSP)*. Après les législatives de 1975, le deuxième front nationaliste fut réuni et arriva au pouvoir, mais l'adhésion de 11 députés originaires du Parti de la Justice au Parti Républicain du Peuple en 1978 fit perdre au gouvernement sa majorité.

Enfin le M.S.P. fut fermé en 1980 par le coup d'État militaire. Les dirigeants du parti furent accusés d'avoir soutenu la manifestation de Konya (« Konya Mitingi » ou « Kudüs Mitingi ») durant laquelle plus de 100.000 personnes s'étaient réunies dans la ville de Konya pour protester l'annexion de Jérusalem par l'État d'Israël. Les slogans antirépublicains en faveur de la Charia, les chahuts, les protestations de l'hymne national ainsi que les attaques faites aux restaurants commercialisant des boissons alcoolisées portèrent considérablement atteinte à la crédibilité du parti.

Erbakan nia immédiatement sa responsabilité et déclara que ladite manifestation n'était pas l'œuvre de son parti. Les sifflements lors de l'hymne national avaient causé le mécontentement du Président du Parti de la Justice, Süleyman Demirel, qui avait pourtant jusque là porté un grand soutien à la politique d'Erbakan. Six jours après ces événements, l'armée fit son retour sur la scène politique par un second coup d'État.

Les événements de Konya ne pouvaient justifier à eux seuls l'intervention militaire, mais il existait un grand désordre politique et social. Pour l'armée, les conflits sanglants entre les opposants de gauche et de droite dans les universités, ainsi que les attentats envers les intellectuels suffisaient à démontrer la faiblesse de l'État, resté passif au lieu d'agir pour maintenir l'ordre.

À partir de cette date, la laïcité fut protégée et utilisée par l'armée comme une sorte de « bouclier » lui permettant de faire face aux éventuels chaos dans le pays. Contrairement à

⁶⁹⁴ Abdullah Manaz, *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İslamcılık*, Ayraç Yayınları, İstanbul, 2005, pp. 358-372.

la Constitution libérale de 1961, la nouvelle Constitution (1982) augmenta le niveau de protection, en établissant un régime considéré comme *laïciste* et oppresseur.

ii. Le Coup d'État de 1980 et le « Constitutionnalisme Sécuritaire »⁶⁹⁵ de 1982

Le coup d'Etat de 1980 se différencie visiblement de celui de 1960. Contrairement au premier coup d'Etat, en 1980 les libertés étaient au deuxième plan. Malgré l'existence d'articles garantissant les libertés et les droits fondamentaux, il existait tout autant d'articles prévoyant des exceptions, ou du moins capables de les limiter.

La Constitution de 1982 mettait en relief d'une manière assez claire les traits du symbolisme de la religion politique turque, en disposant dans son préambule l'expression de *l'Etat Turc sacré* « *Kutsal Türk Devleti* »⁶⁹⁶. Selon Zafer Üskül *on devait donner en sacrifice à cette entité sacrée et dans la Constitution de 1982 ce sacrifice était les droits de l'Homme*⁶⁹⁷.

Comme la constitution de 1961, la constitution de 1982 a aussi maintenu la compréhension de la mission d'État comme « *libérateur* », en disposant dans son article 5⁶⁹⁸ « *Objectifs et devoirs fondamentaux de l'État* »⁶⁹⁹. Par ailleurs, selon Ergun Özbudun, par rapport à constitutions antérieures, la Constitution de 1982 représente une version idéologique du Kémalisme avec une forte accentuation de ce dernier comme l'intérêt sublime de l'État⁷⁰⁰.

Face à la paralysie des institutions, le coup d'État de septembre 1980 se présenta à nouveau sous forme d'opération de sécurisation. L'intervention visait cette fois des objectifs plus larges qu'en 1961, et ses effets influencèrent la vie politique encore vingt ans après. Le M.G.K. (Le Conseil de Sécurité National) suspendit toutes les activités politiques et prit directement le pouvoir⁷⁰¹.

⁶⁹⁵ Semih Vaner, (2005), *op. cit.*, p. 106.

⁶⁹⁶ Cette expression est annulée par la révision constitutionnelle, loi n° 4121 de 23 Juillet 1995.

⁶⁹⁷ Zafer Üskül, *Türkiye'nin Anayasa Sorunu*, Afa Yayınları, Istanbul, 1991, p. 34.

⁶⁹⁸ L'article 5 de la Constitution de 1982: «Les objectifs et devoirs fondamentaux de l'État sont de sauvegarder l'indépendance et l'intégrité de la nation turque, l'indivisibilité du territoire, la République et la démocratie; d'assurer le bien-être, la paix et le bonheur des individus et de la société; de supprimer les obstacles de nature politique, économique et sociale qui entravent les droits et libertés fondamentaux de l'individu, d'une manière incompatible avec les principes de justice, d'État de droit et d'État social; et de s'efforcer de mettre en oeuvre les conditions nécessaires à l'épanouissement de l'existence matérielle et spirituelle de l'homme.»

⁶⁹⁹ Ergun Özbudun, *The Constitutional System Of Turkey : 1876 To The Present*, Middle East Today, Palgrave Macmillan, New York, 2011, p. 45.

⁷⁰⁰ *Ibid.*

⁷⁰¹ Jean-Louis Balans, (2005), *op. cit.*, p. 63.



La lutte contre le terrorisme gauchiste, le séparatisme kurde, le réveil islamiste figuraient parmi les objectifs principaux de l'armée. D'autre part, il existait une grande répression par rapport à divers domaines pour lesquels la société se sentait pourtant concernée. Les partis politiques (y compris le parti républicain du peuple) furent dissous et leurs dirigeants furent réprimés et arrêtés par l'armée.

Les syndicats qui virent le jour lors de la période libérale, sous le régime de la Constitution précédente, furent eux aussi interdits de continuer leurs activités suite à ce nouveau coup d'État. Les dirigeants des partis politiques et des syndicats furent arrêtés, sauf que cette fois-ci, à la différence de l'ancien coup d'État, il n'y eut pas de procès de condamnation.

L'ancien coup d'État condamnait la tyrannie et l'exploitation des partis politiques, alors que le nouveau accusait le désordre qui ne pouvait être contrôlé par l'État. Cette fois, il y avait *trop de libertés* et ce au détriment de la démocratie, et cela nécessitait donc la mise en place d'un *contrôle*.

À l'article 2 de la Constitution de 1982⁷⁰², la laïcité est définie comme étant l'un des caractères fondamentaux de l'État, comme en 1961. Cependant, la laïcité constitutionnelle avait 2 fronts⁷⁰³ : *La liberté de religion et la séparation des affaires religieuses et étatiques*.

L'article 24 accentue la liberté de religion et de la conscience en affirmant que *tous les individus ont la liberté de conscience, croyance religieuse, conviction*. Cependant le 3^{ème} alinéa de cet article insiste aussi sur le fait que *tous les individus ont la liberté d'accepter ou de ne pas accepter une croyance ou conviction religieuse, et que personne ne peut être forcé à participer aux rituels ou cérémonies religieuses, à annoncer ses croyances et convictions religieuses et ne peut être condamné en raison de ses croyances et convictions religieuses*. Le même article (alinéa 4)⁷⁰⁴ condamne l'exploitation des sentiments religieux à des fins politiques.

Malgré une grande liberté de croyance, la liberté de prière n'était pas pour autant autorisée parce que les libertés de prière octroyées par l'article 24 n'avaient pas de

⁷⁰² « La République de Turquie est un État de droit démocratique, laïque et social, respectueux des droits de l'homme dans un esprit de paix sociale, de solidarité nationale et de justice, attaché au nationalisme d'Atatürk et reposant sur les principes fondamentaux énoncés dans le préambule. ».

⁷⁰³ Ergun Özbudun, (2003), *op. cit.*, p. 76.

⁷⁰⁴ « Nul ne peut, de quelque manière que ce soit, exploiter la religion, les sentiments religieux ou les choses considérées comme sacrées par la religion, ni en abuser dans le but de faire reposer, même partiellement, l'ordre social, économique, politique ou juridique de l'État sur des préceptes religieux ou de s'assurer un intérêt ou une influence sur le plan politique ou personnel. ».



valeur juridique le cas où elles entraînent en contradiction avec les exceptions (critères d'abus) énumérées à l'article 14 (alinéa 1)⁷⁰⁵.

Ces exceptions avaient été essentiellement mises en place afin de prévenir les éventuelles manifestations contre le régime et afin d'affaiblir l'influence des organisations islamiques, puisque l'article 14 affirmait que ces libertés ne pouvaient pas être mises en oeuvre si cela engendrait une quelconque atteinte à la République laïque. Enfin, la Cour Constitutionnelle turque reprit en 1986 et en 1989 une formule similaire à celle de sa décision de 1971⁷⁰⁶ pour encadrer les champs d'application du principe⁷⁰⁷.

Après 1982, la laïcité a connu une nouvelle interprétation ; l'équidistance de l'État envers toutes les religions. En effet, l'article 10 (alinéa 1)⁷⁰⁸ de la Constitution affirme l'égalité de tous les individus devant la loi sans aucune discrimination fondée sur la langue, la race, la couleur, le sexe, l'opinion politique, les croyances philosophiques, la religion, l'appartenance à un courant religieux et d'autres motifs similaires. Pour cette raison, la loi n° 3255 qui octroyait un privilège uniquement aux 3 grandes religions monothéistes fut abrogée par la Cour Constitutionnelle turque⁷⁰⁹.

Quant à l'éducation religieuse, l'on discerne une grande rupture par rapport à l'ancienne Constitution. La Constitution de 1961 prévoyait (article 14) une éducation religieuse facultative, mais en 1982 (article 24), l'éducation religieuse est devenue un concept placé sous la tutelle de l'État, obligatoire sauf en cas d'objection des parents. Cette éducation religieuse n'avait pas pour but de faire adopter une idéologie religieuse, mais de représenter toutes les religions en même temps⁷¹⁰. À ce sujet, il est clair que la nouvelle Constitution n'était pas sur la trajectoire libérale de 1961.

⁷⁰⁵ « Les droits et libertés mentionnés dans la Constitution ne peuvent être exercés dans le but de porter atteinte à l'intégrité territoriale de l'État et l'unité de la nation, de mettre en péril l'existence de l'État turc et de la République laïque, de supprimer les droits et libertés fondamentales, de confier la direction de l'État à un seul individu ou à un groupe ou d'assurer l'hégémonie d'une classe sociale sur d'autres classes sociales, d'établir une discrimination fondée sur la langue, la race, la religion ou l'appartenance à une organisation religieuse, ou d'instituer par tout autre moyen un ordre étatique fondé sur de telles conceptions et opinions. ».

⁷⁰⁶ 1) Non-dominance et non-efficacité de la religion dans les affaires étatiques. 2) Une liberté absolue dans la vie morale 3) Prévoir des restrictions et des interdictions en cas d'abus ou de dépassement de la sphère morale dans la vie sociale. 4) La compétence de contrôle de l'État sur les droits et les libertés religieuses.

⁷⁰⁷ La Cour Constitutionnelle, l'arrêt n° E. 1986/11, K. 1986/26. (Le 04. 11. 1986), AMKD (Revue des décisions de la Cour Constitutionnelle), N° 22, p. 312-313; l'arrêt n° E. 1989/1, K. 1989/12, (Le 07.03.1989), AMKD, N° 25, p. 146.

⁷⁰⁸ « Tous les individus sont égaux devant la loi sans aucune discrimination fondée sur la langue, la race, la couleur, le sexe, l'opinion politique, les croyances philosophiques, la religion, l'appartenance à un courant religieux ou d'autres motifs similaires. »

⁷⁰⁹ La Cour Constitutionnelle, l'arrêt n° E. 1986/11 K. 1986/26, (le 04.11.1986), AMKD, N° 22, p. 314.

⁷¹⁰ Ergun Özbudun, (2003), *op. cit.*, pp. 77-78.

Depuis la deuxième intervention de l'armée en septembre 1980, les contradictions se cumulent en Turquie autour des principes et des pratiques de la laïcité⁷¹¹.

iii. La restauration de la vie politique après 1982: Le Démantèlement du Milli Görüş

Après 1982, la vie politique turque a connu de nouveaux visages comme *Turgut Özal*, le frère de *Korkut Özal*, l'ancien Ministre des affaires intérieures du M.S.P. La première expérience de *Turgut Özal* fut sa candidature aux législatives de 1977, sous les rangs du M.S.P, mais cette tentative s'est achevée par un échec. En revanche, malgré son affiliation au *Milli Görüş*, les gouverneurs militaires sous le commandement de *Kenan Evren* (l'État Major), l'ont désigné Ministre d'État et Ministre responsable des affaires économiques jusqu'en juillet 1982.

Le 20 mai 1983, *Turgut Özal* fonda l'*Anavatan Partisi* ou *ANAP* (le parti de la Mère Patrie ; droite libérale) et en devint le Président. Le parti remporta les élections et forma le gouvernement, *Turgut Özal* devint le 19^{ème} Premier ministre le 13 décembre 1983. *Turgut Özal* était membre du tarîqa *Naqshibandi*⁷¹² et avait une base du *Milli Görüş*, mais n'a pas choisi une ligne marginale, et a tenté d'être un unificateur (des conservateurs et libéraux), en proclamant son parti comme un parti de droite libérale (tout comme *Adnan Menderes* et Premier ministre *Recep Tayyip Erdoğan*).

En réalité, son éducation aux États-Unis dans les années 50 et sa carrière à la Banque Mondiale entre 1971-1973 l'ont mis en contact avec des idées occidentales qu'il a bien assimilées⁷¹³. Par ailleurs, durant son éducation et par la suite, il développa un grand respect à la conception de laïcité des États-Unis. Il croyait que l'islam pouvait s'associer avec la modernité dans une perspective libérale⁷¹⁴.

Özal voulait assouplir l'application sévère de la laïcité en Turquie en reconnaissant une plus grande liberté aux individus dans la manifestation de leur religion. Sa première

⁷¹¹ Jean-Paul BURDY et Jean MARCOU, « Introduction », (1995), p. 15 (paragraphe 53).

⁷¹² Comme nous avons étudié à la première partie de notre travail, la tarîqa naqshbandiyya est l'une des principales confréries soufies. Elle tire son nom de *Khwaja Shâh Bahâ'uddîn Naqshband*, qui est considéré comme son maître, bien qu'il ne l'ait pas fondée. *Abû Ya'qûb Yûsuf al-Hamadânî*, né en 1140, et *'Abd al-Khâliq al-Ghujdawânî*, né en 1179, sont les fondateurs des principes de cette voie soufie. Le Naqshbandisme avait une influence considérable en Turquie et en Asie centrale. Dans le mouvement de *Milli Görüş* l'influence de ce tariqat était importante, nous pouvons citer le frère de *Turgut Özal*, *Korkut Özal* parmi les Naqshibandies de *Milli Görüş*.

⁷¹³ *Ergun Özbudun*, *William Hale*, *Türkiye'de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm: AKP Olayı*, Doğan Kitap, İstanbul, 2010, p. 28. (La version en anglais, de cette ouvrage est: *Ergun Özbudun*, *William Hale*, *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: The Case of AKP*, Routledge Studies in Middle Eastern Politics, Taylor & Francis, New York, 2010)

⁷¹⁴ *Ergun Özbudun*, *William Hale*, *Türkiye'de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm: AKP Olayı*, (2010), p.28.

attaque à la laïcité fût la loi permettant le port de la tenue islamique (le voile islamique ou « *türban* ») dans les campus universitaires. La loi fut annulée par la Cour Constitutionnelle, mais ceci provoqua plusieurs manifestations. De plus en plus de « *türban* » islamiques, ou de couvre-chefs féminins furent proposés par les islamistes afin de former un bouclier contre d'éventuelles menaces pouvant être qualifiées « *d'agressions culturelles occidentales* ».

Après l'intervention militaire menée par le général *Kenan Evren* pour contrôler les organisations religieuses, le nombre de fonctionnaires augmenta considérablement, ces derniers étant issus des facultés de théologie, ou des *imam hatips* (le nombre des *imam hatips* a augmenté après 1982). Les *imam hatips* ont pu se multiplier grâce à un coup de pouce de l'État car ces derniers bénéficiaient de crédits accordés par l'État lui-même, et par le soutien d'excellents enseignants: leur seule limite était qu'ils ne pouvaient pas se présenter aux concours des Prytanées militaires⁷¹⁵.

Les mesures administratives ou législatives favorables à l'Islam ont augmenté sous la présidence de Turgut Özal, le « *président croyant* », qui montrait à chaque occasion sa pratique religieuse (tant et si bien que certains le qualifiait d'être ostentatoire)⁷¹⁶. L'un des événements le plus remarquable fut sans doute le rétablissement, en 1982, des cours d'instruction religieuse dans l'enseignement primaire et secondaire. En réalité, dans ce système, les familles étaient obligées de déclarer leur religion et leurs enfants n'avaient pas d'autre choix que celui de suivre les cours. Pour un écolier de 10 ans, le rejet des cours de religion par ses parents pouvait être perçu comme une action marginale dans la société, pouvant avoir des répercussions sur l'enfant. D'ailleurs, il n'existait pas de statut particulier pour les différentes branches de l'Islam pour participer aux cours, même si certaines ne pratiquent pas du tout la religion de manière publique (c'est le cas des alevî).

Après 1982, en l'espace de 10 ans, 10 000 mosquées ont été construites, principalement dans les nouveaux quartiers urbains. Le nombre des mosquées a atteint les 66 674 au total (soit plus d'une mosquée par 1000 habitants). 83 000 imams furent nommés et subventionnés par l'État, sous le contrôle de la présidence des Affaires religieuses. C'est dans ces circonstances que le laïciste pur et dur qu'était le général *Kenan Evren* (l'état major de l'armée) déclara devant le peuple que son père était imam. Pour la première fois,

⁷¹⁵ Jean-Paul BURDY et Jean MARCOU, « *Introduction* », p. 15 (paragraphe 53).

⁷¹⁶ *Ibid.*



l'armée succomba aux réalités de la société, tout en essayant de profiter des « sensibilités religieuses ».

L'augmentation du nombre de mosquées et d'imams était perçue pour certains comme un dépassement de l'objectif de contrôle étatique sur la religion. En réalité, cette situation correspondait à la pénétration de l'Islam dans l'appareil étatique, puisque les successeurs de l'islam politique étaient les diplômés des *imam-hatips* (comme *Tayyip Erdoğan* et *Abdullah Gül*), et ainsi, les institutions religieuses de l'État devinrent le berceau de la lutte contre l'interdiction du voile islamique.

Malgré tout, Turgut Ozal était loin d'être un conservateur musulman dogmatique et en 1989, après avoir été élu Président de la République, il empêcha les efforts d'un groupe conservateur de s'emparer du parti. Ce groupe réunissait les conservateurs religieux et nationalistes rigoureux et était connu sous le nom de « La Coalition Sacrée ». En aidant à l'élection de Mesut Yılmaz qui se positionnait dans le volet libéral du parti, Özal mettait le point final à tous ces efforts⁷¹⁷.

La montée inévitable de l'ANAP dura jusqu'en 1989, année où *Turgut Özal* fût élu Président de la République par un Parlement majoritairement composé des députés de son propre parti. Ses successeurs *Yıldırım Akbulut* et *Mesut Yılmaz* n'ont jamais eu pareille influence sur le peuple, et les votes du Parti diminuèrent immédiatement après le départ d'Özal⁷¹⁸.

Cependant le *Milli Görüş* réapparut avec un nouveau parti. Le Parti de la prospérité (« *Refah Partisi* » ou *RP*, parfois traduit en français comme *le parti du bien être*). Jusqu'en 1991, avec sa ligne de conduite marginale, Erbakan n'est jamais parvenu à passer le barrage des 10% et à entrer au Parlement. L'affaiblissement de la gauche libérale après le départ d'Özal sonna le temps pour lui de recueillir le corps électoral islamiste, séduit par l'ANAP.

Enfin, en 1991, Erbakan obtint 16% aux législatives (62 sièges) et en 1995, le Parti proclama sa victoire avec 21% des voix. Il arriva au pouvoir en faisant partie d'un gouvernement en coalition avec le *Doğru Yol Partisi* (partie de la juste voie ou *DYP*⁷¹⁹)

⁷¹⁷ Ergun Özbudun, William Hale, *Türkiye'de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm: AKP Olayı*, pp. 27-28.

⁷¹⁸ Les votes d'ANAP aux législatives : 1983 : 45,14% 1986 : 32,1% 1987 : 36,31% 1991 : 24% 1995 : 19,65%.

⁷¹⁹ DYP était le parti politique fondé par Süleyman Demirel et suivait la ligne de l'ancien parti de la justice « *AP* ». Suite à l'élection de Süleyman Demirel en tant que Président de la république Tansu Çiller est passé à la tête de la partie.

de *Tansu Çiller*. En 1996, Erbakan devint Premier ministre mais la coalition du *REFAH YOL* ne dura qu'un an. En effet, les discours islamistes des membres de son parti, l'augmentation consécutive des manifestations religieuses après les prières du vendredi mirent fin à cette coalition. Le 4 février 1997 les chars de l'armée intimidèrent les islamistes en avançant dans les rues de *Sincan*⁷²⁰ (le 2 février les islamistes avaient organisé à *Sincan* une manifestation contre le régime ; Kudüs Gecesi « *La soirée de Jérusalem* »).

Le 28 février 1997, le *Conseil de Sécurité National* présidé par l'armée, prit une série de décisions et les annonça au gouvernement. Dans ces décisions, le Conseil insistait sur l'application efficace des lois pour la laïcité ; le contrôle des écoles influencées par les « *tarikats* » en les confiant au contrôle du Ministère de l'Éducation, l'exigence de passer à un système éducatif dont la durée obligatoire de l'enseignement serait portée à 8 ans (cette décision prévoyait aussi la fermeture du premier cycle des *imam-hatips*), le contrôle des lieux et des institutions enseignants les *cours de Coran*, l'application de la loi révolutionnaire sur l'unification de l'éducation républicaine, la fermeture des « *tarikats* », le contrôle des médias défendant les membres expulsés de l'armée (à cause des activités islamistes « *irtica* ») et montrant l'armée comme un ennemi de l'Islam, l'application de la loi révolutionnaire sur le vêtement, l'interdiction de donner les dépouilles des sacrifices aux associations religieuses⁷²¹ et la condamnation des activités opposées à la pensée d'Atatürk.

Suite aux décisions du 28 février, le gouvernement démissionna le 30 juin 1997 et le RP « *Refah Partisi* » fut dissous par la Cour Constitutionnelle, le 16 janvier 1998 (sur la requête du Procureur Général de la République *Vural Savaş*) au motif de « constituer un « centre » (*mihrak*) d'activités contraires au principe de laïcité ». La doctrine turque utilise pour qualifier ces événements deux différents termes : « *le processus du 28 février* » ou « *le coup d'état postmoderne* ». Suite à la dissolution du F.P., le *Milli Görüş* eut beaucoup de difficultés à se réintégrer dans la nouvelle conjoncture politique, et des idées opposées commencèrent à germer au sein du mouvement.

⁷²⁰ Sincan est une commune d'Ankara.

⁷²¹ En Turquie, depuis toujours, c'est l'Association Aérienne Turque qui recueille ces dépouilles mais avec l'arrivée des islamistes, les associations religieuses ont commencé à revendiquer des droits sur les dépouilles des sacrifices.

Les dirigeants du R.P. formèrent à leur tour une requête devant la Cour Européenne des Droits De l'Homme mais celle-ci⁷²² fut rejetée (par l'arrêt définitif du 13 février 2003⁷²³). Dans sa décision, la *Cour E.D.H* affirmait que le Parti avait instrumentalisé la religion dans la vie politique, et que les membres du Parti avaient prononcé plusieurs discours rendant légitime le recours à la force⁷²⁴. Au paragraphe 31 de la décision, la Cour s'appuyait notamment sur le fameux discours d'*Erbakan* (en 1994 devant l'Assemblée Générale de son Parti) au cours duquel il avait évoqué la nécessité d'un épisode sanglant pour l'établissement de l'ordre juste.

« Le deuxième point important est ceci : le Refah viendra au pouvoir, l'ordre [social] juste [adil düzen] sera établi. Quelle est la question à se poser ? C'est celle de savoir si ce changement se fera par la violence ou de façon pacifique, s'il sera sanglant ou, ne sera pas sanglant. J'aurais aimé ne pas avoir à employer ces termes, mais face à tout cela, face au terrorisme, et pour que tout le monde puisse clairement voir la réalité, je me sens obligé de les employer. A ce jour, la Turquie a une décision à prendre. Le parti Refah établira l'ordre juste, cela est certain. [Mais] le passage sera-t-il pacifique ou violent, se fera-t-il en douceur ou dans le sang, les soixante millions [de citoyens] doivent prendre position sur ce point ».

⁷²²Sur la violation des articles 9, 10, 11, 14, 17 et 18 de la Convention et des articles 1 et 3 du Protocole n° 1.

⁷²³ Refah Partisi (Parti de la prospérité) et autres c. / Turquie, nos. 41340/98, 41342/98, 41343/98 et 41344/98, (Arrêt 13 février 2003, Strasbourg)

⁷²⁴ 129 - La Cour prend en considération sous cette rubrique les propos suivants invoqués par la Cour constitutionnelle et tenus par :

- M. Necmettin Erbakan, le 13 avril 1994, sur la question de savoir si l'accession au pouvoir se fera dans la violence ou de façon pacifique (si le changement sera sanglant ou non – paragraphe 31 ci-dessus) ;
- M. Sevki Yilmaz, en avril 1994, concernant son interprétation du djihad et la possibilité pour les musulmans de s'armer après avoir accédé au pouvoir (paragraphe 33 ci-dessus) ;
- M. Hasan Hüseyin Ceylan, le 14 mars 1992, qui insulte et menace ceux qui soutiendraient un régime de type occidental (paragraphe 34 ci-dessus) ;
- M. Sükrü Karatepe qui, dans son discours du 10 novembre 1996, conseille aux croyants de préserver la rancune et la haine qu'ils ont en eux (paragraphe 36 ci-dessus) ; et
- M. Ibrahim Halil Çelik, le 8 mai 1997, qui désire que le sang coule afin d'éviter la fermeture des écoles religieuses (paragraphe 37 ci-dessus).

Elle tient compte aussi de la visite de M. Sevket Kazan, alors Ministre de la Justice, à un membre de son parti inculpé d'incitation à la haine fondée sur la discrimination religieuse (paragraphe 38 ci-dessus).



Au paragraphe 123, la Cour soulignait l'incompatibilité de la Charia avec les principes fondamentaux de la démocratie⁷²⁵. C'est peut être le passage le plus spectaculaire de la décision ; l'Islam était considéré comme une idéologie incompatible avec les exigences contemporaines.

Cette décision de la Cour E.D.H. était sans doute difficile à accepter pour les musulmans convaincus de l'universalité de leur religion. En revanche, en Turquie sur le plan politique, cette décision constitua un tournant pour l'islam politique puisque certains islamistes comme *Abdullah Gül* et *Tayyip Erdoğan* comprirent l'exigence de quitter la voie d'Erbakan, et de suivre une ligne plus libérale et démocrate afin d'être plus pertinent sur la scène politique.

Après la dissolution du R.P., le mouvement de *Milli Görüş* fonda son nouveau parti politique, appelé le Parti de la Vertu (« *Fazilet Partisi* » ou FP) sous la présidence d'Ismail Alptekin (en raison de l'interdiction politique de Necmettin Erbakan). Le parti suivait la ligne d'Erbakan et obtint 179 sièges (15,41% des voix) aux législatives de 1999. Ce nouveau parti se présentait comme la continuité de son prédécesseur, le *Milli Görüş*, et n'hésitait pas à provoquer les milieux républicains, car pour la première fois dans l'histoire de la Turquie, un député du *FP*, *Merve Kavakçı* entra au Parlement vêtue de son voile islamique.

La tentative de *Kavakçı* exacerba les discussions sur l'interdiction du voile islamique dans la sphère publique. Après cette provocation, le parti fut dissous par la Cour

⁷²⁵ 123. Or, la Cour partage l'analyse effectuée par la Chambre quant à l'incompatibilité de la Charia avec les principes fondamentaux de la démocratie, tels qu'ils résultent de la Convention :

« 72. A l'instar de la Cour constitutionnelle, la Cour reconnaît que la Charia, reflétant fidèlement les dogmes et les règles divines édictées par la religion, présente un caractère stable et invariable. Lui sont étrangers des principes tels que le pluralisme dans la participation politique ou l'évolution incessante des libertés publiques. La Cour relève que, lues conjointement, les déclarations en question qui contiennent des références explicites à l'instauration de la Charia sont difficilement compatibles avec les principes fondamentaux de la démocratie, tels qu'ils résultent de la Convention, comprise comme un tout. Il est difficile à la fois de se déclarer respectueux de la démocratie et des Droits de l'Homme et de soutenir un régime fondé sur la Charia, qui se démarque nettement des valeurs de la Convention, notamment eu égard à ses règles de droit pénal et de procédure pénale, à la place qu'elle réserve aux femmes dans l'ordre juridique et à son intervention dans tous les domaines de la vie privée et publique conformément aux normes religieuses. (...) Selon la Cour, un parti politique dont l'action semble viser l'instauration de la Charia dans un État partie à la Convention peut difficilement passer pour une association conforme à l'idéal démocratique sous-jacent à l'ensemble de la Convention. »

125 - La Cour observe aussi que le régime théocratique islamique a déjà été imposé dans l'histoire du droit ottoman. La Turquie, lors de la liquidation de l'ancien régime théocratique et lors de la fondation du régime républicain, a opté pour une vision de la laïcité confinant l'Islam et les autres religions à la sphère de la pratique religieuse privée. Rappelant l'importance du respect du principe de la laïcité en Turquie pour la survie du régime démocratique, la Cour considère que la Cour constitutionnelle avait raison lorsqu'elle estimait que le programme du Refah visant à établir la Charia était incompatible avec la démocratie (paragraphe 40 ci-dessus).

Constitutionnelle en 2001 suite à la requête du Procureur Général de la République *Vural Savaş*, pour motifs similaires à ceux des anciens partis du mouvement.

Le *Milli Görüş* fut dès lors divisé en deux fronts ; les défenseurs d'une idéologie modérée qui créèrent le Parti de la Justice et du Développement en 2002 (« *Adalet ve Kalkınma Partisi* » ou AKP), et les conservateurs, qui eux restèrent sur la ligne d'Erbakan en adhérant au Parti de la Félicité (« *Saadet Partisi* » ou SP) sous la présidence de *Recai Kutan*.

L'AKP avait largement profité de la base du *Milli Görüş*, et bien que ses membres étaient d'anciens adeptes d'Erbakan, ils n'imitèrent pas le discours de leurs prédécesseurs et se sont toujours considérés comme représentants de la droite libérale. Il est clair qu'*Erdoğan* devait tenir compte d'une réalité sociale ; le peuple turc n'aimait pas le conflit et les positions marginales.

En suivant le chemin de *Menderes*, *Demirel* et *Özal*, le nouveau visage de la scène politique turque, *Recep Tayyip Erdoğan*, a obtenu un grand soutien populaire en dosant démocratie et islam.

iv. La nouvelle façade de l'Islam politique : l'AKP et l'islam Modéré

Le 3 Novembre 2002, l'AKP, « Parti de la justice et du développement », obtint la majorité absolue au Parlement turc, en remportant 363 des 550 sièges de la grande Assemblée Nationale avec 34,3% des voix. En réalité, le parti n'avait pas séduit la majorité des électeurs, mais le système électoral⁷²⁶ et la balkanisation du paysage politique a favorisé la situation de l'AKP. Grâce à cette victoire, le parti n'était plus qu'à quelques sièges de la majorité parlementaire pour pouvoir réviser la constitution (2/3).

L'irruption du nouveau parti dans l'arène politique turque longtemps contrôlée par les anciens a fait beaucoup de bruit en Europe mais aussi dans le monde musulman. Dirigé par l'ancien maire « islamiste » d'Istanbul *Recep Tayyip Erdoğan*, mais aussi ancien footballeur professionnel ayant grandi dans un quartier pauvre de la métropole « *Kasimpaşa* », l'AKP constituait un nouveau front dans l'islam politique. Mais il est certain que ses membres avaient tous reçu une instruction de *Milli Görüş*, et pour cette raison l'on peut dire que l'AKP n'avait de nouveau que l'extérieur, mais avait conservé l'intérieur.

⁷²⁶ Le scrutin proportionnel plurinominal (*le système d'Hont*) avec un seuil de représentativité de 10% créait une situation défavorable pour les petits partis car ils devaient céder leurs sièges aux grands partis pouvant dépasser le seuil national.



L'ancien islamiste⁷²⁷, nouveau libéral *Recep Tayyip Erdoğan*, connu pour ses qualités oratoires, était un nouveau choix séduisant pour les électeurs. Son talent d'interlocuteur lui avait pourtant aussi causé beaucoup de tort ; en 1998 il fut condamné après un discours qualifié d'incitation à la haine, qui incluait un poème du poète nationaliste Ziya Gökalp : « *Les mosquées sont nos casernes, les minarets nos baïonnettes, les dômes nos casques et les croyants nos soldats* ». Après un séjour difficile en prison, *Erdoğan* changea radicalement de tactique en renonçant à affronter les militaires et les républicains.

L'arrivée de l'AKP a sans doute créée une incertitude pour l'Union Européenne, et aussi pour les turcs républicains. La préoccupation essentielle était que la laïcité pourrait être menacée. Pour prouver son changement d'idéologie⁷²⁸ *Erdoğan* a récusé les accusations d'islamisme en se déclarant « *démocrate conservateur* » ou « *démocrate musulman* ». Pour ne pas alerter l'armée, il déclarait régulièrement son respect à la démocratie et à la laïcité. Sur ce point, il est possible de comparer *Erdogan* aux partis chrétiens-démocrates européens. L'équilibre sensible au sujet de laïcité l'obligeait à supprimer toute référence à l'islam dans ses discours, et à préparer un programme s'appuyant sur des propositions économiques et sociales.

La réputation de l'AKP provenait essentiellement du succès de ses dirigeants, maires de grandes municipalités comme Istanbul et Ankara. Cette gestion leur a prodigué un apprentissage important du fonctionnement de l'infrastructure électorale. À ce sujet, il est nécessaire de citer qu'*Erdogan* avait remporté les élections municipales d'Istanbul en 1994 grâce à une campagne *anti-corruption* au porte à porte. Malgré sa rupture avec le parti d'*Erbakan*, *Erdoğan* profitait de ses expériences au *Milli Görüş* en faisant application des mêmes méthodes pour séduire les électeurs. Le parti diffusait une image de bienfaiteur par le biais des ses organisations d'aide humanitaire, d'organisations de femmes, de foyers d'étudiants et d'octrois de bourses pour les étudiants démunis. Dans les faubourgs, le parti profitait de la faiblesse de l'État comme le faisaient les islamistes dans les bidonvilles en Égypte.

⁷²⁷ Au milieu des années 70, *Erdoğan* avait adhéré à l'organisation de la jeunesse du Parti islamiste du Salut National MSP de *Necmettin Erbakan*. Sa carrière politique avait été interrompue par le coup d'état militaire du 12 septembre 1980 et par l'interdiction de son parti, mais en 1983, il revint en politique dans le Parti de la Prospérité (*Refah Partisi*), dont le chef était *Necmettin Erbakan*. En 1994, il devint maire d'Istanbul.

⁷²⁸ Dans ses discours d'après 2001, *Erdoğan* répétait toujours que malgré son passé islamiste, il avait changé de point de vue, et qu'il serait désormais respectueux de la République laïque.



Comme le *Milli Görüş*, l'AKP avait des liens directs ou indirects avec des « *tarikats* » ou des communautés religieuses (comme « Nurculuk »⁷²⁹) et avec de grandes images religieuses (comme *Fetullah Gülen*⁷³⁰ et sa communauté de service « *hizmet* » jusqu'à la crise de 17 Décembre 2013). En revanche, le corps électoral de l'AKP n'est pas exclusivement composé d'islamistes, ce qui a permis à son parti politique de s'attirer le soutien de bases socioculturelles différentes, comme les petits commerçants, les paysans, ou les employés de l'État.

Aujourd'hui l'AKP est très éloigné de l'extrémisme du *Milli Görüş* et il est possible de définir la vision d'Erdoğan comme une « contre-révolution anatolienne » plutôt que comme un islamisme violent, pur et dur.

De son côté, l'opposition défendue par le *CHP* (parti républicain du peuple) s'éloignait de la réalité populaire et s'appuyait uniquement sur des critiques théoriques sur le caractère laïque de la République. Pendant ce temps, l'AKP nouait des liens étroits avec les masses populaires par son programme économique et aussi par le biais de ses organisations d'aide sociale⁷³¹. Le président du *CHP*, *Deniz Baykal*, et son discours

⁷²⁹ Comme nous avons étudié dans la première partie de notre travail, *Nurculuk* est le nom d'un mouvement islamique turc et sunnite, né au début du XX^{ème} siècle fondé sur les idées des Said Nursi. Les fidèles de la communauté suivaient la voix de Nursi par le biais son ouvrage intitulé *Risale-i Nursi*. Le mouvement fut déclaré illégal en 1965 par la décision de la Cour de Cassation turque au visa de l'article 163 du code civil, mais suite à l'abrogation de cet article par le gouvernement de *Yıldırım Akbulut*, le mouvement a trouvé la possibilité de s'exprimer publiquement. L'originalité de l'idéologie de Nursi était sa volonté d'étudier par une approche rationaliste, les raisons essentielles des devoirs prévus dans l'Islam. Pour cette raison la question principale de l'idéologie était « *pourquoi ?* » (Pourquoi nous faisons la prière ? pourquoi nous croyons à l'unité d'Allah ?).

⁷³⁰ Selon le rapport de la direction des affaires religieuses (DAR) publié en 1996, l'organisation de *Fetullah Gülen* est l'une des branches de la communauté « *Nurculuk* ». Avec son organisation et ses écoles dans plusieurs pays du monde (lycées et écoles primaires). *Fetullah Gülen* (ancien imam à Izmir) est une image importante de l'islamisme turc. Il fut accueilli par le Vatican en 1998 pour la consolidation du dialogue inter religieux. Il fut condamné à perpétuité en Août 2000 par la Cour de Sécurité d'état (DGM) sur la base du motif de « constituer une organisation illégale visant à changer la structure laïque de l'État et à instaurer un état se basant sur des principes religieux ». Sa peine fut retardée de 5 ans par l'amnistie de décembre 2000 dite « *Rahşan Affi* ».

Depuis 1999, *Fetullah Gülen* est en exil volontaire en Pennsylvanie aux États-Unis parce qu'en 2006, suite à la révision de l'article 1^{ère} de la loi sur la lutte contre le terrorisme (par le gouvernement d'AKP), *Gülen* a été acquitté. Il défend une interprétation modérée et rejette sans appel le terrorisme. Aujourd'hui *Gülen* est perçu comme l'initiateur de l'idéologie de l'islam modéré. Comme nous avons étudié dans le premier partie de notre travail, en 2008, d'après les sondages (sur Internet) des revues *Foreign Policy* et *Prospect*, *Gülen* a été élu premier parmi les 100 intellectuelles du monde. Jusqu'à la crise de 17 Décembre 2013, il n'existait aucune référence officielle, pour prouver le lien direct entre *Gülen* et l'AKP. Pendant cette crise qui a affiché la corruption des ministres et des hautes fonctionnaires d'état, T. Erdoğan a affirmé qu'il existe une communauté clandestine s'infiltrée dans l'état. Même avant cette crise les intellectuels comme *Nurettin Veren* essayaient de mettre en évidence les relations étroites entre l'organisation de *Gülen*, l'AKP et les États-Unis. Voir *Nurettin Veren, Kuşatma ABD'nin Truva Atı Fetullah Gülen Harekatı, Siyah Beyaz Yayınları, Istanbul, 2007.*

⁷³¹ À ce sujet il est important de citer les aides de charbon de l'AKP dans les faubourgs, quelque mois avant les élections.



laïciste commençait à être mal perçu par les couches modestes de la société, et l'opposition inefficace⁷³² du CHP consolidait petit à petit la position de l'AKP.

Le parti disposait d'un soutien considérable dans les provinces les moins développées d'Anatolie et dans les centres périurbains. Le discours libéral et moralisant de l'AKP vibrerait dans les cœurs des populations à la recherche d'un nouvel espoir. De 2002 à 2007, l'AKP avait réussi à faire augmenter son soutien populaire jusqu'à obtenir 46,66%⁷³³ des votes, tandis que le CHP n'en obtint que 20,86% aux législatives de 2007.

Malgré sa volonté d'être perçu comme se rattachant à la droite libérale, le caractère d'Erdoğan était différent de celui d'Özal et de Menderes. En premier lieu, Erdoğan était diplômé d'un lycée *imam-hatip* et son passé ne lui permettait pas de faire une vraie dissimulation. En deuxième lieu, il devait contenter ses électeurs en se concentrant sur les problèmes importants comme la légalisation du port du voile islamique dans la sphère publique, l'accès des diplômés d'*imam-hatip* aux universités sans aucun coefficient restrictif, et l'abolition de la tutelle de l'État sur la religion.

Le voile islamique : Le symbole concret du conflit laïco-islamiste

En Turquie, le débat sur le port du voile islamique dans les universités s'est exacerbé suite au coup d'État de 1980, donc il est possible de dire que ce sujet est relativement plus récent que les autres sujets de conflit kémaliste-islamistes (et conservateurs).

En réalité, il existe plusieurs décisions, arrêts et règlements interdisant le port du voile dans la fonction publique et dans les universités⁷³⁴. À ce sujet, nous pouvons citer la circulaire adoptée par le Conseil de l'enseignement supérieur «YÖK» le 20 décembre 1982, relative au port du foulard dans les établissements de l'enseignement supérieur ;

⁷³²En 2007 : « Pour comprendre la victoire électorale de l'AKP, il faut enfin évoquer l'opposition agressive et destructrice du CHP, son glissement vers le nationalisme lui faisant perdre des voix à gauche, l'absence d'un véritable parti de gauche capable de réunir cet électorat, l'existence d'un barrage électoral national de 10 % et le passé corrompu des leaders des principaux partis de droite. Aucun parti de l'opposition n'a su proposer de véritable programme alternatif à celui du gouvernement ; les élites laïques kémalistes ont transformé les élections en un référendum pour ou contre l'AKP. La réponse de la population a été claire ; cette dernière a montré qu'elle n'était pas convaincue par l'argument du caractère islamiste dissimulé de ce parti... » Cité par Gülçin Lelandais, « L'énigme de l'AKP : regards sur la crise politique en Turquie », *Politique étrangère* 2007/3, Automne, pp. 559-560

⁷³³ Malgré cette augmentation, l'AKP obtint moins de sièges (2002 : 365, 2007 : 341) qu'en 2002, parce que cette fois un troisième parti, le Parti Du Mouvement Nationaliste « MHP » parvint à passer le seul de représentativité en obtenant 14,27% (71 sièges).

⁷³⁴ *Les phrases, expressions et traductions utilisés dans cette partie de notre travail sont retirées de l'arrêt de la Cour E.D.H. *Leyla Sahin c. / Turquie*, (Requête n° 44774/98), Strasbourg, le 10 Novembre 2005, paragraphes 36-42.



selon l'article 5/a de ce règlement, « *les femmes, lors de l'exercice de leur fonction, et les étudiantes doivent être non voilées dans les établissements d'enseignement* ».

Par ailleurs selon l'article 16 provisoire de la loi no 2547 (La loi de l'éducation supérieure) affirmant : « *Une tenue ou une apparence contemporaine est obligatoire dans les locaux et couloirs des établissements de l'enseignement supérieur, écoles préparatoires, laboratoires, cliniques et polycliniques* ».

Le Conseil d'État, dans son arrêt⁷³⁵ du 13 décembre 1984, a confirmé la légalité de la réglementation de YÖK (1982) et a affirmé que : « *Au-delà d'une simple habitude innocente, le foulard est en train de devenir le symbole d'une vision contraire aux libertés des femmes et aux principes fondamentaux de la République.* »

En 1989, le gouvernement d'Özal a voulu modifier l'article 16 provisoire de la loi n° 2547 (la loi d'éducation supérieure) en ajoutant à la fin de l'article la phrase : « *Le port d'un voile ou d'un foulard couvrant le cou et les cheveux pour des raisons de conviction religieuse est libre* ».

Néanmoins par un arrêt du 7 mars 1989⁷³⁶, la Cour constitutionnelle a déclaré cette disposition comme contraire aux articles 2 (*laïcité*), 10 (*égalité devant la loi*) et 24 (*liberté de religion*) de la Constitution.

La Cour constitutionnelle a également considéré que cette disposition « *ne saurait non plus se concilier avec le principe d'égalité des sexes qui se dégagait, entre autres, des valeurs républicaines et révolutionnaires (préambule et article 174 de la Constitution)* ». Enfin, le gouvernement libéral-conservateur d'Özal fit un pas en arrière, et le 25 octobre 1990, l'article 17 provisoire de la loi n° 2547 est entré en vigueur, en affirmant que « *A condition de ne pas être contraire aux lois en vigueur, la tenue est libre dans les établissements de l'enseignement supérieur.* »

Dans son arrêt du 9 avril 1991⁷³⁷, la Cour constitutionnelle a affirmé que la disposition précitée était conforme à la Constitution et a considéré à la lumière des principes découlant de son arrêt du 7 mars 1989, que cette disposition ne valait pas autorisation du port du foulard pour des motifs religieux dans les établissements de l'enseignement

⁷³⁵ La 8^{ème} Chambre du Conseil d'État « *Danıştay* » Turc, le 13.12.1984, L'Arret n° E. 1984/636, K.1984/1574.

⁷³⁶ L'Arret de la Cour Constitutionnelle Turque, le 7.3.1989, l'arret n° E. 1989/1, K. 1989/12. Publié au Journal officiel le 5 juillet 1989.

⁷³⁷ L'Arret de la Cour Constitutionnelle Turque: le 9 Avril 1991, E.1990/36, K.1991/8. Publié au Journal officiel le 31 juillet 1991.



supérieur en affirmant que « (...) l'expression « lois en vigueur » vise avant toute chose la Constitution (...) ». ⁷³⁸

Parmi tous les problèmes, celui du voile islamique occupait une place particulière car pour la première fois, la femme d'un Premier Ministre turc (Recep Tayyip Erdoğan) avait porté en public le « *tesettür* » (voile islamique), ce qui était inacceptable pour les républicains. Le problème du voile est devenu avec le temps une question d'honneur pour les islamistes et les républicains. Le voile islamique est aujourd'hui perçu comme le symbole concret de la laïcité turque. Le Parlement, dominé par une majorité de députés de l'AKP, a adopté le 7 février 2008 une loi permettant le port du voile à l'université.

Cette loi s'appuyait sur une exigence constitutionnelle (le droit à l'éducation) et stipulait notamment que « *nul ne pouvait être privé de son droit à l'éducation supérieure* ». La loi a cependant été jugée anti-constitutionnelle par la Cour Constitutionnelle ⁷³⁹, et l'AKP a par la suite fait l'objet d'une requête en interdiction soutenue par les milieux républicains et par l'armée. En juillet 2008, la Cour constitutionnelle a écarté cette requête mais a reconnu officiellement que le Parti constituait une « *mihrak* », un centre d'activités contraires au principe de laïcité, et a condamné financièrement l'AKP ⁷⁴⁰.

Par la décision *Leyla Şahin* ⁷⁴¹ en 2005, la Cour E.D.H affirmait que l'interdiction du port du voile dans la sphère publique ne constituait pas une violation de l'article 9 de la Convention Européenne des Droits de l'Homme sur le droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion. Par ailleurs, dans cet arrêt, la Cour E.D.H approuvait l'interdiction du port du voile dans les établissements d'enseignement supérieur en

⁷³⁸ « (...) l'expression « lois en vigueur » vise avant toute chose la Constitution (...) Dans les établissements de l'enseignement supérieur, se couvrir le cou et les cheveux avec un voile ou un foulard pour des raisons de conviction religieuse est contraire aux principes de laïcité et d'égalité. Dans cette situation, la liberté vestimentaire dans les établissements de l'enseignement supérieur reconnue dans la disposition litigieuse « ne concerne pas les vêtements de caractère religieux ni le fait de se couvrir le cou et les cheveux avec un voile et un foulard » (...) La liberté reconnue par cet article [article 17 provisoire] est subordonnée à la condition de ne pas être contraire « aux lois en vigueur ». Or l'arrêt de la Cour constitutionnelle [du 7 mars 1989] établit que le fait de se couvrir le cou et les cheveux avec un foulard est avant tout contraire à la Constitution. Par conséquent, la condition énoncée à l'article précité de ne pas être contraire aux lois en vigueur place en dehors du champ d'application de la liberté vestimentaire le fait de « se couvrir le cou et les cheveux avec un foulard » (...) » Voir l'arrêt de la Cour E.D.H. *Leyla Sahin c. / Turquie*, (Requête no 44774/98), Strasbourg, le 10 Novembre 2005, paragraphe 41.

⁷³⁹ L'Arrêt de la Cour Constitutionnelle Turque, le 05.06.2008 günlü, l'Arrêt n° E.2008/16, K.2008/116.

⁷⁴⁰ L'Arrêt de la Cour Constitutionnelle Turque, le 30.07.2008, l'Arrêt n° E. 2008/1, K.2008/2.

⁷⁴¹ La Cour Européenne des droits de l'Homme, *Leyla Şahin c. Turquie* [Grande Chambre], le 10 Novembre 2005, Requete n° 44774/98.

Aujourd'hui cet arrêt rendu par la grande chambre constitue une jurisprudence importante de la CEDH.



considérant cette interdiction comme une exigence de la laïcité visant à assurer également l'existence d'une « *société pluraliste* » et empêcher la discrimination sexuelle (l'égalité des sexes).

Dans cet arrêt, la Cour E.D.H approuvait le point de vue de la Cour Constitutionnelle Turque qui soulignait le fait que l'absence d'une telle interdiction pouvait causer une discrimination envers les étudiantes non-voilées, en accentuant la spécificité de la société turque.

La Cour E.D.H approuva cette interdiction dans le contexte de la laïcité en affirmant que celle-ci est « *nécessaire à la protection du système démocratique en Turquie* » (paragraphe 114). Par ailleurs dans cet arrêt, la Cour E.D.H qualifia le voile islamique de « *signe extérieur fort* » (paragraphe 12 et 111), en avançant des arguments les Républicains le considérant comme « *un signe politique* ».

Cette décision constitua un réel tournant dans les débats sur l'interdiction du port du voile parce qu'elle tomba comme un coup de grâce sur tous les opposants considérant cette interdiction comme une restriction des libertés.

Cette décision de la Cour E.D.H. constituait une référence cohérente pour la Cour Constitutionnelle turque, qui décida en 2008, de l'anti constitutionnalité de la loi permettant le port du voile à l'université. Cette décision de la Cour E.D.H. marginalisait indéniablement la lutte des milieux conservateurs. Désormais, le problème ne pouvait plus être perçu par les islamistes comme juridique, mais plutôt religieux ou honorifique.

En 2013, dans une réforme nommée *pack de démocratie* « *demokrasi paketi* » visant à améliorer les droits et libertés fondamentales, le premier Ministre R.T. Erdoğan a annoncé la fin d'une époque en abolissant officiellement⁷⁴² la disposition interdisant aux femmes de porter le foulard islamique dans la fonction publique (L'article 5/a du Règlement du 22 juillet 1981 adopté par le Conseil des ministres).

Les imam-hatip : La première rupture de l'unité de l'éducation

Le deuxième problème envenimant le conflit laïco-islamiste⁷⁴³ était l'accès des diplômés des *imam-hatips* aux universités. Dans les faits, les *imam-hatips* sont des lycées professionnels et aux examens d'entrée à l'université, les résultats de ces

⁷⁴² Avec l'article 1 du règlement additionnel de Conseil des Ministres «*Bakanlar Kurulu Eki Yönetmeliği*» du 4 Novembre 2013, n° 2013/5443.

⁷⁴³ Dans la doctrine turque, on utilise aussi le terme de « *conflit laïco-musulman* » bien que la laïcité ne soit pas l'équivalent de l'athéisme.

diplômés étaient multipliés par un coefficient désavantageux (s'ils faisaient un choix autre que dans leur branche professionnelle. Pour cette raison, il était très difficile pour les diplômés des *imam-hatips* d'entrer dans une faculté autre que celle de théologie.

Erbakan avait tenté de résoudre plusieurs fois le problème des *imam-hatips*, mais sans succès. Enfin, le 30 Novembre 2011, le Conseil d'Éducation Supérieure (YÖK) mit fin à ce désavantage, et les diplômés de tous les lycées professionnels disposèrent désormais de conditions égales lors des examens d'entrée à l'université.

Il fut donc possible de voir des imam-docteurs, des imam-procureurs et des imam-eurocrates. Aujourd'hui il existe une réalité indéniable ; par cette décision, l'unité de l'éducation a subi un choc, et les *imam-hatips* deviennent avec le temps un instrument efficace pour les islamistes, leur permettant de diffuser leur idéologie dans tous les domaines de la vie (même parfois dans les institutions de l'État).

Cette situation est quelque peu paradoxale, parce que d'un côté les islamistes veulent retirer la religion de la tutelle de l'État⁷⁴⁴ mais de l'autre, ils utilisent les institutions de l'État afin de consolider leurs positions. Avec cette réforme attendue, l'AKP fut soulagé d'une lourde charge.

Mais il ne serait tout de même pas correct de réduire le parti à une organisation agissant seulement selon la volonté d'une classe précise, puisqu'en 2004, le parti retira son projet de loi condamnant la relation adultère sous la pression des médias et des milieux kémalistes.

Enfin, depuis son élection, Erdoğan a tenté de maintenir un équilibre fragile sans provoquer l'armée et les républicains. Malgré cela, après les victoires électorales, la perte de l'influence de l'armée et des milieux kémalistes par les procès d'Ergenekon et de Balyoz ainsi que le référendum de 2010, Erdoğan a fini par renoncer à sa réticence et à agir d'une manière directe pour réaliser ses objectifs.

La réforme de l'éducation réalisée en 2011 fut sans doute l'annonce d'une nouvelle période pour l'AKP. La réforme réalisée en mars 2011 a suscité une grande controverse entre partis politiques et organisations de la société civile comme (TÜSİAD : l'Association des industriels et des hommes d'affaires turcs).

⁷⁴⁴ Essentiellement leurs objections portent sur l'existence de la direction des affaires religieuses (en turc « *DIB* » en français « *DAR* ») contrôlant toutes les mosquées et nommant les imams. L'existence de la « *DAR* » empêche les *tarikats* (sectes) de nommer leurs imams et de diffuser leurs idées.



Le gouvernement a restauré l'ancien système éducatif, ce qui se peut être considéré comme une revanche au «*coup d'État post-moderne*» de 1997, qui avait fermé la partie collège des écoles professionnelles. En réouvrant la partie collège des écoles professionnelles pour les écoles imam-hatip, il sera possible de recueillir les enfants pour l'éducation religieuse dès l'âge de 8.

Dans le nouveau système, il existe 3 cycles de scolarité obligatoire qui durent chacun 4 ans. Le deuxième cycle ouvre aux élèves le choix de l'enseignement professionnel. Au sujet des controverses sur ce sujet au début du mois de février 2012, le Premier Ministre Recep Tayyip Erdoğan avait affirmé vouloir former une *génération pieuse* « *dindar nesil* », et avait accusé Kemal Kılıçdaroğlu (le leader du parti Républicain du Peuple) de vouloir créer une *génération d'athées*.

Aujourd'hui, les écoles *Imam Hatip* comptent plus de 500 000 élèves (incluant les collèges), alors qu'en 1997, ce nombre n'était que de 60 000. En 2014, plus de 10% des étudiants de l'enseignement secondaire sont inscrits dans une école imam-hatip⁷⁴⁵. Aujourd'hui plusieurs lycées ordinaires se sont transformés en lycée imam-hatip sans obtenir le consentement des parents d'élèves⁷⁴⁶.

Il est possible de dire que ces lycées représentent désormais un certain prestige exprimant une affinité avec le point de vue du gouvernement. Il existe par ailleurs des lycées imam-hâtips internationaux pour former des imams-internationaux pouvant exercer leurs fonctions au-delà de Turquie, et particulièrement dans les pays d'Europe Occidentale sans lesquels il existe une immigration turque.

En Turquie, à la lumière de ces données, l'éducation laïque n'est que l'une des deux alternatives. Néanmoins, même au sein de l'éducation laïque, il existe des cours obligatoire de culture, de religion et de connaissance morale, et depuis 2013, des cours facultatifs sur *L'enseignement du Coran et de la « vie de [notre] prophète »*.

⁷⁴⁵ Voir en turc et en anglais, les statistiques officielles du ministère de l'éducation nationale: http://sgb.meb.gov.tr/istatistik/meb_istatistikleri_orgun_egitim_2012_2013.pdf (consulté le 20 Février 2014).

⁷⁴⁶ Voir l'article de CNN TURK «*Zorla imam hatip!*» sur l'imposition des lycées imam-hatips aux parents d'élèves: <http://www.cnnturk.com/2012/guncel/09/26/zorla.imam.hatip/678093.0/> (consulté le 20 Février 2014)

L'Étude des élections présidentielles de 2007, des suffrages universels de 2007 à 2011 et le référendum de 2010

Malgré sa volonté de ne pas exciter les milieux républicains, lors de l'élection présidentielle de 2007, le parti est tombé dans une grande impasse. Le candidat de l'AKP, *Abdullah Gül* n'est pas parvenu à obtenir les 367 voix nécessaires pour remporter le premier tour. Après le premier tour, le CHP demanda l'annulation du vote en faisant appel à la Cour Constitutionnelle.

Pour la première fois, la Cour Constitutionnelle décida que la présence des deux tiers des députés (367) était nécessaire pour initier le scrutin. Ce principe non appliqué jusqu'alors s'appuyait sur une interprétation exceptionnelle de l'article 102 (Alinéa 1) de la Constitution. Dans ces circonstances, le scrutin fut annulé et le CHP obtint une possibilité de faire blocage en boycottant le scrutin. Mais finalement, le 28 août 2007, grâce à la participation de 70 députés du MHP⁷⁴⁷ le boycott du CHP fut inefficace et *Gül* devint le 11^{ème} Président de la République turque, en obtenant 337 voix au 3^{ème} tour (avec la participation de 448 députés).

Cette crise était notamment due au passé islamiste de *Gül*, et tenait aussi au fait que sa femme, qui représentait la Turquie lors des réceptions internationales, était voilée. D'ailleurs les épouses voilées des députés d'AKP représentaient également un grand problème aux yeux des républicains, allant même vers une isolation humiliante.

À partir de 2002, l'armée turque cessa d'inviter les femmes des députés de l'AKP aux réceptions (même si certaines d'entre elles ne portent pas le voile). Malgré cette isolation, Erdoğan faisait attention pour ne pas rompre avec l'armée, et participait seul aux réceptions de l'État major. Mais cette fois la situation était critique, et il n'existait aucun obstacle à l'entrée du voile à *Çankaya* (la résidence présidentielle).

L'armée Turque affirmait clairement son hostilité à l'élection d'Abdullah Gül comme Président. Après le premier tour des élections au Parlement, sur son site internet, l'état-major turc « Genelkurmay » réalisait sa dernière intervention politique (le 27 Avril 2007) en publiant un mémorandum « *e-muhtıra* » exprimant que « les forces armées suivent avec inquiétude la focalisation des discussions sur la laïcité ».

⁷⁴⁷ En réalité les députés du MHP ont voté pour leurs candidats Sabahattin Çakmakoglu mais ils savaient très bien que même leur présence au parlement suffisait pour la victoire de Gül.

Dans le mémorandum, l'état majeur affirmait faire « *partie de cette discussion, et être le gardien décisif de la laïcité, et que s'il le faut, il allait mettre en évidence son attitude et son comportement d'une manière nette et claire* ».

Afin de s'opposer à la candidature de *Gül* (et aussi à une candidature probable d'Erdoğan), les républicains utilisèrent leur arme la plus efficace, « *les manifestations de masse* ». Lors de ces « *manifestations de la République* » (Cumhuriyet Mitingleri), pro-laïques, d'avril 2007, la tension entre les islamistes et les laïcs fut au sommet. La première manifestation eut lieu à Ankara le 14 avril 2007, seulement deux jours avant l'élection présidentielle.

La seconde eut lieu à İstanbul le 29 avril. Les manifestations ont une grande importance dans l'histoire de la Turquie car 1.5 million de manifestants étaient rassemblés pour la première manifestation, qui a débuté devant l'*Anıtkabir*, le mausolée de Mustafa Kemal Atatürk à Ankara.

La seconde manifestation était aussi impressionnante que la première et plus d'un million de personnes⁷⁴⁸ étaient réunis sur la place de *Çağlayan* (Istanbul) en arborant les drapeaux de la Turquie. Quant à la troisième manifestation, elle s'est déroulée à Izmir avec la participation de 600.000 personnes selon la police (2,5 millions d'après le comité d'organisation).

Ces manifestations ont eu deux conséquences critiques : la première est qu'elles ont accéléré la rupture entre les islamistes et les républicains, et divisé la population en deux fronts (musulmans et laïques - même si la laïcité ne s'oppose pas à l'islam.). La seconde conséquence tient au fait que beaucoup de personnes ont accroché le drapeau turc à leurs fenêtres ou aux balcons pour soutenir les manifestations, et dans l'intention de faire allusion à la *République laïque* d'Atatürk. La privatisation du drapeau turc comme un symbole de la République laïque contre le voile a engendré pour beaucoup un sentiment de rejet.

⁷⁴⁸Selon Reuters « *One million Turks rally against government* », (29.04.2007) : <http://www.reuters.com/article/worldNews/idUSL2910950920070429> (consulté le 20 Février 2014)



Enfin, l'élection présidentielle ainsi que les manifestations de la République ont donné naissance à un discours de misérabilisme des islamistes. L'humiliation du voile⁷⁴⁹ a excité les masses populaires. Juste 3 mois après ces manifestations, en Juin 2007, le peuple condamna cela en votant à 47% pour l'AKP.

Il est évident de comprendre par ce résultat que le peuple turc ne supportait pas le conflit politique pouvant causer des conséquences économiques lourdes, comme ce fut le cas pendant la *crise économique de 2001-2002*.

Le 21 Octobre 2007, après la crise électorale présidentielle et de l'abstention du Parti Républicain du Peuple au Parlement, par référendum constitutionnel proposé par l'AKP (la loi n° 5678 du 31.5.2007), le peuple turc a donné son accord pour certaines révisions constitutionnelles. La plus importante résidait notamment en la simplification de la procédure de prise de décision au sein du Parlement (l'article 96) pouvant désormais s'effectuer avec un tiers des députés, à condition d'être adoptée par la majorité absolue des membres présents.

La réforme prévoyait aussi l'adoption du mandat de quatre ans pour les élections législatives (article 77) au lieu du quinquennat (cinq ans), et de l'élection du Président de la République (articles 101 et 102) par suffrage universel pour une durée de cinq ans (au lieu de sept). Avec cette révision, le Président de la République ne pouvait être élu que pour un seul mandat.

Malgré la révision de la durée du mandat du Président de la République, la Cour Constitutionnelle turque a rendu un arrêt⁷⁵⁰ le 15 Juin 2012 approuvant le fait qu'Abdullah Gül, élu par le Parlement avant la révision constitutionnelle, pouvait exercer son mandat pendant 7 ans.

⁷⁴⁹ En réalité un grand nombre des femmes portaient le voile islamique « *tesettür* » ou traditionnel « *yazma* » et beaucoup de personnes (femme ou homme) étaient habituées au port du voile au moins par les personnes âgées de leur famille. D'ailleurs il existe une différence entre le voile islamique « *tesettür* » et le port traditionnel du voile « *yazma* ». Le voile traditionnel était généralement préféré à la campagne et ne rimait pas forcément avec religion. Pour cette raison les islamistes insistaient sur le port du « *tesettür* » comme un symbole de leur idéologie.

⁷⁵⁰ Cour Constitutionnelle arrêt n° E. 2012/30 (du 15 Juin 2012). L'appui principal de cet arrêt n'est pas une disposition constitutionnelle mais la loi n° 6271 du 19 Janvier 2012. Néanmoins nous pensons que cet arrêt entre en contradiction avec l'article 11 de la Constitution qui dispose que les lois ne peuvent pas être contraires à la Constitution et avec l'article 101 de la Constitution qui prévoit une durée de mandat de 5 ans pour le Président de la République. À ce sujet voir Kemal Gözler, « *Cumhurbaşkanı Abdullah Gül'ün Görev Süresi Ne Kadardır ve Bu Görev Süresi Kanunla Belirlenebilir mi?* », Terazi Aylık Hukuk Dergisi, Année 7, Numéro: 66, Février 2012, pp. 36-50.

Le référendum constitutionnel de 2007 fut voté à la majorité de 68,96% mais le taux de participation était faible (67,49%) par rapport aux élections législatives (84,24% aux élections législatives de 2007). Bien que les articles révisés soient critiqués par rapport à l'avenir du pays, la campagne n'a pas été très médiatisée.

Le 12 Mai 2009, le gouvernement de l'AKP a décidé de procéder à un autre référendum pour mettre en œuvre un projet de réforme constitutionnelle (loi n° 5982 du 5.5.2010) composée de 26 articles⁷⁵¹ et adoptée par le Président de la République Abdullah Gül.

La révision constitutionnelle proposée par le référendum changeait la composition et la nomination des membres du conseil supérieur de la magistrature (l'équivalent du Conseil supérieur de la magistrature) (HSYK « *Hakimler ve Savcılar Yüksek Kurulu* ») et de la Cour Constitutionnelle.

La date du référendum avait été fixée au 12 Septembre 2010. Néanmoins, il existait des controverses importantes au sujet de 3 articles du référendum. Les articles litigieux étaient ; celui sur la dissolution des partis politiques, celui sur la structure de la Cour constitutionnelle et sur le conseil supérieur de la magistrature (HSYK).

Enfin, la plus grande discussion portait sur les articles qui donnaient compétence au Président de la République pour nommer les membres du Conseil supérieur de la magistrature et de la Cour Constitutionnelle. Cette révision aurait pour conséquence l'affaiblissement du poids des Républicains Kémalistes au sein des institutions judiciaires, puisque l'HSKY détenait jusqu'alors la compétence de nomination des juges ordinaires ainsi que des juges de La Cour de Cassation et du Conseil d'État.

Jusqu'à cette réforme, rien n'empêchait les membres de l'HSYK et de la Cour Constitutionnelle d'exercer leur mandat jusqu'à leur retraite sans être inquiétés par le pouvoir exécutif et législatif. La longue durée des mandats empêchait les changements politiques du Conseil.

Il faut préciser que même avant cela, c'est le Président de la République qui nommait la grande majorité des membres du Conseil supérieur de la magistrature (sauf deux membres : le ministre de la justice comme le président et son sous-secrétaire, membre naturel du Conseil) et tous les membres de la Cour Constitutionnelle. Néanmoins, le nombre de ces membres était faible, par rapport au nombre proposé par la réforme.

⁷⁵¹ La révision de 23 articles: 10, 20, 23, 41, 51, 53, 54, 69, 74, 84, 94, 125, 128, 129, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 156, 159. ve 166 et l'annulation de l'article 15 (transitoire) et l'adoption de 2 articles transitoires (les articles transitoires 18 et 19).



Avant la réforme, la Cour Constitutionnelle était composée de 11 membres *essentiels* (permanents) et de quatre membres *de réserve* (suppléants), et l'HSYK était composée de sept membres essentiels et de cinq de réserve. Cette composition exigeait une durée assez longue au nouveau pouvoir politique pour pouvoir changer la composition de ces instances, parce que les membres de réserve (suppléants) déjà nommés venaient remplacer les membres permanents.

Après cette réforme, la Cour Constitutionnelle fut composée de 17 membres⁷⁵² (14 nommés par le Président) tous des membres essentiels, et l'HSYK fut composé de 22 membres essentiels et de 11 de réserve (4 nommés par le Président). Le Parlement obtint aussi la compétence de nommer 3 membres de la Cour Constitutionnelle. La durée de mandat des membres de la Cour Constitutionnelle fut fixée à 12 ans, mais une telle restriction de durée ne fut pas fixée pour les membres de l'HSYK. L'HSYK sera composé de 22 membres essentiels et de 11 membres de réserve qui vont remplacer les membres essentiels, et tous exerçant leur mandat, sans aucune restriction de temps, jusqu'à la retraite.

Cette contre-révolution constitutionnelle influença négativement la séparation des pouvoirs et signala la politisation du pouvoir judiciaire, désormais dominé par le pouvoir l'exécutif et législatif. Ces controverses aboutirent sur le dépôt d'un recours devant la Cour Constitutionnelle, par le parti républicain du peuple (CHP) ayant recueilli les signatures de 111 parlementaires⁷⁵³.

Le 7 Juillet 2010, la Cour constitutionnelle en tant qu'acteur important de la politique sur la trajectoire de la religion politique, annula certaines dispositions du texte voté par le Parlement sur la nomination des membres de l'HSYK et de la Cour Constitutionnelle.

La réforme constitutionnelle soumise au vote des turcs le 12 septembre 2010 prévoyait également la modification d'autres dispositions de la Constitution. Parmi ces révisions figuraient de nouvelles dispositions limitant les compétences des juridictions militaires ; désormais les militaires seraient jugés par les juridictions civiles pour les crimes, de manière détachée de leurs activités militaires. Par ailleurs, avec cette réforme, les civils ne seraient plus jugés devant les juridictions militaires, sauf en cas de guerre. Cette disposition impliquait aussi que les crimes des officiers contre l'État, pourraient être

⁷⁵² Avec l'entrée en vigueur de la révision constitutionnelle les membres de réserve gagnaient directement le titre de membres essentiels.

⁷⁵³ Il leur fallait 110 signatures de députés pour déposer un recours devant la Cour Constitutionnelle.

poursuivis devant les tribunaux civils. La réforme ouvrait la voie d'appel aux officiers de l'armée expulsés pour avoir entretenu des liens avec des groupes islamistes « iltica ».

Néanmoins, le plus grand argument défendu comme cause essentielle de la réforme fut l'annulation de l'article 15 (transitoire)⁷⁵⁴ de la Constitution de 1982. Cette révision rendait possible le procès des leaders du coup d'État du 12 septembre 1980.

La réforme constitutionnelle incluait également des dispositions importantes qui reflétaient la vision de l'AKP à créer selon T. Erdoğan, une « *constitution civile* » pour mener une politique d'intégration plus effective à l'Union Européenne.

La réforme stipulait pour les fonctionnaires, le droit de mener des négociations collectives sans citer pour autant le droit de grève. Désormais, les fonctionnaires eurent un droit de recours devant les juridictions contre les sanctions d'avertissement et de réprimande « *uyarma ve kinama cezaları* ».

Parmi les autres principes stipulés dans la réforme, il est possible de citer la discrimination positive en faveur des personnes âgées, l'égalité des sexes et la protection des enfants, la protection des données (data) personnelles, et la création d'un médiateur de la République « *ombudsman* ». L'un des plus grands changements réalisés par la réforme fut l'adoption du recours individuel devant la Cour Constitutionnelle.

Au niveau de la vie politique, la réforme rendit plus difficile la fermeture des partis politiques et l'annulation des révisions constitutionnelles par la Cour Constitutionnelle. Désormais, pour la fermeture d'un parti politique ou pour l'annulation d'une révision constitutionnelle par la Cour Constitutionnelle, il fallait obtenir le consentement de 2/3 des membres de la Cour Constitutionnelle au lieu de 3/5.

Par ailleurs, la révision prévoyait qu'un député d'un parti politique dissout par une décision de la Cour Constitutionnelle ne perdait pas la qualité de député par la

⁷⁵⁴ L'ancien article 15 (transitoire) de la Constitution :

« Le Conseil de sécurité nationale créé en vertu de la loi n° 2356 et exerçant les pouvoirs législatif et exécutif au nom de la nation turque, les gouvernements formés sous le régime de ce Conseil, et l'Assemblée consultative qui remplit ses fonctions en vertu de la loi n° 2485 relative à l'Assemblée constituante, ne peuvent encourir aucune responsabilité pénale, financière ou juridique en raison des diverses décisions et mesures d'exécution qu'ils auront adoptées durant la période s'étendant entre le 12 septembre 1980 et la date à laquelle sera constitué le Bureau présidentiel de la Grande Assemblée nationale de Turquie issue des premières élections générales, et aucun recours ne peut être introduit à cette fin devant une instance juridictionnelle quelconque.

Les dispositions de l'alinéa ci-dessus s'appliqueront également à ceux qui ont adopté des décisions et des mesures d'exécution ou accompli des actes matériels dans le cadre de la mise en oeuvre par l'administration ou les organes, instances et agents habilités, des dites décisions et mesures. »

Cette traduction est tirée de: <http://mjp.univ-perp.fr/constit/tr1982.htm>

publication de cette décision au Journal Officiel, même s'il (ou elle) avait lui-même provoqué cette dissolution par ses déclarations ou ses activités⁷⁵⁵.

La campagne électorale s'étant déroulée pendant le ramadan, le parti du gouvernement offrit des repas gratuits après le jeûne dans des tentes construites par ses municipalités. Le referendum constitutionnel s'est vite transformé en un tour de force, revenant à dire « oui » ou « non » pour l'AKP. Cette campagne annonçait quels seraient les soutiens des partis politiques, avant les élections législatives de 2011.

Le Parti Républicain du Peuple « CHP » (laïque- Républicain) et le Parti du Mouvement Nationaliste (laïque-nationaliste) « MHP » ont voté contre la réforme proposée par l'AKP. Les deux partis, bien qu'ils ne soient pas contre certaines dispositions améliorant les droits des citoyens, n'approuvaient pas les réformes annoncées en matière de justice. Selon eux, ces réformes mettaient en danger la laïcité, en influençant négativement le pouvoir de la justice, et en réduisant considérablement la force de l'armée, alors que ces deux institutions ne sont autres que les deux gardiens de la laïcité en Turquie.

Par ailleurs, le parti (islamiste) de la félicité « *Saadet Partisi* », et le parti (islamiste-nationaliste) de la Grande Union « *Büyük Birlik Partisi* » affirmèrent que « *Ça ne suffit pas (ce n'est pas assez) mais Oui !* » « *Yetmez ama Evet !* ». Cette affirmation était aussi celle soutenue par certaines libéraux, et par les partisans de l'extrême gauche ayant souffert de toutes les conséquences violentes du coup d'État de 1980. Ces partis et individus approuvaient la réforme malgré le fait que celle-ci ne réponde pas complètement à leurs attentes au sujet de l'évolution de la démocratie. La position la plus intéressante fut celle du parti (pro-kurde) de paix et de démocratie « *Barış ve Demokrasi Partisi* », qui invita ses électeurs à boycotter le référendum. Ce message fut efficace ; le taux de participation fut très bas dans les régions du sud-est.

Au 30^{ème} anniversaire du coup d'État de 1980, le 12 Septembre 2010, la révision constitutionnelle fut acceptée avec 57,88% de « oui » contre 42,12% de « non ». La carte des villes ayant voté « non » montra une rupture importante au niveau national.

⁷⁵⁵ Avant la révision, l'article 84 alinéa 5 de la Constitution disposait que : « Le député désigné dans la décision de la Cour constitutionnelle prononçant la dissolution à titre définitif d'un parti politique comme ayant provoqué cette dissolution par ses déclarations ou ses activités cesse d'avoir la qualité de député à la date de la publication au Journal officiel de la décision motivée de la Cour. La Présidence de la Grande Assemblée nationale de Turquie donne immédiatement suite à cette décision et en informe l' « *Assemblée Plénière* » Cette traduction est tirée de : <http://mjp.univ-perp.fr/constit/tr1982.htm>



Selon Ergun Özbudun, bien que certains articles de la révision ne soient pas controversés, la campagne fut la plus virulente et la plus polarisée de la vie politique de Turquie⁷⁵⁶. Ceci résultait sans doute des craintes des défenseurs de l'héritage d'Atatürk, de perdre leurs libertés de mode de vie. Nous pouvons qualifier ce clivage de « *bloc méditerranéen* », puisque toutes les rives côtières de Méditerranée ont voté « *non* », à l'inverse du Centre anatolien et de la Mer Noire qui ont voté « *oui* » avec une majorité écrasante.

Malgré le fait que les individus ayant voté « *oui* » n'étaient pas uniquement les électeurs en faveur de l'AKP, les résultats ont consolidé la puissance du parti, et ont montré à son leader qu'il était possible pour lui d'imposer ses projets législatifs ou sociaux avec le soutien d'une majorité populaire. Aux élections de 2011, l'AKP a obtenu près de 50 % des suffrages exprimés (49.83%).

Ce résultat fut la meilleure performance d'un parti politique depuis 1965. Le résultat de l'AKP était même au delà de celui obtenu par le parti de Turgut Özal (le parti de la mère patrie « *Anavatan Partisi* »), qui n'avait à l'époque aucun rivale sérieux à droite, après le coup d'État de 1980. L'AKP a remporté un troisième mandat consécutif. Ceci ne s'était produit auparavant qu'une fois, dans les années 1950, avec le Parti démocrate (DP).

Bien que l'AKP ait obtenu une nouvelle grande majorité parlementaire (337/550) lui permettant de réaliser des révisions constitutionnelles (supérieur à 2/3 et 3/5 du nombre des députés), il n'a jamais pu obtenir une majorité telle que lors des élections de 2002 (363/550 avec 34,28% des votes).

Dans les années suivantes, le discours du leader libéralo-conservateur Recep Tayyip Erdoğan a glissé vers un discours plus pointu, et tend de plus en plus à intervenir dans les modes de vie et dans les valeurs morales des individus, en se proclamant représentant de la volonté de la nation « *Milli İrade* ». Ces interventions sont de plus en plus fréquemment couronnées par un projet législatif découlant des paroles dictées par le leader du parti.

« *Ergenekon* » et « *Balyoz* » : la plateforme juridique du conflit kémaliste-islamiste

Aujourd'hui le conflit laïco-musulman est palpable dans les différents fronts. L'évènement actuel le plus spectaculaire est l'opération *Ergenekon*⁷⁵⁷, visant à dissoudre

⁷⁵⁶ Ergun Özbudun, (2011), *op. cit.*, p.149.

⁷⁵⁷ Ergenekon est le nom du mythe des turcs en Asie Centrale. En réalité cette dénomination fut utilisée par le magazine Nokta et le procès continue encore devant la 13^{ème} Cour d'Assises d'Istanbul.



une organisation prétendue kémaliste ultra nationaliste⁷⁵⁸. Depuis 2007, plusieurs personnes⁷⁵⁹ ont été arrêtées et interrogées dans le cadre de l'enquête.

Le cas « Ergenekon » a été ouvert en juin 2007 après la découverte d'une « réserve secrète d'armes » dans un bidonville d'Istanbul, ayant causé l'arrestation d'anciens hauts gradés de l'armée, de parlementaires, d'universitaires et de plusieurs journalistes. Ces derniers étaient accusés d'avoir monté un complot contre le gouvernement.

Parmi ces personnes on trouve d'anciens généraux comme *Veli Küçük*, *Hurşit Tolon*, *Şener Eruygur*, des académiciens comme *Kemal Alemdaroğlu* (ancien recteur de l'Université d'Istanbul), des politiciens comme *Doğu Perinçek* (ancien président du parti des travailleurs) des intellectuels républicains comme *Ilhan Selçuk*, et des juristes comme *Sabih Kanadoğlu* (ancien Procureur Général de la République à la Cour de Cassation).

En défaut de la transparence du procès, il est difficile de se prononcer sur l'existence ou non d'actes émanant de cette organisation prétendue *terroriste*, mais en 2009, l'arrestation de *Turkan Saylan* (présidente de l'association *pour une vie contemporaine « Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği »*) a provoqué une grande révolte chez les républicains. *Saylan* était à la tête d'une organisation kémaliste qui octroyait des bourses aux étudiants pauvres et son organisation constituait un front de propagande opposé aux islamistes.

Malgré sa libération quelques heures après son arrestation, *Saylan*, qui était atteinte d'un cancer, est décédée quelques semaines plus tard (le 18 Mai 2009), et cela n'a fait qu'augmenter la colère des kémalistes. Selon les républicains, *Ergenekon* est la preuve même de la dictature de l'AKP, et par le biais du procès, son parti cherche à intimider les républicains laïques.

À l'issue du procès, 64 accusés ont été condamnés par des « tribunaux spéciaux » (*cour d'assises à compétence spéciale « Özel Yetkili Ağır Ceza Mahkemesi »* qui ont été fondée en 2004, à la place des tribunaux de sécurité d'État « *Devlet Güvenlik Mahkemesi ou DGM* », et abolis en Février 2014) à l'emprisonnement à perpétuité. Parmi ces accusés figuraient des visages kémalistes connus comme le chef du Parti des travailleurs (IP, gauche nationaliste) *Doğu Perinçek*, et le journaliste *Tuncay Özkan*.

⁷⁵⁸ Dans la doctrine turque on utilise généralement le terme d'état dans l'état ou l'État-profond « *derin devlet* » pour définir cette organisation.

⁷⁵⁹ 86 personnes, appartenant au réseau dit Ergenekon (proche de l'État profond) ont été accusées, fin juillet 2008, de conspiration aux fins de semer la terreur et de renverser le régime.

Malgré leur condamnation à l'emprisonnement à perpétuité, Özkan et Perinçek sont libérés en 10 Mars 2014, après l'abolition des « *tribunaux spéciaux* ».

L'affaire d'Ergenekon est aussi connue de par les durées de détention anormale pratiquées durant le procès. Bien qu'ils soient libres aujourd'hui, le journaliste Tuncay Özkan, le député du Parti républicain du peuple (CHP) et journaliste Mustafa Balbay, le professeur (chirurgien) Mehmet Haberal, l'ancien président du parti travailliste Doğu Perinçek ont été détenus pendant plus de quatre ans⁷⁶⁰.

Le procès d'Ergenekon a provoqué plusieurs séries d'arrestations et d'emprisonnements souvent très médiatisés par la presse turque, mais l'un des événements les plus spectaculaires fut l'accusation de l'ancien chef de l'état-major, Ilker Basbug « *internet andıcı davası* (Le procès du mémorandum d'internet) ».

Başbuğ a été soupçonné d'être l'un des membres actifs d'une cellule de propagande anti-islamiste contre le gouvernement incluant 42 sites d'informations sur Internet et de « *diriger une organisation terroriste* ». Başbuğ a été condamné en 2013 à une peine de prison à vie pour avoir « *tenté de renverser, par la force et la violence, le gouvernement de la République de la Turquie* ».

Le plus grand évènement affaiblissant l'influence de l'armée turque après l'opération d'Ergenekon, est sans doute l'Opération du *marteau de forge*, « *Balyoz Harekatı* » en turc. L'opération se base sur les rapports du complot publiés dans le journal Taraf (libéral), qui prétend avoir obtenu des documents mettant en relief les plans présumés « datant de 2003 » de hauts-officiers de l'armée turque, prévoyant de bombarder deux mosquées à Istanbul en accusant la Grèce d'avoir abattu un avion turc sur la mer Égée⁷⁶¹.

L'armée turque a déclaré que ces plans ont bien été discutés, mais seulement dans le cadre d'un exercice de planification basé sur un scénario, lors d'un séminaire militaire. En Juin 2010, le Procureur d'Istanbul a lancé une enquête et initié l'investigation devant la 10^{ème} Cour d'Assises d'Istanbul (qui était une « *cour d'assise spéciale* »).

En Septembre 2012, 365 accusés dont les hauts-officiers de l'armée à l'époque comme les généraux (et amirals) Cetin Doğan, Özden Örnek, et Ibrahim Firtina ont été accusés « *de bloquer et d'empêcher par coercition le comité exécutif de la République turque d'exercer*

⁷⁶⁰ Avant sa libération en 10 Mars 2014, la durée de détention de Doğu Perinçek dépassait déjà 6 ans. Comme Perinçek, Tuncay Özkan aussi a dû attendre plus de 5 ans pour être libéré avec Perinçek, le 10 Mars 2014, après l'abolition des « *tribunaux spéciaux* » en Février 2014.

⁷⁶¹ Pour voir le gros titre du quotidien Taraf « *Fatih Camii Bombalanacaktı* » en 20 Janvier 2010 : <http://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/340/files/2012/09/1.jpg.png> (consulté le 20 Février 2014)



son devoir ». 34 suspects ont été acquittés et la Cour a reconnu au total la culpabilité de 331 suspects sur 365. Enfin, 325 ont été condamnés à la peine aggravée de prison à vie, mais les peines de certains ont été diminuées en raison de « tentative incomplète ».

L'affaire a été portée en cassation, mais malgré cela la 9^{ème} Chambre Criminelle de la Cour de Cassation a approuvé les peines des 237 accusés. Les généraux de l'armée ont reçu des peines de prison se rapprochant l'emprisonnement à vie eut égard à leur âge et à leur état de santé « Cetin Doğan, Özden Örnek, et Ibrahim Firtına , 20 ans » et Engin Alan, ancien général et député de MHP (Le Parti du Mouvement Nationaliste), 18 ans.

L'affaire est même aujourd'hui au centre des discussions entre le gouvernement et le parti de l'opposition (Le Parti Républicain du Peuple). Il existe plusieurs allégations sur l'existence de preuves fabriquées. Nous pouvons évoquer parmi ces preuves les rapports de TÜBİTAK (Le Conseil de Recherche Scientifique et Technique de Turquie) qui prouve la falsification du CD, pièce pourtant centrale des accusations⁷⁶².

Selon les rapports, le CD ne provenait pas d'un ordinateur de l'armée. L'un des sujet les plus controversés résidait dans l'absence de preuves suffisantes concernant une signature manuscrite (ou originale) « *ıslak imza* », présumée appartenir au Colonel Dursun Çiçek. Par ailleurs, selon les données de la mairie d'Istanbul, les noms des rues et avenues figurant dans les rapports n'existaient pas à l'époque (2003) mais avaient été changés en 2007.

De même, certaines entreprises, centres commerciaux n'existaient pas à l'époque et certaines parties du plan préparé sur Microsoft Word, avaient été rédigées avec un font d'écriture apparu pour la première fois sur Microsoft Word qu'en 2007.

Pendant le procès, les juges se sont souvent adressés à des témoins secrets « *gizli tanık* », et les accusés ont allégué le fait que les juges n'aient pas étudié les rapports d'expertise technique. Il existe de grands doutes sur la transparence et sur la fiabilité du procès.

Les représentants du Parti républicain du peuple (comme Atilla Kart)⁷⁶³ ont affirmé que la condamnation était « honteuse », en accentuant les nombreuses irrégularités du procès. Par ailleurs, le président du parti nationaliste MHP, Devlet Bahçeli, après

⁷⁶² Pour un exemplaire (qui n'est pas officiel) du rapport en format PDF, sur la fausseté des preuves, voir : <http://cdogangercekler.files.wordpress.com/2012/05/yavuz-fildis-rapor.pdf> (consulté le 20 Février 2014) Voir aussi l'article du quotidien Hurriyet « TÜBİTAK'a göre Balyoz'un kilit delili sahte » (25.01.2014), contenant les analyses techniques des experts : <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?id=25652276&tarih=2014-01-25> (consulté le 20 Fév. 2014).

⁷⁶³ Le membre de la commission de réconciliation chargée de l'élaboration de la nouvelle constitution.

l'emprisonnement du député Engin Alan, affirma que la sentence «*manquait de bases légales*», «*était injuste*» et que le verdict était «*une véritable insulte à la justice*».

L'emprisonnement des centaines d'officiers de l'armée a provoqué au sein de l'armée une grande crise de personnel, et ces derniers ont été très vite remplacés par nominations du Conseil Militaire suprême «*Yüksek Askeri Şura* ou *YAŞ* en turc » présidé par le Premier Ministre.

Néanmoins le Premier Ministre Recep Tayyip Erdoğan fut réticent à commenter le verdict et a rappelé que la décision rendue par la Cour de Silivri (Cour d'assises) était «*encore susceptible d'appel* ». Par ailleurs, Erdoğan affirma qu'il n'approuvait pas les accusations de «*dirigeant d'organisation terroriste* » pour Ilker Basbuğ.

La décision de Balyoz et la condamnation d'Ilker Basbuğ, montra les premières fractions entre le mouvement de Gülen et le gouvernement. Il existe des rumeurs sur le fait que le procès ait été mené par des procureurs spéciaux, réputés comme proches du mouvement de Fethullah Gülen, réalisant ainsi une revanche au «*coup d'état post moderne* » du 28 Février 1997 qui avait porté un coup sévère à l'organisation de Gülen.

Ilker Başbuğ est libéré suite à la décision de la Cour Constitutionnelle (le 06 Mars 2014) décidant à la violation des droits de Başbuğ concernant la «*sécurité et liberté individuelle*» selon l'article 19 (alinéa 8) de la Constitution. Selon La Cour Constitutionnelle, la 13^{ème} Cour d'Assises d'Istanbul («*tribunal spécial*») a rejeté la demande de libération de Başbuğ, sans étudier d'une manière effective, les prétentions sur l'illégalité de la détention.

Par ailleurs, la Cour d'assise, sans énonçant longue temps sa décision motivée, a empêché la décision d'être apportée devant la Cour de Cassation «*Yargıtay*». Avec cette décision la Cour Constitutionnelle a exigé à la Cour d'assises de répondre à la demande de Başbuğ concernant sa libération et enfin, l'ancien président d'État-Major est libéré le 7 Mars 2014.

Dans les rapports d'avancement de 2012 et de 2013⁷⁶⁴, en se référant au procès d'Ilker Başbuğ, la Commission Européenne a affirmé également que les répercussions et la durée anormalement longue de détention préventive constituent des problèmes graves.

La Commission a également affirmé ceci : « *des mesures supplémentaires doivent être prises en ce qui concerne l'indépendance, l'impartialité et l'efficacité du système judiciaire, notamment au regard du système de la justice pénale et du nombre considérable d'affaires criminelles graves en suspens* ».

Les rapports soulignaient également le manque d'impartialité, en critiquant le fait que la justice turque n'acceptait que les preuves fournies par la police et par des témoins non identifiés. Selon les rapports, ces procès diminuaient la confiance en la primauté de droit et à la justice, et tendaient à créer une polarisation de la vie politique turque.

L'évolution de la perspective de l'AKP ; vers l'autoritarisme et la révolte de la démocratie pluraliste – Les manifestations de « Gezi Parkı »

Après le referendum de 2010, et en particulier après les élections législatives de 2011, le Premier ministre T. Erdoğan a commencé à adopter un discours plus sévère au sujet des priorités religieuses, et en laminant l'influence de l'armée turque, gardienne de la laïcité, par le processus judiciaire nommé « *Balyoz* ». Avec le temps, le gouvernement de l'AKP est devenu sur le plan social, de plus en plus islamiste, en renonçant à son union avec les libéraux qui supportaient ses politiques depuis longtemps.

En 2013, le gouvernement a consolidé la place des cours de religion en y ajoutant les cours facultatifs sur « *la vie de [notre] prophète* » et les cours sur « *Sainte-Coran (Kuran-ı Kerim)* » dans les écoles publiques primaire et secondaire (dans les lycées et collèges) qui enseignaient déjà la « *culture religieuse et connaissance morale* ».

Erdoğan n'était désormais plus réticent à affirmer manifestement sa mission d'élever une « *génération pieuse (Dindar Nesil)* ». Erdoğan voulait contrôler les modes de vie des turcs dans tous les domaines. En Mars 2008, il déclara : « *D'ici 25 à 30 ans, la population jeune de Turquie va diminuer, faites des enfants !* » et affirma également que

⁷⁶⁴ Le rapport d'avancement (2012) concernant la Turquie rédigé en anglais : http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2012/package/tr_rapport_2012_en.pdf
Le Rapport d'avancement (2012) concernant la Turquie rédigé en turc http://www.abgs.gov.tr/files/2012_ilerleme_raporu_tr.pdf
Le rapport de « Stratégie d'élargissement et principaux défis 2012-2013 » rédigé en français : http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2012/package/strategy_paper_2012_fr.pdf
(Tous ces rapports sont consultés le 20 Février 2014).

sa propre femme avait eu quatre enfants, élevés dans des conditions difficiles. Plus tard, il modifia son discours avec une approche encore plus imposante en conseillant aux familles d'avoir au moins trois enfants.

Son discours a vite dérivé, en Mai 2010, en un projet de loi « *Gelir Vergisi Kanun Tasarısı* » (le projet de loi d'impôt sur le revenu) favorable économiquement pour les familles ayant des enfants. Avec la nouvelle loi, ces familles pouvaient bénéficier d'exemptions fiscales, de congés payés et de congés maternité plus longs, ainsi que d'aides financières directes⁷⁶⁵.

Néanmoins, la longue durée de congés maternité reconnue par la loi, causa un problème assez important ; la réticence du secteur privé à embaucher des femmes. Le secteur public appartenant à l'État devint la possibilité de travail la plus convenable pour les femmes. Il existait également des doutes sur une éventuelle réorientation des femmes abandonnant le marché privé pour effectuer des « *missions de maternité* ».

En mai 2012, sur la trajectoire de son projet d'augmentation de la population, Erdoğan a condamné l'avortement, le qualifiant de meurtre. Il a notamment affirmé dans une réunion de la branche féminine de son parti à Istanbul : « *Je considère l'avortement comme un meurtre. Que vous tuiez un bébé dans le ventre de sa mère ou que vous le tuiez après, il n'y a aucune différence.* »⁷⁶⁶ Dans le même discours, le Premier Ministre a également souligné son hostilité par rapport à l'accouchement par césarienne.

Suite à cette déclaration, le gouvernement n'a pas tardé à obtenir le consentement du président de la DAR. Ce consentement ressembla plus à une fatwa d'Ouléma, et Mehmet Görmez déclara que « *la mère n'est pas «propriétaire» du fœtus et qu'elle ne peut décider d'en faire ce que bon lui semble* »⁷⁶⁷.

Comme son discours sur le fait d'avoir minimum trois enfants, l'hostilité du Président au sujet de l'avortement s'est vue couronnée par un projet de loi visant à interdire l'avortement dans les hôpitaux, à l'exception de cas d'urgences médicales (risque vital pour la mère, un bébé non viable, ou handicap grave).

⁷⁶⁵ L'entrée en vigueur de la nouvelle loi de l'impôt sur le revenu est prévue pour le début de l'année 2014. Pour le texte officiel et les motifs du projet de loi « *Gelir Vergisi Kanun Tasarısı* » (le projet de loi d'impôt sur le revenu) voir le site de l'Assemblée Nationale Turque : <http://www2.tbmm.gov.tr/d23/1/1-0886.pdf> (consulté le 20 Février 2014).

⁷⁶⁶ Jean Marcou, « *Les débats et les manifestations provoqués par le projet visant à restreindre le droit à l'avortement prennent de l'ampleur en Turquie* », (5 Juin 2010), l'article est accessible en ligne sur : <http://ovipot.hypotheses.org/7450> (consulté le 20 Février 2014).

⁷⁶⁷ *Ibid.*



En Mai 2012, lors de l'inauguration d'un hôpital privé, Erdoğan annonça qu'il avait donné une directive au Ministre de la Santé pour préparer une nouvelle loi sur l'avortement. Après l'annonce d'Erdoğan, déterminé à faire naître une nouvelle loi imposant comme délai légal maximal d'autorisation pour une IVG (Interruption Volontaire de Grossesse), 4 semaines au lieu de 10, le Ministère de la Santé prépara un nouveau projet de loi (Le projet de loi sur la santé de reproduction « *Üreme Sağlığı Yasa Taslağı* ») sur la directive d'Erdoğan⁷⁶⁸.

Bien que la nouvelle loi ne soit pas encore adoptée, en pratique, dans les hôpitaux publics, les directives d'Erdoğan sont déjà appliquées. La nouvelle loi ne change pas le délai légal d'autorisation (dix semaines) de l'IVG mais, sauf en cas d'urgence vitale pour la mère et l'enfant, elle rend presque impossible la possibilité d'un avortement volontaire, même si ce dernier est envisagé à la suite d'un viol (sauf pour les mineures de moins de quinze ans, qui peuvent procéder à un avortement avec la décision d'un juge). La nouvelle loi prévoit la distribution gratuite de *pilules du lendemain* pour prévenir les grossesses involontaires.

Courant 2012-2013, plusieurs personnes ont été condamnées devant les tribunaux pour blasphème. Le compositeur internationalement connu, Fazıl Say, comptait parmi ces personnes, et a été jugé devant le tribunal pénal, du seul fait d'avoir partagé sur Twitter une poésie du poète persan Omer Hayyam.

En 2013, Erdoğan décida unilatéralement de nommer le troisième pont du Bosphore « *pont Yavuz Sultan Selim* », (Selim 1^{er} ou Selim le Terrible), malgré la critique des Alévis. Yavuz (signifie courageux et cruel) Sultan Selim était un sultan, une image historique, connu pour sa férocité. Il est également responsable de la mort de dizaines de milliers d'Alevis durant la « *bataille de Tchaldiran* ». Selim a expulsé la population des boyards (ou « *beg* ») Turkmènes alévis de l'Est d'Anatolie, et les a remplacé par des kurdes chaféites (une école de sunnisme) qu'il considérait comme plus fidèles à son Empire sunnite.

Le parc « *Gezi* » (parc de promenade) qui se trouve à côté de la place de Taksim est l'un des rares lieux de détente pour les stambouliotes. Ce parc qui n'avait aucune importance politique jusqu'en 2013 devenait une cause de conflit avec le projet du gouvernement à construire un centre d'achat au lieu du parc.

⁷⁶⁸ Voir l'article du quotidien Sabah « *Kürtaj Yasası geliyor* », (29.05.2012):

<http://www.sabah.com.tr/Gundem/2012/05/29/kurtas-yasasi-geliyor> (consulté le 20 Février 2014).

L'article de Lucie Drechselova « *Le mois de mai, tournant historique pour l'avortement en Turquie ?* », (29.04.2013), accessible en ligne sur : <http://ovipot.hypotheses.org/8741> (consulté le 20 Février 2014).

Le 29 Mai 2013, lors de la cérémonie d'inauguration du pont, Erdoğan affirma que :

« *Quoi que vous fassiez, nous avons pris notre décision et nous allons la mettre en œuvre !* », au sujet de sa décision d'abattre les arbres du parc Gezi situé non loin de la place Taksim.

En effet, depuis plusieurs mois, des bénévoles recueillaient des signatures afin d'empêcher la reconstruction de la caserne militaire de l'époque ottomane, en lieu et place du parc de promenade de Taksim.

Cette caserne représente un symbole historique fort pour les islamistes. Lors des événements du 31 Mars 1909, la dernière résistance islamiste fidèle au Sultan Abdülhamid II, fut écrasée dans cette caserne par l'armée, et le bâtiment fut démoli en 1940 par le gouvernement du parti républicain du peuple.

Les manifestants campaient devant le parc pour empêcher cette reconstruction. Il faut préciser que leur cause au départ, n'était pas politique, mais strictement écologique. Néanmoins, derrière les arbres du parc Gezi se cachait tout de même la colère des turcs opposés aux interventions du gouvernement contre leurs droits, libertés et modes de vie.

Depuis des années, l'AKP profite de l'amplification brutale du secteur de la construction pour favoriser la croissance économique. Depuis, la plupart des terrains publics ont été vendus à des entreprises de construction, et avec le grand projet de *transformation urbaine* « *Kentsel Dönüşüm* » planifié par l'AKP, Istanbul ressemble à un gigantesque chantier de construction. Dans cette situation, les parcs constituent les derniers endroits de détente pour les citoyens.

Suite à l'intervention brutale de la police en civil au lever du soleil, brulant les tentes des manifestants et entrant dans le parc avec des machines de construction, la réaction fut toute suite déclenchée. Le député du BDP « *parti de la Paix et de la Démocratie (parti pro-kurde)* », Sırrı Süreyya Önder est pourtant parvenu à arrêter la construction en se lançant devant les machines. Mais ses efforts n'ont pas empêché la police d'emmener au commissariat un jeune manifestant.

Le choc fut très brutal. L'image de Reuters, montrant une jeune fille en robe rouge touchée au visage par du gaz lacrymogène décoiffant ses cheveux, est très marquante et cette image⁷⁶⁹ est devenue un symbole pour les turcs. La police arrêtait de force des

⁷⁶⁹ Voir Annexe III-T.

garçons et les filles pour les emmener au commissariat malgré les efforts de leurs parents pour les en empêcher.

La nuit, les protestants de « *Gezi* » ont mobilisé 3,6 millions de personnes⁷⁷⁰, et se sont répandus dans les autres villes de Turquie. Les manifestants n'étaient pas seulement de gauche, mais provenaient de différents horizons politiques, incluant également des *musulmanes anticapitalistes* « *Anti-Kapitalist müslümanlar* »⁷⁷¹.

Pendant le Ramadan à la place Taksim, les musulmans anticapitalistes ont dressé un tapis par terre avec toutes sortes de nouritures pour rompre le jeûne avec les manifestants, nommée « *Yeryüzü sofrası* » (la table sur terre) afin de protester contre la dimension politique et la splendeur des jeûnes organisés par le gouvernement⁷⁷².

Sur la place Taksim se trouvaient aussi des groupes opposants comme les partisans du mouvement nationaliste (MHP), et des kurdes supportant le PKK. Selon l'observation de *The Guardian*⁷⁷³ il y avait des tentes du mouvement écologiste, des kémalistes qui portaient les drapeaux d'Atatürk, des LGBT (lesbien, gay, bisexuels et transsexuels) avec leurs drapeaux arc-en-ciel, des organisations de gauche et des syndicats portant les devises et les drapeaux de Che Guevara, ainsi que des partisans du PKK et leurs drapeaux d'Abdullah Öcalan.

Les manifestations ont commencé en raison de l'abattage des arbres du parc *Gezi* mais petit à petit, la cause principale devint la position autoritaire de l'AKP qui se considérait à lui tout seul, l'expression de la volonté nationale. Au commencement des

⁷⁷⁰ Ce nombre est incertain mais admise selon le média. Voir l'article du quotidien Radikal « *Polisten Gezi olaylarıyla ilgili ilginç rapor* », (25.11.2013) : http://www.radikal.com.tr/turkiye/polisten_gezi_olaylariyla_ilgili_ilgin_rapor-1162696 (consulté le 20 Février 2014).

⁷⁷¹ Pour voir l'article de *The Economist* « *The anti-capitalist Muslims* », (18.07.2013), sur le mouvement: <http://www.economist.com/blogs/charlemagne/2013/07/turkish-politics> (Consulté le 20 Février 2014). Nous vous conseillons de lire aussi l'article de *Hurriyet Daily News* « *Anti-Capitalist Muslim leader says Gezi youth want new approach to Islam* » qui concerne un reportage avec le leader du mouvement : <http://www.hurriyetaidailynews.com/anti-capitalist-muslim-leader-says-gezi-youth-want-new-approach-to-islam.aspx?PageID=238&NID=51138&NewsCatID=338> (consulté le 20 Février 2014). Pour une traduction en française de cet article voir le site *alencontre.com* « *Le leader des musulmans anticapitalistes affirme que les jeunes du parc Gezi veulent une nouvelle approche de l'islam* », (27.07.2013) : <http://alencontre.org/asia/turquie/le-leader-des-musulmans-anticapitalistes-affirme-que-les-jeunes-du-parc-gezi-veulent-une-nouvelle-approche-de-lislam.html> (consulté le 20 Février 2014).

⁷⁷² Pour arrêter les manifestants en accentuant les sentiments religieux, sur la place de Taksim, le gouvernement a construit des tables de jeûne et a invité le peuple à y rompre le jeûne. Pour protester l'instrumentalisation de la religion à des fins politiques, les musulmans anticapitalistes ont construit leurs propres tables de jeûne sur la terre afin de refléter la modestie de leur conception de religion.

⁷⁷³ Voir l'article de *The Guardian* « *Turkey protests unite a colourful coalition of anger against Erdogan* », (03.06.2013) : <http://www.theguardian.com/world/2013/jun/03/turkey-protests-coalition-anger-erdogan> (consulté le 20 Février 2014).



manifestations, les médias n'osaient pas diffuser les événements ayant lieu au parc *Gezi* et en regardant la télévision, il n'était même pas possible d'être au courant de ces manifestations. Pourtant, les manifestants qui étaient en majorité des jeunes avaient la capacité de communiquer *via* internet par des réseaux comme Twitter et Facebook et ont très vite occupé la place Taksim ainsi que plusieurs rues périphériques.

Après des interventions volontaristes du gouvernement dans le mode de vie des citoyens, les nouvelles générations de Turquie jusqu'alors indifférentes à la politique, se sont réveillées et se sont trouvées au centre d'une manifestation politique internationalement médiatisée⁷⁷⁴.

Le soulèvement ayant eut lieu au quartier de Beşiktaş est allé jusqu'à frôler le bureau d'Erdoğan, qui se trouvait alors en visite au Maroc. Les barricades construites par les manifestants n'ont pu être franchies pendant longtemps. Un grand nombre de manifestants provenait de la rive anatolienne, du quartier de Kadıköy, quartier dans lequel le parti républicain du peuple dominait les élections. Devant l'incapacité du transport maritime d'assurer la liaison pour tout le monde, des centaines de milliers de personnes ont tenté de rejoindre l'autre rive à pied, en passant par le pont du Bosphore, mais un grand nombre de manifestants a été arrêté par la police avant même d'atteindre le pont.

Au niveau de la « censure », on peut citer l'exemple de la chaîne d'information NTV qui diffusait un documentaire sur les pingouins au lieu de montrer les événements de la place de Taksim. Très vite, ces pingouins sont devenus un symbole des manifestants, représentant le silence gardé par les collaborateurs du gouvernement.

Plusieurs autres chaînes de télévision et journaux⁷⁷⁵ n'ont pas voulu mécontenter le gouvernement, leurs propriétaires ayant besoin du soutien ou au moins de la neutralité du gouvernement pour ne pas mettre en danger leurs intérêts commerciaux. Le premier jour, les manifestations ont été diffusées par des prises de vue d'amateurs, sur Halk TV (Télévision du Peuple), chaîne qui n'était pas très connue avant.

Le 1^{er} juin, le Premier Ministre Tayyip Erdoğan qui était au Maroc au début des manifestations, a menacé les manifestants d'une manière assez inquiétante en affirmant que « *là où ils seront 20, nous serons 200 000. Là où ils seront 100.000, nous pouvons*

⁷⁷⁴ Voir l'article de The Economist « *The New Young Turks* », (08.06.2013) :

<http://www.economist.com/news/briefing/21579005-protests-against-recep-tayyip-erdogan-and-his-ham-fisted-response-have-shaken-his-rule-and> (consulté le 20 Février 2014).

⁷⁷⁵ Comme HaberTurk et le grand quotidien Milliyet qui est centriste et proche du gouvernement d'AKP.



réunir un million de membres de mon parti. Je retiens (empêche de sortir) très difficilement des millions (les partisans d'AKP) chez eux ». Par ailleurs, il a qualifié les manifestants de « *çapulcular* » (« pillards » et « fainéants »).

La qualification « *çapulcu* » a aussitôt été adoptée par les manifestants, se décrivant volontairement comme « *çapulcu* » et revendiquant leurs actes de manifestation d'une manière humoristique, en les qualifiant de « *çapuling* ». Malgré certains membres de son parti ayant déclaré leur respect aux manifestations non-violentes, Erdoğan a réagi très hostilement contre les manifestations. Il a affirmé qu'elles étaient anti-démocratiques et initiées par des extrémistes. Erdoğan a menacé les manifestants en déclarant que certains étaient impliqués dans des activités de terrorisme.

Cette accusation était très grave, car la qualification de terrorisme est utilisée fréquemment dans le discours gouvernemental et par la justice turque pour condamner Fethullah Gülen et sa communauté (avant l'arrivée au pouvoir d'AKP), ainsi que les généraux et les hauts officiers de l'armée (« Le processus pénal de Balyoz »), les journalistes et les penseurs (« Le processus pénale d'Ergenekon »).

La poursuite d'un crime pour terrorisme selon l'article 10 de la Loi de lutte contre la terreur « *Terörle Mücadele Kanunu* » (loi no : 3713) et les dispositions liées à cette question dans le Code pénal et dans le Code de procédure pénale (CPP) donnent une grande autonomie aux procureurs, qui obtiennent le droit d'écouter et d'enregistrer les conversations téléphoniques. Grâce aux dispositions juridiques qui interprètent d'une manière très large le concept de terrorisme⁷⁷⁶, les coupables peuvent être emprisonnés pendant le procès si le juge pense qu'ils sont capables de fuir ou de dissimuler des preuves.

⁷⁷⁶ L'article 1, paragraphe 1, de la loi n° : 3713 établit trois critères principaux pour caractériser un acte terroriste :

- « - tout acte ayant pour objet de porter atteinte aux caractères fondamentaux de la République tels que déterminés par la Constitution, ou à l'ordre politique, juridique, laïque et économique du pays ;
- tout acte ayant pour objet de porter atteinte à l'intégrité du territoire et de la nation, ainsi que tout acte ayant pour objet de mettre en danger l'existence de la République de Turquie ;
- tout acte ayant pour objet de porter atteinte à l'autorité de l'État ou de l'affaiblir ;
- tout acte ayant pour objet d'anéantir les droits et libertés fondamentaux ;
- tout acte ayant pour objet de porter atteinte à la sûreté interne et internationale, à l'ordre public ou à la santé publique ».

Pour un rapport officiel du Conseil de l'Europe publié en Mai 2013, concernant les dispositions de la loi voir : Comité d'experts sur le terrorisme (CODEXTER) Profils Nationaux Relatifs à la capacité de lutte contre le terrorisme : Turquie, [http://www.coe.int/t/dlapil/codexter/Country%20Profiles/Profiles-2013-Turkey_FR.pdf].

Au retour d'Erdoğan du Maroc, le gouvernement de l'AKP a organisé une grande manifestation pro-gouvernementale à Kazlıçeşme (*Le meeting de respect à la volonté nationale « Milli Iradeye Saygı Mitingi »*) en mobilisant des milliers de bus qui appartiennent aux municipalités et à la mairie d'Istanbul. Malgré tout, ce meeting n'a pu effacer les effets des manifestations de Gezi et a montré au monde que le gouvernement d'Erdoğan s'éloigne de la trajectoire du pluralisme en assimilant sa propre volonté à la volonté nationale.

Pendant les manifestations, 7 civils⁷⁷⁷ et un policier ont perdu la vie, et des milliers de personnes ont été blessées et touchées par les gaz lacrymogène, chlorobenzylidène malonitrile⁷⁷⁸ et des milliers de personnes ont été arrêtées par la police. Bien que les manifestants aient eu recours à des masques à gaz, masques de plongée, à du Talcide (médicament pour l'estomac) mélangé avec du lait, ils ne sont pas parvenus à arrêter les cartouches de gaz en métal. Les tirs de cartouche de gaz ont occasionné des blessures graves, surtout oculaires (pertes d'oeil) et des traumatismes cervicaux.

Après les manifestations de Gezi, œuvrées en grande partie par les jeunes, les interventions gouvernementales ont de plus en plus ciblé les jeunes. À la fin (novembre) 2013, Erdoğan affirma qu'il n'est pas content de la situation (l'indisponibilité de capacité) des foyers d'étudiants, et vraiment déçu de voir des couples non-mariés résidants ensemble. Cette intervention directe, touchant aux droits et libertés, fut critiquée par plusieurs personnes provenant de différents horizons sociaux, y compris par des conservateurs. Néanmoins Erdoğan n'a fait aucun pas en arrière et a dit « *Est-ce que vous pouvez supporter une telle situation pour votre fils ou fille ?* ».

Mais le vice premier ministre Bekir Bozdağ avança le droit pour l'État de contrôler le mode de vie des jeunes au vu de l'article 58 de la Constitution qui donne à l'État la mission de protéger les jeunes des mauvaises habitudes⁷⁷⁹. Cette intervention fut perçue d'une manière très négative, et créa de réelles craintes quant à une éventuelle opération de contrôles policiers dans les appartements des étudiants d'université qui sont en grande majorité, juridiquement des adultes (plus de 18 ans). Si on admettait une telle

⁷⁷⁷ Incluant Berkin Elvan (15 ans) qui a vécu 269 jours dans le coma et perdu la vie en 11 Mars 2014.

⁷⁷⁸ Voir le rapport de Human Rights Watch sur ce sujet « *Turkey: End Incorrect, Unlawful Use of Teargas* » : <http://www.hrw.org/news/2013/07/16/turkey-end-incorrect-unlawful-use-teargas> (consulté le 20 Février 2014).

⁷⁷⁹ Voir l'article de NTVMSNBC « *Bozdağ : Hükümet anayasal görevini yapıyor* », (06.11.2013) : <http://www.ntvmsnbc.com/id/25477374/> (consulté le 20 Février 2014).

intervention, la police aurait le droit de perquisitionner l'appartement de tous les citoyens. La résidence des étudiants figure sur les registres des sous-préfectures et les étudiants pouvaient être détectés par ces registres.

Les méthodes de coercition de l'AKP n'étaient pas directes ou physiques. Le gouvernement utilisait parfois contre ses rivaux politiques, un autoritarisme indirect par le biais d'amendes fiscales ou par un ralentissement soudain des processus bureaucratiques.

Certains, étudiants n'avaient d'autre choix que de changer de résidence pour ne pas mettre en danger leurs bourses universitaires. Certains d'entre eux craignaient un éventuel renvoi de données sur leur statut de résidence à leurs parents. Bien que le gouvernement ait déclaré qu'il n'y aurait pas de perquisitions dans les appartements, la déclaration du Premier Ministre était déjà effective.

La dernière génération élevée à la mentalité kémaliste de la religion civile turque a prit le contrôle de la scène politique. Bien qu'ils soient des « enfants » à leur arrivée au pouvoir de l'AKP (en 2002), aujourd'hui les jeunes ont la capacité de montrer au gouvernement que l'héritage d'Atatürk ne représente pas un archaïsme, et qu'il est encore vivant. Les plus âgés des manifestants ont également vécu la période libérale d'Özal ayant encouragé le pluralisme en Turquie, et ne peuvent accepter de laisser leurs libertés aux mains du gouvernement.

L'autoritarisme et la pression exercés par l'AKP n'influencent pas uniquement les milieux kémalistes, mais aussi les membres des communautés religieuses comme la communauté de Gülen qui a pénétré l'État.

La communauté de Gülen (le service « hizmet ») a été chassée à la suite de l'Opération du 17 Décembre 2013 initiée par le procureur présumé proche du mouvement de Gülen (Zekeriya Öz). Par cette opération, Zekeriya Öz a mis en évidence la corruption des hauts fonctionnaires de l'État et des hommes d'affaires, des proches des ministres et des représentants d'institutions soutenant le gouvernement de l'AKP (comme la banque Halkbank).

L'autoritarisme de l'AKP construit sur une conception de démocratie majoritaire, influence directement la séparation des pouvoirs qui est le principe fondamental de la démocratie moderne. Après la mise en évidence de l'opération de corruption du 17 Décembre, qui serait initiée par le mouvement de Gülen, le gouvernement a réalisé la

grande réforme du HSYK (Le conseil supérieur des juges et des procureurs), en touchant ainsi profondément à la séparation des pouvoirs, en accordant au Ministre de la Justice le dernier mot en matière de nomination des magistrats.

Par ailleurs, après les manifestations contre le gouvernement (les manifestations de Gezi Parkı), le gouvernement n'a pas tardé à prendre des mesures sévères pour restreindre l'utilisation d'internet. Le 5 Février 2014, le gouvernement de l'AKP a fait voter au Parlement une loi (amendement à la loi n° 5651 sur internet de 2007) permettant à l'autorité gouvernementale des télécommunications (Présidence de la Communication « TIB ») de bloquer les sites internet considérés indésirables (une atteinte à la vie privée) en l'espace de 4 heures.

Désormais, la TIB aura la compétence de bloquer l'accès à ces sites et supprimer tous les contenus violant la confidentialité de la vie privée, sans l'approbation préalable de la justice⁷⁸⁰. La nouvelle loi permet à la TIB d'accéder et de conserver également les données personnelles des internautes. Ces mesures ont été prises par le gouvernement pour la protection des mineurs et la vie familiale, mais ont suscité de vives critiques au sein du Parlement et sur la scène internationale.

La nouvelle loi sur internet a vite donné ses fruits, suite aux scandales d'écoutes téléphoniques diffusant sur l'internet, les conversations intimes (la corruption) des membres du gouvernement (incluant également Erdoğan et sa famille), Erdoğan a déclaré en Mars 2014, dans un reportage de télévision, qu'*ils ne sacrifieront pas le peuple pour Youtube et Facebook et qu'ils vont réaliser des démarches sévères qui peuvent aller jusqu'à la fermeture de ces sites, pour empêcher cette situation*⁷⁸¹. Deux semaines plus tard Erdoğan a déclaré de nouveau qu'ils vont « *extirper (éradiquer)* » Twitter⁷⁸². Quelques heures après cette déclaration, l'accès au Twitter est bloqué par

⁷⁸⁰ Le 18 Février 2014, le président de la République Abdullah Gül a ratifié la loi en affirmant néanmoins, la nécessité de reviser certaines dispositions. Sur demande du président de la République pour la révision de certains articles de la loi sur la conservation des données personnelles et le blocage de sites internet, le ministre de la communication Lütfi Elvan a annoncé que le gouvernement ferait 2 modifications dans la loi. La première modification est que le TIB, sera obligé de porter sa décision de bloquer un site internet (pour la confidentialité de la vie privée), devant le tribunal (initier un procès) dans les 24 heures après avoir bloqué volontairement « *ex officio* » un site internet. Par ailleurs selon les conseils du Président, le contenu des données personnelles pouvant être conservée par l'État sera restreint par rapport à la forme initiale de la loi.

⁷⁸¹ Voir l'article de Radikal « *Başbakan Erdoğan: Bu milleti Facebook'a, Youtube'a yedirmeyiz!* », (06.03.2014): http://www.radikal.com.tr/politika/basbakan_erdogandan_onemli_aciklamalar-1179966 (Consulté le 15 Avril 2014)

⁷⁸² Voir l'article de Hurriyet, « *Erdoğan: 'Twitter, mwitter kökünü kazıyacağız'* », (21.03.2014): <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/26050109.asp> (consulté le 15 Avril 2014)

TIB (20 Mars 2014). Une semaine plus tard (27 Mars 2014) TIB a appliqué mot-à-mot les déclarations d'Erdoğan en bloquant cette fois l'accès à YouTube.

Le 2 Avril 2014 la Cour Constitutionnelle turque a déclaré la décision de TIB sur le blocage de l'accès à Twitter, comme « *la violation de la liberté d'expression qui est le pilier de la société démocratique* » et a demandé au gouvernement de lever cette mesure.

La décision de la Cour Constitutionnelle a suscité immédiatement l'hostilité d'Erdoğan qui a déclaré devant le public que : « *Nous devons bien sûr appliquer le jugement de la Cour constitutionnelle mais je ne le respecte pas. Je ne respecte pas ce jugement* ». Le Premier ministre a également estimé que « *l'arrêt de la Cour violait les "valeurs nationales" du pays et cette décision qui protège une entreprise américaine est loin d'être nationale* »⁷⁸³.

En réalité, le référendum constitutionnel de 2010 garantissait la protection des données (data) personnelle (article 20)⁷⁸⁴ et révisait la procédure de nomination des juges de l'HSYK. Le gouvernement de l'AKP a modifié avec (la loi no : 6524), des dispositions constitutionnelles instaurées pourtant récemment et par le référendum.

En conséquence le 11 Avril 2014, la Cour Constitutionnelle Turque a déclaré contraires à la Constitution, les nouveaux pouvoirs accordés au ministre de la Justice sur le Haut-conseil des juges et procureurs (HSYK), en charge notamment des nominations de juges. Malgré cela, cette annulation ne peut pas créer un effet immédiat parce que pour l'entrée en vigueur de la loi il faudra attendre encore 6 mois après sa publication au journal officiel.

L'autoritarisme du gouvernement d'AKP n'était pas limité avec des censures. Le 17 Avril 2014 le gouvernement a voté au parlement un projet de loi (la loi no : 6532 modifiant la loi no : 2937 « *La loi de MIT* ») qui renforce les pouvoirs du MIT, l'organisation nationale de renseignement, liée directement au Premier ministre. Avec ces modifications, le MIT

⁷⁸³ Voir l'article de CNNTURK, « *Başbakan Erdoğan: "Anayasa Mahkemesi kararına saygı duymuyorum"* », (04.04.2014): <http://www.cnnturk.com/haber/turkiye/basbakan-erdogan-anayasa-mahkemesi-kararina-saygi-duymuyorum> (consulté le 15 Avril 2014)

⁷⁸⁴ L'article 20 l'alinéa 3 ajouté par la loi n° 5982 du 7 mai 2010: « Chacun a le droit d'exiger le respect de ses données personnelles. Ce droit comporte notamment le droit de prendre connaissance, d'avoir accès à ses données personnelles, de demander leur rectification et leur suppression et de savoir si celles-ci sont utilisées conformément aux objectifs prévus. Les données personnelles ne peuvent être traitées que dans les cas prévus par la loi ou avec le consentement des personnes concernées. Les principes et les procédures concernant la protection des données personnelles sont déterminés par la loi. ».



« *Millî İstihbarat Teşkilatı* »⁷⁸⁵ aura plus de liberté pour réaliser des écoutes et aura la compétence de mener des opérations à l'étranger. Par ailleurs la loi prévoit les grandes immunités judiciaires pour les principaux agents de MIT. Selon le député du parti républicain (Atilla Kart) « *la loi réduira en outre au silence la presse et la société et détruira les derniers débris de la démocratie en Turquie* »⁷⁸⁶.

En réalité la loi de MIT qui s'est formulé par le gouvernement après la crise de 17 Décembre prévoit des super compétences pour le service d'intelligence. La loi élargit les compétences de MIT d'une manière ambiguë en éliminant le contrôle judiciaire sur l'institution. La loi protège les agents du MIT contre toutes poursuites judiciaires, pour des activités relevant de leurs fonctions.

Le référendum constitutionnel de 2010 garantissait la protection des données personnelles. Avec cette nouvelle loi, désormais, le MIT aura accès à toutes les données et informations concernant les institutions publiques, organisations professionnelles, banques, personnes morales et des institutions qui n'ont pas de personnalité juridique. Le MIT aura le droit de demander et enregistrer ces données et informations qui se trouvent dans les archives de ces institutions et profitera sans restrictions de leurs infrastructures, centre de traitement d'informations et archives.

Sans doute ces dispositions créent une inquiétude profonde chez les entreprises et investisseurs étrangers qui devront partager leurs archives et informations avec l'État. D'autre part avec la loi, le sous-secrétaire (« *müsteşar* », le président de MIT) aura une indemnité judiciaire illimitée, sauf l'assentiment du Président de la République. La loi prévoit aussi de lourdes peines de prison pour ceux qui divulguent les documents de MIT.

Selon l'article 3/c de la loi, l'investigation des crimes comme, la corruption, le détournement des fonds, les fraudes dans les adjudications d'État, sera sous le contrôle et la protection de MIT qui s'est liée directement (et uniquement) au Premier Ministre.

⁷⁸⁵ Les compétences et l'organisation de MIT est régi par la loi no : 2937 (La Loi des services de renseignement de L'État et de L'organisation).

Sur le site officielle de MIT le texte de cette loi est accessible en ligne en format PDF (en français) sur : http://www.mit.gov.tr/fra/2937_fr.pdf (consulté le 20 Avril 2014)

Pour le texte officiel du projet de loi (en turc) de 19.02.2014 en format PDF: <http://www2.tbmm.gov.tr/d24/2/2-2011.pdf> (consulté le 20 Avril 2014)

Voir aussi le site officiel de MIT (L'organisation Nationale de Renseignement) : Accessible (en français) : https://www.mit.gov.tr/fra/me_faaliyet.html (consulté le 20 Avril 2014).

⁷⁸⁶ Voir l'article de Cihan Haber Ajansı : « *CHP'li Atilla Kart'tan MIT yasasıyla ilgili değerlendirme* », (17.04.2014) : http://www.cihan.com.tr/news/CHP-li-Atilla-Kart-tan-MIT-yasasiyla-ilgili-degerlendirme_6852-CHMTQwNjg1Mi8xMDA1 (consulté le 20 Avril 2014).



L'article 7 de la loi, « *bypass* » (élimine) les compétences des procureurs de la République aux poursuites criminelles et pénales contre les agents du MIT.

Sans doute la loi de MIT signale les premiers pas de la transformation d'un gouvernement autoritaire à un état de police contrôlé par Tayyip Erdoğan qui se déclare tout seul le représentant de la volonté nationale « *Milli İrade* » après les victoires électorales de son parti. En ce contexte, selon la logique d'Erdoğan chaque élection constitue une approbation sans condition de ses politiques et de son ambition de se substituer à la volonté nationale.

Malgré le discours gouvernemental qui considère la démocratie comme le régime de la majorité, et les élections comme seul moyen légitime de l'expression populaire, la démocratie ne peut être bornée dans les élections. Dans les cités antiques grecques, les citoyens avaient la possibilité de discuter des problèmes dans les amphithéâtres, mais ceci est devenu impossible avec l'amplification de la population, qui rend nécessaire l'élection de représentants pour les citoyens.

Avec le concept d'élection, la démocratie a commencé à devenir la souveraineté de la majorité. En ce sens, nous pensons que le vote est une solution apportée afin de combler, en pratique, les lacunes de la démocratie.

Aujourd'hui la démocratie pluraliste rend possible le fait de discuter les sujets sociaux et politiques, de s'organiser et de manifester par le biais d'internet qui élimine la distance entre les individus. Nous pouvons dire que la technologie d'internet favorise également le processus du *retour aux origines* de la démocratie.

En conséquence, le gouvernement de l'AKP qui conçoit uniquement la démocratie sur une conception de majorité construite sur le vote, est incapable de recevoir les demandes démocratiques des jeunes.

Le phénomène d'islam modéré : la laïcité contre le défi de l'émergence de l'islamisme libéral-démocrate

Aujourd'hui, l'AKP représente un nouveau phénomène dit « d'islam modéré » qui n'est ni laïque, ni purement islamiste. Il est certain que l'établissement de la laïcité dans un pays mono-religieux allait créer beaucoup de difficultés et avec le temps la laïcité pourrait devenir elle-même une quasi-religion avec les statuts, les rituels et les

cérémonies⁷⁸⁷ mais selon Olivier Abel⁷⁸⁸ ce serait une religion trop instrumentale pour perdurer. En ce contexte, l'islam modéré propose une nouvelle interprétation de la laïcité en redéfinissant la religion dans le contexte de la démocratie et des libertés pour la majorité musulmane.

En revanche *Michel Bozdemir* aborde sceptiquement ce sujet en affirmant (comme l'exprimait auparavant le Premier Ministre Recep Tayyip Erdoğan) que, pour les islamistes, la démocratie peut être un *tramway* que l'on prend par besoin et dont on descend lorsque l'on arrive à destination⁷⁸⁹.

Néanmoins, il est clair que la perception de la laïcité pure et dure n'est pas positive dans les autres pays musulmans où l'islam demeure comme un concept indiscutable. Sur ce point-là, l'islam modéré tend à former un modèle intéressant applicable au Moyen-Orient et au monde musulman.

Enfin, cette perception démocrate et libérale exige aussi un certain assouplissement de l'idéologie orthodoxe islamiste et affiche un rejet sans appel du terrorisme. Dans le cadre du domaine économique le modèle prévoit une économie libérale ouverte au marché international⁷⁹⁰. Pour l'instant il n'existe pas de définition officielle de l'islam modéré et il est très difficile d'en prévoir ses conséquences.

Néanmoins, dans les prochaines années, l'islam modéré sera l'un des sujets les plus discutés du monde musulman et de ce fait l'évolution sociale et économique de ce nouveau phénomène exigera que la Turquie redéfinisse sa laïcité.

⁷⁸⁷ Aujourd'hui la laïcité est perçue avec l'héritage physique d'Atatürk comme les statues, les cérémonies des fêtes nationales.

⁷⁸⁸ Olivier ABEL, « *Que veut dire la laïcité ?* », Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien, pp. 3-14. [En ligne], 10 | 1990, mis en ligne le 30 mars 2004. URL : [http://cemoti.revues.org/414] et [http://olivierabel.fr/ethique-et-politique/que-veut-dire-la-laicite.php] (consultés le 20 Février 2014).

⁷⁸⁹ Michel Bozdemir, « *L'état actuel des débats sur la société et la laïcité en Turquie* » in *La République Turque Trois Quarts De Siècle Après Sa Fondation Par Atatürk*, sous la direction de Robert Anciaux, Éditions Complexe, Bruxelles, 2003, p. 85 (En réalité la comparaison entre le tramway et la démocratie avait déjà été utilisée par N. Erbakan).

⁷⁹⁰ Il est possible de voir clairement que le modèle économique libéral de l'AKP est totalement différent du modèle national de Milli Görüş.

B. Les Droits et Libertés Religieux dans « l'impasse » de la « République laïque »

Les relations Église-État sont plutôt liées au processus historique, ayant des conséquences religieuses, culturelles et politiques, qui pourraient être assimilables à la culture de chaque pays.

Pendant plusieurs siècles, selon Malcolm D. Evans, « *l'affiliation religieuse était perçue comme une marque d'« appartenance » à l'État lui-même, ceux qui choisissaient de ne pas adhérer aux traditions dominantes étaient inévitablement considérés comme une menace potentielle pour les élites politiques* »⁷⁹¹.

Evans ajoute également que même si ce danger n'existait pas, cela servait les intérêts des autorités, et cette situation rendait vulnérable les convictions autres que celle des gouverneurs⁷⁹².

En Turquie, les relations entre l'État et les croyants sont perçues comme inséparables du principe de laïcité.

Ceci est lié strictement à l'identité nationale, ayant des rapports stricts avec une conception de laïcité interprétée strictement dans le contenu de la religion politique de la République. Pour cette raison, une intervention étrangère en ce domaine est perçue comme une atteinte à l'indépendance et à l'identité nationale.

Malgré la relativité de l'application du principe de laïcité, qui s'est structuré avec le temps et les turbulences politiques, au sujet des libertés religieuses, il est possible de parler d'un « *socle de garanties, un nucléon* »⁷⁹³, que doit respecter chaque Etat, et dont les libertés religieuses font partie de manière essentielle.

Aujourd'hui, la liberté de religion est garantie par plusieurs textes nationaux et/ou internationaux, notamment en conséquence de la seconde guerre mondiale et avec la consolidation de la coopération internationale, afin d'empêcher un nouveau désastre contre l'humanité.

⁷⁹¹ Malcolm D. Evans, *Manuel sur le port des symboles religieux dans les lieux publics*, Éditions Conseil de l'Europe, Strasbourg, 2009, p.2 [Édition anglaise : *Manual on the wearing of religious symbols in public areas*].

⁷⁹² *Ibid.*

⁷⁹³ Clément Benelbaz, *op. cit.*, p. 203.



En 1941, le « *Discours des quatre libertés*⁷⁹⁴ (*The Four Freedoms speech*) » du Président des États-Unis Franklin D. Roosevelt, formulait les libertés essentielles dont doit jouir chaque individu (la liberté d'expression, la liberté de religion, la liberté de vivre à l'abri du besoin, la liberté de vivre à l'abri de la peur).

Aux États-Unis, la liberté de religion, était déjà énoncée dans le 1er amendement de la Constitution Américaine (1791) construite sur les fondements du « Statut pour la liberté religieuse de Virginie (*Virginia Statute for Religious Freedom*)⁷⁹⁵ » rédigé en 1779.

Ces deux textes sont certainement inspirés de l'esprit révolutionnaire, à l'origine de *la Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen* (D.D.H.C.) de 1789.

En réalité, ces textes nous lient aux Lumières du 18^{ème} siècle et à la Révolution Française, visant à établir la souveraineté populaire basée sur une citoyenneté lavée des références religieuses.

Celle-ci ne pouvait être réalisée qu'avec un citoyen comme individu, libre de sa pensée et de sa conviction.

⁷⁹⁴ Dans son message adressé au peuple américain, sur l'état de l'Union, le 6 janvier 1941, le Président Roosevelt alerte le peuple et le Congrès sur les conséquences de la guerre se déroulant en Europe et en Asie. Dans son discours Roosevelt parle également du danger de la politique isolationniste et les propositions d'assouplissement de la tension avec les puissances de l'Axe, défendues par ceux qui veulent tenir les États-Unis en dehors du conflit. Le président Américain parle dans son discours de l'éventualité d'une guerre qui se rapproche pour le peuple américain, sans exprimer ouvertement la détermination ou la timidité des États-Unis, à prendre place dans ce conflit. À ce sujet, Roosevelt affirme que son pays ne peut pas rester indifférent à ce qui se passe dans le monde. Il propose un plan de préparation de la guerre devant être entamé et exécuté avant la fin de l'année. Dans la dernière partie de son discours qui est connue comme le « discours des quatre libertés » il parle des 4 libertés essentielles dont, selon lui, tous les êtres humains devraient pouvoir jouir. 1) la liberté d'expression, 2) la liberté de religion, 3) la liberté de vivre à l'abri du besoin, 4) la liberté de vivre à l'abri de la peur. Les deux premières reprennent celles énoncées par le premier amendement de la Constitution américaine. Les deux dernières sont devenues les piliers de la doctrine libérale américaine moderne. Pour le texte en ligne, traduit en français, du discours : <http://mjp.univ-perp.fr/textes/roosevelt06011941.htm>.

⁷⁹⁵ Le statut pour la liberté religieuse de Virginie « *Virginia Statute for Religious Freedom* » est le premier texte américain qui instaure la liberté de conscience. Le texte du statut fut rédigé en 1779 par Thomas Jefferson et adopté par l'Assemblée législative de Virginie en 1786, même avant la fondation des États-Unis, pendant la période coloniale. Ses racines qui se prolongent jusqu'à la période coloniale nous montrent l'importance du concept de liberté religieuse, comme le pilier de l'identité politique des États-Unis. En reconnaissant la liberté de conviction pour tous les hommes, comme un droit naturel dérivé de l'esprit libre de l'Être humain créée par Dieu toute puissant, le statut pour la liberté religieuse de Virginie exprime également les fondements laïques de la citoyenneté en affirmant que : « que nos droits civiques ne dépendent en rien de nos opinions religieuses, pas plus que de nos opinions en physique ou en géométrie ». En 1791, le Premier Amendement de la Déclaration des Droits (United States Bill of Rights) proclame « Le Congrès ne fera aucune loi accordant une préférence à une religion ou en interdisant le libre exercice, restreignant la liberté d'expression, la liberté de la presse ou le droit des citoyens de se réunir pacifiquement et d'adresser à l'État des pétitions pour obtenir réparation de torts subis. ». La Clause d'établissement du premier amendement interdit l'établissement d'une religion nationale par le Congrès ou la préférence d'une religion sur une autre, ou d'une religion sur les non-croyants.

Malgré l'existence indéniable d'un passé propre à ce sujet, il ne serait pas faux de dire que le « *Discours des quatre libertés* » de Roosevelt a joué un rôle accélérateur pour que la liberté de religion, comme toutes les autres libertés individuelles et collectives, acquière une dimension internationale, après la deuxième guerre mondiale.

À partir de cette date, la liberté religieuse n'a plus été perçue uniquement comme un élément de politique nationale des États liée au sujet de la laïcité, et nous témoignerons à la reconnaissance de ce concept par le droit international⁷⁹⁶.

En conséquence, aujourd'hui ces libertés sont considérées comme universelles. Les libertés religieuses sont aujourd'hui un élément essentiel et incontestable, du for des droits de l'Homme.

Dans la Déclaration Universelle des droits de l'Homme (1948), bien que cette déclaration ne soit pas dotée d'un mécanisme de contrôle et n'exige pas strictement une adaptation du droit interne des États, nous voyons les premiers efforts, voire un standard de référence, pour apporter une *protection internationale* (Nations-Unies) au concept de liberté religieuse.

Selon l'article 18 de la Déclaration : « *Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites.* »

⁷⁹⁶ Parmi les accords ou conventions internationaux signés après la 2^{ème} guerre mondiale, impliquant directement ou indirectement des dispositions sur la liberté religieuse il est possible de citer :

La Charte des Nations Unies de 1945 (Articles 1,13,55), La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948 des Nations-Unies (Articles 18, 26) , La Convention relative au Statut des Réfugiés (Convention de Genève) de 1951 des Nations-Unis (Article 4), La Convention relative au Statut des Apatrides de 1954 des Nations-Unies (Articles 3 et 4), La Convention concernant la lutte contre la discrimination dans le domaine de l'enseignement de 1960 des Nations-Unies (Articles 1,2 et 5), Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale de 1965 des Nations-Unies (Article 5), Le Pacte International relatif aux Droits Economiques, Sociaux et Culturels de 1966 des Nations-Unies (Article 13), Le Pacte International relatif aux Droits civils et Politiques de 1966 des Nations-Unies (Articles 18 et 26), La Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction de 1981 des Nations Unies, La Convention relative aux droits de l'enfant de 1989 des Nations-Unies (Article 14), Le Projet de Déclaration sur les Droits des Peuples Autochtones de 1994 des Nations-Unies (Articles 12 et 13), La Convention de Sauvegarde des Droits de l'Homme et des Libertés Fondamentales de 1950 du Conseil de l'Europe (Article 9), Les Accords d'Helsinki de 1975 de l' Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe (OSCE) (Articles 18 et 20) , La Charte de Paris de 1990 de l'Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe (OSCE), La Convention européenne des droits de l'homme de 1950 (Article 9 et 14), La Convention Américaine sur les Droits de l'Homme de 1969 de l'Organisation des États Américains (OEA) (Article 12), La Charte Africaine des Droits et des Peuples de 1981 de Union Africaine (anciennement Organisation de l'Unité Africaine, OUA) (Article 8), La Déclaration Islamique Universelle sur les Droits de l'Homme de 1981 de la Ligue Arabe (Articles 12 et 13), La Charte Arabe des Droits de l'Homme de 1994 de la Ligue Arabe (Articles 26 et 27).



À ce sujet il est possible d'admettre que les textes traitant des droits et libertés fondamentaux adoptés après 1948 ont été influencés par les éléments énoncés dans l'article 18 de la Déclaration de 1948. Cette influence est visible dans la formulation pluridimensionnelle du concept de liberté de religion, qui inclut également la liberté de *manifester tout seul* ou en *commun* par des *pratiques*, *l'enseignement*, *le culte* et les *rites*.

Désormais la liberté de religion, qui était auparavant limitée aux contours de la conscience de l'individu (le for intérieur), ne serait plus un droit intellectuel perçu uniquement comme le dérivé de la liberté de pensée et de conscience.

1) La Convention Européenne des Droits de l'Homme et les standards universels des libertés religieuses

Les échos de la Déclaration Universelle des droits de l'Homme, proclamée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 10 décembre 1948, ont très vite influencé le continent Européen : *la patrie des droits de l'Homme*. La Convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, communément appelée Convention européenne des droits de l'homme (CEDH) signée en 1950, vise à garantir les droits de l'Homme par le biais d'un mécanisme de juridiction supranationale, et à constituer un standard des droits de l'Homme pour l'Europe.

Essentiellement, la C.E.D.H. est inspirée des fondements de la Déclaration universelle des droits de l'homme. La Convention a pour but de garantir les droits de l'homme et les libertés fondamentales en établissant un contrôle judiciaire du respect de ces droits individuels.

Le respect des obligations de la Convention par les États parties est contrôlé dans le cadre d'une procédure de plainte individuelle ou étatique. Bien qu'il existe une procédure inter-étatique par laquelle un État peut en attaquer un autre, son usage est relativement rare.

La Cour Européenne, est un organe juridictionnel supranational créé le 21 Janvier 1959 en vertu de l'article 19 de la Convention E.D.H., dans le cadre du Conseil de l'Europe. La Cour E.D.H. gère les actions en justice menées contre des états membres de l'Union Européenne, en cas de violation des libertés civiles et politiques énoncées dans la Convention.

a) La Cour Européenne des Droits de l'Homme et le principe de
« prééminence du droit »

Bien que la Convention soit adoptée dans le cadre du Conseil de l'Europe qui est une organisation internationale politique, la Cour E.D.H. veille à se positionner à distance de toute influence politique existant au sein des pays membres du Conseil, et à ne pas fonder pas sa conception de la démocratie sur les droits du corps électoral, mais sur l'idée d'une « société ouverte »⁷⁹⁷.

En ce sens, la « société démocratique » au sens de la jurisprudence de la Cour n'est pas réductible à l'acception traditionnelle de « démocratie », à savoir le règne du plus grand nombre.⁷⁹⁸

Afin de garantir une protection adéquate contre des interventions arbitraires de la puissance publique⁷⁹⁹, dans une perspective d'autonomisation du droit par rapport à la politique, la Cour adopte comme l'« un des éléments du patrimoine spirituel commun des États membres du Conseil de l'Europe »⁸⁰⁰ le principe de *prééminence du droit*.

Il est important de préciser que la perception de loi par la Cour E.D.H. n'est pas construite sur la volonté d'un *peuple souverain* ni sur la volonté de la *nation*. Ces deux mots (souveraineté populaire et souveraineté nationale), ainsi que le concept de

⁷⁹⁷ Voir Xavier Souvignet, « *Le modèle politique de la Cour européenne des droits de l'homme : du pouvoir du peuple à la souveraineté du sujet* », *Jurisdoctrina* n° 5, 2010, p.44. [Cf. P. Wachsmann, « *La prééminence du droit dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme* », *Recueil d'études à la mémoire de Jacques Schwob, Le droit des organisations internationales*, Bruxelles, Bruylant, 1997, p. 260 (Référence cité par Xavier Souvignet, « *Le modèle politique de la Cour européenne des droits de l'homme : du pouvoir du peuple à la souveraineté du sujet* »)].

⁷⁹⁸ Xavier Souvignet, *op. cit.*, p. 45.

⁷⁹⁹ La Cour E.D.H., *Arrêt Malone c. / Royaume-Uni*, Requête no 8691/79, Le 2 août 1984. L'affaire concerne l'interception des communications et le comptage des installations téléphoniques (en Angleterre et au pays de Galles) effectués par ou pour la police dans le contexte général d'une instruction pénale, ainsi que leur cadre juridique et administratif.

Entre les paragraphes 66-68 La Cour défend l'idée que :

« L'expression "prévue par la loi" du paragraphe 2 de l'article 8 signifie d'abord que l'ingérence doit avoir une base dans le droit interne de l'État concerné. Toutefois, au-delà de la conformité à la loi nationale, elle requiert aussi la compatibilité de cette dernière avec la prééminence du droit. Elle implique ainsi que le droit interne doit offrir une certaine protection contre des atteintes arbitraires de la puissance publique aux droits garantis par le paragraphe 1. [...] En conséquence, la loi elle-même, par opposition à la pratique administrative dont elle s'accompagne, doit définir l'étendue et les modalités d'exercice d'un tel pouvoir avec une netteté suffisante eu égard au but légitime poursuivi, afin de fournir à l'individu une protection adéquate contre l'arbitraire » Voir le document (communiqué) publié par Le Conseil de l'Europe, *Jurisprudence de la Cour Européenne des droits de l'Homme concernant la protection des données à caractère personnel*, Mars 2009, Strasbourg, p.16 Le Document est accessible en ligne sur : http://hub.coe.int/c/document_library/get_file?uuid=c9d52da1-3322-441a-a0ec-d1a732b53d61&groupId=10227.

⁸⁰⁰ Jean-Pierre Marguénaud, *La Convention européenne des droits de l'homme*, Dalloz, Coll. Connaissance du droit, 5^{ème} Édition, Décembre, Paris, 2010, p.39 [« L'Enrichissement de la CEDH »].

citoyenneté qui exprime le lien politique entre l'individu et l'État, ne trouvent pas de place déterminante dans le vocabulaire de la Cour.

Selon la perception de la Cour, le principe de prééminence du droit ne signifie pas strictement un respect absolu au droit écrit. Sans exiger de lien entre garantie de la liberté et loi démocratique, la Cour n'exige pas de consentement démocratique à la loi⁸⁰¹. La Cour ne prévoit pas la démocratie dans une perspective politique de gouvernance, ou comme une « *suprématie constante de l'opinion d'une majorité* »⁸⁰² mais dans la garantie des libertés personnelles. Au sommet de la conception de « *droit* » de la Cour EDH il n'existe pas des normes écrites mais des principes suprêmes comme la sauvegarde de la société et démocratie pluraliste. Pour cette raison afin de protéger un grand principe la Cour admet dans certaines conditions une intervention étatique vers les libertés religieuses.

Dans plusieurs arrêts, la Cour affirme l'idée d'une « *véritable démocratie régie par la prééminence du droit* ». En ce sens, la « *loi* » conforme à la prééminence du droit est soit simplement une loi de qualité, « *accessible* » et « *prévisible* »⁸⁰³, soit une loi au sens matériel ou une règle de droit.⁸⁰⁴

En raison de sa conception pluraliste de la démocratie, le point de vue de la Cour entre inévitablement en conflit avec les traditions juridiques des pays comme la Turquie, qui sont construites sur les socles de la souveraineté nationale.

En transgressant la *citoyenneté* comme un lien qui lie la personne à l'État, La Cour E.D.H. est arrivée à construire un lien direct entre la justice et la personne, mais cette fois en redéfinissant ce dernier en « *individu* ».

Dans ce contexte, la Cour défend une autonomisation du droit par rapport à la politique pour garantir à l'individu une protection efficace et accessible, qui n'est pas laissée seulement à l'initiative d'une majorité. Il est possible de remarquer que la Cour n'est pas prédisposée à agir pour les questions relatives au sujet des relations entre l'État et ses citoyens, et pour les questions relevant de concepts politiques procédant de l'espace

⁸⁰¹ Xavier Souvignet, *op. cit.*, p. 48.

⁸⁰² La Cour EDH (Grande Chambre), Le 29 avril 1999, *Chassagnou et autres. c. / France*, Requêtes n^{os} 25088/94, 28331/95 et 28443/95, § 112 [...], la démocratie ne se ramène pas à la suprématie constante de l'opinion d'une majorité mais commande un équilibre qui assure aux minorités un juste traitement et qui évite tout abus d'une position dominante. Enfin, une restriction à un droit que consacre la Convention doit être proportionnée au but légitime poursuivi (arrêt *Young, James et Webster c. / Royaume-Uni* du 13 août 1981, série A n^o 44, p. 25, § 63)].

⁸⁰³ Cour EDH, 24 avril 1990, *Kruslin c. / France*, A. 176-A, § 30 ; et *Huvig c. / France*, A. 176-B, § 29.

⁸⁰⁴ Xavier Souvignet, *op. cit.*, p. 48.

publique, partis politiques ou des relations Église-État (ou communautés religieuses-état). En revanche, la Cour se focalise sur les violations des droits subjectifs propres à l'individu.

b) La convention E.D.H et ses qualités en tant que constitution

À ce sujet il faut préciser que les États-signataires disposent d'une flexibilité quant à l'application directe de la Convention dans le droit interne. Comme nous allons le voir à la suite de notre travail, la Cour E.D.H n'est pas dans toute l'acceptation du terme, une juridiction *absolument* supranationale.

Selon Xavier Souvignet, *si la Cour européenne entend faire de la démocratie « le seul régime compatible avec la Convention »*⁸⁰⁵, elle admet pourtant, conformément à une *idéologie du pluralisme, une certaine forme de diversité démocratique entre les différents États européens.*⁸⁰⁶ En réalité, les juges de la Cour E.D.H. sont réticents à intervenir et juger en substituant le juge national dans les domaines qui touchant la souveraineté des États, à l'instar des dispositions juridiques limitant l'espace public étatique.

Cette volonté est également susceptible d'être considérée comme une « *clause politique* » en ce qui concerne l'article 3 du protocole n° 1 de la Convention. À ce sujet, la Cour respecte la propre vision démocratique des États, et tente de ne pas intervenir dans les différends mettant en cause les systèmes électoraux des États.

⁸⁰⁵ Cour E.D.H. (Grande Chambre), Le 30 janvier 1998, *Parti communiste unifié de Turquie et al. c./ Turquie*, Rec. (Recueil des arrêts et décisions) 1998-I, § 45.

⁸⁰⁶ Xavier Souvignet, *op. cit.*, p. 42. À la même page, Souvignet note également que cet aspect fonde la large marge d'appréciation des États en matière de limitation des droits garantis par la « *clause politique* » (article 3 du Protocole n°1). Ainsi la Cour est amenée à porter son contrôle à un niveau particulièrement peu élevé. Elle se dégage des critères applicables aux droits-autonomie des articles 8 à 11 : ces critères sont ceux de la « *nécessité dans une société démocratique* » et du « *besoin social impérieux* » (*Ibid.*, p.42). Ce principe est également affirmé dans l'arrêt de la Cour (Grande Chambre), 16 mars 2006, *Zdanoka c./ Lettonie*, Rec. 2006-IV, (§ 103) : « Il existe de nombreuses manières d'organiser et de faire fonctionner les systèmes électoraux et une multitude de différences au sein de l'Europe notamment dans l'évolution historique, la diversité culturelle et la pensée politique, qu'il incombe à chaque État contractant d'incorporer dans sa propre vision de la démocratie ». La Cour a noté dans le même paragraphe (103) qu'elle a utilisé (aux fins de l'article 3 du Protocole n° 1, dans plusieurs de ses arrêts, le même critère qui reconnaît une large marge d'appréciation aux États. (L'Arrêt *Mathieu-Mohin et Clerfayt*, § 52, et, L'Arrêt *Matthews*, § 63, l'Arrêt *Labita*, § 201, et l'arrêt *Podkolzina c. Lettonie*, n° 46726/99, § 33, CEDH 2002-II). Selon la Cour, « *Il existe de nombreuses manières d'organiser et de faire fonctionner les systèmes électoraux et une multitude de différences au sein de l'Europe, notamment dans l'évolution historique, la diversité culturelle et la pensée politique, qu'il incombe à chaque État contractant d'incorporer dans sa propre vision de la démocratie* » (*Hirst c. / Royaume-Uni* (n° 2) [Grande Chambre], no 74025/01, § 61, CEDH 2005-IX) » (§ 103). Dans son arrêt le plus récent sur la Turquie [CEDH (Grande Chambre), le 8 juillet 2008, *Yumak et Sadak c. / Turquie*, requête. n° 10126/03], la Grande Chambre, bien qu'elle trouve le seuil électoral de 10 % en question excessif, n'a pas conclu pas pour autant à une violation de l'article 3 du Protocole n° 1. (§ 147).



La Convention E.D.H. n'est pas un texte qui désigne « *l'ensemble des grands principes qui régissent l'organisation de l'État* »⁸⁰⁷. Par ailleurs, la Convention E.D.H. en ce sens, ne devient contraignante qu'avec le consentement des États, sans reconnaître à la Cour E.D.H. la compétence d'exiger l'exécution des arrêts rendus contre les États.

Cependant, surtout au niveau de la garantie du for intérieur de l'individu et des *manifestations* liées à la conviction en dehors de l'espace public, la Cour E.D.H. examine à la lumière de la Convention E.D.H. et de sa jurisprudence les violations des droits subjectifs.

Comme une constitution, la Convention E.D.H. protège les droits et les libertés des individus contre les abus de pouvoir potentiels des titulaires des pouvoirs (législatif, exécutif et judiciaire). Afin d'examiner la qualité normative de la Convention E.D.H. en tant que constitution, on peut souligner la conception de Dominique Rousseau, qui définit la Constitution comme « *une charte jurisprudentielle des droits et libertés des citoyens* »⁸⁰⁸.

Aujourd'hui la citoyenneté Européenne, au-delà du Conseil de l'Europe ou de l'Union Européenne, désigne un attachement à des valeurs universelles incontestables comme celles des droits de l'Homme, et la Convention E.D.H. constitue des principes suprêmes, une garantie importante qui signifie également le sens d'être libre en tant qu'individu.

À ce sujet, bien que tous les pays membres soient signataires de la Convention E.D.H., l'adhésion de l'Union Européenne à la Convention⁸⁰⁹ est attendue, afin d'étendre l'application de la CEDH et son mécanisme judiciaire aux actes de l'Union. Cette adhésion comblerait aussi des lacunes dans la protection juridique des citoyens européens, en leur confiant une protection efficace contre les actes de l'Union dont ils jouissent déjà vis-à-vis des États membres.

Ces efforts nous montrent également que la Convention E.D.H., en dépassant la souveraineté des états ou celle des organisations politiques internationales, est conçue comme un ensemble de normes suprêmes (la Convention et la Jurisprudence de la Cour E.D.H.), visant à garantir les droits et les libertés individuelles. La Cour EDH a affirmé

⁸⁰⁷ Joseph Barthélémy, Paul Duez, *Traité de droit constitutionnel*, Librairie Dalloz, Paris, 1933, p.184 [« Définition de la Constitution rigide : Sens matériel et sens formel »].

⁸⁰⁸ D. Rousseau, « *Une résurrection : la notion de Constitution* », RDP, 1990, p.7.

⁸⁰⁹ Cette adhésion a été rendue obligatoire par le Traité de Lisbonne, entré en vigueur le 1er décembre 2009 (voir l'article 6, paragraphe 2 du Traité).

un point de vue similaire dans un arrêt de principe du 23 mars 1995⁸¹⁰ ; la Convention EDH représente un « *instrument constitutionnel de l'ordre public européen* ».

Nous pensons que cette définition est convenable, dans le sens où la Convention comble les lacunes existantes dans le droit et dans les systèmes juridiques des états signataires afin que ces derniers n'aient pas d'effets négatifs sur les individus. En ce sens, l'existence d'une telle contrebalance constitue aussi une garantie efficace d'ordre public européen.

Dans une conception politique de séparation verticale des pouvoirs (fédéralisme), il ne serait pas possible de définir la Convention E.D.H., comme la *Constitution suprême des états* Européens (membres de l'Union Européenne et membres du Conseil de l'Europe). Par ailleurs, la Convention E.D.H. ne règle pas les rapports entre gouvernants et gouvernés au sein de l'État.

Malgré cela, comme nous l'avons exprimé ci-dessus, une Constitution protège également les droits et libertés des citoyens contre les abus de pouvoir potentiels des titulaires des pouvoirs. Si nous purifions cette définition de toutes ces références étatiques (la citoyenneté), nous pouvons apprécier et l'admettre en tant que *Constitution de tous les individus d'Europe*.

Il faut préciser que certains états signataires dont la Turquie, par une loi particulière ou avec une révision constitutionnelle, accordent une valeur supraconstitutionnelle aux normes de la Convention E.D.H.

Comme les principes de la Convention, la jurisprudence de la Cour E.D.H. détermine les standards de droits de l'Homme que les états doivent respecter. Ces derniers deviennent, dans « *une perspective post-kélsenienne* »⁸¹¹ tels qu'exprimés par M. Troper, « *une méta-règle qui organise la production des autres règles* »⁸¹².

Pour la détermination des standards constitutionnels ou légaux, les états signataires veillent à ne pas entrer en conflit avec les normes de la Convention E.D.H.

De même, les états signataires construisent de nouvelles normes sur les socles de la Convention, en respectant également la trajectoire d'évolution de ces derniers s'exprimant par la Jurisprudence de la Cour.

⁸¹⁰ Cour Européenne des droits de l'Homme, le 23 mars 1995, *Loizidou c. / Turquie*, Requête n° 1531/89, paragraphe 75.

⁸¹¹ Olivier Beaud, « *Constitution et Droit Constitutionnel* » in, *Dictionnaire de la culture juridique*, D.Alland et S. Rials (dir.), Lammy P.U.F., Coll. Quadrige, Paris 2007.

⁸¹² Michel Troper, « *La Constitution de 1791 aujourd'hui* », RFDC, n° 9, 1992, p. 4.

En ce sens, selon I. Kaboglu, la Convention est le plus haut degré atteint, et avec son mécanisme de démarche et ses influences dans les droits internes, constitue la « *Constitution Européenne des Droits de l'Homme* »⁸¹³.

c) Le sens, le contenu et la valeur du principe de liberté religieuse

Les *libertés religieuses* constituent l'un des sujets fondamentaux de la Convention, et bénéficient d'une protection élargie.

L'article 9 de la Convention Européenne des droits de l'homme sur la liberté religieuse prévoit que « *Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites.* »

La Convention E.D.H. cite 3 libertés servant à définir le contenu de la liberté de religion ; la liberté de pensée, la liberté de conscience et la liberté de religion⁸¹⁴. Etudier la logique fondamentale de cette approche composite sera utile pour comprendre la nature de cette *protection élargie* contre les violations.

Dans cette partie de notre travail, nous n'avons pas tenté de définir la religion. Il serait important de souligner que la Cour E.D.H. n'a jamais voulu dicter une définition du concept de religion. En effet, il ne faut pas oublier que la religion est strictement liée au for intérieur « *forum internum* ».

Ce dernier représente la *sphère de la « conviction intime »* qui, en tant que telle, est *absolument inviolable*.⁸¹⁵ À ce sujet, selon le point de vue de la Cour E.D.H., comme pour le concept de "*morale*", il n'est pas possible de discerner à travers l'Europe une conception uniforme de la signification de *religion* dans la société⁸¹⁶.

Ainsi, définir un concept appartenant au for intérieur n'est ni la mission du juge européen, ni celle du juge national. Par ailleurs, la Cour E.D.H. dans son arrêt de *Sinan*

⁸¹³ İbrahim Ö. Kaboğlu, *Özgürlükler Hukuku*, İmge Kitabevi, 6^{ème} Édition, Ankara, p. 213.

⁸¹⁴ [Comme souligne Raymond Goy: « *Il distingue ainsi un droit plutôt intellectuel (pensée), un second plus éthique (conscience) et un troisième spécifiquement religieux (religion)*». Voir R. Goy, « *La garantie européenne de la liberté de religion* », Revue de droit public et de science politique en France et à l'étranger, 1991, pp. 5-60] Référence cité par Clément Benelbaz, *op. cit.*, p. 206.

⁸¹⁵ Malcolm D. Evans, (2009), *op. cit.*, p. 8.

⁸¹⁶ Voir l'arrêt *Müller et autres c. / Suisse* (du 24 mai 1988).



*Isik c. / Turquie*⁸¹⁷ a condamné les tentatives des autorités turques à définir la conviction alévie, selon le point de vue de son appareil religieux (la DAR), afin de décider si cette conviction constituait une religion ou une sous-branche de l'islam.

En 2006, dans son arrêt *Kosteski c. / l'ex-République yougoslave de Macédoine*, la Cour affirmait que « *la notion de l'État portant un jugement sur les convictions intérieures et personnelles d'un citoyen est horrifiante et susceptible de rappeler de façon regrettable les infâmes persécutions du passé* »⁸¹⁸. Ce genre d'approche visant à donner une définition étatique du concept de religion, pousse la Cour à douter de l'impartialité de l'État.

La Convention E.D.H. prévoit la religion dans un ensemble composite. En conséquence, la liberté de pensée, de conscience et de religion impliquent le fait de distinguer, d'une part la *liberté absolue* d'avoir des convictions et des croyances, et d'autre part la *liberté relative* de les manifester⁸¹⁹.

Dans ce contexte, nous percevons la foi, en conséquence d'une activité mentale (penser) et grâce à cette activité, nous structurons notre conscience, apportons notre propre jugement à la vie ou à notre existence. Enfin, la religion n'est qu'un reflet externe de cette activité, enseigné et manifesté par des pratiques collectives ou individuelles liées exclusivement à notre conviction⁸²⁰.

Il est important de préciser que bien que l'article 9 couvre également des opinions ou des convictions laïques, en pratique, il est difficile de prouver, pour des convictions autres que des religions, qu'une activité est liée ou non, directement à la conviction du requérant.

Selon Renata Uitz, le critère de « *nécessité* » utilisé par la Commission dans l'affaire d'*Arrowsmith c. / Royaume-Uni* « *s'avère assez imprévisible et difficile à satisfaire pour les requérants. Même si les tenants d'une foi moins connue ou de conviction laïque peuvent exercer leurs libertés, ils risquent encore de rencontrer des obstacles lorsqu'ils*

⁸¹⁷ La Cour E.D.H., *Sinan Isik c. / Turquie*, le 2 Février 2010, requête n° 21924/05.

⁸¹⁸ La Cour E.D.H., *Kosteski c. / l'ex-République yougoslave de Macédoine*, Le 13 Avril 2006, Requête n° 55170/00. La traduction officielle de cet arrêt est seulement disponible en anglais. Cette traduction non-officielle est tirée de Malcolm D. Evans, (2009), *op. cit.*, p. 8.

⁸¹⁹ J. Velu et R. Ergeç., *La Convention Européenne des Droits de l'Homme*, Bruylant, Bruxelles, 1990, p. 584.

⁸²⁰ Toutes les pratiques ne sont pas acceptées par la Cour en tant que pratique religieuse. Pour être considérée comme une pratique religieuse, cette pratique doit avoir un lien « *suffisant et exclusif* » avec la conviction. Une manifestation de nature religieuse (des musulmans) contre l'utilisation d'alcool, l'avortement, ou le droit de vote des femmes peut être traduite dans ce contexte. En ce sens, par exemple si nous parlons d'une manifestation contre l'avortement, bien que cette manifestation soit faite pour suivre des objectifs religieux, elle ne peut pas être perçue comme une pratique religieuse, et la liberté qui sera protégée en ce sens est la liberté de réunion. Voir Commission Européenne des Droits de l'Homme, 17 Octobre 1985, *Plattform Ärzte für Leben c. / Autriche*, Requête n° 10126/82, D.R. 44, p.76.



tendent de faire reconnaître leur conduite comme une pratique méritant une protection au titre de l'article 9 »⁸²¹.

⁸²¹ Renata Uitz, *La Liberté de Religion*, Éditions du Conseil de l'Europe, Strasbourg, Août 2008, pp. 31-32 (Version Anglaise : Freedom of Religion) [Dans l'affaire *Arrowsmith c. / Royaume-Uni* La Commission a retenu l'idée qu'il doit exister un lien direct entre les particuliers, leurs faits et leurs gestes. Dans cette affaire, la Commission a accepté le pacifisme comme une conviction personnelle qui doit être protégée dans le cadre de l'article 9 de la Convention. Néanmoins, la requête du particulier consistait aussi en une limitation quant à la distribution de tracts à l'extérieur d'un camp militaire. Ces tracts donnaient des indications précises sur les moyens mis à la disposition des soldats souhaitant désertir ou démobiliser dans une situation de conflit. Néanmoins selon la Commission, la distribution des tracts, bien que cet acte soit inspiré ou motivé par le pacifisme, ne peut pas être considéré dans le contexte du terme « pratique » de l'article 9 (alinéa 1). La Commission a exprimé également que cet acte de distribution ne consiste pas en une « manifestation » qui implique selon la Convention, le culte, l'enseignement, les pratiques, l'accomplissement de rites. (*Arrowsmith c. / Royaume-Uni*, n° 7050/77, Rapport de la Commission du 12 Octobre 1978, Décisions et rapports 19, p.5, paragraphe 71). * Nous pensons que dans cette optique, il est difficile de dire qu'une conviction philosophique et une conviction religieuse peuvent profiter d'une manière égale, de la couverture de l'article 9 au sujet de l'extériorisation (« manifestation »), du for intérieur. En réalité, les convictions philosophiques ne sont pas toujours, comme des religions, des guides moraux ou des codes de bonne conduite pour les croyants. Les convictions philosophiques exigent très rarement des pratiques et se développent par l'interprétation créative des individus, sans être liées strictement à un seul livre de référence. En conséquence, une philosophie comme conviction, a un champ limité de manifestation par rapport à une religion. Il est possible d'admettre pour un pacifiste le rejet de la guerre et de la violence comme une manifestation de sa conviction. Cependant, le pacifisme ne nous donne pas une liste détaillée des pratiques ou des comportements à respecter dans la vie, et il est difficile de préciser le contenu de cette philosophie pour définir exactement ce qui en découle directement et ce qui n'en découle pas. En revanche, les religions reposent sur une grande pluralité de pratiques, et les livres « saints » exigent ces dernières comme le sine qua non de la foi. Théoriquement, une conviction philosophique ou une conviction religieuse reposent toutes les deux sur la conscience libre de l'individu. Quand un livre religieux exige une pratique d'un individu, la réalisation de celle-ci peut être traduite comme une manifestation de la conviction. En revanche, si un quelconque acte est le résultat de la conscience libre d'un individu guidé par sa conviction philosophique, pour bénéficier de la couverture de l'article 9, l'individu aura une grande charge de preuve (prouver les liens entre sa conviction et son acte, avec la difficulté de montrer une référence précise comme un livre saint) et peut être, son acte ne sera pas protégé dans le cadre dudit article. Alors, en conséquence, les convictions philosophiques profitent d'une protection plus étroite par rapport aux convictions religieuses, exprimées par un système écrit de règles et de pratiques. Dans son arrêt *Pretty c. / Royaume-Uni* (Le 29 Avril 2002, Requête no : 2346/02) (au sujet de la croyance à la notion de suicide assisté) la Cour E.D.H. affirmait que tous les avis ou convictions n'entrent pas dans le champ d'application de l'article 9 (alinéa 1) de la Convention. Pour qu'un acte qui découle de la conviction ou philosophie entre dans le domaine de l'application de cet article, il doit être motivé par « le culte, l'enseignement, les pratiques ou l'accomplissement de rites » (paragraphe 82 « L'appréciation de la Cour »). Nous pensons que par cette approche, la Cour et la Commission reconnaissent une autonomie plus grande au concept de religion par rapport à la conscience libre de l'individu. Pour prouver les liens entre un acte et une religion, la Cour peut tomber parfois dans le risque de faire une étude, même une interprétation d'une notion religieuse et pour éviter cela, elle accepte parfois très facilement les arguments du requérant motivés par leur propre interprétation de la religion. Nous pouvons donner l'exemple du port du voile islamique, sujet controversé pour les hommes religieux musulmans. À ce sujet, sans chercher à savoir si ceci est vraiment dicté par le Coran ou non, la Cour considère que ceci est un élément de religion, en se référant directement à la conviction et à la volonté de l'individu à le porter. Nous pouvons accepter la même logique, pour l'admission de la demande de parents alévis qui refusent que leur enfant assiste à un cours de religion enseignant les piliers de l'islam et la vie du prophète Mohammed (Arrêt de la Cour : *Zengin Hasan et Eylem c. / Turquie*, requête n° 1448/04, arrêt du 9 octobre 2007). Cette demande peut être acceptée dans le contexte de liberté religieuse, en étudiant le contenu des cours, la Cour évite d'entrer dans une analyse particulière de l'alévisme sans dire si vraiment, le prophète Mohammed est reconnu comme prophète ou non. La Cour évite également d'étudier d'autres dimensions religieuses du sujet comme : « les alévis reconnaissent-ils également les piliers de l'islam comme les sunnites ? ». En théorie l'éducation religieuse ne peut pas être imposée à un individu, et particulièrement l'imposition d'une idée religieuse à un individu, a une importance critique dans la jurisprudence de la Cour. Enfin, nous devons nous demander s'il est possible pour la Cour, d'approuver un requête semblable, mais cette fois pour un étudiant pacifiste qui refuse d'assister à des cours d'histoire récitant les événements d'un point de vue essentiellement militaire ? Est-ce qu'il serait possible d'admettre la même sensibilité ?].

Alors, il est possible d'admettre en ce sens que la manifestation de religions «connues» sera beaucoup plus protégée que la manifestation de convictions laïques ou de philosophies. La religion en tant qu'ensemble de règles et de rites ne nécessite pas une étude spéciale de cohérence, et ce genre d'études risqueraient d'être perçues comme une interprétation du contenu de la foi.

Nous devons préciser qu'une intervention étatique au sujet de l'expression (affirmation) des idées ou opinions n'équivaut pas toujours à une violation des droits reconnus dans l'article 9. Essentiellement, ce genre d'expression est garanti par l'article 10⁸²² de la Convention (liberté d'expression).

Il est possible d'admettre dans un premier temps qu'une violation découlant de l'expression d'une idée religieuse peut porter également atteinte aux garanties reconnues par l'article 10. À ce sujet, l'article 9 nous offre un éventail de protection plus large par rapport à l'article 10, en incluant également des éléments inséparables de la foi, comme les rites, l'enseignement ou le culte, en reconnaissant ses aspects institutionnels (liés à la personnalité juridique civile des institutions)⁸²³.

⁸²² Article 10 de la Convention Européenne des Droits de l'homme :

« 1. Toute personne a droit à la liberté d'expression. Ce droit comprend la liberté d'opinion et la liberté de recevoir ou de communiquer des informations ou des idées sans qu'il puisse y avoir ingérence d'autorités publiques et sans considération de frontière. Le présent article n'empêche pas les États de soumettre les entreprises de radiodiffusion, de cinéma ou de télévision à un régime d'autorisations.

2. L'exercice de ces libertés comportant des devoirs et des responsabilités peut être soumis à certaines formalités, conditions, restrictions ou sanctions prévues par la loi, qui constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité nationale, à l'intégrité territoriale ou à la sûreté publique, à la défense de l'ordre et à la prévention du crime, à la protection de la santé ou de la morale, à la protection de la réputation ou des droits d'autrui, pour empêcher la divulgation d'informations confidentielles ou pour garantir l'autorité et l'impartialité du pouvoir judiciaire. »

⁸²³ Voir, la Cour E.D.H., le 13 Décembre 2001, *Église métropolitaine de Bessarabie et autres c. / Moldova*. À la lumière de cet arrêt nous pouvons voir que la liberté de religion selon la Cour E.D.H. présente un aspect individuel (*conviction, foi intérieur*), collective (*les prières, réunions religieuses*) mais aussi une dimension institutionnelle qui reconnaît aux institutions religieuses (*comme personnes morales*) un droit de recours contre toute sorte d'interventions étatiques au détriment de leur autonomie. A ce titre, une église comme institution, a le droit de sanctionner ou de révoquer ses ministres sans être influencée par l'État.

Voir: J.-P. Schoupe, « *La dimension collective et institutionnelle de la liberté religieuse à la lumière de quelques arrêts récents de la Cour Européenne des droits de l'Homme* », Revue Trimestrielle des droits de l'Homme, 2005, pp. 611-633.

À ce sujet il serait important de préciser que premièrement, en 1979 dans sa décision *X et l'Église de Scientologie c. / Suède*, la Commission Européenne a considéré que les organisations religieuses peuvent « endosser », pour ainsi dire, les plaintes de leurs fidèles pour acter en justice en leur nom. Voir Malcolm D. Evans, (2009), *op. cit.*, p. 32.



Dans ce contexte, par la lecture extensive de l'article 9, afin de garantir un standard, la Cour utilise le critère de « *conviction intime* » qui est différent des idées ou opinions ordinaires, et qui peut même bénéficier d'une protection spéciale contre toutes sortes d'« *insultes publiques* »⁸²⁴.

Néanmoins à nouveau, nous pensons que cette protection contre le blasphème est plutôt un sujet propre aux religions, puisque ce genre d'insultes crée un choc dans la société, et relève de l'ordre social des états, alors que les autres convictions ou philosophies relèvent davantage du niveau individuel.

En allant plus loin, dans son arrêt *Otto-Preminger-Institut c. / Autriche*⁸²⁵, la Cour prévoit la protection des libertés religieuses comme un but légitime de la limitation de la liberté d'expression, exprimé à l'article 10 alinéa 2 de la Convention.

Malgré le fait que cet arrêt, qui élargit le diamètre de protection de la liberté de religion au détriment de la liberté de pensée, ait créé une tension⁸²⁶ entre la Commission E.D.H. et la Cour E.D.H., le même point de vue est partagé par la Cour, dans les arrêts *Wingrove*, *Ahmet* et *Manoussakis*.⁸²⁷

Finalement en 2005, dans l'arrêt *I.A. c. / Turquie*⁸²⁸, la Cour a rejeté la demande du requérant, en invoquant la violation de la liberté d'expression (Article 10 de la Convention E.D.H.) suite à la condamnation par les juridictions turques, du roman d'Abdullah Rıza Ergüven, intitulé « *Yasak Tümceler* » (« *Les phrases interdites* ») publié par la maison d'édition dont il (le requérant) était propriétaire et dirigeant.

⁸²⁴ Cour Européenne des droits de l'Homme, 20 Septembre 1994, *Otto-Preminger-Institut c. / Autriche*, Req. No 13470/87, A. 295-A.

⁸²⁵ Dans cet arrêt, le diocèse d'Innsbruck de l'Église catholique, en Autriche, avait demandé à la justice d'ordonner la saisie et la confiscation du film *Das Lieberskonsil* (Le Concile d'amour), dans lequel il existait des « *textes et images présentent Dieu le Père comme un idiot sénile et impotent, le Christ comme un crétin et Marie, mère de Dieu, comme une femme dévergondée au langage correspondant, et où l'Eucharistie est tournée au ridicule* ». Au niveau de la juridiction nationale, au vu de l'article 188 du code pénal autrichien, la justice autrichienne a donné droit au diocèse et a condamné le film. Par la suite *l'Institut Otto-Preminger* saisit la Commission E.D.H. qui conclut en 14 Janvier 1993, à la violation de l'article 10. Finalement, la Cour n'a pas conclu à la violation de l'article 10. Selon la Cour E.D.H., « *il appartient en premier lieu aux autorités nationales, mieux placées que le juge international, d'évaluer la nécessité de semblables mesures, à la lumière de la situation qui existe au plan local à une époque donnée. Compte tenu de toutes les circonstances de l'espèce, la Cour n'estime pas que les autorités autrichiennes peuvent être réputées avoir excédé leur marge d'appréciation à cet égard.* ».

⁸²⁶ Voir l'arrêt de *Otto-Preminger-Institut c. / Autriche*, paragraphe 47.

⁸²⁷ Malcolm D. Evans, *Religious Liberty and International Law in Europe*, Cambridge University Press, 1997, p. 281.

⁸²⁸ Affaire *I.A. c. / Turquie* (Requête n° 42571/98) Strasbourg, 13 Septembre 2005.



Le livre traitait, dans un style romanesque, des idées de l'auteur sur des questions philosophiques et théologiques, de la religion musulmane en racontant les événements historiques de la vie du prophète Mohammed, du point de vue de l'auteur.⁸²⁹

Dans son livre l'auteur qualifiait la croyance religieuse de « *mirage du désert* », « *idée primitive* », « *extase du désert* », et les pratiques religieuses de « *primitivisme de la vie dans le désert* ».

La diffamation religieuse n'est pas interprétée par la Cour E.D.H comme une entrave directe à l'exercice de la liberté de religion. La Cour a reconnu, pour la paisible jouissance de la liberté de religion, une protection spéciale, différente de toutes les autres idées ou options : le droit de ne pas se voir insulté ou offensé dans ses convictions intimes⁸³⁰. Selon C. Benelbaz, « *aux yeux des juges, la lutte contre la diffamation était un moyen de renforcer et de valoriser la liberté religieuse* ». ⁸³¹

Comme nous l'avons déjà exprimé, la religion est une notion qui n'est pas uniforme, et il est possible d'admettre que parfois, dans certains pays ce sujet se tient sur un équilibre instable. Le meilleur exemple à ce sujet est la relativité du choc, et la colère suscitée par la diffamation religieuse.

Parfois dans les sociétés musulmanes comme dans le cas de I. A ?., ou dans le cas des parents des élèves voulant être dispensés des cours de religion (en Turquie), dans les textes officiels le nom du requérant est dissimulé pour ne pas être inquiétés par des croyants de la religion critiquée. Une critique dans une société non-séculière peut susciter une grande agitation, et le juge national utilisera alors sa marge d'appréciation pour protéger la paix sociale et religieuse du pays.

De l'autre côté, dans un pays où la religion a une importance majeure dans la société, une simple critique, une caricature même non-humiliante (du prophète ou d'une autre personne religieuse), même parfois une allusion ironique, peut constituer une diffamation, alors qu'en Europe Occidentale, ces dernières ne suscitent pas nécessairement un choc chez les croyants et ne sont pas non plus, perçues comme une provocation.

⁸²⁹ Par acte d'accusation du 18 avril 1994, le Procureur de la République d'Istanbul (« *le procureur* ») a inculqué le requérant, en vertu de l'article 175 alinéas 3 et 4 du code pénal, pour avoir injurié par voie de publication « *Dieu, la Religion, le Prophète et le Livre Sacré* », du fait de la publication du livre litigieux.

⁸³⁰ Cf. Clément Benelbaz, *op. cit.*, pp. 210-211.

⁸³¹ *Ibid.*, p. 210.



Malgré tout, cette autonomie reconnue aux juges nationaux constitue un sujet de controverse dans la doctrine⁸³² et au sein de la Cour E.D.H. Dans l'arrêt de *I.A. c. / Turquie*, comme dans l'arrêt de *Otto-Preminger-Institut c. / Autriche* (rendu avec 3 voix dissidentes contre 6), il existait une opposition, mais cette fois plus forte avec 3 (voix dissidentes) contre 4.

Dans l'arrêt de *I.A. c. / Turquie*, les juges opposées ont défendu une argumentation selon laquelle la liberté d'expression doit être l'un des fondements de la société démocratique, et doit être prise au sérieux et inspirer les solutions de la Cour. Dans cette optique, cette liberté doit permettre de protéger aussi les athées. Ils ajoutent également qu'« *une société démocratique n'est pas une société théocratique. (...)* »⁸³³.

Cela nous pousse à penser que le sujet n'est pas uniquement la liberté religieuse, mais la réticence de la Cour E.D.H. à intervenir dans un domaine si sensible qui touche directement la paix religieuse et sociale d'un pays.

Comme les effets de cette diffamation varient selon la culture, le juge Européen laisse une grande marge d'appréciation au juge national pour ne pas le subsidier.

Les libertés religieuses sont liées au concept de religion⁸³⁴, assis sur des fondements socio-historiques ayant des conséquences multiples parfois difficilement identifiables dans différents domaines.

Selon Malcom D. Evans, la liberté de religion, est composée des divers droits civils et politiques tel que les droits religieux, sociaux, culturels, économiques et collectifs. En ce sens, il est possible de déduire d'innombrables droits dérivés du concept de liberté religieuse et cette diversité, en conséquence, porte en son sein, le risque de marginaliser les libertés religieuses.⁸³⁵

Pourtant, pour empêcher tout abus, visant à profiter de cette protection élargie, qui peut même tolérer les abus d'une autre liberté reconnue par la Déclaration E.D.H.⁸³⁶, la Cour

⁸³² Selon G. Haarscher la liberté de conscience impliquait « *selon la majorité des juges un droit à ne pas être choqué dans ses convictions religieuses, même par une œuvre que, par définition, personne n'est obligé d'aller voir* ». Voir G. Haarscher, « *Le blasphémateur et le raciste* », R.T.D.H., 1995, pp. 417-422 [Référence cité par Clément Benelbaz, *op. cit.*, pp. 212-213].

⁸³³ Opinion dissidente commune aux juges Costa, Cabral Barreto et Jungwiert.

⁸³⁴ À ce sujet il serait important de préciser que l'article 9 de la Convention E.D.H ne couvre pas seulement les religions mais toutes convictions intimes incluant parfois des philosophies comme le pacifisme.

⁸³⁵ Malcolm D. Evans, (1997), *op. cit.*, p. 4.

⁸³⁶ Comme la liberté de pensée énoncée dans l'Article 10 de la Convention E.D.H.



E.D.H. prévoit que toute pensée ou conviction ne peut pas être acceptée comme « religion », et que la religion doit être identifiable.

Dans ce contexte, l'article 9 de la Convention EDH, sans exiger « l'existence d'une divinité », couvre également les convictions morales comme les convictions religieuses dans le contexte des « convictions intimes », mais cet article ne peut s'appliquer qu'« à des vues atteignant un certain degré de force, de sérieux, de cohérence et d'importance »⁸³⁷.

Comme nous pouvons le voir dans l'arrêt de *X. c. / Royaume Uni*, la Cour rejetait la requête d'un prisonnier qui alléguait son adhésion à la religion de *Wicca*, un « adorateur de la lumière » mais qui ne pouvait « apporter aucune élément de nature à établir l'existence »⁸³⁸ de cette religion.

Malgré cela, le mot *conviction* n'est pas toujours synonyme de religion et essentiellement ce n'est pas la religion mais la conviction qui est protégée. Dans l'affaire *Arrowsmith c. / Royaume-Uni*, la Commission a estimé « qu'en tant que philosophie [...] le pacifisme rentre dans le domaine d'application du droit à la liberté de pensée et de conscience »⁸³⁹.

En conséquence, une « conviction intime » non religieuse peut profiter de la « liberté d'expression » exprimée à l'article 10 et de la « liberté de manifestation » prévue par l'article 9 de la Convention.

La formulation de la liberté de religion, adoptée et systématisée par la jurisprudence de la Cour E.D.H. et les effets directs de la Convention E.D.H. dans les droits nationaux, ont influencé des conventions ultérieures comme l'article 18 du Pacte International relatif aux Droits Civils et Politiques (PIDCP)⁸⁴⁰.

⁸³⁷ Cour E.D.H., 25 Février 1982, *Campbell et Cosans c. / Royaume-Uni*, Req. n° 7511/76 ; 7743/76, A.48.

⁸³⁸ Commission E.D.H., 4 Octobre 1977, *X. c. / Royaume Uni*, Req. n° 7291/75, D.R. 11, p. 56.

⁸³⁹ Traduction non-officielle du rapport de la Commission du 12 Octobre 1978, *Arrowsmith c. / Royaume-Uni*, n° 7050/77, Décisions et rapports 19, p.5, paragraphe 69, Citée par Malcolm D. Evans, (2009), *op. cit.*, p. 9.

⁸⁴⁰ Article 18 :

« 1. Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion; ce droit implique la liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, individuellement ou en commun, tant en public qu'en privé, par le culte et l'accomplissement des rites, les pratiques et l'enseignement.

2. Nul ne subira de contrainte pouvant porter atteinte à sa liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix.

3. La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet que des seules restrictions prévues par la loi et qui sont nécessaires à la protection de la sécurité, de l'ordre et de la santé publique, ou de la morale ou des libertés et droits fondamentaux d'autrui.

4. Les États parties au présent Pacte s'engagent à respecter la liberté des parents et, le cas échéant, des tuteurs légaux de faire assurer l'éducation religieuse et morale de leurs enfants conformément à leurs propres convictions.»

Cette convention, adoptée le 6 Décembre 1966, énonce les principes applicables directement par les juridictions des états signataires, sans être dotée d'un mécanisme de contrôle semblable à la Convention E.D.H.

En dépit de l'existence d'une tendance à élargir le contenu des libertés religieuses au niveau international, la CEDH et le PIDCP prévoient également les conditions de restrictions des libertés, mais toujours dans les limites du droit (prévues par la loi) et de la démocratie⁸⁴¹ (des mesures *nécessaires*⁸⁴² *dans une société démocratique*), avec une approche de contrebalance, sans entraver des libertés et droits fondamentaux d'autrui⁸⁴³.

d) Les restrictions des libertés religieuses et les limites de compétence du Juge E.D.H. :

La Convention E.D.H, donne aux états la possibilité de restreindre ces libertés sous réserve de l'existence de trois conditions cumulatives, que la Cour a aussi précisées

⁸⁴¹ L'Article 9 alinéa 2 de la CEDH « ... prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, ... ».

⁸⁴² La Cour exprime très souvent que « *la liberté de pensée, de conscience et de religion* » représente l'une des assises d'une « *société démocratique* » et que pour restreindre ces libertés, il faut avoir la capacité de satisfaire certaines conditions comme la sécurité publique, la protection de l'ordre public, la santé publique ou la moralité publique, ou la protection des droits et libertés d'autrui. Par exemple, dans l'affaire *Casimiro c. / Luxembourg* (déc.), Requête n° 44888/98, 27 Avril 1999, malgré la requête des parents d'un enfant membres de l'Église Adventiste du Septième Jour et qui rejettent le fait que leur enfant soit obligé d'assister aux cours de l'école publique le samedi. Selon leur conviction le samedi est un jour de repos religieux, mais la Cour a exprimé dans sa décision *X et l'Église de Scientologie c. / Suède*, que cette obligation est justifiable parce que cela était pour garantir les droits et libertés d'autrui, particulièrement le droit de cet enfant à recevoir une éducation. Par ailleurs la Commission Européenne a déclaré que l'application du critère de la nécessité exige absolument certains facteurs qui sont : la nature du droit en cause, le degré d'ingérence (était-il proportionné au but légitime poursuivi ?), la nature de l'intérêt public et la mesure dans laquelle il demande à être protégé dans les circonstances d'espèce. (*X et l'Église de Scientologie c. / Suède*, Requête n° 7805/77, décision de la Commission du 5 Mai 1979, Décision et rapports 16, p.68). Voir Malcolm D. Evans, (2009), *op. cit.*, pp. 20-21.

Par ailleurs, dans son arrêt *Chassagnou et autres. c. / France*, (Requêtes n°s 25088/94, 28331/95 et 28443/95) La Cour rappelle que, « *pour évaluer la nécessité d'une mesure donnée, plusieurs principes doivent être observés. Le vocable « nécessaire » n'a pas la souplesse de termes tels qu'« utile » ou « opportun »*. En outre, pluralisme, tolérance et esprit d'ouverture caractérisent une « *société démocratique* » : bien qu'il faille parfois subordonner les intérêts d'individus à ceux d'un groupe, la démocratie ne se ramène pas à la suprématie constante de l'opinion d'une majorité mais commande un équilibre qui assure aux minorités un juste traitement et qui évite tout abus d'une position dominante. Enfin, une restriction à un droit que consacre la Convention doit être proportionnée au but légitime poursuivi (arrêt *Young, James et Webster c. / Royaume-Uni* du 13 août 1981, série A n° 44, p. 25, paragraphe 63). » La Cour E.D.H. (Grande Chambre), Le 29 avril 1999, *Chassagnou et autres. c. / France*, paragraphe 112.

⁸⁴³ L'article 9 de la Convention EDH parle comme un critère de restriction, des mesures nécessaires à la protection des droits et libertés d'autrui. Parallèlement à la Convention EDH, selon l'Article 18 du PIDCP les restrictions qui sont nécessaire à la protection des libertés et droits fondamentaux d'autrui.



dans sa jurisprudence : l'Ingérence : « prévue par la loi », doit correspondre à « un but légitime » et « être nécessaire dans une société démocratique »⁸⁴⁴.

Dans ce contexte, il faut préciser, que la liberté de religion comme toutes les autres libertés, n'est pas illimitée. Bien que le for intérieur soit inviolable et que les individus aient le droit d'« afficher » leur religion ou convictions, l'« affichage » de ces derniers, n'est pas un droit *inaliénable* et peut faire l'objet de certaines limitations selon les conditions prévues par l'article 9 alinéa 2 de la Convention⁸⁴⁵.

Cependant, il est certain que les restrictions au sujet de la liberté religieuse (Article 9 alinéa 2) sont traitées par la Cour avec une extrême prudence, en vue du contexte particulier du cas examiné, et il appartient toujours à la Cour de restreindre cette marge « en fonction des droits et des intérêts en jeu »⁸⁴⁶. Par exemple, bien qu'une restriction sur le port d'un symbole religieux soit confirmée par la Cour, dans une affaire, ceci ne signifie pas qu'une restriction similaire sera confirmée dans une autre où le contexte peut être très différent⁸⁴⁷.

⁸⁴⁴ Clément Benelbaz, *op. cit.*, p. 205. Pour le critère de « société démocratique » dans la jurisprudence de la Cour E.D.H. voir *L'Arrêt Handyside c. / Royaume-Uni*, La Cour E.D.H., Strasbourg, Le 7 décembre 1976, Requête n° 5493/72, Paragraphe 49 : « Ainsi le veulent le pluralisme, la tolérance et l'esprit d'ouverture sans lesquels il n'est pas de "société démocratique". Il en découle notamment que toute "formalité", "condition", "restriction" ou "sanction" imposée en la matière doit être proportionnée au but légitime poursuivi. ».

[L'arrêt est au sujet de la demande de M. Richard Handyside, propriétaire de "Stage 1", maison d'édition londonienne. M. Richard Handyside qui a été reçu par La Cour pour ses allégations concernant la violation de l'article 10 (liberté d'expression) et l'article 1 du Protocole du 20 mars 1952 ("le Protocole no 1") (P1-1). Le fait est basé sur la condamnation par la justice nationale (Royaume-Uni) d'un livre scolaire publié par sa maison d'édition. Selon la Cour E.D.H. le livre "The Little Red Schoolbook" « Le petit livre rouge à l'usage des écoliers » contenait des informations sur la « sexualité » et des suggestions morales (dans la sous-section « Be yourself ») « Sois toi-même » qui peut être interprété par les élèves « un encouragement à se livrer à des expériences précoces et nuisibles pour eux ». Par ailleurs « si des « restrictions » ou « sanctions » tendaient à la « protection de la morale » qui les rendait « nécessaires » dans une « société démocratique », la Cour ne saurait faire abstraction des « devoirs » et « responsabilités » de l'intéressé ». En réalité, la protection morale était un concept qui dépend par rapport à la société et pour cette raison La Cour a exprimé qu'elle « n'a point pour tâche de se substituer aux juridictions internes compétentes, mais d'apprécier sous l'angle de l'article 10, les décisions qu'elles ont rendues dans l'exercice de leur pouvoir d'appréciation. » Finalement, La Cour arrive à la conclusion que « nul manquement aux exigences de l'article 10 (art. 10) ne se trouve établi dans les circonstances de la cause. ». L'Étude de cette arrêt est nécessaire pour comprendre comment la Cour E.D.H. agit dans les limites de la marge nationale d'appréciation sans se substituer aux autorités nationales sur un sujet qui n'est pas uniforme. Comme pour la « morale », il n'est pas possible de discerner en Europe une conception uniforme de la signification de la religion dans la société. Malgré le fait que cet arrêt ne vise pas directement la liberté religieuse (Art. 9) cette marge d'appréciation laissée aux états sur des valeurs relatives, comme la morale, peut nous servir à comprendre la pertinence de l'optique de la Cour.

⁸⁴⁵ Malcolm D. Evans, (2009), *op. cit.*, p.8.

⁸⁴⁶ *Ibid.*, p. 21.

⁸⁴⁷ *Ibid.*, pp. 22-23.

Nous pouvons voir cela en comparant deux arrêts de la Cour sur la Turquie [*Ahmet Arslan et autres c. / Turquie* et *Leyla Şahin c. / Turquie*], tous les deux traitent du port des symboles religieux, mais sont étudiés par la Cour dans leurs contextes respectifs.

Selon Malcolm D. Evans, il n'existe pas un consensus « *paneuropéen* » au regard de l'article 9⁸⁴⁸. Néanmoins, la Cour ne reconnaît pas non plus au juge national, même au sujet des relations État-croyants, une marge d'appréciation illimitée. Il existe à ce sujet certains standards comme le fait que la marge d'appréciation reconnue aux états soit bornée parfois aux limites de l'espace public. Par exemple, une œuvre ou un film qui n'est pas diffusé publiquement ou comme dans l'arrêt *Ahmet Arslan et autres c. / Turquie*, même dans un état laïque, le port d'un costume religieux dans la rue (en dehors de l'espace public étatique) ne peut pas être sujet à une telle intervention⁸⁴⁹.

Au sujet de ses relations avec les religions et les croyants, chaque État présente une tradition politique distincte. Ces spécificités sont également reconnues par la Cour EDH, qui reconnaît aux états un grand espace libre pour régir ses relations avec les religions.

Cette marge de manœuvre reconnue aux états, influence également la tangibilité de ce domaine par la Cour E.D.H. Les libertés religieuses découlent d'une histoire politique qui est assimilable à indépendance des états, relevant du passage des empires de foi aux démocraties occidentales.

En Turquie et en France, ce domaine qui reflète les piliers de l'identité de l'état est construit dans une structure juridique, élaborée dans le temps et statuant en détails les droits et libertés des croyants. En conséquence naturellement, les restrictions découlent des lois ou de la constitution.

Pour cette raison il est possible de voir que les dispositions des états qui tendent à limiter ce domaine relève davantage des traditions politiques, afin d'établir les relations Église-État ou État-croyants, qui représentent un composant essentiel de la « *paix sociale* ». Puisque les équilibres sensibles de la paix sociale sont plutôt liés à la

⁸⁴⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁸⁴⁹ Voir l'arrêt *Ahmet Arslan et autres c. / Turquie* (Requête no 24739/04) Strasbourg, le 22 Septembre 2009. (La Condamnation par la justice turque d'un défilé en costumes religieux/islamiques au vu des lois de révolution interdisant le port des costumes religieux. Dans ce cas d'espèce, la Cour E.D.H. conclut que l'intervention de l'État en ce domaine constituait une violation de l'article 9, puisque les requérants n'étaient pas des fonctionnaires mais de simples citoyens et n'avaient pas l'obligation de neutralité.

sociologie et à la politique, les interventions étatiques en ce domaine n'ont pas toujours le même poids dans tous les états.

Malgré les points de vue qui essaient d'aborder la laïcité en la considérant comme un sujet lié à la relativité de la sociologie et de la politique, sans parler de sa dimension juridique, nous pensons que l'interprétation de l'article 9 de la Convention E.D.H. exige une étude sociale et politique de la démocratie plus profonde que notre perception de la laïcité.

Comme au sujet du voile islamique (arrêt *Leyla Şahin c. / La Turquie*), la Cour E.D.H. dans ses arrêts est réticente, à l'exception du cas des violations de droits subjectifs liés directement à l'article 9, à juger de la politique interne des états au sujet de ses relations avec la religion.

Cette marge de manœuvre laissée aux états est plus visible pour dispositions juridiques afin de limiter l'espace publique étatique.

Pour cette raison il est possible de voir que l'article 9 de la Convention E.D.H., a relativement peu d'impact, puisqu'il ne représente que 40 violations sur 14854 arrêts, entre 1959 et 2011⁸⁵⁰.

2) L'Histoire de la garantie constitutionnelle pour les libertés religieuses en Turquie

En Turquie, les droits et libertés religieuses sont *assurés* au niveau constitutionnel par l'article 24 de la Constitution en vigueur dont le premier alinéa dispose que : « *Chacun possède la liberté de conscience, de croyance et de conviction religieuses.* ».

La Turquie a ratifié la Convention européenne des droits de l'homme en 1954, mais connaît encore des difficultés à se conformer à cette dernière.

Depuis sa création en 1959, près de la moitié des arrêts rendus par la Cour ont été dirigés contre 5 États : la Turquie (2.870), l'Italie (2.229), la Russie (1.346), la Pologne (1.019) et la Roumanie (938).

⁸⁵⁰ Pour les graphiques et tableaux du Conseil de l'Europe sur les statistiques de violation des droits de l'homme voir :
[http://www.echr.coe.int/NR/rdonlyres/72912CF0-95BC-4D2E-8AD8-D50C988ED9EC/0/Graphique_violation_fr.p] et [http://www.echr.coe.int/NR/rdonlyres/37EC6A43-A7E7-4732-A5F1-E705900AC611/0/TABLEAU_VIOLATIONS_FR_2011V2.pdf] (L'accès aux pages où se trouvent les statistiques est limité.).

En 2012, dans 123 arrêts dirigés contre la Turquie, la Cour n'a conclu que dans 3 arrêts à la *non-violation* des droits des requérants⁸⁵¹. En Turquie, depuis le référendum constitutionnel de 2010⁸⁵² il existe une possibilité de *recours individuel* devant la Cour Constitutionnelle pour les violations des droits et libertés fondamentales reconnus dans le cadre de la Convention européenne des droits de l'homme, et garantis par la Constitution. Malgré cela, pour la Turquie, les statistiques du nombre de requêtes (devant la Cour E.D.H.) par rapport à la population, ne cessent d'augmenter depuis 2009⁸⁵³.

Par ailleurs, l'article 148 de la Constitution de Turquie établit un renvoi direct aux normes de la Convention E.D.H. En vain, cette révision n'a pas pu créer une amélioration concrète, mais au contraire a posé autre obstacle au possible recours devant la Cour E.D.H., puisqu'il faut au préalable « *épuiser les voies de recours internes* ».

À ce sujet il faut préciser que les libertés religieuses en Turquie ont une histoire plus ancienne parallèlement au développement du constitutionnalisme. À partir de 1876, les premiers mouvements de constitutionnalisme ont porté leurs fruits et l'Empire Ottoman est devenu une monarchie parlementaire avec une Constitution mais sans instaurer (jusqu'à la révision constitutionnelle de 1909) une véritable séparation des pouvoirs.

Pourtant, ces efforts ont porté le sujet des droits et libertés religieuses à un niveau constitutionnel axé sur l'égalité, pour empêcher, en réalité le démantèlement de l'Empire Ottoman, qui était alors fondé sur des socles religieux concrétisés par le système des « *millet* ». Malgré tout, les efforts pour créer une identité Ottomane en accentuant l'égalité de tous les citoyens n'a pu empêcher le réveil national, qui exprimait beaucoup plus que la religion ou l'ethnie.

Depuis la fondation de la République turque, les droits et libertés religieuses ont toujours été élaborés dans le contexte limitatif du caractère laïc de l'État. Dans les Constitutions de 1921 et 1924, le sujet des droits et libertés religieuses a été envisagé dans un régime juridique créé par une *laïcité de combat*, limitant l'expression des idées religieuses.

⁸⁵¹ Pour les statistiques de la CEDH voir:

http://www.echr.coe.int/Documents/Facts_Figures_2012_FRA.pdf (consulté le 20 Février 2014).

⁸⁵² La loi constitutionnelle n° 5982 adoptée par le référendum du 12 Septembre 2010.

Article 148 / alinéa 3 de la Constitution de Turquie dispose que « Chacun peut saisir la Cour constitutionnelle au motif que l'un des droits et libertés fondamentaux reconnus dans le cadre de la Convention européenne des droits de l'homme, garantis par la Constitution, a été violé par les pouvoirs publics. Pour faire une demande, les voies de recours ordinaires doivent être épuisées ».

⁸⁵³ Pour les statistiques de la CEDH voir:

http://www.echr.coe.int/Documents/Stats_analysis_2012_FRA.pdf (consulté le 20 Février 2014).



En évaluant la démocratie turque depuis la fin de la période de 23 ans de Parti Unique et avec le passage au multipartisme (fondation du parti démocrate en 1946), il est évident que le processus de démocratisation n'a pas œuvré vers « *une démocratie affermie* »⁸⁵⁴.

Les différentes interventions de l'armée - qui peuvent être décrites comme : une intervention totale en 1960 et en 1980 ; une demi-intervention en 1971, une intervention postmoderne en 1997 et un mémorandum (mémento) électronique « *e-muhtıra* » en 2007- nous montrent le poids du contrôle pesant sur les élus, et nous empêche de décrire la démocratie turque comme « *une démocratie vivable* », malgré le bon fonctionnement des institutions constitutionnelles⁸⁵⁵.

Ceci découle certainement du conflit entre la démocratie, qui exprime les revendications populaires, et l'armée comme le gardien de la laïcité en Turquie. En conséquence, la laïcité de l'État perçue comme le point de gravité de la République était au centre du conflit et ceci a engendré une érosion inévitable des droits religieux, au détriment d'une perception combattante de la laïcité.

En dépit de la reconnaissance de la liberté religieuse dans toutes les constitutions Républicaines depuis 1921, ce n'est de loin pas suffisant pour garantir une protection efficace, en raison des dispositions strictes limitant la pleine jouissance de la liberté religieuse.

Par ailleurs comme nous l'avons précisé dans notre première partie, la religion politique turque reconnaît certains principes supra-constitutionnels, comme les lois de révolution et les principes d'Atatürk. En conséquence, ce genre de bloc de constitutionnalité limitatif empêche la pénétration des valeurs universelles des droits de l'homme dans le droit turc.

Pour ainsi dire, la laïcité est le principe fondamental de la République et de sa religion politique, qui a pour mission d'élever la nation turque au niveau des civilisations modernes. Dans ce contexte, bien que le droit turc soit ouvert aux dispositions juridiques internationales dans divers domaines juridiques comme le droit commercial, droit pénal ou droit administratif, les droits et libertés religieuses ont été étudiés comme un principe strictement attaché au caractère laïque de la République et ont été protégés jalousement dans un état d'urgence.

⁸⁵⁴ Serap Yazıcı, *Demokratikleşme Sürecinde Türkiye*, Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2^{ème} Édition, Istanbul, Août 2012, p.139.

⁸⁵⁵ *Ibid.*, pp. 139-140.

Dans l'histoire politique de la Turquie moderne, malgré tout, une protection relativement efficace mais précaire, des droits et libertés religieuses n'est devenue possible qu'en 1961 avec l'adoption de la justice constitutionnelle par la nouvelle constitution militaire votée après le coup d'État. La Constitution de 1961 prévoyait un changement fondamental en reconnaissant un régime particulier des droits et libertés fondamentales, exprimé séparément du principe de la laïcité de l'État.

Jusqu'à cette date, la tendance de la doctrine et de la jurisprudence turque était de considérer la laïcité comme une conséquence naturelle de la démocratie, mais sans instaurer la moindre potentialité de restriction de ces libertés dans un état laïque. Ceci cantonnait évidemment l'étude des droits et libertés religieuses uniquement dans le contexte de la laïcité, mais une laïcité telle qu'elle était conçue et stabilisée par la religion politique turque.

Contrairement à la Turquie, dans les pays où il existe un constitutionnalisme moderne comme la France, l'Allemagne, la protection des droits et libertés religieuses n'est pas laissée uniquement aux tribunaux et aux juges ordinaires. Ces pays créent des normes constitutionnelles et les exécutent afin de garantir une protection efficace.

Le droit international ne contient aucun postulat contraignant qui exige des États que les normes internationales soient intégrées et appliquées au sein de l'ordre juridique interne. Malgré cela, les normes internationales peuvent être appliquées dans les ordres juridiques allemands et français. Dans le droit interne des pays, comme étant composantes du droit objectif, les normes internationales peuvent être évaluées comme normes de référence pour un contrôle de légalité.

Le plus grand avancement réalisé par la Constitution de 1961 fut l'instauration de la justice constitutionnelle, mais celle-ci ne pouvait pas garantir une exécution efficace des normes constitutionnelles par rapport aux droits fondamentaux, puisque les individus étaient privés de la possibilité de recours.

Dans ces circonstances, les juges constitutionnels étaient limités par le texte de la Constitution qui faisait référence expressément aux lois de révolution en tant que normes supra constitutionnelles intangibles. Par ailleurs le texte de la constitution turque n'était pas capable de répondre aux exigences démocratiques.

En 1971, en France, la décision révolutionnaire « liberté d'association » de 1971 offrit pour la première fois une garantie efficace aux libertés fondamentales. Le Conseil



Constitutionnel français a opéré un contrôle de constitutionnalité de la loi, sans se limiter au texte de la Constitution, mais par rapport à un ensemble de principes appelés « *bloc de constitutionnalité* »⁸⁵⁶.

Cette révolution constitutionnelle reconsolidait également les rapports entre la liberté et la laïcité, et formulait pour ainsi dire un retour aux origines révolutionnaires de la laïcité. Désormais, les textes du préambule de la Constitution du 27 octobre 1946 (Principes fondamentaux reconnus par les lois de la République)⁸⁵⁷, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 et enfin, par la loi constitutionnelle de 2004⁸⁵⁸, la Charte de l'environnement, composaient les éléments d'un bloc de constitutionnalité situé au sommet de la hiérarchie des normes avec la Constitution de 1956, et garantissaient le principe de l'État de droit.

Ce grand éventail de normes constitutionnelles assure une garantie élargie aux droits et libertés fondamentales et contribue à la formation d'une jurisprudence riche pour définir plus largement le contenu de ces libertés.

⁸⁵⁶ À préciser que l'expression « bloc de constitutionnalité » est purement doctrinale, et n'a jamais été consacrée par le juge. Néanmoins, malgré le fait que cette utilisation n'ait pas de dimension jurisprudentielle, ce terme est utilisé précisément sur le site officiel du Conseil Constitutionnel Français « Les principes essentiels issus de ces textes, et qui touchent pour la plupart à des droits fondamentaux, ont véritablement leur place dans le bloc de constitutionnalité ». Voir : <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/la-constitution-du-4-octobre-1958/la-constitution-du-4-octobre-1958.5071.html> (consulté le 20 Février 2014).

⁸⁵⁷ Bien que ces principes soient énoncés dans le préambule de 1946 on ne peut pas trouver dans le texte du préambule une énumération précise de ces derniers. À ce sujet, le Conseil constitutionnel Français a usé d'une grande marge d'appréciation et a retiré du contenu de ce texte différents principes comme la liberté d'association, la liberté d'enseignement et de conscience, l'indépendance des professeurs d'universités ou encore le respect des droits de la défense. En ce contexte la décision du Conseil Constitutionnel du 16 Juillet 1971 « *Liberté d'association* » est la première interprétation, à valeur constitutionnelle, d'un texte – au-delà de la constitution en vigueur – comme le préambule de la constitution de 1946. Après cette date le Conseil Constitutionnel Français alla plus loin en reconnaissant des principes et des objectifs à valeur constitutionnelle, parfois, sans s'appuyer directement sur un texte particulier. Malgré le fait que certains de ces principes soient issus des textes appartenant au bloc de constitutionnalité, d'autres sont issus de la propre jurisprudence du conseil. (« *La continuité de l'État et du service public* », 1979, Cons. Cons., Décision n°79-105DC, 25 juillet 1979, « *La protection de la dignité de la personne humaine* », CC 27/07/1994 et la décision n°2013-674 DC du 1er août 2013, « *La liberté d'entreprendre* », CC 16/01/1982, « *Le respect de la vie privée* », CC 18/01/1995 et « *La liberté contractuelle* » qui n'a pas de valeur constitutionnelle mais bénéficie d'une protection par le biais de l'article 4 de la Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen. Cons. Cons., Décision n°98-401 DC, 10 juin 1998) Quant aux objectifs de valeur constitutionnelle, ces derniers peuvent être interprétés de manière élargie, et dans certaines conditions, limiter et contrebalancer d'autres libertés protégées constitutionnellement pour « *la sauvegarde des fins d'intérêt général ayant valeur constitutionnelle* » comme le maintien de l'ordre public a été contrebalancé, dans la décision 80-127 DC du 20 janvier 1981 du Conseil sur « *la loi sécurité et liberté* », par la liberté individuelle et celle d'aller et de venir. À ce sujet voir: <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/cahiers-du-conseil/cahier-n-20/les-objectifs-de-valeur-constitutionnelle.50643.html> (consulté le 20 Février 2014).

⁸⁵⁸ Cette loi a modifié le préambule de la Constitution pour y introduire un renvoi à la *Charte de l'environnement*.

Après la révision constitutionnelle du 23 Juillet 2008, en France la garantie des droits fondamentaux devint plus efficace avec l'instauration de la question prioritaire de constitutionnalité. Ce principe permet un contrôle de constitutionnalité sur les lois déjà promulguées (« *contrôle de constitutionnalité a posteriori* ») en reconnaissant ainsi à toute personne partie à un procès ou une instance, le droit de soutenir qu'une disposition législative porte atteinte aux droits et libertés garantis par la Constitution.

En Turquie, jusqu'en 1961, les libertés religieuses ont toujours été étudiées dans le contexte de la laïcité. Le principe de laïcité prévoit la neutralité de l'État vis-à-vis de toute croyance religieuse mais la protection de ces libertés nécessite un environnement qui permet une pleine jouissance de ces dernières, y compris leur protection envers toutes interventions politiques volontaristes.

Enfin avec la révision constitutionnelle turque de 2004 (la loi n° 5170 du 7.5.2004), le contenu de la protection des droits et libertés religieux a été élargie par des conventions internationales. Désormais selon l'article 90 alinéa 5 de la Constitution, lors d'un conflit entre les normes du droit national et « *les accords internationaux et les lois relatives aux droits et libertés fondamentaux mis en vigueur conformément à la procédure comportent des dispositions différentes sur le même sujet, les clauses des accords internationaux prévalent.* ».

Cette révision a été couronnée en 2010 après le référendum constitutionnel (la loi n° 5982 du 07.05.2010) qui permet aux individus de former un pourvoi direct au vu de l'article 148 alinéa 3 devant la Cour Constitutionnelle si « *des droits et libertés fondamentaux reconnus dans le cadre de la Convention européenne des droits de l'homme, garantis par la Constitution, ont été violés par les pouvoirs publics* ».

Au sujet du contenu et de la richesse des normes concernant les libertés religieuses, il est important de souligner que la Turquie a ratifié plusieurs conventions internationales comme: Le Traité de Lausanne de 1923, La Convention Européenne des droits de l'homme (1950), Le Pacte international relatif aux droits civils et politiques (PIDCP) (1996), Le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (1996) et La Convention internationale des Droits de l'Enfant (1989).

Après l'élargissement du contenu des droits fondamentaux avec les conventions internationales et la révision constitutionnelle de 2004, il était nécessaire d'apporter une interprétation plus large au sujet de la définition et de la protection des droits religieux,

désormais dans le contexte des droits de l'homme. Cette approche n'entre pas en contradiction avec l'article 2 de la Constitution, qui préconise un État « *respectueux des droits de l'homme* ».

Par cette approche, il serait possible de donner une valeur universelle à la laïcité en supposant comme un ensemble indivisible, les principes de l'État laïque, l'État de droit et l'État respectueux des droits de l'homme. Cette interprétation englobant tous ces principes, serait utile pour arriver à l'objectif de la laïcité prévoyant l'instauration de la démocratie, libérée de toute référence religieuse.

Dans la doctrine turque de nos jours, il existe une approche qui perçoit la laïcité comme un facteur limitatif des libertés religieuses. Selon Hasan S. Vural l'interprétation des droits et libertés religieux comme un composant additionnel de la laïcité, limitait le sens de ces libertés. Nous pensons qu'il n'est pas admissible de confier un caractère restrictif à la laïcité au sujet de ces droits et libertés.

Particulièrement en Turquie, cette limitation relève d'une mauvaise perception de la laïcité figée dans la loi de 1905 ; pour ainsi dire, une laïcité de séparation qui a été adoptée par la religion politique turque et préservée strictement jusqu'à aujourd'hui.

La laïcité de séparation représentait un principe fondamental de l'Age d'or de la révolution turque, et la laïcité est toujours conçue comme un principe statique, héritage du passé.

En réalité, dans son application et dans sa pratique, la laïcité comme un principe juridique, nécessitait du temps et des « *essais et erreurs* » pour pouvoir se libérer des éléments artificiels et retrouver ses origines démocratiques dans la société par laquelle elle était adoptée.

Malgré son incapacité à sortir de l'uniformité de conscience créée par la religion politique, au sujet des libertés religieuses, la Constitution de 1961, en créant un régime particulier des droits et libertés fondamentaux, constitua un changement révolutionnaire en ouvrant la voie aux normes internationales pour pénétrer dans le droit turc. Cet avancement a été retenu par la Constitution de 1982.

Malgré tout, même au sujet de l'adoption des normes universelles, la Turquie a montré une certaine résistance pour imposer sa propre conception de démocratie à l'Europe. Cette résistance est apparue au moment de l'adoption par la Turquie, du droit de pourvoi individuel devant la Cour E.D.H. L'article 13 de la Constitution turque dispose du critère



« *des exigences de la République laïque et de la société démocratique* » comme une raison de limitation des droits et libertés fondamentaux. Pendant le processus d'adoption du pourvoi individuel, la Turquie a demandé à la Cour à ce que l'expression des exigences de la société démocratique soit interprétée selon les dispositions de la Constitution turque, mais cette demande de dérogation n'a jamais été acceptée par la Commission.⁸⁵⁹

À préciser que l'environnement libéral instauré par Turgut Özal et le processus d'intégration de la Turquie à l'Europe permettait une amélioration visible et accélérée par rapport au passé. Désormais, les libertés religieuses n'étaient pas uniquement un sujet sensible de la religion politique, mais étaient un sujet important de la politique nationale et étrangère.

Par ailleurs, nous devons préciser à ce sujet que le contrôle juridictionnel de la constitutionnalité des lois a été instauré en Turquie par la Constitution de 1961, près d'un siècle après l'adoption d'une constitution écrite et de la proclamation de sa suprématie (1876).

En Turquie le contrôle de constitutionnalité des lois est réalisé par la Cour Constitutionnelle, qui est une Cour spécialisée dans le contentieux constitutionnel. La Cour Constitutionnelle se situe hors de la hiérarchie juridique et rend des arrêts définitifs⁸⁶⁰. La Cour Constitutionnelle turque est la cinquième Cour Constitutionnelle instituée en Europe après la Seconde Guerre Mondiale⁸⁶¹.

⁸⁵⁹ Serap Yazıcı, *op. cit.*, pp. 128-129. Voir aussi Bülent Tanör et Necmi Yüzbaşıoğlu, *1982 Anayasasına Göre Türk Anayasa Hukuku (2010 Anayasa değişikliklerine göre)*, Yapı Kredi Yayınları, Istanbul 2002, p.150.

⁸⁶⁰ La seule exception à ce sujet concerne les arrêts de la Haute Cour, tant devant une autre juridiction que devant la Cour elle-même. Avec la révision constitutionnelle de 2010, l'article 148 de la constitution dispose que « Le recours de réexamen peut être présenté contre les arrêts de la Haute Cour. Après le réexamen, les arrêts de l'Assemblée Générale sont définitifs. » D'autre part, le 30 Mars 2011 avec l'adoption de la loi n° : 6216 sur « *la constitution et les procédures de La Cour Constitutionnelle* » dont l'article 67 prévoit la possibilité de demander un réexamen pour les arrêts concernant la fermeture des partis politiques, il est possible de voir que la Cour a perdu son initiative absolue au sujet de la fermeture des partis politiques. Nous devons préciser, qu'il existe une controverse sur le fait de réviser, modifier, ou élargir le contenu d'un sujet exprimé ouvertement dans une disposition constitutionnelle, par une loi ordinaire.

⁸⁶¹ Musa Sağlam, « *La Cour constitutionnelle de Turquie* », Cahiers du Conseil constitutionnel n° 31 (Dossier : Turquie) - mars 2011. Accessible en ligne sur : <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/nouveaux-cahiers-du-conseil/cahier-n-31/la-cour-constitutionnelle-de-turquie.96759.html> (consulté le 20 Février 2014).

Ni la Constitution de 1876, première Constitution de l'Empire Ottoman, ni la loi de 1909 qui la modifia profondément, ne prévoyaient de juridiction constitutionnelle, bien qu'elles admettaient la prééminence de la Constitution sur les lois ordinaires⁸⁶².

D'autre part, comme nous l'avons précisé ci-dessus, le fait de reconnaître un régime particulier des libertés par la Constitution de 1961 ouvrait inévitablement la voie à la pénétration des normes internationales dans le droit turc. Ce fait rendait plus fragile la religion politique turque, et mettait en relief ses points de fractions avec la démocratie. Malgré l'instauration de la justice constitutionnelle en 1961⁸⁶³ le contrôle de constitutionnalité était limité uniquement au « *contrôle de norme* » mais ne permettait pas l'évolution d'une jurisprudence effective pour la protection des droits subjectifs.

Ceci n'a pas changé avec l'instauration de la justice constitutionnelle en 1961, ni après la Constitution de 1982, qui a évolué et a été modifiée au fur et à mesure du processus d'intégration de la Turquie à l'Union Européenne.

Jusqu'en 2004, il n'est pas possible de parler d'un changement radical, comme la reconnaissance de la primauté des normes internationales dans le droit interne turc, au sujet des droits et libertés religieux.

L'émergence de la protection des droits religieux sous l'éventail des droits et libertés fondamentaux, plus précisément des droits de l'homme, ouvrait un nouvel horizon mais la jurisprudence de la Cour Constitutionnelle turque en restait au niveau institutionnel, à un contrôle de norme par voie d'action, et son interprétation ne pouvait pas s'éloigner visiblement de l'influence de la religion politique turque, en raison des références directes dans les Constitutions de 1961 (article 153) et 1982 (article 174) aux lois de révolution.

Comme la France, qui a introduit un renvoi direct à la Charte de l'Environnement pour l'inclure dans le bloc de constitutionnalité, les lois de révolution en Turquie étaient constitutionnalisées par des renvois similaires dans les deux dernières constitutions

⁸⁶² Fikret K. Arik, « *La Cour constitutionnelle turque* » in Revue internationale de droit comparé. Vol. 14 N°2, Avril-juin 1962, p. 401. L'article est accessible en ligne sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ridc_0035-3337_1962_num_14_2_13364 (consulté le 20 Février 2014).

L'article 115 de la constitution de 1876 dispose qu'« aucune prescription constitutionnelle ne peut, sous quelque prétexte que ce soit, être suspendue dans son application ou annulée ». La constitution du 20 avril 1924, affirmait dans son article 103, la prééminence de la constitution mais comme la Constitution de 1878 ne créait pas une juridiction spéciale dotée du contrôle juridictionnel des lois.

⁸⁶³ La Constitution de 1961 qui est le fruit du coup d'état militaire, fut votée par l'Assemblée constituante le 27 mai 1961, et adoptée par le peuple turc par référendum du 9 juillet 1961. Cette constitution créait pour la première fois en Turquie, une juridiction spéciale, appelée Cour constitutionnelle (articles 145-152). Voir l'article de Fikret K. Arik, *op. cit.*, pp. 401-412.

turques. Les Constitutions de 1961 et 1982 expriment toutes deux, les huit lois de révolutions énumérées une par une dans le texte.

La Constitution de 1982, en énumérant les droits fondamentaux, prévoit également plusieurs exceptions⁸⁶⁴ de limitation (Article 13) et de suspension de leur exercice (Article 15), qui rendent en pratique difficile, une garantie effective. En ce contexte, dans la Constitution de 1982, les articles 13, 14/2^{ème} alinéa⁸⁶⁵ et 12/2^{ème} alinéa⁸⁶⁶ nous expliquent le principe de limitation des libertés.

La méthode suivie par la Cour Constitutionnelle turque par rapport à la Constitution est d'accepter des « causes » de restriction de libertés, tels que les devoirs et les responsabilités des individus envers la société, leur famille et les autres personnes.

En ce sens, au sujet de la limitation des droits et libertés fondamentaux, il existe 5 critères⁸⁶⁷ : Le premier critère est le critère de « *conformité au texte et à l'esprit de la Constitution* ». Comme nous l'avons déjà précisé, le deuxième critère est constitué par « *les exigences de la société démocratique* ».

Avec la révision constitutionnelle du 17 Octobre 2001 (loi no : 4709) 3 nouveaux critères s'y sont ajoutés : le critère des « *exigences de la République laïque* », le critère de « *proportionnalité* » et le critère de « *ne pas toucher à l'essence des droits et libertés* ».

Selon Serap Yazıcı, il est possible d'admettre que la révision de 2001 a libéralisé d'un certain degré la mentalité autoritaire et prohibitive de la Constitution de 1982. Cette révision changea le caractère de cet article restrictif en une disposition élargissant la sphère des libertés. Néanmoins, Yazıcı affirme également que ceci n'a pas de valeur

⁸⁶⁴ Article 13/2: «Les limitations dont les droits et libertés fondamentaux font l'objet ne peuvent être en contradiction ni avec la lettre et l'esprit de la Constitution, ni avec les exigences d'un ordre social démocratique et laïque, et elles doivent respecter le principe de proportionnalité.» (Modifié par la loi n° 4709 du 3.10.2001).

Article 14/1: «Aucun des droits et libertés fondamentaux inscrits dans la Constitution ne peut être exercé sous la forme d'activités ayant pour but de porter atteinte à l'intégrité indivisible de l'État du point de vue de son territoire et de sa nation ou de supprimer la République démocratique et laïque fondée sur les droits de l'homme.»

⁸⁶⁵ Article 14/2: «Aucune disposition de la Constitution ne peut être interprétée en ce sens qu'elle accorderait à l'État ou à des individus le droit de mener des activités destinées à anéantir les droits et libertés fondamentaux inscrits dans la Constitution ou à limiter ces droits et libertés dans une mesure dépassant celle qui est énoncée par la Constitution.»

⁸⁶⁶ Article 12/2: « Les droits et libertés fondamentaux comprennent également les devoirs et responsabilités de l'individu envers la société, sa famille et les autres personnes.»

⁸⁶⁷ Article 13 : « Les droits et libertés fondamentaux ne peuvent être limités que pour des motifs prévus par des dispositions particulières de la Constitution et en vertu de la loi, et pour autant que ces limitations ne portent pas atteinte à l'essence même des droits et libertés. Les limitations dont les droits et libertés fondamentaux font l'objet ne peuvent être en contradiction ni avec la lettre et l'esprit de la Constitution, ni avec les exigences d'un ordre social démocratique et laïque, et elles doivent respecter le principe de proportionnalité. ».

déterminante en pratique parce que la disposition des exigences de la société démocratique exprimée dans l'article 13, peut déjà remplir ce critère⁸⁶⁸.

Par ailleurs, à la lumière du critère de conformité au texte et à l'esprit de la Constitution, toutes ces restrictions doivent être conformes aux dispositions de l'article 2, qui précise les qualités fondamentales de la République, dont la laïcité est un élément essentiel. Cet article, en se transformant en une disposition plutôt libérale, en admettant le critère de proportionnalité et celui de ne pas toucher à l'essence, a également insisté une deuxième fois sur le caractère laïque de la République, bien que celui-ci soit exprimé à l'article 2 comme une *clause d'éternité* intangible.

Par ailleurs, l'article 14 de la Constitution turque nous parle de l'interdiction d'usurper les droits et libertés fondamentaux donnant des compétences illimitées aux instances juridiques⁸⁶⁹.

Selon l'article 14 de la Constitution turque :

« Aucun des droits et libertés fondamentaux inscrits dans la Constitution ne peut être exercé sous la forme d'activités ayant pour but de porter atteinte à l'intégrité indivisible de l'État du point de vue de son territoire et de sa nation ou de supprimer la République démocratique et laïque fondée sur les droits de l'homme ».

Aucune disposition de la Constitution ne peut être interprétée en ce sens qu'elle accorderait à l'État ou à des individus le droit de mener des activités destinées à anéantir les droits et libertés fondamentaux inscrits dans la Constitution ou à limiter ces droits et libertés dans une mesure dépassant celle qui est énoncée par la Constitution.

La loi fixe les sanctions applicables à ceux qui mènent des activités contraires à ces dispositions. » (Alinéas 2 et 3 modifiés par la loi n° 4709 du 3.10.2001).

L'article 14 rend plus facile l'interdiction des partis politiques et constitue un appui fort pour pénaliser toutes les activités sociales ou politiques qui ne se conforment pas à la religion politique turque. En s'appuyant sur l'article 14, la Cour Constitutionnelle a ainsi approuvé la constitutionnalité d'une décision qui pénalise les crimes commis par la « voie artistique »⁸⁷⁰.

⁸⁶⁸ Serap Yazıcı, *op. cit.*, pp.129-130.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, pp.132-133.

⁸⁷⁰ Cour Constitutionnelle Turque l'arrêt no : E. 1985/8 K. 1986/27, (Le 29.11.1986).



Nous pouvons dire que la jurisprudence de la justice constitutionnelle en Turquie « est *ballottée* » parmi les critères de l'article 13. D'une part, les normes de la Convention E.D.H. qui définissent le sens de la société démocratique, le degré de proportionnalité et aussi l'essence de ces libertés, et d'autre part la religion politique turque, qui fixe les standards de la République laïque.

En ce sens il existait une tâche importante pour la justice turque, au sujet de l'interprétation de ces principes, et le fait de savoir s'il existe un point de jonction entre la République laïque et la société démocratique ? Cette question nous rapproche aussi des fondements du conflit entre la laïcité et la démocratie en Turquie.

Néanmoins nous ressentons dans la Constitution et dans la jurisprudence constitutionnelle, l'adoption des principes tels que l'État démocratique et laïque comme un prétexte à la limitation des libertés fondamentales. Cette restriction est dérivée du postulat de la religion politique turque, qui perçoit la religion comme un facteur limitatif, et la laïcité étatique comme étant la seule garantie de la démocratie.

Selon H. Vural, ceci peut être exprimé par une balance rendant l'intervention réalisable. Au détriment d'une liberté à condition qu'il existe déjà une intervention plus lourde au détriment d'une autre. Ceci est exprimé dans la Constitution à l'article 13 par le respect du « *principe de proportionnalité de la limitation* »⁸⁷¹.

Cette approche est admissible car la justice turque qui interprète la laïcité de la République comme un principe limitatif de liberté, a franchi le domaine de la liberté pour constituer une contrebalance et garantir la survie de la démocratie.

⁸⁷¹ Voir Hasan Sayim Vural, *Türkiye'de Din Özgürlüğüne İlişkin Anayasal Güvence*, Seçkin Yayıncılık, Nisan 2013, Ankara, pp. 94-106. Voir aussi Robert Alexy, *A Theory of Constitutional Rights*, Traduit par J. Rivers, Oxford University Press, Oxford, 2002. [Dans sa thèse de doctorat H. Vural étudie le point de vue de la Constitution Turque sous l'optique de la « *théorie de proportionnalité* » d'Alexy qui prévoit l'éventualité d'une intervention dans le domaine d'un principe s'il existe déjà une intervention plus lourde dans le domaine d'un autre. À ce sujet il faut veiller à la distinction entre les principes et les normes. En théorie les constitutions édictent les principes plutôt que les normes. Il sera important d'étudier attentivement une disposition constitutionnelle pour dire s'il s'agit d'un principe ou d'une norme. Par exemple dans la constitution turque, la laïcité est érigée en principe mais il n'est pas possible d'admettre la même logique pour toutes les dispositions qui se trouvent dans la constitution. Nous trouvons utile cette approche de proportionnalité pour étudier des concepts théoriques comme les principes de laïcité de l'État, l'Égalité, l'État démocratique et pluraliste.

À la suite de notre travail nous allons voir que même la Cour E.D.H. a accepté une telle approche à l'encontre des dangers devant la société démocratique et pluraliste. Dans certains arrêts comme l'arrêt Leyla Şahin pour garantir une société démocratique la Cour n'a pas hésité à approuver la limitation des libertés religieuses].

a) L'Evolution du droit Turc vers une interprétation plus large des libertés religieuses :

L'article 2 de la Constitution de 1982 , de manière identique à celui de la Constitution de 1961, fait référence aux dispositions fondamentales affirmées dans le préambule de la Constitution. Selon les articles 156 alinéa 1 de la Constitution de 1961 et 176 alinéa 1 de la Constitution de 1982, le préambule est une partie inséparable de la Constitution.

Les préambules, selon E. Özbudun, expriment des principes ou la philosophie fondamentale des constitutions, et il n'est pratiquement pas possible d'en retirer des normes positives du droit constitutionnel directement applicable⁸⁷².

Avant d'étudier en profondeur les reflets de la religion politique dans le droit turc, il sera important de préciser ses appuis concrets directement exprimés dans la Constitution de 1982. Le préambule de cette constitution est composé de principes fondamentaux⁸⁷³ qui mettent également en relief la philosophie fondatrice de la religion politique turque :

- a) La légitimité du coup d'État de 1982 / paragraphe 1 et 2 (cette disposition a été annulée par la révision constitutionnelle du 23.7. 1995)
- b) La fidélité aux révolutions et les principes d'Atatürk/ paragraphe 1 et 5
- c) Le nationalisme d'Atatürk / paragraphe 1, 2,5 et 7
- d) La volonté d'accéder au niveau des civilisations modernes/ paragraphe 2
- e) La souveraineté nationale/ paragraphe 3
- f) La suprématie de la Constitution et du droit / paragraphe 3 et 4
- g) La démocratie libérale « Hürriyetçi Demokrasi » / paragraphe 3
- h) La séparation des pouvoirs / paragraphe 4
- i) L'indivisibilité de l' « être » turc avec son état et sa nation / paragraphe 5
- j) La laïcité / paragraphe 5

Comme nous l'avons précisé, dans la doctrine turque et dans la jurisprudence Constitutionnelle, avec le réveil religieux suite au passage au multipartisme, nous

⁸⁷² Ergun Özbudun, (2003), *op. cit.*, p.71.

⁸⁷³ *Ibid.* [Tous ces principes sont également cités par Ergun Özbudun].

constatons une perception de la laïcité définissant les libertés comme un dérivé naturel de la laïcité.

Ce point de vue défendu par B. Tanör, E. Teziç et Ç. Özek est inspiré par la religion politique turque et par sa mémoire du conflit contre la religion. Selon cette philosophie la religion constituait une résistance importante devant le progrès et la liberté, et une entrave considérable pour accéder au niveau des civilisations modernes.

Les théories de ce courant relèvent des piliers du Marxisme, en valorisant uniquement la dimension sociale de la laïcité, qui met en relief une transformation de la structure supérieure, et qui ne trouve pas d'équivalent au niveau de la structure inférieure. En réalité, comme l'exprimait Vural, cette perspective prévoyait la laïcité comme le fait d'« être libre de la religion » plutôt que comme « la liberté de religion »⁸⁷⁴.

En formulant la démocratie dans les contours de la laïcité étatique prévue par la religion politique, le Conseil Constitutionnel aussi défendait ce point de vue, et définissait les limites de la liberté sans prendre en considération les droits subjectifs, en se référant strictement au principe de laïcité de la République.

À partir des années 80, on peut voir un assouplissement de cette approche vers une interprétation plus large des libertés religieuses. L'adoption des normes internationales, a sûrement influencé l'interprétation de la Cour Constitutionnelle turque, mais ceci s'est réalisé graduellement, en commençant par les demandes des juges de la Cour de Cassation, et du Conseil d'État.

Cette influence est devenue palpable avec le temps, d'abord dans des opinions dissidentes et enfin les opinions dissidentes sont devenues l'opinion majoritaire de la Cour.

Dans son arrêt rendu en 1979⁸⁷⁵, la Cour Constitutionnelle turque exprimait que la mention de la religion qui se trouve dans les registres de l'état civil ne contient aucun caractère dissuasif et « découle essentiellement de l'intention de l'État de s'informer des particularités du citoyen ».

Il est possible de voir dans la logique de la Cour Constitutionnelle exprimée dans cet arrêt, un strict renvoi au principe de laïcité et à l'état laïque. Dans ce cas d'espèce, le tribunal de première instance (*Asliye Hukuk Mahkemesi*) demandait l'annulation des articles 5, 13, 22, 43, 46 et 47 de la loi de registre de l'état civil (n°: 1587), suite à la

⁸⁷⁴ Hasan Sayim Vural, *op. cit.*, pp. 57-61.

⁸⁷⁵ Cour Constitutionnelle Turquie: E.1979/9 K. 1979/44, (27.10.1979).

demande de 2 requérants qui voulaient voir supprimer la mention d'Islam dans la ligne de religion de leur registre à l'état civil, et un requérant qui voulait la supprimer et la remplacer par *grégorien* au lieu de *catholique*.

La Cour Constitutionnelle a rejeté les demandes du tribunal de première instance en affirmant que l'article 43⁸⁷⁶ la loi du registre de l'état civil, qui prévoit la mention de la religion de l'individu sur les registres familiaux et les pièces d'identités, n'entre en contradiction avec aucune disposition constitutionnelle.

Par ailleurs, dans cet arrêt, la Cour a exprimé que la liberté de religion, si elle dépasse le monde intérieur de l'individu (le for intérieur) au point de causer un trouble dans la société, peut être limitée pour le maintien de l'Ordre Public et son fonctionnement harmonieux.

Cet arrêt « *état centrique* » de la Cour constitutionnelle rejette les dimensions collectives de la liberté de religion, et la borne uniquement dans les contours de la conscience. Cet arrêt nous montre également un exemple important de la mentalité qui dérive des libertés religieuses selon le contenu du principe de laïcité, et particulièrement de la « laïcité de l'état ». Le point de vue adopté en conséquence prévoyait sans aucun doute des limitations sérieuses au détriment de ces libertés.

Cependant il serait important de préciser que la demande a été rejetée avec une majorité critique de 8 membres sur 15, ce qui nous montre ainsi une opposition importante (7 sur 15) au sein du Conseil, qui propose d'élargir le contenu des libertés religieuses.

Les motifs exprimés dans l'argumentation des opinions dissidentes « *karşı oy* », de ces 6 membres sont également centrées sur le principe de laïcité qui est parmi les « *caractères fondamentaux de la République* » et ces membres expriment aussi une perception des droits religieux par rapport au caractère laïque de l'État.

Dans son opinion dissidente personnelle, mentionnée séparément des autres 6 membres, Yekta Güngör Özden (futur président de la Cour)⁸⁷⁷ a également construit son hypothèse sur le principe de laïcité, en faisant référence aux révolutions d'Atatürk, en citant ainsi la parole d'Atatürk : « *Heureux celui qui dit je suis turc !* » « *Ne Mutlu Turcum Diyene !* » afin de prouver que dans la République Turque, le concept de citoyenneté n'est pas construit sur une base religieuse.

⁸⁷⁶ Les autres articles exprimés dans la demande du tribunal de première instance concerne les dispositions juridique et administrative, dérivées de l'article 43. C'était essentiellement, l'article 43 de la loi n°: 1587 qui prévoyait la mention de la religion sur les registres familiaux.

⁸⁷⁷ Entre le 8 Mai 1991- le 8 Mai 1995 et entre le 25 Mai 1995- le 1^{er} Janvier 1998.

Comme les autres 6 membres, Özden critiquait le caractère dissuasif et l'inconstitutionnalité de l'article 43 de la loi n° : 1568 dans une approche centrée sur le principe de « *laïcité de la République* ». L'originalité de l'argumentation d'Özden était qu'il se référait également à des textes de droit international, comme la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (articles 2, 16, 18,30) pour élargir le champ de ces libertés.

Dans cet arrêt, la Cour Constitutionnelle a donné une interprétation importante de l'article 19 de la Constitution (la constitution de 1961) et a décrit le principe de la laïcité de la Constitution turque comme « *la séparation des affaires religieuses et des affaires étatiques* ».

À la lumière de ces expressions et du point de vue de ses membres, il est possible de voir l'influence considérable de la religion politique turque sur l'opinion de la Cour Constitutionnelle.

En 1995⁸⁷⁸ la Cour répéta son point de vue exprimé en 1979, suite à la demande d'un requérant voulant supprimer la mention d'islam et la changer pour Bahai. Le tribunal d'instance a accepté la suppression de la mention islam, mais a statué qu'il ne serait pas possible de faire figurer sur les cartes d'identités et sur les registres de la famille la mention d'une appartenance sectaire.

Suite au pourvoi du requérant, le Conseil d'État « *Danıştay* » qui est l'instance de Cassation, a porté l'affaire devant la Cour Constitutionnelle en statuant que l'obligation de divulgation des convictions religieuses prévue par l'article 43 de la loi de Registre « *Nüfus Kanunu* » n° : 1568 n'est pas conforme au principe de l'État laïque exprimé aux articles 2 et 24 de la Constitution.

Cependant, la Cour Constitutionnelle affirma encore une fois, que toutes les informations inscrites sur le registre familial ne diffèrent pas l'un de l'autre et découlent toutes de la « *volonté de l'État à connaître les particularités de ses citoyens* ».

⁸⁷⁸ Arrêt du 21 juin 1995 publié au Journal officiel le 14 octobre 1995, la Cour constitutionnelle déclara l'article 43 de la loi no 1587 sur les registres de l'état civil, conforme aux articles 2 (laïcité) et 24 (liberté de religion) de la Constitution.

« L'État doit connaître les caractéristiques de ses citoyens. Ce besoin d'information est fondé sur les nécessités de l'ordre public, de l'intérêt général, et sur les impératifs économiques, politiques et sociaux (...). L'État laïc doit être neutre à l'égard des religions. Dans ce contexte, le fait de mentionner la religion sur les cartes d'identité ne peut entraîner une inégalité entre les citoyens (...) Toutes les religions ont la même place dans le cadre d'un État laïc. Personne ne peut s'immiscer dans les croyances d'autrui ou l'absence de croyances. Par ailleurs, la règle contestée s'applique à toutes les croyances et donc elle ne peut entraîner une discrimination (...) ».

La Cour Constitutionnelle affirma que l'article 43 de la loi n° : 1568⁸⁷⁹, ne contenait aucune disposition dissuasive et relevait essentiellement d'exigences économiques, sociales et d'intérêt public.

La Cour a également affirmé que celui qui voulait supprimer la religion inscrite sur le registre familial ou y faire inscrire une appartenance à une conviction non-reconnue comme religion (une religion non-reconnue par la République), avait la possibilité d'introduire un recours devant les instances judiciaires au vu de l'article 46 de la loi n°: 1568.

Comme les décisions sur l'expression de la religion sur les cartes d'identités, en 1989 dans son premier arrêt sur le voile islamique « *Birinci Türban Kararı* »⁸⁸⁰ la Cour a conservé le même point de vue et a accentué plusieurs fois le principe de « *laïcité de l'état* » comme un principe limitatif devant les libertés religieuses.

Pour être plus clair, nous pouvons dire que dans cet arrêt comme dans les arrêts que nous avons étudié ci-dessus, la Cour a choisi d'argumenter en partant du postulat « *Est-ce qu'il est possible de faire x dans un état laïque* » au lieu d'étudier en premier lieu, s'il existe ou non, une violation des droits fondamentaux.

Néanmoins, dans les années 90 le point de vue de la Cour s'est assoupli en faveur d'une perception plus large des libertés sans franchir visiblement les limites de la religion politique. Dans son arrêt « *La religion du témoin* » la Cour a décidé en 1996 de l'inconstitutionnalité de l'article 61 de la loi de procédure pénale qui imposait au témoin de divulguer sa religion lors d'un procès pénal.

Dans cet arrêt annulant l'article 61 du code de procédure pénale, la Cour accentuait de nouveau l'état laïc, en affirmant que : « l'état exige que le témoin divulgue sa croyance religieuse, mais dans un *ordre laïc*, l'état doit se positionner à *équidistance* de toutes les croyances et les « *non-croyances* ».

Cet arrêt nous montre également l'influence des normes du droit international dans la jurisprudence turque. Désormais, en parlant de « *non-croyances* », la Cour acceptait *l'aspect négatif de la conviction* se traduisant par la négation de *croire et de ne pas croire*.

Enfin, malgré l'existence d'une opinion minoritaire demandant l'harmonisation de la jurisprudence constitutionnelle par rapport aux autres arrêts rendus sur « *la mention de*

⁸⁷⁹ Abrogée par la loi no 5490 du 29 avril 2006.

⁸⁸⁰ La cour Constitutionnelle Turque Arrêt N° : E.1989/1 K.1989/12, date : 07.03.1989.

religion dans les registres de l'état civil », la Cour a choisi de ne pas tenir compte de ces demandes et de rester muette sur cette contradiction jurisprudentielle essentielle.

Dans cet arrêt (« *La religion du témoin* »), le futur président de Turquie Ahmet Necdet Sezer qui était à l'époque membre de la Cour, exprimait dans son opinion partiellement dissidente « *ayrık oy* », comme il l'avait déjà exprimé dans son opinion dissidente « *karşı oy* » dans le 2^{ème} arrêt de la Cour sur la « *Mention de la Religion dans le Registre Familial* » en 1995, que la laïcité découle essentiellement de la démocratie et des droits de l'homme.

Selon Sezer, l'essence du sujet des libertés religieuses de l'article 24 de la Constitution consolidé par l'article 15, était plutôt liée aux principes de « *l'état de droit démocratique respectueux des droits de l'homme* » exprimé aussi à l'article 2 de la Constitution Turque. Enfin Sezer affirmait qu'il n'était pas nécessaire de faire une *analyse particulière de la laïcité* pour définir les *droits subjectifs*.

Comme nous l'avons précisé, le processus d'intégration de la Turquie dans l'Union Européenne et l'introduction de principes universels des droits de l'homme dans le droit turc influencent considérablement l'interprétation des libertés fondamentales. Cet effet initié dans les années 80, s'est accéléré dans les années 90 et dans les années 2000, et hormis certains sujets touchant directement à la religion politique turque, nous pouvons constater que le droit turc est directement structuré par les normes de la Convention E.D.H.

Ce contact avec l'Europe, exigeant l'enrichissement et la mise à jour du contenu des libertés fondamentales, a provoqué indéniablement l'affaiblissement du rôle déterminant de la religion politique turque dans les arrêts de la Cour Constitutionnelle.

Néanmoins, cet affaiblissement ne valait pas un rejet total de la religion politique, malgré l'intention des tribunaux d'instance, de la Cour de Cassation ou du Conseil d'État d'harmoniser leur point de vue avec la Convention E.D.H. La Cour Constitutionnelle a été l'institution la plus réfractaire à renoncer à l'héritage de la religion politique. Cette situation met en relief une rupture importante dans le droit turc, et la Cour Constitutionnelle devenait de temps en temps un acteur politique important, défenseur de l'héritage d'Atatürk.



Pour exposer le clivage d'interprétation entre la Cour Constitutionnelle et la Cour de Cassation, nous pouvons citer deux arrêts importants de la Cour de Cassation Turque⁸⁸¹ centrés sur l'étude des droits subjectifs au sujet de la liberté de religion. Ces arrêts ont influencé la Justice Constitutionnelle turque, en apportant une nouvelle approche élargissant le contenu du concept de religion, qui était auparavant, simplement une affaire du for intérieur.

La Cour de Cassation dans son premier et deuxième arrêt sur les *Témoins de Jehovah* s'éloigna de la perception de liberté de la Cour Constitutionnelle, qui était État-centrée, et étudiait le sujet dans une perspective relativement plus large, proposée par Ahmet N. Sezer. Cette perspective était celle de « *L'état de droit démocratique respectueux des droits de l'homme* », et se référait directement à l'article 2 de la Constitution. Jusqu'à l'arrêt du conseil pénal général de la cour de cassation, rendu en 1986⁸⁸² les Témoins de

⁸⁸¹ Cour de Cassation Turque, arrêt de la 9ème Chambre Criminelle, n°: E. 1985/2623 K. 1985/3431 (Première arrêt de « *Témoins de Jehovah* »). La Cour de Cassation Turque, arrêt du conseil criminel général: n°: E:1985/9-596 - K:1986/293 (La deuxième arrêt de « *Témoins de Jehovah* »).

⁸⁸² La Cour de Cassation Turque, l'arrêt du conseil criminel général: E:1985/9-596 - K:1986/293. Suite au pourvoi d'un témoin de Jehovah et de ses 22 amis contre la décision du Tribunal de Sécurité d'État [La décision 12.12.1984 jour et no: 1-5] la 9ème chambre criminelle de la cour de cassation a cassé et renvoyé la décision du tribunal de sécurité. Néanmoins suite à la résistance du tribunal de sécurité [La décision 19.09.1985 jour et no: 65 - 75], Le Conseil Criminel General de la Cour de Cassation cassa définitivement la décision de la Cour de Sécurité en exprimant dans l'exposé de ses motifs que les activités des Témoins de Jehovah ne pouvaient pas être interprétées comme un dépassement des limites disposées dans l'article 24 de la constitution. Par ailleurs, la cour de cassation se référait essentiellement aux actes des Témoins de Jehovah plutôt qu'au contenu de leurs convictions, qui leur interdit d'aller à l'armée et d'être fidèle à un état qui s'oppose à leurs préceptes. Malgré cela, la Cour affirme que même dans l'islam, il existe des éléments contre la laïcité comme l'interdiction de réaliser des intérêts ou la polygamie et cela ne suffit pas à condamner les musulmans pour mener des activités contre la laïcité. Dans son arrêt la cour exprime que, malgré les préceptes de la conviction et les affirmations de certains membres qui s'opposent aux principes de laïcité et au nationalisme d'Atatürk et à l'intégrité indivisible de l'état énoncée aux articles 2,10 et 24 de la constitution, ces préceptes et affirmations ne peuvent pas être attribués à l'ensemble des croyants en raison du principe de personnalité des peines. Par ailleurs la Cour affirma que quoi qu'il en soit, une religion, une communauté religieuse ou une confrérie « *tariqat* », la conviction des *Témoins de Jehovah*, constitue une vision religieuse et un système de pensée et pour cette raison elle est placée sous la garantie constitutionnelle. Dans cet arrêt de la Cour de cassation comme dans les arrêts de la Cour Constitutionnelle, il est possible de voir les affirmations qui mettent en relief l'influence de la religion civile et ses piliers comme, les lois de révolution, les principes et le nationalisme d'Atatürk et la mission d'élever la nation turque au niveau des civilisations modernes exprimés l'article 153 de la constitution. Néanmoins suite aux rapports d'expertise, définissant les témoins de Jehovah comme une croyance qui ne constitue pas une communauté telle qu'exprimée dans l'article 163 du code pénal (qui n'est plus en vigueur aujourd'hui), les Témoins de Jehovah ont pu finalement bénéficier du statut de croyance religieuse. L'originalité de cette décision était que la jurisprudence Turque quittait l'approche restrictive reconnaissant uniquement les religions existantes en Turquie. Cette décision ouvrait la voie à une interprétation plus large du concept de croyance religieuse et de ses composantes comme l'éducation, l'enseignement ou sa pratique religieuse (la prière).

Jéhovah pouvaient être condamnés à 6 ans de prison au vu de l'article 163⁸⁸³ (activités contraires à la laïcité) de l'ancien code pénal, à cause de leurs pratiques religieuses.

Néanmoins suite à l'étude des arrêts de la Cour Constitutionnelle et en vertu des motifs exprimés dans l'arrêt de la cour de cassation en 1986, il est possible de voir un élargissement du champ de l'interprétation du concept de croyance religieuse et de sa manifestation.

La Cour de Cassation dans son arrêt exprimait que les activités des membres de la conviction des Témoins de Jéhovah étaient constituées de divers éléments comme la prière, l'enseignement de la conviction, propager et se réunir. Il est possible de dire que cet arrêt de la Cour de Cassation montre l'influence directe de l'article 9 de la CEDH dans la justice turque. (*..., ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites.*).

Avant, la liberté de conviction était traduite par une liberté de croire, mais celle-ci était limitée à une activité intellectuelle, et l'existence d'activités de prosélytisme, de réunions religieuses afin de manifester la foi en public, étaient toujours perçues comme une menace potentielle à l'état laïque.

⁸⁸³ L'article 163 (activités contraires à la laïcité) du l'ancien code pénal, loi n° 765 :

« Quiconque, à l'encontre du principe de laïcité, établit, fonde, organise, réglemente, dirige et administre des associations dans l'intention d'adapter, même partiellement, les bases fondamentales juridiques, sociales, économiques ou politiques de l'État à des croyances religieuses, sera puni de huit ans à quinze ans de réclusion.

Quiconque fait partie d'une association de ce genre ou incite autrui à en faire partie sera puni de cinq ans à douze ans de réclusion.

Quiconque, à l'encontre du principe de laïcité et dans l'intention d'adapter, même partiellement, les bases fondamentales sociales, économiques, politiques et juridiques de l'État à des principes ou croyances religieux, ou de servir des intérêts politiques, fait de la propagande sous une forme quelconque ou tente d'acquérir de l'influence, en utilisant la religion, les sentiments religieux ou les objets considérés comme sacrés par la religion, sera puni de cinq à dix ans de réclusion.

Quiconque fait de la propagande sous une forme quelconque ou tente d'acquérir de l'influence dans le but de servir ses intérêts personnels ou d'obtenir des avantages, en utilisant la religion, les sentiments religieux, les objets considérés comme sacrés par la religion ou les ouvrages religieux, sera puni de deux à cinq ans de réclusion.

Si les actes mentionnés ci-dessus sont commis dans les locaux de l'administration publique, de municipalités, d'entreprises publiques dont le capital appartient, même partiellement, à l'État, de syndicats, de formations d'ouvriers, d'écoles, d'établissements d'enseignement supérieur ou par les fonctionnaires, agents techniques, huissiers ou membres de ces établissements, la peine sera aggravée d'un tiers.

Si les actes mentionnés aux alinéas 3 et 4 sont commis au moyen de publications, la peine sera aggravée de moitié. »

[La traduction de l'article est tirée de l'arrêt de la Cour Européenne des droits de l'Homme- le 13 février 2013, Arrêt de la Grande Chambre, Affaire *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et Autres c. / Turquie*].



Par ailleurs, la Cour de Cassation concluait dans son deuxième arrêt de « *Témoins de Jéhovah* » que les activités des témoins de Jéhovah ne dépassaient pas les limites prévues par l'article 24 de la Constitution. Cet arrêt nous montre que la justice turque adoptait un point de vue plus large au sujet de la liberté religieuse en considérant la prière (pratique religieuse), l'éducation et l'enseignement comme ses composantes inséparables.

Les arrêts de Témoins de Jéhovah de la Cour de Cassation constituent un point critique pour l'interprétation du contenu des libertés religieuses. Dans la constitution turque, selon les articles 14/2^{ème} alinéa⁸⁸⁴ et 12⁸⁸⁵ alinéa, il existe un principe de contrebalance des libertés fondamentales. Alors, les limites aux libertés peuvent être définies par rapport aux autres libertés, énoncées dans le texte de la Constitution.

En ces circonstances, naturellement les libertés comme la pratique religieuse (la prière) ou l'enseignement de la foi, qui ne sont pas exprimées dans le texte de la constitution, ne peuvent pas bénéficier d'une telle garantie constitutionnelle. Pour cette raison, l'adoption des normes de la Convention E.D.H., sans recourir à une révision constitutionnelle, n'était possible qu'avec une évolution jurisprudentielle, afin d'élargir le champ des libertés et d'harmoniser le droit turc avec les normes internationales.

b) Le Conflit entre La Religion Politique Turque et La Cour Européenne des Droits de l'Homme : étude des jurisprudences contradictoires de la Justice Turque et de La Cour EDH :

La Convention Européenne des Droits de l'Homme signée en 1950, vise à garantir les droits de l'homme par le biais d'un mécanisme de juridiction supranationale, et à constituer un standard des droits de l'Homme pour l'Europe.

Bien que les états-signataires disposent d'une flexibilité quant à l'application directe de la convention dans le droit interne, selon I. Kaboğlu, la convention est le plus haut degré atteint à ce sujet, et avec son mécanisme de démarches et ses influences dans les droits internes, elle constitue La « *Constitution Européenne des Droits de l'Homme* »⁸⁸⁶.

⁸⁸⁴ Article 14/2ème alinéa: «Aucune disposition de la Constitution ne peut être interprétée en ce sens qu'elle accorderait à l'État ou à des individus le droit de mener des activités destinées à anéantir les droits et libertés fondamentaux inscrits dans la Constitution ou à limiter ces droits et libertés dans une mesure dépassant celle qui est énoncée par la Constitution.»

⁸⁸⁵ Article 12 : « Chacun possède des droits et libertés fondamentaux qui sont individuels, inviolables, inaliénables et auxquels il ne peut renoncer. Les droits et libertés fondamentaux comprennent également les devoirs et responsabilités de l'individu envers la société, sa famille et les autres personnes. ».

⁸⁸⁶ İbrahim Ö. Kaboğlu, (2002), *op. cit.*, p. 213.



Enfin, pour élargir le champ de garantie constitutionnelle, sans doute La cour Constitutionnelle, étant donnée l'impossibilité d'une modification en détails du texte de la constitution, devrait adopter une interprétation plus large, en se référant à la jurisprudence de la CEDH et aux normes universelles des droits de l'homme.

Malgré l'évolution de la jurisprudence constitutionnelle turque vers une interprétation plus large de la liberté de religion, les cours de religion et la mention de l'islam sur les pièces d'identités constituent encore deux sujets sensibles de la religion politique entrant inévitablement au conflit avec la jurisprudence de la Cour E.D.H.

Comme nous l'avons exprimé ci-dessus, la Cour Constitutionnelle demeure encore l'institution la plus réticente à l'adoption des normes internationales par le droit turc. Les deux sujets que nous allons étudier ont été spécialement choisis parmi tous les autres sujets (qui constituent une violation des normes de la Convention E.D.H.), puisqu'ils mettent en relief des appuis forts de la religion politique turque.

i. Les Cours de Religion :

En vertu de l'article 24 de la Constitution turque et de l'article 12 de la Loi fondamentale n° 1739 sur l'Education nationale, les cours de culture religieuse et la connaissance morale font partie des matières obligatoires du système de l'éducation en Turquie, dans les établissements d'enseignement primaire et secondaire.

À ce sujet, bien que le point de vue de la justice turque montre un éloignement par rapport à l'influence de la religion politique dans le premier et le deuxième arrêt du Conseil d'État sur les cours de religion obligatoires dans les établissements scolaires, ceci ne suffit pas pour considérer l'existence d'une rupture définitive approuvée également par la Cour Constitutionnelle.

Les efforts des tribunaux d'instance, du Conseil d'état ou de la Cour de Cassation ne peuvent apporter qu'un traitement symptomatique sans remédier aux faiblesses systématiques du droit turc. Il serait important de préciser que seule la Cour Constitutionnelle peut annuler une loi après avoir décidé de son inconstitutionnalité.

Dans les arrêts sur les cours de religion obligatoires, le Conseil d'État turc, en se référant à l'article 24 (essentiellement au 4^{ème} alinéa) de la Constitution, à la Convention E.D.H (article 9 de la Convention Européenne des droits de l'homme) et à la jurisprudence de la Cour E.D.H. « *Zengin Hasan et Eylem c. La Turquie* », a étudié en

premier lieu le contenu des cours de religion obligatoires pour examiner s'il s'agit d'une éducation religieuse ou de cours de culture religieuse, et est finalement arrivé à la conclusion que ces cours sont des cours de religion.

Il faut préciser qu'à ce sujet, en 1998, la Cour Constitutionnelle Turque a déclaré que « *la nature d'un état laïque, en raison de l'absence d'une religion officielle, exige, la non-reconnaissance de la supériorité d'une religion particulière, la non-réalisation de ses exigences [d'une religion particulière] par les lois et autres procédures administratives. Dans ce contexte, l'éducation et la formation d'une religion dans un État laïque, ne peut pas être rendue obligatoire.* »

Dans cet arrêt, la Cour Constitutionnelle⁸⁸⁷ affirmait que « *la raison d'être de l'éducation religieuse sous le contrôle et la surveillance de l'état, est d'empêcher les abus de la liberté d'éducation* ». Malgré l'assouplissement de l'approche état-centrée dans les arrêts de la Cour Constitutionnelle, elle construisait son argumentation sur la laïcité de l'État, sans étudier particulièrement le contenu des cours, et en les décrivant comme des cours de « *culture de religion et connaissance morale* ».

Par ailleurs, sans partir d'une étude des droits subjectifs, mais en partant du postulat qu'il ne peut exister de cours de religion obligatoires dans un « *état laïque* », la Cour Constitutionnelle se contentait de dire que ces cours n'étaient pas obligatoires puisqu'ils ne pouvaient être suivis qu'avec le consentement de l'individu ou du représentant légal du mineur.

Selon cette logique, les cours de religion dans les établissements scolaires turcs n'entraient pas en contradiction avec le principe de laïcité, parce qu'ils n'étaient pas obligatoires, et que par ailleurs, leur raison d'être étant d'empêcher les « *abus de l'éducation religieuse* ».

Cette préoccupation affirmée par la Cour nous rappelle l'éducation religieuse des tarîqat ou des communautés islamiques, et plus précisément les cours de « *culture de religion* » ; l'État vise à empêcher l'épanouissement d'un islam populaire en le contrebalançant par un islam étatique.

⁸⁸⁷ La Cour Constitutionnelle Turque: L'arrêt n°: E: 1997/62, K: 1998/52, Date : 16.09.1998.



Contrairement à la Cour Constitutionnelle, le Conseil d'État (8^{ème} Chambre) « *Danıştay* », en deux arrêts⁸⁸⁸ sur les « *cours de religion obligatoires* », en se référant directement à la décision de la Cour E.D.H. « *Zengin Hasan et Eylem c./ La Turquie* », a exprimé que les cours de *culture de religion*, bien qu'ils soient qualifiés de *culture de religion et de connaissance morale*, portent la qualité d'enseignement religieux et cet enseignement est lié à la volonté des individus et de leurs représentants légaux.

L'originalité de ces arrêts tient au fait que le Conseil d'État a pris comme référence pour le jugement, les normes universelles des droits de l'homme et a cité dans son argumentation (surtout dans son 2^{ème} arrêt) des passages tirés directement de la jurisprudence de la Cour E.D.H. En ce sens, cet arrêt de la Cour de Cassation, qui est relativement plus récent, nous montre l'évolution de la jurisprudence turque, en interaction directe avec les normes internationales.

À ce sujet, pour la communauté alévie, le plus grand problème reste celui de l'éducation religieuse dans les établissements d'enseignement primaire et secondaire⁸⁸⁹.

En 2007, dans son arrêt « *Zengin Hasan et Eylem c. La Turquie* »⁸⁹⁰, la Cour européenne des droits de l'homme a conclu à une violation de l'article 2 du Protocole additionnel à la CEDH (droit à l'éducation), au motif selon lequel, le système éducatif et la législation interne « *ne répond pas aux critères d'objectivité et de pluralisme, et n'offre aucun moyen approprié tendant à assurer le respect des convictions des parents* »⁸⁹¹.

Selon à l'article 2 du Protocole : n °1 (Droit à l'instruction)⁸⁹² de la Convention E.D.H., une distinction entre l'enseignement religieux et les autres cours n'est pas autorisée. Au vu de cet article, les États, tout au long du programme de l'enseignement public, doivent respecter les convictions religieuses ou philosophiques des parents.

⁸⁸⁸ Le premier Arrêt sur les Cours de religion obligatoire de la 8^{ème} Chambre du Conseil d'État Turc : E. 2006/4107 K. 2007/7481.

La Deuxième Arrêt sur les Cours de religion obligatoire de la 8^{ème} Chambre du Conseil d'État Turc : E. 2007/679 K. 2008/1461.

⁸⁸⁹ Obligatoire en vertu de l'article 24 de la Constitution et de l'article 12 de la loi n° : 1739 sur l'éducation nationale.

⁸⁹⁰ *Zengin Hasan et Eylem c. / Turquie* (requête n° 1448/04), arrêt du 9 octobre 2007. Disponible en ligne sur : [http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/Pages/search.aspx#{"fulltext":\["zengin eylem"\],"documentcollectionid2":\["GRANDCHAMBER","CHAMBER"\],"itemid":\["001-82579"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/Pages/search.aspx#{) (consulté le 20 Février 2014).

⁸⁹¹ *Zengin Hasan et Eylem c. / Turquie*, paragraphe 84. Ces arguments sont également cités dans rapport de la Commission Européenne Contre le Racisme et l'Intolérance (ECRI) en Turquie, publié le 8 Février 2011. Le rapport est disponible en ligne sur : <http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/ecri/country-by-country/turkey/TUR-CBC-IV-2011-005-FRE.pdf> (consulté le 20 Février 2014).

⁸⁹² « Nul ne peut se voir refuser le droit à l'instruction. L'État, dans l'exercice des fonctions qu'il assumera dans le domaine de l'éducation et de l'enseignement, respectera le droit des parents d'assurer cette éducation et cet enseignement conformément à leurs convictions religieuses et philosophiques. »



En outre, l'État, dans l'exercice de ses fonctions, en matière d'enseignement et d'éducation, doit rester à l'écart de toutes poursuites indues, comme celle de pousser les étudiants à adopter une religion ou une conviction spécifique.

Néanmoins, bien que l'on entende du titre de la cour un contenu général incluant les informations sur les différentes religions, il est possible de voir que les manuels ne donnent pas seulement un aperçu général des religions, mais contiennent des instructions concernant les grands principes de la foi musulmane, notamment « *ses rites culturels, tels que la profession de foi, les cinq prières quotidiennes, le Ramadan, le pèlerinage, les notions d'anges et de créatures invisibles et la croyance en l'autre monde* ». ⁸⁹³

Selon la Cour, l'enseignement dispensé dans le cours de culture religieuse et connaissance morale en Turquie devrait avoir pour objectif de permettre aux étudiants, dans une société démocratique, de « *développer un sens critique à l'égard de la religion* » ⁸⁹⁴. En ces circonstances, ces cours ne peuvent pas « *être considérés comme répondant aux critères d'objectivité et de pluralisme* ». ⁸⁹⁵

Déjà avant l'arrêt *Zengin Hasan et Eylem c. La Turquie*, le rapport de l'ECRI publié en 2005 ⁸⁹⁶ avait souligné le même point, avec une proposition précise, appelant les autorités à « *prendre des mesures soit pour rendre ces cours facultatifs pour tous, soit pour réadapter leur contenu afin de s'assurer qu'ils dépeignent véritablement l'ensemble des cultures religieuses et ne soient plus perçus comme des cours d'instruction de la religion musulmane* ». ⁸⁹⁷

Mais malgré ces arrêts condamnant le contenu des cours de culture religieuse et de connaissance morale, la même chambre du Conseil d'État (8^{ème} Chambre), depuis le référendum de révision constitutionnelle 2010, a commencé à changer son point de vue.

Dans les faits, après certaines modifications du programme scolaire à partir de l'année scolaire 2007-2008, suite à l'arrêt de la Cour E.D.H. *Hasan et Eylem Zengin c. / Turquie*, le Conseil d'État a commencé à changer son point de vue et à casser les décisions pourtant approuvées auparavant.

⁸⁹³ *Zengin Hasan et Eylem c. / Turquie*, paragraphe 61.

⁸⁹⁴ *Zengin Hasan et Eylem c. / Turquie*, paragraphe 57.

⁸⁹⁵ *Zengin Hasan et Eylem c. / Turquie*, paragraphe 70.

⁸⁹⁶ Le Rapport de l'ECRI (2005) sur la Turquie est disponible en ligne sur :

http://hudoc.ecri.coe.int/XML/ECri/FRENCH/Cycle_03/03_CbC_fre/TUR-CbC-III-2005-5-FRE.pdf
(consulté le 20 Février 2014).

⁸⁹⁷ Voir le rapport d'ECRI 2005, paragraphe 69.

Puisqu'il n'existe pas d'arrêt récent de la Cour E.D.H. étudiant particulièrement le nouveau programme scolaire turc, selon la logique du Conseil d'État Turc, ce dernier *ne se concentre pas sur la qualité de l'éducation religieuse, mais sur l'enseignement de la culture religieuse et de la connaissance morale.*

Par ailleurs, en adoptant la même logique il est possible d'admettre qu'en raison de l'absence d'une décision de la Cour E.D.H. sur le nouveau programme, il n'existe aucune preuve permettant à la justice turque de conclure à la non-conformité de ce nouveau programme avec les critères de la Cour E.D.H.

Dans ses arrêts de cassation les plus récents⁸⁹⁸, il est possible de voir comment le conseil d'état contredit sa jurisprudence ultérieure. Le tribunal administratif de première instance d'Antalya « *Antalya 3. Idare Mahkemesi* », suite à un procès initié par des parents (représentants légaux) athéistes d'un étudiant après que l'établissement scolaire ait rejeté leur demande de dispense du cours de religion, en référence à l'article 9 de la Convention E.D.H. et l'article 1 de son protocole n° 1, et à l'article 90 de la Constitution turque, a reconnu la légitimité de la demande des requérants. Néanmoins, suite au pourvoi de l'administration, la 8^{ème} Chambre du Conseil d'État a cassé la décision du tribunal de première instance. Le Conseil a conclu que :

« Le nouveau programme du cours de culture religieuse et de la connaissance morale n'a pas la qualité de cours de religion ; son contenu doit être accepté comme l'enseignement de la culture religieuse et de la connaissance morale, et depuis les modifications du programme scolaire (réalisées à partir de l'année scolaire 2007-2008)⁸⁹⁹, la culture religieuse et de connaissance morale est enseigné dans notre pays d'une manière rationnelle et objective ».

Dans cet arrêt, le Conseil exprimait également que « *il n'est pas possible de rendre une décision de justice en substituant l'administration, pour élargir la décision de la Haute Cour de l'Education et de l'Enseignement au sujet de la dispense des étudiants chrétiens et juifs des dits cours* ».

Selon le Conseil, « *les informations sur l'islam enseignées dans ces cours suivent un chemin unificateur, centré sur le Coran et sur le prophète Mohammed et ne font aucune*

⁸⁹⁸ Le Conseil d'État, la 8^{ème} Chambre, Le 13.7.2010, E. 2009/10610, K. 2010/2413.

⁸⁹⁹ Selon Le Conseil d'État, à la date du recours des parents (le 18 Novembre 2008), le nouveau programme était enseigné et le nouveau contenu des cours de la culture religieuse et la connaissance de morale, n'avait pas la qualité d'éducation religieuse mais possédait la qualité d'enseignement de la religion.

référence à une secte ou à une autre formation religieuse. ». En réalité, l'alévisme ou la conviction des tarîqat soufies ont chacun des instruments d'interprétation différents de l'islam sunnite-hanéfite⁹⁰⁰. Pour cette raison, ni leurs interprétations (tarîqat soufies) du Coran, ni leurs références aux événements historiques de la vie du prophète et de ses compagnons, ne sont totalement identiques. Par ailleurs, les alévis ne suivent pas une pratique de vie centrée uniquement sur les préceptes du Coran, et se nourrissent de différentes ressources philosophiques transmises par une riche littérature orale et écrite, composée des adages et des ordres des saints comme Imam Ali et Sayyid Hünkar Hadji Bektaş Veli.

Dans leur requête les parents, n'ont pas exprimé s'ils étaient alévis ou non. Néanmoins, l'arrêt du Conseil d'État émet plusieurs références sur l'alévisme et accentue, le fait que le programme scolaire a été modifié afin de ne pas favoriser aucune interprétation de l'islam, et que désormais l'alévisme trouve une place dans le contenu des cours.

En réalité les parents, s'ils n'appartiennent pas à une minorité reconnue par le Traité de Lausanne, sont officiellement musulmans, et pour demander une telle dispense, le Conseil d'État en a déduit naturellement qu'ils étaient alévis. Visiblement, une « non-croyance » comme l'athéisme ne serait pas une cause valable de demande d'exemption.

La justice turque a fait une interprétation de nature religieuse en traitant l'alévisme comme une branche « mezhep » de l'islam, et en exprimant le Coran et le prophète Mohammed comme les points commun de toutes les interprétations de l'Islam. Par ailleurs, le Conseil, à partir de postulats qu'il a construit lui-même, a décidé également que le contenu des cours avait été modifié afin de ne pas favoriser l'une des branches de l'Islam. Néanmoins le Conseil n'utilise pas un autre critère que d'admettre uniquement

⁹⁰⁰ Comme les autres tarîqat soufies, les alévis croient que le Coran est le dernier livre saint envoyé par Dieu. Ils croient aussi au Livre des Psaumes, La Torahet, la Bible et les acceptent comme les livres sacrés envoyé par Dieu avant le Coran. Les alévis ne respectent pas strictement les préceptes de la pratique islamique comme ils ne sont pas obligés de faire le Salat (*namaz*) ou la jeûne pendant tout le Ramadan. Ils font le jeûne certains jours (3 jours) du ramadan pour commémorer le martyr d'Ali. Les alévis pratiquent également les jeûnes de Muharrem, Masum-u Pak, Madad Muruwat, Hizir et 48 Jeudis de l'année lunaire. Les alévis se distinguent des autres tarîqat soufies par leurs interprétations des textes sacrés. Comme les autres soufies les Alévis-Bektâchî pensent que le Coran et les autres livres saints doivent être lu à deux niveaux : de l'extérieur (*zahir*) et de l'intérieur (*batin*). Parmi les autres tarîqat, les alévis donnent une valeur plus importante à la lecture de l'intérieur des textes ce qui leur permet de développer une interprétation ésotérique. Néanmoins certains tarîqat comme les Naqshbandiyya sont plus proches du sunnisme et acceptent une balance des deux dimensions (*zahir* et *batin*) de l'interprétation du Coran et n'admettent pas de référence religieuse autre que le Coran, les paroles et la vie du prophète Mohammed. Il est possible de dire que contrairement au Naqshbandiyya qui représente un tarîqat hétérodoxe de l'islam, l'Alévisme se nourrit de différentes ressources philosophiques et divines et est plus ouvert à accepter les éléments des religions autres que l'Islam, comme ils acceptent la « trinité » *Haq-Mohammed-Ali* qui est semblable à la trinité de la religion chrétienne.

des les religions monothéistes reconnues par le Traité de Lausanne et les branches de ces derniers. Ce qui est original dans cet arrêt est que, bien que les demandeurs (les parents) ne soient même pas alévis, le Conseil d'état a rendu un arrêt représentatif touchant aux droits des alévis.

Dans cet arrêt, le Conseil affirmait que *« selon l'objectif prévue par la Constitution, le contenu de ces cours doit être objectif et pluraliste, la religion de l'individu ne doit pas être utilisée comme un élément de discrimination et l'État doit rester impartial contre toutes les religions, voir toutes les croyances religieuses comme ayant des valeurs égales. »*

Le Conseil a conclu finalement au rejet de la demande des parents *“au vu de l'article 24 de la Constitution et de l'article 12 de la loi fondamentale d'éducation nationale no : 1739 qui prévoient pour tous les citoyens, sans discrimination, l'obligation d'assistance aux cours de culture religieuse et de connaissance de morale »*.

A nouveau, dans son arrêt de cassation plus récent rendu en 2013⁹⁰¹ le Conseil d'État a gardé le même point de vue, et depuis la révision constitutionnelle de 2010, a commencé à casser les décisions de dispense de cours de religion qu'il avait accordé avant le changement de programme scolaire. Malgré l'existence de plusieurs décisions d'annulation des tribunaux de première instance, depuis 2010, le Conseil d'État a rendu des arrêts⁹⁰² rendant presque impossible pour les étudiants ayant inscrit au registre familial la mention *« musulman »*, une dispense de cours de religion, et a également rejeté tout recours en révision⁹⁰³.

Plutôt que d'étudier les violations des droits subjectifs, depuis son arrêt rendu en 2012⁹⁰⁴ le Conseil d'État a commencé à recourir à des rapports d'experts en affirmant qu' *« il n'est pas possible de juger avec une connaissance juridique de la qualité du contenu des cours, et de savoir s'il s'agit de cours de religion ou de cours de culture religieuse »*.

Selon le Conseil d'État une telle décision *« nécessite une étude sociologique et pédagogique »*. Il est possible d'admettre que le recours aux rapports d'expertise n'est pas lié à la volonté d'étudier les violations des droits subjectifs, mais découle de la volonté du Conseil de prouver son impartialité.

⁹⁰¹En cassant la décision du tribunal administratif de première instance de Samsun *« Samsun 1. Idare Mahkemesi »* L'arrêt du Conseil d'État, la 8ème Chambre, E. 2010/3682, K.2013/997.

⁹⁰² Le Conseil d'État La 8ème Chambre, Le 29.11.2011, E. 2011/5904, K. 2011/6141.

⁹⁰³ Le Conseil d'État La 8ème Chambre, Le 23.5.2012, E. 2012/2599, K. 2012/3401.

⁹⁰⁴ Le Conseil d'État La 8ème Chambre, Le 8.6.2012, E. 2010/8381, K. 2012/4640.



Par ailleurs, dans le dernier arrêt que nous avons étudié (Le Conseil d'État, la 8^{ème} Chambre, Le 13.7.2010, E. 2009/10610, K. 2010/2413) le recours au rapport d'expertise a été choisi afin de casser la décision du Tribunal Administratif en faveur du demandeur. Selon le Conseil d'état « *il n'est pas possible de décider sur le contenu des cours de religion avec une connaissance juridique* ». A la suite de cet arrêt, nous pouvons voir que ce critère a été adopté également par les tribunaux administratifs⁹⁰⁵.

Néanmoins il faut préciser que les libertés religieuses en tant que sujet fondamental des droits de l'homme est strictement lié au droit et n'exige pas une expertise⁹⁰⁶. Pour aboutir sur une telle décision, il n'est pas nécessaire d'étudier le sujet par le biais d'une analyse d'expertise (religieuse, sociologique ou pédagogique) mais d'étudier simplement et en premier lieu la volonté des parents au vu de l'article 2 du protocole n° : 1 de la Convention E.D.H.

Il existe d'ailleurs un autre détail selon le point de vue de la justice turque, souvent négligé par les académiciens. Cette logique trouve ses racines dans les fondements de la République. Pour appartenir à une religion ou à une conviction, le critère reconnu par l'État n'est pas la volonté de l'individu, mais la mention de sa religion sur sa pièce d'identité ou au registre de la famille. Il est possible de voir qu'un athéiste « *officiellement musulman* » rencontrera sans doute des difficultés à être exempté de ces cours.

L'athéisme, qui n'est pas reconnu officiellement comme une conviction (ou non conviction) mentionnée dans le Traité de Lausanne, ne peut pas bénéficier de l'exemption reconnue aux élèves chrétiens et juifs par la décision de la *Haute Cour de l'Education et Enseignement*.

⁹⁰⁵ Le rapport d'expertise est une méthode souvent utilisée par les tribunaux turcs qui ont une charge lourde de dossier. Le rapport d'expertise qui exige du temps proroge la décision et la charge du juge. Par ailleurs par le rapport d'expertise, les juges qui n'ont pas de temps pour lire le dossier peuvent avoir l'occasion de comprendre d'un seul coup le résumé du fait et du point de vue de l'expert qui a une connaissance large sur le sujet. De temps en temps les juges respectent strictement le rapport de l'expert pour rendre la décision. Par exemple, dans un procès sur la propriété, le juge d'instance peut envoyer le dossier à un expert, bien que ce sujet soit détaillé dans le code de la propriété, pour décider avec quelle majorité les propriétaires peuvent élire un directeur dans un immeuble. Il est même possible de voir que pour des insultes graves, le juge pénal de première instance, pour décaler le dossier, fait recours à un rapport d'expertise pour savoir s'il s'agit d'une insulte ou non. Dans un procès sur une demande de dispense de cours de religion la prolongation de la durée des procès peut susciter un découragement, et augmenter la pression sociale et administrative sur un mineur qui est en procès contre son école.

⁹⁰⁶ Kerem Altıparmak, Hasan ve Eylem Zengin / Türkiye Kararının Uygulanması, İzleme Raporu « Le rapport de suivi sur l'application de l'arrêt *Hasan et Eylem Zengin c. / Turquie* », [Les Rapports de Suivi d'IHOP (Le Plateforme Commune des Droits de l'Homme « *Insan Hakları Ortak Platformu* ») sur l'application des arrêts de la Cour Européenne des droits de l'Homme, (Avec la subvention du Consulat Général de la République Fédérale d'Allemagne), Mars 2013, Ankara] Le rapport est accessible en ligne sur : http://aihmez.org.tr/files/01_Hasan_ve_Eylem_Zengin_Rapor_TR.pdf (consulté le 20 Février 2014).



Cette exemption reconnue aux chrétiens et aux juifs, et la réticence de l'État à imposer ces cours, relève du traité de Lausanne qui reconnaît officiellement deux minorités religieuses au sein de la République. Pourtant, comme nous allons l'exprimer dans les pages suivantes, la République n'admet pas une division de sa composante essentielle et voit cet élément dans le contexte de sa souveraineté nationale.

Il faut préciser que la Cour Constitutionnelle turque exprimait en 1996, dans son arrêt de « *La Religion du Témoin* » que l'État doit être à équidistance de toutes *croyances* et *non croyances*. En réalité, au sujet des cours de religion obligatoires, en théorie, il est possible de voir une liberté de choix qui est liée à la volonté des parents. Néanmoins en pratique cette liberté ne peut pas être facilement appliquée. Par ailleurs nous ne pouvons nier que certaines croyances (chrétiennes et juives) bénéficient d'une exception, prévue par *l'acte de naissance de la Turquie* (Traité de Lausanne).

Selon la Cour E.D.H. (*Sofianopoulos c. Grèce*)⁹⁰⁷, les cartes d'identités ne sont pas un élément indispensable pour adhérer à une religion, et ne constitue pas une exigence pour la pratiquer. Dans cette optique, ce n'est pas une inscription officielle mais la volonté individuelle qui suffit pour déterminer l'adhésion à une conviction. Les individus peuvent adopter une religion, tout comme ils peuvent la changer par la suite. Néanmoins, dans la justice turque, les contours de cette liberté sont encore influencés par la religion politique.

En réalité même la résolution des controverses sur le contenu de ces cours ne suffit pas à apporter une solution efficace à ce problème. Malgré l'existence d'arrêts reflétant les efforts réalisés par le Conseil d'État turc pour la reconnaissance des normes universelles, ce dernier semble négliger le fait que, afin d'être dispensés de ces cours, les individus sont obligés de déclarer leurs croyances religieuses, et que ceci peut être perçu négativement dans une société où la religion a une importance considérable. Par ailleurs il ne faut pas oublier que les alévis ont de temps en temps tendance à ne pas déclarer leurs convictions pour ne pas subir de discriminations.

Les parents sont investis du droit de réclamer une protection contre tout endoctrinement religieux de l'État dans le cadre du système éducatif⁹⁰⁸. Selon Malcolm Evans le concept de l'interdiction d'endoctrinement doit être compris au sens étroit : « les

⁹⁰⁷ *Sofianopoulos et autres c. Grèce* (déc.), n° 1988/02, 1997/02, 1977/02, p. 8, CEDH 2002-X.

⁹⁰⁸ Renata Uitz, *op. cit.*, p.123.

parents ne peuvent pas contester une éducation religieuse composée d'informations sur les religions en général présentées de manière objective ou comparative »⁹⁰⁹.

Néanmoins cette objectivité est un sujet de controverse pour l'éducation religieuse en Turquie. Il est important de souligner que les cours de religion ont un contenu qui reflète davantage la religion islamique, en exprimant les préceptes de l'islam et de la prière, et que depuis 2013, s'y ajoutent des cours facultatifs de religion, pour consolider cet endoctrinement.

En dépit des révisions du programme scolaire, selon les deux rapports de la Commission Européenne Contre le Racisme et l'Intolérance (ECRI), publiée en 2011, *« s'il s'agissait bien d'un cours sur les différentes cultures religieuses, il n'y avait pas lieu de limiter son caractère obligatoire aux enfants musulmans ; par contre, s'il visait essentiellement à enseigner la religion musulmane, il ne devait pas être rendu obligatoire afin de préserver la liberté religieuse des enfants et de leurs parents. »⁹¹⁰.*

Bien qu'il existe un système de dispense pour ces cours, il n'existe pas une alternative satisfaisante pour les enfants dont les parents ont une conviction religieuse ou philosophique autre que celle de l'Islam sunnite. Par ailleurs, la Cour E.D.H. affirme également dans son arrêt *Hasan et Eylem Zengin c. / Turquie*, que *« le mécanisme de dispense implique la lourde charge pour ceux-ci de dévoiler leurs convictions religieuses ou philosophiques ».*

L'existence de ces cours entre en contradiction avec le principe de laïcité ; neutre en référence religieuse et équidistant de toute religion. En d'autres termes, chaque intervention étatique au détriment de cette neutralité, déclenche des conséquences lourdes qui chargent l'État de garantir les libertés religieuses des individus.

Si l'État ne renonce pas à ces cours obligatoires, il doit prendre des mesures nécessaires pour offrir des alternatives similaires à toutes les convictions (des cours de religion pour les alévis), ou généraliser le contenu des cours en incluant équitablement toutes les convictions, ou empêcher que le mécanisme de dispense de ces cours de religion engendre une pression sociale sur les élèves non-sunnites.

⁹⁰⁹ Malcolm D. Evans, *Freedom of Religion under the European Convention on Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p.89. [Cité et traduit par Renata Uitz, *op. cit.*, p.123].

⁹¹⁰ Voir le rapport d'ECRI 2011, paragraphe 72.



Dans une société comme la Turquie, où, même une simple déclaration de non appartenance à une secte d'une religion provoque une grande pression sociale, il n'est pas incompréhensible d'attendre que l'État joue un rôle actif et parfois interventionniste quant au rétablissement de la paix religieuse et sociale, par le biais de ses relations avec les croyants.

À ce sujet, pour généraliser le contenu des cours sans renoncer à ces derniers, un certain nombre de modifications du programme ont été préparées après l'initiative alévie structurée par les ateliers de travail « *Alevi Çalıştayı* » depuis 2009. Mais les représentants alévis estiment qu'elles ne suffisent toujours pas à garantir un environnement d'apprentissage neutre.

Ce sujet est largement critiqué par l'Union Européenne, dans les rapports d'intégration et surtout dans le Rapport de L'ECRI (2011). Selon le rapport de L'ECRI de 2011, les Alévis font remarquer que leur communauté est largement absente des manuels scolaires, ce qui « *ne favorise pas la construction d'une société ouverte à la diversité* »⁹¹¹.

Comme nous l'avons exprimé dans notre travail les cours de religions sont apparus dans le système éducatif avec le Parti Républicain du Peuple (CHP) en 1949⁹¹² afin de

⁹¹¹ Voir le rapport de ECRI 2011, paragraphe 100, (Les paragraphes sur les alévis sont : 100-105).

⁹¹² Pendant la période de *Şemsettin Günaltay*, président du Parti Républicain du Peuple, Tahsin Banguoğlu qui était le ministre de l'éducation a mis en exécution, la circulaire (Décision du 1^{er} février 1949, n° : 70/54-26) exigeant l'enseignement des cours de religion deux heures par semaine, aux 4^{ème} et 5ème classes des écoles primaires. Ces cours seraient enseignés en dehors du programme hebdomadaire d'enseignement, les samedis après-midi avec le consentement du représentant légal de l'enfant. Les cours de religions n'auront pas d'effet en termes de réussite scolaire des étudiants et ne bloqueraient pas leur passage à la classe supérieure. Le consentement des représentants légaux pour ces cours étaient obtenu d'une manière différente de la pratique actuelle. Les parents désirant que leurs enfants suivent ces cours devaient exprimer par écrit leur demande à la présidence des écoles. Selon la circulaire, ces cours ont été ajoutés au programme comme une exigence de liberté de conscience, pour pouvoir permettre aux citoyens d'utiliser leur droit d'enseigner à leurs enfants la connaissance religieuse. [*Tebliğler Dergisi* (La Revue des Circulaires), 1949, p.153] Après les élections de 1950 tout de suite après avoir pris le pouvoir Tevfik İleri qui était le Ministre de l'éducation du Parti Démocrate présidé par Adnan Menderes, avec une circulaire similaire (Décision du 7 Novembre 1950, n° : 2-2064) consolidait la place des cours de religion dans le programme éducatif en remplaçant une heure de cours de langue turque aux cours de religion. Cette fois la demande des représentants légaux devait être réalisée afin de demander une dispense pour l'exemption de leurs enfants au début de l'année, ce qui exigeait en conséquence une affirmation de conviction. [*Tebliğler Dergisi* (La revue des circulaires), 1953, p.116]. Après la décision du 5^{ème} Conseil d'Education « *Maarif Şurası* » en 1953, ces cours eurent un effet direct sur la réussite scolaire puisqu'il n'était plus possible pour les élèves de passer à une classe supérieure sans les valider. Malgré l'existence d'une grande communauté alévie, de chrétiens et de juifs le taux d'abstention n'était que de 1% entre 1949-1950, et avec la circulaire diffusée en 1950, ce dernier diminua à 0,7% entre 1951-1952. Voir Mehmet Cem Şahin, *Demokrat Parti Dönemi Türkiye'sinde Din, Siyaset ve Eğitim İlişkileri*, Toplum Bilimleri Dergisi, Juillet - Décembre 2012, 6 (12), pp. 31-54, voir le chapitre 3.1- Les cours de religion dans le programme éducatif des écoles primaires et des collèges, pp. 41-43.

calmer les revendications populaires. Néanmoins ceci n'a pas empêché la défaite du parti contre le Parti Démocrate aux élections législatives de 1950.

Il faut préciser que *la participation* aux cours de religion, pendant le gouvernement du Parti Républicain, était subordonnée au consentement des représentants légaux, mais avec l'arrivée au pouvoir du Parti Démocrate, ce consentement dut désormais être formulé pour être *dispensé*.

Les cours de religion réapparurent juste après le coup d'état militaire de 1980, le 19 Octobre 1981. Le gouvernement militaire a également constitutionnalisé (article 24 de la Constitution)⁹¹³ ces cours et a multiplié le nombre des écoles imam-hatips.

Au sujet de l'éducation, la reconnaissance d'une exception accordée aux alévis pouvait provoquer une division au sein de l'identité musulmane, qui était à l'époque reconnue comme un *antipoison du communisme* et le *ciment de l'unité nationale*.

Comme pour la mention de la religion sur les cartes d'identité, que nous allons étudier dans le prochain chapitre de notre travail, les cours de religion sont également liés à la conception de l'Islam Etatique, et pour cette raison, malgré les changements de gouvernement, les politiciens sont réticents à faire changer la place de la religion dans la construction étatique.

Depuis 2013, le gouvernement de l'AKP a ajouté au nouveau programme⁹¹⁴, à côté des cours obligatoires de culture religieuse et de connaissance morale, des cours facultatifs sur la vie de [notre] prophète (Mahomet) et sur le Coran. Pour la première fois ; la législation turque a tissé un lien direct entre l'État et l'Islam en désignant le prophète de cette religion comme « *notre prophète Mohammed* »⁹¹⁵. Cette définition entre clairement en contradiction avec le principe de neutralité de l'État envers toutes les croyances.

⁹¹³ L'Article 24/alinéa 4 de la Constitution: « L'éducation et l'enseignement religieux et éthique sont dispensés sous la surveillance et le contrôle de l'État. L'enseignement de la culture religieuse et de la morale figure parmi les cours obligatoires dispensés dans les établissements scolaires du primaire et du secondaire. En dehors de ces cas, l'éducation et l'enseignement religieux sont subordonnés à la volonté propre de chacun et, en ce qui concerne les mineurs, à celle de leurs représentants légaux.»

⁹¹⁴ La loi n° 6287 du 30.03.2012 révisant l'article 25 de la loi de l'éducation nationale n° 1739 du 14.06.1973. Selon cet article modifié : « ... Dans les collèges [ortaokul en ture] et lycées, les cours de Coran et la vie de notre prophète Mohammed sont enseignés de manière facultative, comme matière optionnelle.»

⁹¹⁵ O. Serkan Gülfidan, «Anayasa Mahkemesi'nin E. 2012/65, K. 2012/128 sayı ve 20.09.2012 tarihli kararı (R.G. Tarih-Sayı: 18.04.2013-28622) üzerine kısa bir not/ Anayasa Mahkemesi'nin Peygamberi ve ayrımcılık hususunda yeni bir adım» [Une note brève sur l'arrêt de la Cour Constitutionnelle n° 2012/65, K. 2012/128, Date: 20.09.2012, Le prophète de la Cour Constitutionnelle et un nouveau pas sur la discrimination] in Anayasa Hukuku Dergisi, Volume 2, Numéro 3, 2013, pp.189-193.



Un recours a été formé devant la Cour Constitutionnelle, en raison du principe d'équidistance de l'État envers les religions et parce que cette loi équivalait à ; forcer les individus à révéler leurs convictions, entrainé en contradiction avec les principes d'égalité et de laïcité ; violait les libertés de religion et de conviction. Le pourvoi soutenait que ladite loi était contraire au préambule de la Constitution, et aux articles 2, 10, 14, 17, 24, 27, 41, 42, 65, 90, 153, 166, 174.

Pour la première fois, la Cour Constitutionnelle Turque dans son arrêt de 2012⁹¹⁶ s'est basée sur une formulation de *laïcité passive- laïcité qui impose* « *laïcité de combat* (« *dayatmaci laiklik* » en turc selon La Cour)⁹¹⁷. La Cour Constitutionnelle exprimait que « *dans une acceptation rigide de la laïcité, la religion ne peut trouver de place que dans la conscience de l'individu (for intérieur)* ».

Selon la Cour Constitutionnelle l'interprétation flexible et libérale de la laïcité « *part du postulat que la religion n'est pas seulement un concept limité au for intérieur, elle est un phénomène social. Cette interprétation considère que la religion est un élément essentiel de l'identité individuelle et collective ; et dans un système politique laïque, les choix individuels liés aux sujets religieux et les modes de vies structurés par ces choix, doivent rester en dehors de l'intervention étatique et doivent être protégés par l'État* ».

Selon la Cour Constitutionnelle, *l'interprétation flexible et libérale de la laïcité constitue la garantie de la liberté de religion et de conscience, et pour cette raison cette interprétation « charge l'État d'obligations positives (réalisation de service religieux, comme les cours de religion, et le droit d'intervention en matière religieuse).* Néanmoins, il n'est pas possible de dire que le point de vue de la Cour Constitutionnelle soit conforme avec la conception passive de la laïcité.

Nous pensons que la conception de *laïcité passive* formulée dans la doctrine turque par Ahmet T. Kuru⁹¹⁸, se réfère ouvertement au modèle des États-Unis qui ne laisse pas à l'État le plein droit d'intervenir dans le domaine religieux. Cette conception de laïcité exige une pleine liberté individuelle et collective au sujet de la conviction et de la manifestation religieuse, sans reconnaître des liens d'appartenance entre l'État et une religion précise.

⁹¹⁶ La Cour Constitutionnelle Turque : L'arrêt du 20.09.2012, n° E. 2012/65, K. 2012/128.

⁹¹⁷ O. Serkan Gülfidan, *op. cit.*, pp. 186-187.

⁹¹⁸ Ahmet Kuru, *Secularism and State Policies Toward Religion, The United States, France, and Turkey*, (2009).

Il est possible de voir que les pères fondateurs des États-Unis n'étaient pas contre la religion, mais contre le concept de la religion d'État, et la construction de liens d'appartenance entre une religion précise et l'État. La Cour constitutionnelle dans son arrêt affirme ouvertement qu'elle est pour une interprétation flexible de la laïcité en construisant sa motivation sur des devoirs positifs et négatifs de l'État. La Cour, qui considère la religion comme un phénomène social, affirme que les cours de religion et que les autres services religieux comptent parmi les devoirs positifs de l'État.

Bien que la Cour constitutionnelle parle de devoirs négatifs, elle évite cependant de les formuler en détail. Sans doute les devoirs négatifs de l'État selon cette interprétation de la laïcité, limitent le pouvoir étatique dans son intervention active dans l'organisation religieuse, et laissent aux institutions religieuses une pleine autonomie. En réalité, en Turquie, l'État, par le biais de la DAR est compétant pour définir les concepts religieux.

Dans son argumentation, pour ne pas contredire ce fait (le vrai sens des devoirs négatifs), la Cour a essayé de définir la religion comme un phénomène social et de considérer cette intervention étatique comme un « *service* » répondant aux besoins sociaux. En offrant une éducation religieuse et des services religieux, la Cour considère que l'État assure la liberté de religion et de conviction en protégeant la religion de toute intervention politique. Selon la Cour, avec ce service l'État accomplissait également ses devoirs négatifs.

Par ailleurs, la Cour Constitutionnelle Turque a affirmé que « *la laïcité n'est pas la qualité de l'individu mais exprime la qualité de l'État. La laïcité est un principe juridique qui garantit l'impartialité de l'État envers les religions et qui précise et délimite sa position juridique, ses devoirs et ses compétences envers les religions et convictions. Un Etat laïque est un état qui n'a pas de religion officielle ; qui se tient à équidistance de toutes les religions et convictions ; qui alloue et garantit un ordre juridique dans lequel les individus peuvent apprendre et vivre pacifiquement leurs convictions religieuses.* »

Selon la Cour Constitutionnelle « *la séparation de la religion et de l'État est une exigence de la liberté de religion et de conviction, mais aussi nécessaire pour la protection de la religion contre les interventions politiques et son indépendance* ».

La Cour affirme également que « *ceux qui ont une conviction religieuse différente [La Cour mentionne ouvertement les religions autres que l'Islam] ou ceux qui n'ont pas de*

conviction sont tous sous la protection de l'État, et l'État est obligé de prendre les mesures pour la création d'un environnement dans lequel la liberté de religion et de conviction peut exister ».

Selon le point de vue de la Cour Constitutionnelle « *l'expression de [notre prophète Mohammed] ne constitue pas une relation d'appartenance entre la religion d'Islam et l'État* » ; et « *Avec la loi qui est le sujet de l'affaire, on veut la sélection facultative et l'enseignement des cours sur le livre sacré de l'islam, et la religion islamique qui est la religion de la majorité de la population* ».

Pour répondre aux critiques sur la partialité de l'État envers les religions, la Cour souligne que « *l'article 25 (dernière phrase du premier alinéa) de la loi de l'éducation nationale donne au Ministère de l'éducation nationale, la compétence de préciser les cours facultatifs enseignés au collège et au lycée* ». Selon la Cour celle-ci « *ne constitue pas un obstacle juridique à l'enseignement des autres religions, livres sacrés et prophètes, en matière facultative* ».

Malgré cette affirmation, certainement, *l'islam comme la religion de la majorité* met en relief le fait que la justice turque construit désormais un lien d'appartenance directe entre l'État et la religion. Par ailleurs, une loi s'adresse à la totalité du peuple et ne peut refléter une situation ambiguë valable pour la majorité numérique. Malgré tout, dans son arrêt, la Cour Constitutionnelle affirme que l'expression de « *notre prophète* » conjugué avec un « *m* » reflétant l'appartenance en langue turque « *Peygamberi (m) z* » n'établit pas un lien direct entre la religion et l'État⁹¹⁹.

En aucun cas, il n'est possible d'admettre que dans un état laïque, le pouvoir législatif puisse reconnaître un prophète précis et l'imposer aux individus, et que les individus puissent avoir malgré cela considérer jouir d'une pleine liberté de religion. Après le référendum constitutionnel de 2010 (accepté avec une majorité de 58%) qui a changé la structure (la durée de mandat et la procédure de nomination des membres) de la Cour Constitutionnelle et du Conseil d'État, le discours politique considérant la démocratie comme *la volonté de la majorité*, influença inévitablement la jurisprudence constitutionnelle.

Enfin, nous pensons que l'argumentation de la Cour constitutionnelle contient de grandes lacunes, en évitant de parler objectivement des devoirs négatifs de l'État et de

⁹¹⁹ O. Serkan Gülfidan, *op. cit.*, p. 189.

les comparer avec le cas d'espèce. Certainement dans cet arrêt la Cour Constitutionnelle a poussé ses limites afin de s'harmoniser avec le discours politique. Bien qu'elle prétende défendre une interprétation flexible (laïcité passive) de la laïcité, le point de vue de la Cour Constitutionnelle ne peut être qu'une imitation de la conception de laïcité de la religion politique (l'intervention étatique en matière religieuse), harmonisé avec peine avec le discours populiste, qui considère l'islam comme la religion de la nation (ou la religion de la majorité).

En Septembre 2013, le Premier Ministre Recep Tayyip Erdoğan, dans un discours rigoureux a invité les parents à être « *sensibles* » à l'avenir de leurs enfants, au sujet du choix des cours « *facultatifs* » de Coran et de vie de notre prophète.⁹²⁰

Selon Erdogan, le prophète Mohammed, « *le bienaimé de tous les amoureux (amour prophétique) est le seul guide et sa vie est un empreinte à suivre* ». Erdogan a ajouté également que « *ce choix est important pour montrer aux gens qui ne respectent pas la volonté populaire, ce qu'est la volonté populaire* ».

En réalité, aujourd'hui plus de 15% (171.279 sur 1.128.557) des nouveaux étudiants inscrits en études secondaires (après la 8ème classe) choisissent une école imam-hatip. Ces écoles comptent plus de 480.000 étudiants au total et leur nombre (2217 écoles en 2013) ne cesse d'augmenter chaque année.⁹²¹

Comme nous l'avons exprimé dans notre travail, les diplômés de ces écoles depuis Décembre 2011, peuvent accéder aux universités turques sans aucune restriction spéciale. Par ailleurs, il existe aussi 3 écoles imam-hatip internationales (à Kayseri, Konya et Istanbul) pour former des « *imams internationaux* ».

Malgré le caractère laïc de la République, l'éducation laïque consiste aujourd'hui en une alternative parmi les autres. Il faut préciser à ce sujet que, les écoles imam-hatips ont un programme religieux particulier destiné à l'instruction des imams, et de cours obligatoires de culture religieuse et de connaissance morale, ainsi que de cours

⁹²⁰ Voir l'article du quotidien Hurriyet « *Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'dan seçmeli ders uyarısı* », (23.09.2013): <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/24763118.asp> (consulté le 20 Février 2014).

⁹²¹ À ce sujet voir les articles (en ligne) de CNN Turk « *Milli Eğitim Bakanlığı'ndan imam-hatip atağı* », (13.11.2013).
<http://www4.cnnturk.com/2013/guncel/11/13/milli.egitim.bakanligindan.imam.hatip.atagi/730796.0/>
(consulté le 20 Février 2014).
Le quotidien Turkiye Gazetesi « *Hangi lisede kaç öğrenci var* », (13.08.2013) :
<http://www.turkiyegazetesi.com.tr/egitim/62549.aspx> (consulté le 20 Février 2014).

facultatifs de Coran et la vie de [notre] prophète. Ils se trouvent tous, au sein de l'éducation laïque.

Par ailleurs, au Ministère de l'éducation nationale, il existe un département spécial (la direction générale de l'enseignement religieux « *Din Öğretimi Genel Müdürlüğü* »)⁹²², dédié à l'exécution et à la coordination des cours de religion et des activités des écoles imam-hatips.

ii La mention de la Religion sur les cartes d'identité

En ce qui concerne la déclaration publique de la conviction pour être dispensé des cours de religion, ou pour supprimer la religion sur les pièces d'identités, il est difficile d'admettre une véritable application des normes européennes des droits de l'Homme dans le droit turc.

Bien que la Turquie insiste sur la déclaration de l'appartenance religieuse sur les pièces d'identités et les registres civils, le point de vue de la CEDH exprimé dans sa *décision* de « *Sofianopoulos c. Grèce* » est différent de la perspective des autorités turques.

Dans sa décision de « *Sofianopoulos c. Grèce* » malgré les demandes des requérants⁹²³ pour être autorisés à mentionner leur appartenance religieuse sur leurs pièces d'identités, s'ils le souhaitent, afin de faire connaître publiquement leurs convictions, la Cour a déclaré l'irrecevabilité de leur demande en affirmant que « *le but d'une carte*

⁹²²Voir le site [<http://dogm.meb.gov.tr/>] et le plan stratégique de la direction générale d'enseignement religieux au format PDF, dans lequel il existe aussi des statistiques sur les cours de religion et les écoles imam-hatips : http://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2013_05/29022139_stratejkplandinretimipdf.pdf (consulté le 20 Février 2014).

⁹²³1. S'appuyant sur l'article 9 de la Convention, les requérants dénoncent l'interdiction de la mention, même facultative, de la religion sur la carte d'identité.

2. Invoquant l'article 6 § 1 de la Convention, ils se plaignent d'un manque d'impartialité de la formation plénière du Conseil d'État ayant statué sur leur cause.

3. Se fondant enfin sur les articles 1 et 53 de la Convention, ils reprochent au Conseil d'État d'avoir rendu illusoire l'application de la Convention en Grèce en rejetant leur grief avec une motivation sommaire.

Les requérants allèguent la violation de l'article 9 de la Convention, qui se lit ainsi :

« 1. Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites.

2. La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et libertés d'autrui. »



d'identité ne consiste [pas] à conforter le sentiment religieux de son porteur ni à refléter la religion d'une société donnée à un moment donné.»⁹²⁴

Malgré les affirmations des requérants sur le rôle important de la religion dans la société Grecque⁹²⁵ selon la Cour, « *la carte d'identité ne peut pas être considérée comme un moyen destiné à assurer aux fidèles, de quelque religion ou confession qu'ils soient, le droit d'exercer ou de manifester leur religion. Elle [CEDH] reconnaît que la carte d'identité, en tant que telle, n'est pas indispensable pour la vie des citoyens ni pour le fonctionnement de l'État* ».

Par ailleurs dans cette décision, la Cour souligne l'arrêt du Conseil d'État Grec pour affirmer qu'une telle déclaration de la foi pourrait susciter des situations discriminatoires « *l'Autorité l'a souligné à juste titre, qu'elles ne constituent pas une donnée servant à individualiser un citoyen dans ses rapports avec l'État ; non seulement elles relèvent du for intérieur de chacun, mais elles peuvent aussi, comme d'autres données, changer au cours de la vie d'un individu ; leur mention dans un document risque aussi d'ouvrir la porte à des situations discriminatoires dans les relations avec l'administration ou même dans les rapports professionnels* ».

Cette décision de la Cour E.D.H. peut nous servir pour examiner le point de vue de la Cour par rapport à l'expression de la religion des citoyens, qui constitue l'un des éléments les plus importants de la religion politique turque. Bien que la nouvelle République soit construite sur une base séculière, la religion constitue le fondement invisible, voire inerte de cette structure.

La mention de la religion sur les pièces d'identités constitue un élément important de la religion politique turque. Le Traité de Lausanne, qui est l'acte de naissance de la Turquie, reconnaît officiellement des minorités religieuses au sein de la jeune République. Pourtant, pendant les négociations de Lausanne, l'Assemblée Nationale (Turquie) a affirmé sa volonté de construire un État basé sur le concept de la citoyenneté, un État de droit laïque.

⁹²⁴ *Sofianopoulos et autres c. Grèce* (déc.), p. 8, CEDH 2002-X.

⁹²⁵ « La religion occuperait une grande place en Grèce, non seulement dans la vie quotidienne des citoyens, mais même dans la vie publique : les manifestations officielles seraient toujours accompagnées de cérémonies religieuses, la croix du Christ apparaîtrait tant sur la forme que sur la hampe du drapeau, et l'icône du Christ serait visible dans tous les lieux publics, notamment les tribunaux. »

Malgré ses efforts, les états occidentaux n'ont pas accepté l'application du droit religieux à des minorités non-musulmanes de Turquie et ont exprimé ouvertement leur méfiance envers les affirmations d'Ismet Inonu, bien qu'il ait promis des réformes pour instaurer un système juridique égalitaire pour les musulmans et non-musulmans.

Selon les délégués des pays occidentaux comme le Royaume-Uni, la France et l'Italie, ce genre d'engagement à réaliser des réformes était sans précédent. Le délégué du Royaume-Uni *Sir Andrew Ryan* exprimait l'impossibilité d'une telle revendication en disant que même les anglais dans leurs colonies en Inde n'ont pu imposer aux musulmans des lois autres que le droit islamique.⁹²⁶

La plus grande résistance venait de *Lord Curzon* (Royaume-Uni) qui accentuait sa crainte au sujet d'une éventuelle application du droit religieux (islamique) aux minorités non-musulmanes après la fondation d'un nouvel état turc. *Lord Curzon* affirmait, pour exprimer les préoccupations des marchands occidentaux, que le droit turc, comme le code civil « *Mecelle* » était préparé par des professeurs de religion « *hodja* » et donc, les prétentions des Turcs sur sa (du code civil « *Mecelle* ») suffisance (aptitude) ne suffiraient pas, pour cette raison il fallait que les autres pays (les pays occidentaux) approuvent aussi cette suffisance (aptitude) »⁹²⁷

Bien que la Turquie ait supprimé les *capitulations*, privilèges économiques (commerciaux) des pays européens, cela n'a pu empêcher la réapparition de minorités religieuses bénéficiant de privilèges juridiques du système des millets Ottomans.

Ces privilèges ont été supprimés dans le temps, par la volonté de ces minorités⁹²⁸ qui ne montraient pas une grande résistance, après avoir été convaincues de la détermination de la République de la Turquie à réaliser les réformes juridiques pour mettre en œuvre un droit laïque, égalitaire pour tous les citoyens.

Le sujet des minorités figure aux articles 38-45 du Traité de Lausanne. Selon l'article 39 : « *Les ressortissants turcs appartenant aux minorités non musulmanes jouiront des mêmes droits civils et politiques que les musulmans* ».

⁹²⁶Gülnihal Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi. « Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne Resepsiyon Süreci (1839-1939) »*, pp. 180-181.

⁹²⁷*Ibid.*, p. 177.

⁹²⁸*Ibid.*, p.182 [Même avant l'adoption du droit civil turc en 1926, les Juifs (15 Septembre 1925), les arméniens (17 Octobre 1925), Les Grecques « Rum » (27 Novembre 1925) ont affirmé par pétitions qu'ils n'avaient pas besoin d'être soumis à des pratiques privilégiées au sujet du droit des personnes et de la famille.].



Néanmoins l'article 42 prévoit que « *le gouvernement turc agrée de prendre à l'égard des minorités non musulmanes, en ce qui concerne leur statut familial ou personnel, toutes dispositions permettant de régler ces questions selon les usages de ces minorités* ».

Selon G.Bozkurt, ces articles découlaient de l'absence d'un code civil laïque au moment de la signature du Traité de Lausanne⁹²⁹. Malgré tout, les articles sur « *la protection des minorités* » avaient une valeur fondamentale, et strictement assurée par l'article 37 du Traité qui précisait que « *la Turquie s'engage à ce que les stipulations contenues aux articles 38 à 44 soient reconnues comme lois fondamentales, à ce qu'aucune loi, aucun règlement, ni aucune action officielle ne soient en contradiction ou en opposition avec ces stipulations et à ce qu'aucune loi, aucun règlement ni aucune action officielle ne prévalent* ».

À ce sujet nous devons préciser que le Traité de Lausanne n'exigeait aucune preuve pour affirmer une appartenance à une minorité et selon l'article 38 alinéa 3, seuls les non-musulmans étaient considérés comme *minorité*. Par ailleurs l'article 42 alinéa 3 nous parle des « *églises, synagogues, cimetières et autres établissements religieux des minorités précitées* » sans citer les djemevi « *cemevi* » les lieux de culte des alévis.

En résumé, le Traité de Lausanne met en évidence la fin de l'intervention occidentale dans affaires politiques de Turquie, à l'exception de ses engagements contre les minorités religieuses. L'appartenance à l'Islam de tous les citoyens, sans aucune exception (alevi ou sunnite) peut être traduite aussi comme la preuve de la pleine autonomie de la République dans sa politique interne.

À ce sujet il sera nécessaire de préciser que l'indépendance et la souveraineté nationale « *bağımsızlık ve milli egemenlik* » priment de manière absolue dans les principes d'Ataturk, et ces principes sont même supérieurs à tout le contenu des six flèches qui n'expriment que la conception fonctionnaliste de l'état idéal sans composer une doctrine cohérente.

Il est possible d'admettre qu'avec le Traité de Lausanne en 1923, les non-musulmans étaient déjà placés hors de la zone d'influence de la religion politique turque. Malgré cela, les fondateurs de la République, témoins du démantèlement de l'Empire Ottoman, avec l'influence du nationalisme des Balkans et des peuples arabes soutenus

⁹²⁹ *Ibid.*

par les grandes puissances occidentales, ne pouvaient pas admettre une fragmentation de sa composante principale : « *les musulmans* ».

Après des décennies montrant la dépendance de l'Empire Ottoman à l'Occident, et leurs (des pays occidentaux) interventions politiques sous le prétexte des minorités religieuses, la Turquie a reçu une leçon importante. Cette mauvaise expérience a poussé la Turquie à faire une entente d'échange avec la Grèce pour échanger les populations turques (musulmans) de Grèce contre les populations grecques (orthodoxes) de Turquie.

Nous pouvons dire que la mention de la religion sur les pièces d'identités constitue l'un des maillons forts de la religion politique turque, et n'a jamais été jugée sévèrement par les gouvernements de gauche ou de droite, qui n'ont pas osé proposer aux turcs de supprimer celle-ci de leurs pièces d'identités. Peut-être, selon cette préoccupation dérivée de l'expérience de la fondation de la République, la fragmentation de l'identité musulmane, ou la reconnaissance de l'alévisme comme une religion, à part pouvait remettre en question l'indépendance de la Turquie dans ses affaires intérieures.

Il faut préciser que pour un pays comme la Turquie, candidate à l'Union Européenne, ayant reconnu les normes internationales des Droits de l'Homme, aujourd'hui, cette préoccupation ne peut pas être perçue comme logique. Malgré que la mention de l'islam sur les cartes d'identités découle des exigences du Traité de Lausanne selon le point de vue de la CEDH (*Sofianopoulos et autres c. Grèce*), cette déclaration n'est pas indispensable pour obtenir le droit d'exercer ou de manifester une religion.

Aujourd'hui, les droits de l'homme et les libertés religieuses sont des sujets qui évoluent, et ces derniers ont une ampleur très large pour être formulés dans le cadre limité par le Traité de Lausanne. Néanmoins, en raison de la position critique de la religion dans une société faiblement sécularisée et la réticence des partis politiques (gauche ou droite) à déclarer leur volonté de supprimer la religion sur les pièces d'identités, ce sujet persiste comme une zone intouchable de la religion politique.

Bien que les éléments laïques de la religion politique turque aient été jugés et réformés plusieurs fois, ses éléments islamiques comme la DAR, la mention de l'Islam sur les pièces d'identités, et les cours de religion obligatoires (construire un islam étatique contre l'islam populaire) ont échappés aux critiques réformatrices.

La Turquie a été condamnée par la Cour E.D.H. en raison de son insistance à vouloir garder la mention de la religion sur les pièces d'identités. Dans son arrêt « *Sinan Işık c.*

Turquie »⁹³⁰ la CEDH a rendu son jugement en affirmant la violation du droit du requérant, selon l'article 9 (liberté de pensée, de conscience et de religion) de la Convention, résultant de la mention, obligatoire ou facultative, de la religion sur les cartes d'identité⁹³¹.

Sinan Işık qui est un alévi habitant à Izmir voulait voir mentionné Alévi au lieu d'Islam sur sa pièce d'identité. Sa demande a été rejetée par le Tribunal de Grande Instance et la Cour de cassation a approuvé la décision du Tribunal de grande Instance en approuvant sans exception ses arguments.

Bien que la demande de *Sinan Işık* ne consistait pas exactement en l'annulation de la mention de la religion dans les pièces d'identités, à cet égard, la Cour considère que « *la suppression de la rubrique consacrée à la religion pourrait constituer une forme appropriée de réparation qui permettrait de mettre un terme à la violation constatée* »⁹³².

L'originalité de cette affaire était que le Tribunal de Grande Instance d'Izmir s'adressait à l'avis du conseiller juridique de la Direction des Affaires Religieuses qui affirmait que :

« Le fait de mentionner les interprétations religieuses ou les sous-cultures dans la place consacrée à la religion sur les cartes d'identité ne peut se concilier avec l'unité nationale, les principes républicains et le principe de laïcité. Pour ce faire, il soutint notamment que le terme « alévi », qui désigne un sous-groupe au sein de l'islam, ne peut être considéré comme une religion indépendante ou une branche (« mezhep ») de l'islam. Il s'agit d'une interprétation de l'islam influencée par le soufisme et ayant des caractéristiques culturelles spécifiques ».

Par ailleurs Sinan Işık exprimait que le Tribunal de Grande Instance d'Izmir, pour se prononcer sur un sujet religieux, profitait de l'avis de la DAR, une institution publique représentant l'Islam sunnite. Selon Işık, si le Tribunal avait demandé l'avis de la Fédération de l'union des associations des alévis-Bektâchî (union privée des associations d'alévis), son interprétation aurait été différente de celle de la direction des affaires religieuses.

⁹³⁰ *Sinan Isık c. / Turquie*, Arrêt du 02.02.2010, (requête n° 21924/05).

⁹³¹ « Invoquant, en plus de l'article 9, les articles 6 (droit à un procès équitable) et 14 (interdiction de la discrimination), M. Işık se plaignait de l'obligation de révéler sa croyance sur sa carte d'identité, document public d'usage fréquent dans la vie quotidienne. Il se plaignait par ailleurs du rejet de sa demande de remplacement de la mention « *islam* » par celle de sa confession « *alévie* » sur sa carte d'identité, considérant que la mention existante ne correspondait pas à la réalité et que la procédure ayant abouti au rejet de sa demande était contestable, en ce qu'elle impliquait une appréciation de sa religion par l'État. » Retiré du Communiqué du Greffier de l'arrêt qui se trouve sur le site hudoc.echr.coe.int.

⁹³² Note d'information sur la jurisprudence de la Cour n° 127, Février 2010.



Selon la demande de Sinan Isık, le fait de demander l'avis de la DAR, violait l'article 6 (droit à un procès équitable) et 14 (interdiction de discrimination) de la Convention. Enfin la Cour a accepté la recevabilité de la demande du requérant sur la violation des articles 6 et 14, mais a évalué tous ces violations dans le contexte de l'article 9 de la Convention.

La Cour examina l'affaire sous l'angle de l'« *aspect négatif de la liberté de religion et de conscience* »⁹³³, à savoir le droit pour l'individu de ne pas être obligé de manifester ses convictions⁹³⁴. Selon la Cour, bien que le droit turc reconnaisse la possibilité d'effacer l'expression de la religion sur les pièces d'identité⁹³⁵ (ou sur les registres de la famille), ceci implique également pour l'individu, une obligation préalable de déclarer sa foi devant les instances publiques.

À ce sujet la Cour s'appuie également sur sa décision, *Sofianopoulos et autres c. Grèce* pour préciser que les cartes d'identités ne constituent pas des moyens obligatoires donnant aux fidèles le droit d'exercer ou de manifester une religion⁹³⁶. Par ailleurs en se référant à l'arrêt *Alexandridis c. Grèce*⁹³⁷, la Cour affirme que « *les autorités étatiques n'ont pas le droit d'intervenir dans le domaine de la liberté de conscience de l'individu et de rechercher ses convictions religieuses ni de l'obliger à manifester ses convictions concernant la divinité* ». ⁹³⁸

Comme l'éducation religieuse obligatoire, ce sujet constitue une entrave importante au processus d'intégration de la Turquie à l'Union Européenne. Dans le rapport de suivi concernant la Turquie en 2012, Le Parlement Européen « *demande à la Turquie de supprimer la mention de la religion sur les cartes nationales d'identité et de veiller à ce*

⁹³³ En se référant aux arrêts de (*Kokkinakis*), (*Buscarini et autres*), la Cour mentionne les droits négatifs au sein de l'article 9 qui incluent en même temps, le fait de croire ou de ne pas croire, de pratiquer ou de ne pas pratiquer.

⁹³⁴ Arrêt *Sinan Isık c. Turquie*, 02.02.2010, Paragraphe 41/2.

⁹³⁵ En vertu de la loi n° 5490 du 29 avril 2006, les registres d'état civil contiennent toujours une information sur la religion des individus (article 7 de cette loi). Cependant, selon son article 35 § 2 « *les informations relatives à la religion de l'individu sont inscrites ou modifiées conformément aux déclarations écrites de l'intéressé ; la case réservée à cet égard peut aussi être laissée vide ou l'information peut également être effacée.* ».

⁹³⁶ « À cet égard, la Cour estime nécessaire de rappeler que dans l'affaire *Sofianopoulos et autres c. / Grèce* ((déc.), nos 1977/02, 1988/02 et 1997/02, CEDH 2002-X), elle a considéré que la carte d'identité ne pouvait être considérée comme un moyen destiné à assurer aux fidèles, de quelque religion ou confession qu'ils soient, le droit d'exercer ou de manifester une religion». L'Arrêt *Sinan Isık c. Turquie*, 02.02.2010, Paragraphe 41.

⁹³⁷ Requête no 19516/06, Arrêt n° 19516/06, § 38, CEDH 21.02.2008.

⁹³⁸ Arrêt *Sinan Isık c. Turquie*, (02.02.2010), Paragraphe 41.

*que l'enseignement religieux respecte la diversité et la pluralité religieuse de la société turque».*⁹³⁹

Enfin, malgré les demandes de l'Union Européenne, il est possible d'admettre que la mention de la religion sur les pièces d'identités (et sur les registres civils), et l'éducation religieuse obligatoire sont encore des sujets critiques de la religion politique, j'ai jamais controversés sérieusement au niveau politique ni par la gauche kémaliste ni par la droite conservatrice en raison des préoccupations de perdre le soutien du peuple.

c) La position de la Cour Européenne des droits de l'Homme à propos de la laïcité turque

Comme il n'existe pas de définition uniforme de la religion dans chaque société, les religions peuvent avoir, des poids différents propres à la société d'origine. Par ailleurs ces sociétés peuvent être construites sur des relations spécifiques entre les convictions et les États ainsi qu'entre les convictions elles-mêmes. Dans ces circonstances, la Cour ne juge pas le choix des états dans leurs relations avec les églises, car ces dernières relèvent de leur souveraineté.

Selon Renata Uitz « *la liberté de religion en tant que droit individuel s'analyse généralement en un intérêt pour la liberté ou en un droit négatif: la principale obligation de l'État est de ne pas déranger les individus dans l'exercice des divers aspects de cette liberté. Lorsque des aspects collectifs de la liberté de religion sont discutés, les universitaires et les juristes européens évoquent instinctivement l'aspect positif du droit, à savoir l'obligation pour l'État d'appuyer ou de promouvoir la jouissance de cette liberté. Cette approche tend à placer les relations entre les Églises et l'État au centre de l'attention* »⁹⁴⁰.

La Cour souligne sa position dans son arrêt de *Cha'are Shalom Ve-Tsedek c. / France*⁹⁴¹ en affirmant que les états ont « *une marge d'appréciation, [...] notamment pour ce qui est de l'établissement des délicats rapports entre les Églises et l'État* ».

⁹³⁹ Voir la résolution du Parlement européen sur le rapport de 2012 sur les progrès accomplis par la Turquie : Disponible en ligne sur: <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?type=MOTION&reference=B7-2013-0162&language=FR> (consulté le 20 Février 2014).

⁹⁴⁰ Renata Uitz, *op. cit.*, p. 93.

⁹⁴¹ Dans cet arrêt la Cour n'a pas retenu les griefs d'une organisation religieuse juive qui contestait les obstacles limitant l'abattage « *glatt* » kascher en France, en affirmant qu'une telle viande peut être importée de Belgique. Enfin La Cour a conclu qu'il n'y a pas de violation de la liberté de religion. La Cour E.D.H., le 27 Juin 2000, *Cha'are Shalom Ve-Tsedek c. / France*, Req. n° 27417/95.



Le sens de la neutralité d'un Etat en matière religieuse ne signifie pas *une indifférence* mais *une neutralité* politique dans le sens d'une impartialité, sans favoriser une religion ou une autre, sans limiter le libre exercice des religions en respectant aussi leurs domaines d'action et aussi sans apporter un jugement ou une définition sur le contenu d'une religion.

En réalité, dans la jurisprudence de la Cour E.D.H., il n'existe pas de définition exacte de la neutralité de l'État et pour cette raison il n'est pas possible de savoir si la Cour retient ou non, le concept de laïcité comme un principe moteur de la Convention. Malgré tout, il existe une porte ouverte qui nous pousse à estimer que la Convention n'est pas totalement indifférente à ce principe.

Selon l'article 2 du premier protocole additionnel du 20 mars 1952 : « *Nul ne peut se voir refuser le droit à l'instruction. L'État, dans l'exercice des fonctions qu'il assumera dans le domaine de l'éducation et de l'enseignement, respectera le droit des parents d'assurer cette éducation et cet enseignement conformément à leurs convictions religieuses et philosophiques* ».

En pratique, une éducation conforme à toutes les convictions religieuses et philosophiques ne peut être garantie que par la neutralité de l'enseignement public.

Dans la décision du 3 Novembre 1993 (*Karaduman c. / Turquie*)⁹⁴² la Commission ne considéra pas comme une ingérence à la liberté de religion et de conscience, l'interdiction du port du foulard (le voile) islamique comme signe religieux dans les établissements publics turcs d'enseignement supérieur. Dans cette décision, la Commission rejeta la requête d'une étudiante turque privée de recevoir son diplôme universitaire tant qu'elle ne fournissait pas une photo d'identité non voilée.

Dans la motivation de la décision, la laïcité est définie comme un élément inséparable de la nature républicaine de la République Turque, en soulignant que les règles applicables aux photos d'identité existent « *dans un but de préserver la nature, « républicaine » donc « laïque » de l'université ainsi que l'ont constaté les juridictions nationales ayant statué en l'espèce* ».

⁹⁴² La Commission de la Cour européenne des Droits de l'Homme, *Karaduman c. / Turquie*, requête n°16278/90 de 1990. Pour le texte de la décision (version légale) voir : <http://www.amicuscuriae.it/attach/docs/karaduman.pdf> (consulté le 20 Février 2014).



Dans sa décision, la Commission rappelle l'arrêt du 7 mars 1989⁹⁴³ de la Cour Constitutionnelle Turque qui a « *déclaré inconstitutionnelle une disposition légale⁹⁴⁴ permettant le port du foulard dans les établissements d'enseignement supérieur au motif que cette disposition était contraire au principe de laïcité* ». La Commission évoque l'arrêt de la Cour Constitutionnelle Turque et le point de vue du Gouvernement turc selon lesquels « *le port du foulard islamique peut conduire à prétendre que les femmes qui n'en portent pas sont des athées, et ainsi faire naître des conflits dans la société* ».

Par ailleurs la Commission a construit sa formulation sur le rôle de la laïcité comme un principe dédié à assurer l'égalité et la liberté des individus. La Commission soulignait également la nécessité d'une telle restriction pour la protection des individus (davantage les femmes) contre les pressions religieuses.

Selon la Commission, dans un environnement particulier comme la Turquie où la grande majorité de la population adhère à une religion précise, la manifestation des rites et des symboles de cette religion pouvait engendrer une pression sur les étudiants qui ne pratiquent pas cette religion ou les autres adhérant à une autre.

« En choisissant de faire ses études supérieures dans une université laïque, un étudiant se soumet à cette réglementation universitaire. Celle-ci peut soumettre la liberté des étudiants de manifester leur religion à des limitations de lieu et de forme destinées à assurer la mixité des étudiants de croyances diverses. Notamment, dans les pays où la grande majorité de la population adhère à une religion précise, la manifestation des rites et des symboles de cette religion, sans restriction de lieu et de forme, peut constituer une pression sur les étudiants qui ne pratiquent pas ladite religion ou sur ceux adhérant à une autre religion. Les universités laïques, lorsqu'elles établissent les règles disciplinaires concernant la tenue vestimentaire des étudiants, peuvent veiller à ce que certains courants fondamentalistes religieux ne troublent pas l'ordre public dans l'enseignement supérieur et ne portent pas atteinte aux croyances d'autrui ».

⁹⁴³ La Cour Constitutionnelle Turque : l'arrêt du 7 Mars 1989, n° E. 1989/1, K. 1989/12.

⁹⁴⁴ L'article additionnel 16, ajouté à la loi du Conseil d'Enseignement Supérieur « YÖK » n° 2547, par l'article 2 de la loi n° 3511. L'article additionnel 16 ajouté à la loi de « YÖK » annulée par La Cour Constitutionnelle, stipulait que : « Dans les institutions d'enseignement supérieur telles que, les salles de classe, laboratoires, cliniques, polycliniques et les couloirs il est obligatoire de se trouver en tenue et apparence modernes. Il y a la liberté de couvrir le cou ou les cheveux avec un voile ou turban, pour raison de conviction religieuse ».



Il est important de souligner que cette décision a une importance majeure. Avec cette décision, la Commission a accepté, pour la première fois qu'un État ait la possibilité de placer la laïcité comme une limite à la liberté de religion.

Il est possible d'admettre que cette décision contrebalance de manière indirecte les arrêts de la Cour au sujet de la diffamation, qui augmentaient le poids du concept de religion comme un sujet manipulable instrumentalisé pour entraver les autres libertés reconnues par la Convention.

Dans son arrêt *Dahlab c. / Suisse*, en 2001, la Cour a exprimé encore une fois, sa sensibilité au sujet de la neutralité confessionnelle de l'école dans le cas d'une institutrice refusant de retirer son voile en classe. Selon la Cour, la restriction sur le port du voile pouvait être considérée comme « *nécessaire dans une société démocratique* ». Dans cet arrêt la Cour a suivi une ligne offensive en apportant son propre jugement sur un signe religieux.

Selon Benelbaz dans l'arrêt *Dahlab c. / Suisse*, la Cour décide « *non pas de qualifier le port du foulard comme un comportement prosélyte, mais ayant un effet prosélyte, qui ne dépend pas uniquement de son impact sur autrui, mais aussi de l'inégalité constatée entre le porteur du signe, et celui qui reçoit le message contenu dans ce signe, ou constitué par lui* »⁹⁴⁵.

En ce sens, Benelbaz ajoute également que la Cour « *prend soin de relever que les enfants concernés sont jeunes, ce qui sous-entend qu'ils sont facilement influençables ; l'attachement des enfants à leur instituteur, ou le fait qu'ils s'identifient souvent à lui renforcent par conséquent l'effet d'endoctrinement* »⁹⁴⁶.

Nous admettons également le point de vue de Benelbaz en prenant en compte le fait que l'endoctrinement réalisé par l'État, entre visiblement en contradiction avec l'objectif de la Cour (l'arrêt *Folgerø c. / Norvège*)⁹⁴⁷ de garantir un environnement pluraliste.

Nous pouvons partir du fondement philosophique de ce principe qui vise à garantir le pluralisme, et arriver à une interprétation parallèle au sujet de l'*imposition* du voile aux femmes. Bien que ceci découle (selon certains musulmans) d'un précepte religieux qui

⁹⁴⁵ Clément Benelbaz, *op. cit.*, p.237.

⁹⁴⁶ *Ibid.*

⁹⁴⁷ « L'État, en s'acquittant des fonctions assumées par lui en matière d'éducation et d'enseignement, veille à ce que les informations ou connaissances figurant au programme soient diffusées de manière objective, critique et pluraliste », La Cour E.D.H., *Folgerø et autres c. / Norvège* (Grand Chambre), Le 29 Juin 2007, Requête n° : 15472/02, paragraphe 84.



n'est pas compatible avec le principe *d'égalité des sexes*, qui est une valeur fondamentale d'une *société démocratique*. Dans l'arrêt *Dahlab*, la Cour n'a pas considéré le voile porté par une institutrice directement comme du prosélytisme, mais comme une attitude ayant un « *effet prosélyte* »⁹⁴⁸.

Il est possible de voir que la Cour a suivi la même ligne dans son arrêt *Kurtulmus c. / Turquie* en considérant les restrictions sur le port du voile islamique (par une institutrice) dans le contexte du respect de la neutralité de l'enseignement public. En réalité la neutralité de l'enseignement public exige de l'état de neutraliser tous les signes d'appartenance religieuse pouvant influencer un étudiant dans le fait de construire sa pensée d'une manière objective purifiée des doctrines imposées.

Parmi les pays de la Commission, la Turquie constitue un cas particulier ayant reconnu pour la première fois une telle restriction au niveau des services publics. Cette restriction était perçue longtemps comme l'héritage archaïque de la religion politique turque, et de la mentalité formulant les libertés religieuses dans le contexte de la laïcité. Nous pensons que cette critique sous-estime les liens directs entre l'égalité et la laïcité des services publics.

Par ailleurs, la Cour a adopté le même point de vue au sujet de la laïcité des institutions publiques, dans l'arrêt *Kalaç c. / Turquie*. En réalité selon l'arrêt *Kokkinakis c. / Grèce*, la liberté de religion inclue également le droit d'essayer de convaincre son prochain. Néanmoins dans l'arrêt *Kalaç c. / Turquie*, la Cour n'a pas interprété en ce sens, les activités de prosélytisme d'un militaire entrant en contradiction avec les principes fondamentaux des forces armées turques.

Dans le cas d'espèce, dans une institution laïque, les activités de prosélytisme n'étaient pas compatibles avec le statut d'un militaire. Encore une fois la Cour a considéré la laïcité des services publics comme une restriction justifiable de la liberté de religion.

Bien que la Cour soit réticente à définir les concepts religieux, elle ne l'est pas pour juger de l'incompatibilité de ce contenu par rapport aux valeurs démocratiques. Dans son arrêt *Refah Partisi et autres c. / Turquie*, la Cour attaquait directement la loi canonique islamique (la Charia) en exprimant qu'« *il est difficile à la fois de se déclarer respectueux de la démocratie et des droits de l'Homme, et de soutenir un régime fondé sur la Charia* ».

⁹⁴⁸ Clément Benelbaz, *op. cit.*, p.237.

Comme nous l'avons exprimé, le principe de prééminence du droit adopté par la Cour vise à la création d'une société démocratique pluraliste et ne se concentre pas sur la gouvernance ou sur le droit interne des états. Selon la Cour, les discours des dirigeants du parti de la prospérité « *Refah Partisi* » invoquant un régime construit sur la charia, constituaient un danger important pour la société démocratique. En ce sens nous devons admettre que la Cour n'a pas un point de vue négatif au sujet de l'admission de la laïcité comme un principe fondamental pour la garantie de la démocratie.

En cas de danger potentiel contre le pluralisme de la société, la Cour ne rejette pas l'intervention étatique au détriment des libertés religieuses. Cette acceptation de la Cour est applicable dans l'espace public étatique, qui représente un plus grand danger au niveau collectif, par rapport à l'espace privé, qui ne touche que le for intérieur.

La Cour n'oublie pas la réalité ; la protection de la liberté individuelle, en négligeant complètement la société dans laquelle l'individu développe et exprime sa pensée, ne serait qu'une garantie à court terme.

La laïcité de l'enseignement est certainement un moyen efficace pour garantir l'équilibre de la pluralité dans la société dans un pays non-sécularisé (au niveau social) comme la Turquie. En ce sens l'arrêt *Leyla Şahin c. / Turquie* nous montre la reconnaissance du principe de laïcité par la Cour E.D.H.

L'originalité de cet arrêt réside cette fois dans le fait que la requérante n'est pas une institutrice mais une étudiante. Dans cet arrêt, le point de gravité n'est pas seulement la laïcité du service public, mais une restriction vestimentaire afin de garantir une égalité entre les étudiantes.

La Cour a conclu en faveur de la compatibilité avec l'article 9 de la Convention, de la circulaire du recteur de l'Université d'Istanbul interdisant aux étudiants de l'Université le port du foulard islamique. Pour cette raison, la requérante qui refusait d'enlever son foulard, ne pouvait pas s'inscrire aux cours et passer des examens.

Dans cet arrêt la Cour a jugé la sauvegarde de la laïcité comme « *nécessaire à la protection du système démocratique en Turquie* », ⁹⁴⁹ et en conséquence ce principe apparaît comme le garant du pluralisme et du respect des droits d'autrui (surtout La Cour a souligné l'égalité des sexes). Concernant l'interdiction du port des symboles

⁹⁴⁹ *Leyla Sahin c. / Turquie*, Requête n° 44774/98, l'arrêt de la Grande Chambre du 10 Novembre 2005, paragraphe 114. La même affirmation se trouve aussi dans l'arrêt *Leyla Sahin c. / Turquie* du 29 Juin 2004 (Quatrième section), dans le paragraphe 106.



religieux, la jurisprudence de la Cour est construite sur la base combinée de l'article 9 et de l'article 14 qui interdit la discrimination sur le sexe⁹⁵⁰.

En faisant référence à l'arrêt *Dahlab* et à l'arrêt *Karaduman*, la Cour a décrit le foulard islamique comme « *un signe extérieur fort* »⁹⁵¹. Cette définition reflète aussi l'usage des milieux Kémalistes qui définissaient le foulard islamique comme un *signe politique*, mais pas comme une exigence de l'Islam. Par ailleurs, selon la Cour, cette restriction est *proportionnée au but poursuivi*, et justifiée par la laïcité qui est un *principe fondateur* de l'État turc.

Très vite cet arrêt a créé une tension entre la Cour et le Premier Ministre de Turquie R.T. Erdoğan qui critiquait la Cour en affirmant qu'elle ne s'était prononcée que sur « *un cas individuel et que généraliser, c'est seulement montrer de mauvaises intentions* ».

Sans doute le point de vue de la Cour a encouragé les restrictions sur le foulard islamique en France (loi de 2004 sur l'interdiction des symboles religieux dans les établissements scolaires) et en Turquie. Cet arrêt nous a montré que la Cour ne suit pas tout à fait la même ligne que les défenseurs de *laïcité passive* (conservateurs musulmans).

Nous pensons qu'à la lumière de ces arrêts, il n'est pas possible de dire que la Cour E.D.H. accepte ouvertement la laïcité comme l'un de ses principes fondamentaux, mais en ce qui concerne la sauvegarde d'une société démocratique et pluraliste, la laïcité est un instrument important et efficace reconnu par la jurisprudence de la Cour.

Ce qui est primordial pour la Cour est la société démocratique pluraliste et cette dernière est assurée par différentes traditions qui dépendent de l'histoire politique des états. Le juge E.D.H. n'essaie pas de réécrire cette histoire et d'imposer ces critères aux états.

Selon B. Duarte, au sujet des rapports que les états entretiennent avec « les religions », la Cour E.D.H. « *en sa qualité de juge national pour garantir la société démocratique pluraliste qui s'est construite sur un équilibre critique dans chaque pays, le juge E.D.H. veille à ne pas remplacer le juge supranational, et n'a à ce jour jamais contredit le décideur national. Au contraire elle a fait siennes, les décisions prises par les juges*

⁹⁵⁰ Voir Bernadette Duarte, *Manifestes sa religion : droit et limites*, L'Harmattan, Paris, 2011, pp. 192-193

⁹⁵¹ *Leyla Sahin c. / Turquie*, l'arrêt de la Grande Chambre du 10 Novembre 2005, paragraphe 12 et 111. La même affirmation se trouve aussi dans l'arrêt *Leyla Sahin c. / Turquie* du 29 Juin 2004 (Quatrième section), dans le paragraphe 98.

constitutionnels »⁹⁵². Avec cette sensibilité la Cour E.D.H. veille à ne pas toucher à la balance respectée depuis des siècles pour maintenir et survivre la démocratie.

Selon Renata Uitz, qu'elles consacrent ou pas une religion ou une Église officielle, les démocraties européennes arbitrent des communautés nationales pluralistes et multi religieuses. Pour cette raison, les tensions entre ces communautés sont inévitables⁹⁵³. Ce que retient la Cour est essentiellement le rôle de l'État à garantir le pluralisme dans la société et « veiller à ce que les groupes concurrents se tolèrent les uns les autres »⁹⁵⁴. En ce sens, il est possible d'admettre que la laïcité en tant que garantie d'égalité est un instrument efficace pour assurer cette pluralité sociale.

Enfin, à la lumière de notre étude juridique sur les bases et l'application de la laïcité en Turquie, il est possible de voir que ce n'est pas le principe de laïcité lui-même mais son application particulière qui est strictement liée à l'histoire et au symbolisme de la religion politique turque. Dans certaines périodes de l'histoire politique turque, cette religion politique est atteinte à un niveau doctrinal, créant ainsi une tension avec les valeurs universelles des droits de l'Homme.

Nous avons vu cela surtout au sujet de l'éducation religieuse ou des cartes d'identité, qui ne reflètent pas particulièrement les exigences de neutralité de l'État, mais plutôt l'héritage de la religion politique turque formulant sa propre vision de laïcité. Cette perception n'a pas été construite sur l'Oumma musulmane, mais sur la souveraineté nationale. Néanmoins, à la lumière de notre travail, il est possible de voir que l'ombre du passé Ottoman existe encore sur la perception de la nation de la religion politique turque.

Par ailleurs, bien que la justice constitutionnelle turque affirme défendre une nouvelle interprétation de la laïcité, cette interprétation n'est pas nouvelle. Cette interprétation est basée sur la conception républicaine structurée par la religion politique, mais cette fois en prévoyant un changement de façade. La nouvelle façade est ornée d'une conception de l'islam perçue comme un besoin social, et la religion de la majorité (et de la nation).

Enfin, la jurisprudence de la Cour E.D.H. nous montre qu'il ne serait pas illogique d'admettre la laïcité comme une conséquence naturelle de la démocratie, dans un état où la démocratie vise à instaurer la liberté en stérilisant l'état des références religieuses d'un ancien régime oppresseur construit sur des socles religieuses (En Turquie et en France).

⁹⁵² Bernadette Duarte, *op. cit.*, p. 192.

⁹⁵³ Renata Uitz, *op. cit.*, p. 23.

⁹⁵⁴ *Serif c. / Grèce*, Requête n° 38178/97, arrêt du 14 décembre 1999, paragraphe 53.



En ce sens, dans un pays non-séculier (au niveau social) comme la Turquie, inévitablement, la laïcité signifie d'« *être libre de la religion* ». Nous pensons que ceci découle de l'histoire des institutions politiques turques. Cette particularité, qui est reconnue également par la Cour E.D.H., nous montre qu'il n'existe pas dans toute l'Europe, une seule méthode pour favoriser la démocratie, et que dans un environnement socio-politique comme la Turquie, il ne serait pas logique de séparer stérilement la laïcité et les libertés religieuses.

CONCLUSIONS

Nous avons étudié en profondeur le tissu socio-religieux et le processus historique qui a abouti à la forme actuelle de la laïcité turque. Celle-ci n'est pas une imitation ni un principe imposé par un pouvoir politique autoritaire. Elle a des racines profondes qui remontent jusqu'à l'Empire byzantin. Dans cette étude, nous faisons référence à un concept fondamental qui a structuré la conception de la laïcité en Turquie : la religion politique. Bien que ce concept ait pour auteur la jeune république, il est important de savoir que cette structure – qui désigne tantôt une culture d'État, tantôt une idéologie ou encore un autoritarisme révolutionnaire – n'est pas issue spontanément de la République turque. Surtout, concernant la gestion du fait religieux, la République n'a pas voulu s'attaquer radicalement aux traditions qui régulaient la société et sa foi. Pour cette même raison, depuis la fondation de la République, la laïcité turque traverse ce que j'appelle une « crise de neutralité », à la suite justement de l'intervention active de l'État dans la gestion et le contenu de la religion. Deux conclusions importantes ressortent de ce travail, qui nous amènent toutes deux à la nécessité de garantir le pluralisme. La première est le constat de la difficulté de l'État à observer une stricte neutralité vis-à-vis des religions d'où l'obligation de définir le sens exact du concept de neutralité. La deuxième est l'avenir incertain de la laïcité turque, qui est le pilier de l'identité républicaine.

En Turquie, la laïcité n'est pas seulement un principe, elle tient une place qui assure l'équilibre dans la vie politique et sociale – nous avons vu qu'en Turquie démocratie et laïcité ont des liens d'interdépendance forts. Malgré l'opinion de la Cour européenne des droits de l'homme (CEDH), qui considère la laïcité, ou plus précisément le pluralisme, comme la garantie de la démocratie (arrêts *Refah Partisi* et *Leyla Şahin*), à la lumière de la jurisprudence constitutionnelle turque, il ressort clairement que la celle-ci est en phase de restauration et qu'elle tend à devenir une laïcité *passive* et *flexible*, compatible avec l'esprit libéralo-conservateur du gouvernement issu de l'AKP.

Pour les esprits conservateurs, la perception de la laïcité adoptée par la religion politique turque est un obstacle à la démocratie, un principe archaïque incompatible avec les valeurs contemporaines. Il faut donc la redéfinir pour garantir les droits et libertés fondamentaux.

A. La « crise de neutralité » et la religion politique turque

Il convient d'illustrer ce sujet avec un exemple concret. La réticence de l'État à garantir la liberté religieuse des alévis, tout en accordant des exonérations fiscales et l'exemption des dépenses d'eau et d'électricité à la religion sunnite, n'est pas un sujet lié à la laïcité, mais à la religion politique turque et à son pragmatisme. En d'autres termes, les alévis ne peuvent bénéficier de telles exemptions, et celles-ci ne peuvent être justifiées dans un état laïque, a priori neutre à l'égard des croyances religieuses. Cette pratique inéquitable est paradoxalement plutôt liée au principe d'égalité, composante inséparable de la laïcité. Au cours des développements précédents, nous avons indiqué que la non-action de l'État au sujet des alévis relève de la « loi de révolution » qui s'est appliquée à la fermeture des monastères accueillant les derviches et à leurs mausolées (*Tekke ve Zaviye*) – l'alévisme est essentiellement tarîqat et les *cemevi* sont des *tekke*.

Pour assurer un environnement de liberté religieuse, la République turque avait deux options: elle aurait pu choisir la neutralité vis-à-vis de toutes les croyances, ou alors offrir des conditions similaires et une protection équitable à toutes. La première option entrerait en contradiction avec la religion politique turque si l'on prend en considération la structure autonome de l'islam populaire, composé des tarîqats et des communautés religieuses. Ces dernières sont nées et ont évolué dans un environnement d'oppression, et ont donc dû développer des techniques de mobilisation, d'institutionnalisation, de politisation et, par ce biais, de pénétration de l'appareil étatique. On a pu craindre une restauration islamiste. La religion politique turque, qui considérait la politisation de la religion comme une entrave au progrès, ne pouvait tolérer ne seraient-ce que les prémisses d'un tel environnement social. La religion devait rester une affaire de conviction personnelle. Néanmoins, il convient de répondre à la question suivante : si l'État avait accordé leur autonomie à toutes les croyances religieuses, pourrions-nous parler d'une neutralité en pratique, dans un système social dominé par les organisations religieuses ?

La Turquie n'est pas une société aussi séculaire que celles que l'on rencontre en Europe et la religion a encore un impact considérable sur les Turcs. Cet impact se reflète inévitablement dans les revendications politiques et les organisations religieuses cherchent à conquérir le pouvoir. L'inaction de l'État peut ainsi avoir des conséquences



négligentes au détriment des croyances minoritaires, Alors qu'en France les organisations religieuses ont une autonomie économique et institutionnelle, en Turquie, pour obtenir des ressources économiques et un soutien politique, elles cherchent à se répandre dans toutes les couches de la société. Elles créent leur propre système normatif, susceptible d'entrer en conflit avec les fondements de la République, en utilisant les instruments de la démocratie pluraliste. Dans ce contexte, il faut préciser que la conquête de l'Anatolie n'a pu être réalisée que grâce aux efforts des derviches colonisateurs qui ont construit des villes ressemblant à des entités étatiques, structurées autour d'un système économique contribuant à la survie de leurs organisations. Malgré la chute de l'Empire seldjoukide, ces villes n'ont pas disparu.⁹⁵⁵

À la lumière de ce qui précède, dans une société faiblement sécularisée où la religion représente beaucoup plus qu'une simple conviction personnelle, comment devons-nous interpréter cette neutralité ? Nous pensons qu'il faut l'interpréter dans le sens du principe d'égalité, que celui de laïcité est voué à instaurer. La religion, la société et l'État sont des concepts en constante interaction dont les limites sont relativement floues quand la société est peu sécularisée, Un désaccord entre eux peut créer une fracture. Dans certaines circonstances, il faut considérer cette neutralité, non pas comme une indifférence, mais plutôt comme équidistante ou non-discriminante, afin d'équilibrer les flux et d'empêcher le désordre.

Il est important de préciser que ces trois composantes ne sont pas isolées et qu'il existe des flux et des reflux changeant la nature du système, par exemple la discrimination par l'État d'une croyance religieuse favorisant directement ou indirectement les autres. Pour nous, la solution réside dans le principe d'égalité de traitement. Il convient d'appliquer une égalité stricte dans les relations de l'État avec les principales organisations religieuses. La neutralité de l'État elle-même a un caractère relatif. Nous devons la définir si nous voulons savoir dans quelles circonstances elle peut ne pas être assurée. À titre d'exemple, les organisations chrétiennes sont plutôt favorables à l'autonomie, puisqu'elles constituent des entités isolées du tissu religieux majoritaire. Dans les travaux effectués sur la laïcité et les droits et libertés religieuses en Turquie, les

⁹⁵⁵ Muzaffer Sencer, *Osmanlı toplumunun yapısı: Az gelişmişliğin tarihsel temeli*, Yöntem Yayınları: 13, İstanbul Décembre 1973, p. 57. (Dans ce paragraphe M. Sencer exprime la théorie de M. Erdost selon laquelle l'évolution de la structure de la société ottomane était inspirée d'un état féodal centralisé)



universitaires ont toujours souligné la spécificité de l'islam turc, parfois à partir de préceptes du Coran, d'autres fois en soulignant son caractère politique. Pour notre part, nous estimons que le sujet est davantage lié aux caractéristiques socio-étatiques de la Turquie. On ne peut comprendre la difficulté du droit à trouver des solutions efficaces si on ne connaît pas ces caractéristiques.

Dans la conception de la CEDH – pour qui la démocratie est construite sur le pluralisme – la laïcité turque, principe fondamental de la République, est un outil efficace. La CEDH approuve l'intervention étatique qui limite les droits et libertés individuelles afin de garantir ce même pluralisme – il est certain que le financement par l'État de la conviction alévi n'entre pas dans le cadre de la laïcité, il pourrait affaiblir l'autonomie de l'organisation et causer une étatisation de leur croyance. Pourtant, sans intervention étatique, les croyances minoritaires vont s'effondrer en faveur de l'islam populaire majoritaire (qui évolue rapidement grâce aux réseaux sociaux). Finalement, les alévis trouvent plus équitable de bénéficier de l'aide étatique.

On pourrait considérer que l'État ne doit pas avoir un rôle actif de protection dans la survie des libertés religieuses. Ainsi, en Turquie, où la religion politisée a une influence sociale dominante, demander à l'État de jouer un rôle passif pourrait créer une situation désavantageuse pour les croyances minoritaires. L'État laïque doit être neutre, veiller à ne pas construire des liens d'appartenance ou des références directes avec une religion précise. Dans un arrêt rendu en 1996, la Cour constitutionnelle turque, suite à de nombreuses plaintes au sujet de l'inconstitutionnalité de l'article 61 du Code de procédure pénale exigeant de la part des témoins la divulgation de leur religion, a affirmé que « dans un système laïque, l'État doit se positionner à équidistance de toutes les croyances ou non-croyances ».⁹⁵⁶ Ici, on ne parle pas de neutralité de l'État uniquement vis-à-vis des croyances, mais également eu égard aux références religieuses. Cependant, la sécularisation de la société devrait contribuer à la diminution des flux et à l'isolation de ces trois éléments comme des systèmes propres. Ceci pourrait finalement amoindrir l'intervention étatique dans la sphère de la religion.

En se libérant de toute référence religieuse, l'État de droit laïque instaure l'égalité des citoyens en supprimant tout statut particulier en fonction de leurs croyances. Ainsi, lors du passage de l'Empire ottoman à la République turque, l'égalité de tous les citoyens,

⁹⁵⁶ Cour Constitutionnelle turque : E. 1995/25, K. 1996/5.

une entité réunie autour des valeurs suprêmes de la nation, fut atteinte grâce à la laïcité. Cette situation fit naître dans la doctrine et dans la jurisprudence turque un courant percevant la laïcité comme le fait d'être « libre de la religion » plutôt que comme « liberté de religion », une attitude sans doute liée à l'expérience de la révolution turque, référence de la religion politique turque. Cela nous renvoie à la conception jacobine de la laïcité (surtout celle de la Troisième République) inspirée de l'expérience et de la mémoire de la Révolution française, période de luttes pour la liberté contre la monarchie et les institutions religieuses. Comme nous l'avons souligné dans notre première partie, la Révolution française n'a pas uniquement été menée contre la religion, mais contre tout ce qui était contraire à la liberté. La laïcité est née de la Révolution avec l'abolition des privilèges ecclésiastiques.

B. La laïcité comme l'héritage d'Atatürk et son avenir incertain

Tout d'abord nous pensons que la laïcité n'est ni le fait d'*être libre de sa religion* ni la *liberté de religion*, mais les deux à la fois, et beaucoup plus. Il faut préciser que sans libération du joug de l'Ancien régime et de l'Église, il n'aurait pas été possible d'instaurer le régime du *démos*, c'est-à-dire la souveraineté du peuple.

En Turquie et en France, la laïcité est comprise comme *être libre de sa religion*, tandis qu'aux États-Unis elle est basée sur la liberté pour toutes les religions. Le sécularisme américain est construit sur le pluralisme sans pour autant supprimer la référence divine, néanmoins, cette référence est équidistante de toutes les religions monothéistes et n'est pas chargée d'éléments de chrétienté. Dans une société où il existe une diversité religieuse, la laïcité est la condition primordiale de l'égalité. Si l'État est construit sur des références religieuses et si les citoyens sont régis par ces dernières, la laïcité constitue la clé de la liberté pour consolider d'abord l'égalité entre les citoyens, ensuite la souveraineté du peuple tout entier et sans distinction religieuse. C'est pourquoi nous admettons la laïcité comme un principe juridique réalisant le premier pas d'une démarche vers la garantie de la démocratie, à la condition que l'État soit libre de toute référence religieuse.

Dans les sociétés faiblement sécularisées comme la Turquie, les craintes sur la montée de l'islam et les interventions sur la liberté et sur le mode de vie sont discutées à partir du principe de laïcité, un principe plutôt propre aux expériences historiques où la liberté



était limitée par la religion. Cependant, dans l'ère de tolérance lockéenne – où il existait une plus grande liberté – le sécularisme visait à créer une citoyenneté construite sur l'égalité des croyances. En réalité comme l'écrit R.N. Bellah, la religion politique américaine a été construite sur le pluralisme ; elle est proche de la philosophie rousseauiste, bien que Rousseau n'ait jamais prononcé dans la formulation de sa théorie le mot de *laïcité*.

Les principes ayant donné vie à la démocratie ont été élaborés avant la Révolution, mais comme l'a démontré Tocqueville (*L'Ancien régime et la Révolution, De la démocratie en Amérique*), en l'absence d'une expérience historique chargée de symboles, le régime américain nous montre une représentation plus pure de la démocratie et de ses institutions. Et comme nul conflit n'applique à la religion le stigmate de « collaborateur d'un État oppresseur », il n'est pas nécessaire d'ériger le principe de laïcité en tant que principe juridique constitutionnalisé, comme en Turquie et en France.

Aux États-Unis, il n'existait pas d'*Ancien régime*, mais une lutte pour la liberté et la volonté des pères fondateurs de construire leur pays sur des bases ne relevant pas précisément de la chrétienté. Dans l'expérience américaine, nous avons un conflit entre le Sud, défendant l'esclavage et confiant un rôle plus déterminant au christianisme dans la construction étatique, et le Nord, s'opposant à ces idées. À la fin de la guerre d'Indépendance, deux idées principales sont apparues : l'abolition de l'esclavage et l'idée d'un État séculaire. Ces idées ont certainement favorisé le pluralisme et ont garanti un terrain politique propice à sa survie. En ce sens, la guerre d'Indépendance ne fut pas menée contre une autorité instrumentalisant la religion – celle-ci n'est pas une institution considérée comme étant liée à l'autorité ou à son prolongement gangrené. Nous pouvons dire qu'aux États-Unis les idées des Lumières ont été purifiées de la mémoire des conflits politiques et des révolutions, et leur application n'a pas été influencée par des symboles de la lutte révolutionnaire.

Il serait nécessaire d'adopter un point de vue similaire à celui de Tocqueville pour comprendre pourquoi la religion civile de Rousseau, construite sur la souveraineté populaire et favorable au pluralisme, est plus proche du modèle américain, bien qu'elle soit originaire de France. Par ailleurs, même si nous admettons qu'il n'existait pas un Ancien régime américain, on ne peut pour autant nier l'existence d'une religion civile influencée par la lutte pour la démocratie. Enfin nous pouvons dire que l'apparition de

la laïcité et son évolution particulière n'est pas liée directement à un Ancien régime, mais à l'existence d'une religion civile (ou à son idéologisation : religion politique) et à son héritage social et politique. Comme en France, la laïcité turque était une conséquence naturelle de la démocratie, composée de la liberté et de l'égalité.

Toutes les démocraties n'ont pas besoin de laïcité (*cf.* le Royaume-Uni) mais celle-ci ne peut survivre lorsqu'elle s'éloigne de sa mission d'assurer la liberté et l'égalité. Aux États-Unis, la religion n'a pu trouver un essor comparable à celui de la Turquie; la religion civile américaine favorise la pluralité sans restreindre l'activité d'aucune conviction, sauf si sa pratique contredit les valeurs qui représentent la raison d'être de l'État. En Turquie, la religion politique a choisi d'instrumentaliser l'islam et de construire une nation sur le socle de l'empire pour éradiquer les pluralités religieuses au sein de la société. Dans une société où l'islam a une influence fondamentale, la religion n'a pas tardé à trouver son essor en bénéficiant de la démocratie multipartite. Avec la montée de l'islam politique, la laïcité a tout de suite été perçue comme une entrave à la liberté.

Ceci n'est pas dû à une défaite de la laïcité, mais à la faiblesse d'une démocratie inachevée et incapable de garantir les droits fondamentaux. De même que la Révolution française, qui a structuré la trajectoire de la laïcité, la laïcité turque est également chargée de symboles et elle est perçue comme un élément constitutif de la religion politique. En ce sens, au moment de la construction de la République, elle était un instrument pour instaurer la démocratie plutôt que sa conséquence naturelle. La religion politique turque utilisait son autorité non pas pour lutter contre la religion, mais pour affaiblir le rôle social et politique de cette dernière, qualifiée par Atatürk comme une entrave au progrès et à la modernité.

La laïcité turque était un instrument pour protéger la démocratie, une démocratie qui survivrait, aux mains d'une nation moderne. La rupture entre l'opinion et la religion politique imposée (représentant les fondements de l'État), avec l'avènement de l'islam politique, interroge l'héritage d'Atatürk. La conception de la laïcité, en Turquie, était limitée à une perspective institutionnelle, une situation qui entravait la modernisation. Après l'échec du projet de modernisation d'Ataturk, la République laïque n'avait pas d'autre choix que de vivre avec une « nation musulmane ». Cette fois, les revendications religieuses, en attaquant directement le principe de laïcité, perçu comme anti-religieux, soutenaient de plus en plus la nécessité d'une religion politique construite sur la



rhétorique « religion de la nation ». Négligeant son histoire et ses dimensions sociales, les esprits conservateurs ont perçu la laïcité turque comme une institution sans racines, imposée au niveau juridique et politique. En réalité, cette rhétorique a été structurée pour la première fois par la République afin de créer un islam conforme à la laïcité. Contre le réveil religieux, la laïcité turque a choisi de produire une idéologie officielle : l'« islam de la nation » fut représenté au sein de la direction des Affaires religieuses. Selon Taha Parla et Andrew Davidson, ceci a entravé la sécularisation.⁹⁵⁷

Comme nous l'avons noté dans notre premier chapitre, le grand problème de la révolution turque était l'existence d'un concept de nation qui n'était pas purifié du passé ottoman. Il n'existait aucun obstacle sérieux au retour de la religion sur la scène politique et sociale. Des penseurs français comme J. Baubérot et Marcel Gauchet prévoyaient le recul de la religion dans une perspective de la laïcisation de la société. Bien qu'une telle situation se soit déjà présentée dans les démocraties occidentales, le processus de laïcisation a provoqué des conséquences différentes en Turquie. L'exigence d'un système démocratique est de rendre possible le fait de valoriser la laïcité comme un principe de liberté et d'égalité. L'expérience turque nous montre au contraire un conflit chronique entre laïcité et démocratie. En tant que conséquence naturelle de la démocratie, la première nécessite la seconde pour exister.

Parla et Davidson affirment que, contrairement aux expériences occidentales au cours desquelles la laïcité s'est développée parallèlement à un recul de la religion, la laïcité turque a évolué dans un processus d'islamisation ayant une dimension démographique, culturelle et politique.⁹⁵⁸ Cette situation créait un conflit entre les milieux kémalistes, soutenant la religion politique, et les Turcs musulmans qui la percevaient comme « non-démocratique ». L'interprétation étatique de la religion ne débouchait pas sur la sécularisation de la société, au contraire, elle consolidait la place de la religion en la protégeant dans l'appareil étatique.

Si nous prenons en compte le fait que la DAR est une institution dépendant de l'exécutif, nous constatons que l'emprise de l'armée (à la suite des coups d'État) et des

⁹⁵⁷ Taha Parla et Andrew Davidson, «*Secularism and Laicism in Turkey*», pp. 58-75, in *Secularisms*, J.R. Jakobsen, et A. Pellegrini (éd), Duke University Press, Durham 2008. Cette référence est également citée et développée par Hasan Sayim Vural dans son ouvrage intitulé *Türkiye'de Din Özgürlüğüne İlişkin Anayasal Güvence*, p. 34..

⁹⁵⁸ Hasan Sayim Vural, *op. cit.*, p. 34.

partis conservateurs sur cette institution s'est intensifiée, sous prétexte de guerre anti-communiste ou de libertés religieuses. Jusqu'à la fin de la guerre froide, la religion a été perçue comme un antidote à la montée du communisme; ceci s'est accentué avec l'ouverture des nouvelles écoles Imam-Hatip. Après Atatürk, la DAR est devenue une institution de plus en plus politique, surtout avec son intégration dans l'administration générale par la Constitution de 1961. Pour lutter contre l'islam populaire, la République utilisait la religion, entravant le processus de sécularisation et permettant ainsi aux partis politiques d'accorder une place prioritaire aux revendications religieuses. Même s'il existait une laïcité dans le domaine juridique, les références religieuses envahissaient la société et la vie politique en Turquie. Selon Vural, la DAR produisait une interprétation orthodoxe de l'islam, purifié de toutes les superstitions *hurafe*. Le but était de brider le développement des tarîqats, mais l'accentuation de l'islam du Livre (l'islam étatique) avait pour conséquence des discours de « retour à l'essence de la religion », et ceci instaura inévitablement une orthodoxie oreligieuse se développant parallèlement au processus de modernisation⁹⁵⁹. Contrairement à la République, qui avait déclaré les tarîqat comme illégaux, la méthode suivie par l'Empire ottoman était de les regrouper sans les faire disparaître totalement de l'interprétation populaire de l'islam.

À travers la DAR, la gestion du fait religieux relevait du contrôle strict de l'État. Cependant, cette prise de contrôle ne parvenait pas à provoquer un affaiblissement définitif de l'islam au sein de l'État et dans la société turque. À la suite de réactions sévères contre les réformes, la mission de la DAR s'accrut et celle-ci devint finalement un instrument de régulation de l'opinion publique.

Les réformes réalisées étaient d'abord dirigées contre l'islam bureaucratique. Le père fondateur avait initié un projet de modernisation afin d'effacer le rôle politique de l'islam, représenté depuis toujours par les ulémas. L'islam que connaissait Atatürk était un islam bureaucratique, un islam institutionnalisé dans la structure étatique et non un islam populaire, traditionnel et autonome. Les ulémas, habitués au pouvoir, ne prirent pas conscience de la réaction et ne réagirent pas. Au contraire, les tarîqats et l'islam populaire étaient habitués à l'oppression et savaient comment lutter contre cette situation. Avec le passage à la démocratie multipartite, les leaders des *tekkes* (cheiks ou

⁹⁵⁹ *Ibid.*, pp. 35-36 [Sur la théorie de la formation d'une orthodoxie qui se développe parallèlement au processus de modernisation par l'accentuation de l'islam du livre, voir Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge University Press, 1983].

behy) ont établi des relations autonomes avec la société et sont devenus des foyers de pouvoir.

La création d'un islam étatique pur et rationnel avait dévalorisé la conception du « tarîqat », formé autour d'un mysticisme. Celui-ci était remplacé par une communauté religieuse moderne, construite sur des fondements plus rationalistes, qui avait repris dans son organisation les symboles des tarîqat en leur confiant des valeurs différentes. À défaut d'un véritable processus de sécularisation, et grâce à la protection de l'islam dans l'appareil étatique, les communautés de croyants évoluaient silencieusement, à la base de la société, sans opposer une résistance sociale – la conception de l'islam rationnel des communautés religieuses (communauté de Nur et communauté de Gülen) n'entraine pas en contradiction avec celle de l'islam étatique. Finalement, les organisations religieuses dérivées des tarîqat sont devenues des puissances politiques cherchant à conquérir le pouvoir, pour accéder enfin à la DAR qui leur offrait une infrastructure développée en Turquie et en Europe. Par ailleurs, en attribuant des éléments religieux à sa conception de la nation, la laïcité turque n'a pu empêcher le retour de la religion sur la scène politique. Ce retour s'est inscrit dans une perception étroite de la démocratie, considérant celle-ci uniquement comme le régime de la majorité, ce qui a conduit les partis politiques de la droite conservatrice à revendiquer la « religion de la nation ».⁹⁶⁰

Il faut préciser que l'islam populaire des tarîqat, bien qu'il ait provoqué une réaction populaire contre la laïcité, favorisait une structure sociale pluraliste dans laquelle les diverses interprétations de la religion trouvaient l'occasion de s'exprimer. Cette pluralité

⁹⁶⁰ Cette perspective était inspirée de la théorie de Başgil exprimée dans les revues de droite conservatrice (voire islamiste *Sebilürreşad* et *Serdengeçti*). Cette théorie limitait la démocratie à une perspective de majorité en affirmant l'exigence d'une « liberté à la religion de la majorité ». Selon Başgil les droits qui dérivent de la liberté de religion sont : le droit de croire, le droit de la prière, le droit de prier, le droit d'exécuter les ordres de la religion, (*talim ve tedris, neşir ve telkin hakkı*). En ce contexte, les libertés religieuses sont fermées à l'intervention, s'ils portent un caractère uniquement individuel. Au contraire toutes les actions au niveau social seront soumises aux lois générales sans connaître aucune restriction additionnelle exigée par la religion (Başgil 1955). Par ailleurs comme pour la Constitution Ottomane de 1876 Başgil proposait l'application des libertés religieuses uniquement pour les religions de Turquie (islam, judaïsme, christianisme). Néanmoins selon cette perspective, aucun nouveau tarîqat ou religion ne devait être rejeté par l'État. (Voir Başgil, 1960). Cette théorie a été réinterprétée dans une perception du nationalisme, par des partis de droite conservatrice comme « la liberté à la religion de la nation ». A.F. Başgil, « Din Mefhumunun Unsurları ve Din Hürriyeti », *Sebilürreşad* (79), 1950, p.52-54, A.F. Başgil, « Din Hürriyeti ve Laiklik », *Sebilürreşad* (78), 1950, A.F. Başgil, « *Laiklik Meselesi ve Din Hürriyeti* », *Serdengeçti* (15-16), 1952, pp. 5-6, A.F. Başgil, « *Din Hürriyeti: Türk Anayasasının 75. Maddesi Üzerine Etüd* », Samim Gönensoy'a Armağan, Fakülteler Matbaası, Istanbul 1955, pp. 228-262. A.F. Başgil, *İlim Işığında Günün Meseleleri*, Yağmur, Istanbul 1960, A.F. Başgil, *Din ve Laiklik*, 6^{ème} Édition, Yağmur, 1996, Istanbul. Pour une analyse plus détaillée du point de vue de Başgil et son écho dans la doctrine turque. Cité par Hasan Sayim Vural, *op. cit.*, pp. 50-55.

a créé des déséquilibres en empêchant la religiosité de se diffuser rapidement d'une manière organisée. Toutefois, cette structure sociale ne pouvait pas déclencher une transformation aussi efficace que celle de l'islam étatique pur.

L'islam populaire (qui s'exprimait par les réseaux des tarîqat et des communautés religieuses) permettait à une norme juridique abrogée d'entrer en conflit avec une norme constitutionnelle comme la laïcité. Il est certain que le fait de respecter uniquement le droit positif en tant que sujet de référence ne suffit pas à exprimer cette réalité. Il est important de préciser que les traces du conflit entre la religion politique turque et l'islam populaire sont visibles dans le droit positif et la jurisprudence. Les travaux qui n'étudient pas en profondeur la normativité invisible et fondamentale de la religion politique en Turquie ont tendance à considérer le principe de laïcité comme un concept anti-démocratique. La laïcité représente la posture de l'État et ne doit pas être envisagée sous un aspect limitatif pour les individus. Inséparable de la démocratie, elle doit refléter l'esprit démocratique et représenter le seul prétexte de restriction des libertés pour la survie de la société pluraliste et démocratique.

Nous constatons que l'approche de la CEDH va dans le même sens que notre vision, interprétant la laïcité comme un reflet de la démocratie, et aussi un instrument efficace pour la préserver. Selon sa conception, cette dernière n'est pas construite uniquement sur l'égalité des droits ou sur la volonté d'une majorité numérique, mais essentiellement sur le pluralisme. L'État doit être capable d'assurer ce pluralisme en adoptant si nécessaire une attitude interventionniste. Ceci nous montre qu'aujourd'hui la démocratie a une définition moderne et que la laïcité doit être compatible avec celle-ci. Cependant, les arrêts les plus récents (*Arrêt Eylem Zengin*) de la CEDH nous montrent que la Turquie rencontre de sérieux problèmes pour garantir les droits et les libertés individuelles. Les discours populistes gouvernementaux et la pénétration des références islamiques dans la vie politique et le droit turc créent des inquiétudes quant à la garantie du pluralisme.

Nous estimons que ni le sens de la démocratie ni celui de la laïcité ne peuvent être améliorés par une nouvelle constitution. En effet, il existe en Turquie un édifice politique forgé depuis l'époque byzantine par les premiers derviches colonisateurs, laïcisé par Atatürk et structuré après sa mort en une religion politique. Cette structure a été islamisée (partiellement) par la suite, avec l'avènement de la démocratie multipartite jusqu'à aujourd'hui. Bien que les nouvelles lois ou révisions constitutionnelles

modifient le droit positif, comme nous l'avons vu, elles ne peuvent aller plus loin, sauf à pratiquer des ajouts hybrides sur le socle de la religion politique turque.

Nous avons vu que dans la religion politique turque, il existe des éléments qui ne sont contestés ni par les républicains ni par les islamistes, et que nous ne pouvons attribuer seulement à Atatürk. Aujourd'hui, à la lumière de la jurisprudence constitutionnelle sur les cours facultatifs de religion, il est possible de distinguer les traits du discours politique désignant l'islam comme religion de la nation. Quoique ce discours vise à adopter une laïcité passive comparable à la conception de laïcité des États-Unis, il conserve la même attitude interventionniste. Certes, il est impossible de rivaliser avec la conception de la laïcité américaine. Les efforts de redéfinition de la laïcité en Turquie ne représentent qu'un changement de façade. La différence tient au fait que la nouvelle définition de la nation a un sens plus « islamique », comparée à celle structurée par Atatürk. Bien qu'elle englobe les musulmans ayant contribué à la construction de la République, la *nation turque* de la révolution d'Atatürk représentait une rupture avec l'Oumma, notion essentielle pour garantir la laïcité. Aujourd'hui, la religion commence à pénétrer dans la politique et dans le droit turc par le biais du concept de la nation, c'est-à-dire à partir du même concept par lequel elle s'en était éloignée.

À la lumière de notre travail, nous pouvons voir que la laïcité n'est pas cachée dans les mots, mais dans un esprit de démocratie universelle. Pendant longtemps, les théologiens libéraux ont considéré la pensée d'Atatürk (ou le kémalisme) et les constitutions de 1961 et 1982 comme dérivés d'une mentalité autoritaire, entravant la démocratie. En dépit de certains obstacles, (références directes à l'héritage de la religion politique et son autoritarisme), au fil du temps et avec les révisions, il est possible de voir que la Constitution de 1982 ne rejette pas les institutions démocratiques. Cette constitution se réfère directement à la convention de la CEDH et à sa jurisprudence, même s'il est difficile de dire que ses principes et décisions soient appliqués à la lettre. En essayant de redéfinir la laïcité, la Turquie, aujourd'hui, néglige sa conception de démocratie construite sur la volonté de la nation représentée par une majorité parlementaire. Elle est loin d'assurer le pluralisme qui est l'essence de la démocratie contemporaine et aussi de la laïcité. Finalement, il faut se poser la question: si la laïcité n'est qu'une conséquence ou un outil de la démocratie, est-il vraiment nécessaire de la redéfinir afin de garantir la démocratie ?

BIBLIOGRAPHIE

Les Ouvrages (Livres, Encyclopédies, Dictionnaires, Thèses et Mémoires)

A

- AHMAD** Feroz, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 154, Tarih 21, Traduit par Sedat Cem Karadeli, 4^{ème} Édition, Istanbul, Février 2010, 260 pages.
(Traduit de son original en anglais, intitulé: *Turkey: The Quest for Identity, One World*, Oxford, 2003, (xviii-222 pages))
- AKGÖNÜL** Samim, *Religions de Turquie, religions des Turcs, "Nouveaux acteurs dans l'Europe élargie"*, Colléction « Compétences interculturelles », L'Harmattan, Paris, 2005, (196 pages)
- AKGÖNÜL** Samim (dir.), *Laïcité en Débat : Principes et représentations en France et en Turquie*, Presses Universitaire de Strasbourg, 2008, (336 pages)
- AKSAN** Akil, *Citations de Mustafa Kemal Atatürk*, Réunies et traduites par Akil Aksan, Ankara 1981, (125 pages)
- AKSEKI** Ahmet Hamdi, *Askere Din Kitabı*, T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ebüzziya Matbaası, 2^{ème} Édition, Istanbul 1945, (480 pages)
- ALBANESE** Catherine L., *America: Religions and Religion*, Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Co., 1981, (XXII-389 pages)
- ALEXY** Robert, *A Theory of Constitutional Rights*, Traduit par J. Rivers, Oxford University Press, Oxford, 2002, (LIII, 462 pages)
- ALLAND** D. et **RIALS** S. (dir.), *Dictionnaire de la Culture Juridique*, Lammy P.U.F., Coll. Quadriges, Paris 2007, (xxv, 1649 pages)
- ALBAYRAK** Sadık, *Türkiye'de Din Kavgası*, Şamil, Istanbul, 1984, (395 pages)
- ANCIAUX** Robert (dir.), *La République Turque Trois Quarts De Siècle Après Sa Fondation Par Atatürk*, Sous la direction de Robert Anciaux, Éditions Complexe, 2003, (137 pages)
- ANDERSON** Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres, 1991, (xv, 224 pages)
- ARSAN** Nimet, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I*, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Publication n° 1, Ankara, 1961, (69 pages)
- ATEŞ** Ahmet Emre, *La Modernisation Républicaine et L'Homme Nouveau*, Thèse de Master Recherche, Université de Galatasaray Institut de Sciences Sociales, Département de Science Politique, Juillet 2006, (91 pages)
- AZAK** Umut, *Islam and Secularism in Turkey, "Kemalism, Religion and Nation State"*, I.B. Tauris, London-New York, 2010, (xv, 234 pages)

B

- BARBIER M.**, *La Laïcité*, Éditions Harmattan, Paris, 1995, (311 pages)
- BARTHELEMY Joseph, DUEZ Paul**, *Traité de droit constitutionnel*, Nouv. eid. entièrement refondue, Librairie Dalloz, Paris, 1933, (955 pages)
- BAŞGIL A.F.**, *İlim Işığında Günün Meseleleri*, Yağmur, Istanbul 1960, (208 pages)
- BAŞGIL A.F.**, *Din ve Laiklik*, 6^{ème} Édition, Yağmur, Istanbul, 1996, (344 pages)
- BAUBEROT Jean**, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Seuil, Paris, 2004, (280 pages)
- BAUBEROT Jean**, *Histoire de la laïcité en France*, PUF, Coll. « Que sais-je ? », 4^{ème} Édition, Paris, Février 2007, (127 pages)
- BAUBEROT Jean**, *Les laïcités dans le monde*, PUF, Coll. « Que sais-je ? » , 2^{ème} Édition, Paris, Mai 2009, (128 pages)
- BAYLE Pierre**, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : « Contrains-les d'entrer »*, 1688
- BEKTAN Ali**, *Atatürk'ün Kehanetleri*, Sınır Ötesi Yayınları, 1998, (177 pages)
- BEKTAN Ali**, *Atatürk ve Parapsikoloji : Atatürk'ün Gizemli Dünyası*, Yakamoz Yayınları, 2010, (384 pages)
- BELLAH Robert N., Phillip E. Hammond**, *Varieties of Civil Religion*, Harper & Row, San Francisco, 1980, (XV, 208 pages)
- BELLAH Robert N.**, *Beyond Belief : Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, [Texte imprimé], University of California Press, Londres, 1991, (xxi, 306 pages)
- BELLAH Robert N.**, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Harvard University Press, 2011, (xxvii, 746 pages)
- BENELBAZ Clément**, *Le principe de la laïcité en droit public français*, L'Harmattan, Paris 2011, (591 pages)
- BERKES Niyazi**, *The Development of Secularism in Turkey*, Routledge, New York, 1998 [1964], (xxxii, 537 pages)
- BEYAZ Zekeriya**, *Kendi belgeleriyle Said Nursi ve Nurculuk: Diyanet İşleri Başkanlığı Said Nursi'nin kitaplarının ve Nurculuğun İslam'a aykırı ve zararlı olduğunu açıklıyor*, Sancak Yayınları, Istanbul, (384 pages)
- BIN ES-SEYH Suheyb**, *Laik Dünyada İslam*, Traduit en turc par Yaşar Nuri Öztürk, Sabah Yayınları, Istanbul, 1998, (159 pages)
- BOLAT Bengül Salman**, *Milli Bayram Olgusu ve Türkiye'de Yapılan Cumhuriyet Bayramı Kutlamaları (1923 – 1960)*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2012, (416 pages)
- BORELLA François**, *Éléments de droit constitutionnel*, Presses de Sciences Po, Paris 2008, (439 pages)
- BOUYER Louis**, *Newman sa vie sa spiritualité*, préface du cardinal Jean Honoré, Éditions du Cerf, Paris, Février 2009, (485 pages)

- BOZDAĞ** İsmet, *Universal Dimensions of Atatürk*, Traduit du turc par Masud Akhtar Shaikh, Publications of the Republic of Turkey Ministry of Culture/ 2863, Directorate of Publications Republic Library Series/24, Ankara 2002, (196 pages)
- BOZDOĞAN** Sibel, KASABA Reşat (éd.), *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Tarih Vakfı, İstanbul, Mars 2005, (222 pages)
- BOZDOĞAN** Sibel, *Modernism and Nation Building: Turkish Architectural Culture in the Early Republic*, University of Washington Press, Seattle, 2001, (xii, 367 pages)
- BOZKURT** Gülnihal, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, VII. Série- No: 107, Türk tarih kurumu Basımevi, 2^{ème} Édition, Ankara 1996, (237 pages)
- BOZKURT** Gülnihal, *Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi. “Osmanlı Devleti’nden Türkiye Cumhuriyeti’ne Resepsiyon Süreci (1839-1939)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, VII. Série- No: 164, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1996, (X, 238 pages)
- BUISSON** Ferdinand, *Le Nouveau Dictionnaire de pédagogie et d’instruction primaire*, Librairie Hachette, Paris, 1911, (2087 pages)
- BURDY** Jean-Paul et **MARCOU** Jean, *La Turquie à l’heure de l’Europe*, La collection « Politique en + », Presses universitaires de Grenoble, Mai 2008, (189 pages)
- BULAÇ** Ali, *İslam ve Fanatizm*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1993, (208 pages)
- BULAÇ** Ali, *İslam ve Demokrasi : Teokrasi, Totaliterizm*, İz Yayıncılık, Ali Bulaç Bütün Eserleri : 7, İstanbul, 1995, (173 pages)
- BÜYÜK LAROUSSE** (Encyclopédie) , Milliyet, İstanbul, 1992, préparée sur la base de Grand Dictionnaire Encyclopédique Larousse (GDEL), Librairie Larousse, Paris, 1986, [S.P.A.D.E.M. et A.D.A.G.P.]

C

- CAN** Eyüp, *Fethullah Gülen Hocaefendi ile ufuk turu* (Tour d’horizon avec Fethullah Gülen), İstanbul, A. D Yayıncılık, 1996, (222 pages)
- ÇAĞATAY** Neşet, *Türkiye’de Gerici Eylemler "1923’den bu yana"*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1972, (x, 102 pages)
- CANDAN** Ergun, *Gizli Sırlar Öğretisi*, Sınır Ötesi Yayınları, 1998, (258 pages)
- CAPITANT** Henri, *Vocabulaire Juridique*, PUF, 1936, (530 pages)
- CARCASSONNE** Guy (éd.), *La Constitution*, Éditions du Seuil, 5^{ème} Édition, Paris, 2002, (407 pages)
- ÇAKIROĞLU** Ali, TOPRAK Binnaz, *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*, TESEV, İstanbul, 2006, (100 pages)
- CEBESOY** Ali Fuat, *Sınıf Arkadaşım Atatürk ; okul ve genç subaylık hatıraları*, İstanbul, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1967, (174 pages)

- ÇETINER** Yılmaz, *İnanç Sömürücüleri Nurcular Arasında Bir Ay*, Varlık Yayınları, Istanbul, 1964, (77 pages)
- CERF** M. et **HORWITZ** M. (dir.), *Dictionnaire de la laïcité*, Armand Colin, Paris 2011, (344 pages)
- CHEVALLIER** Jacques, *L'État*, Dalloz, Coll. Connaissance du droit, Paris, 1999, (vii, 125 pages)
- COGITO** (Revue), N°: 1, *Laiklik*, Yapı Kredi Yayınları, Istanbul Février 2005, (199 pages)
- CRISTI** Marcela, *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*, Wilfrid Laurier Univ. Press, Waterloo/Ontario, 2001, (VI-293 pages)
- CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRKİYE ANSIKLOPEDİSİ**, 15 Volumes [Volume 8], İletişim Yayınları, Istanbul 1995

D

- DASETTO** Felice (dir.), *Paroles de l'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, Paris Maisonneuve et Larose, 2000, (316 pages)
- DE HERICOURT** Louis, *Les Loix Ecclésiastiques de France dans leurs ordres naturels, et Une Analyse des livres du droit canonique conférés avec les usages de l'Église Gallicane*, Paris 1721 (MDCC XIX)
- DE PADOUE** Marsile, *Le défenseur de la Paix*, Trad. Jeannine Quillet, Paris 1968, (583 pages)
- DELAFAYE** F., *Laïcité de combat, laïcité de droit*, Hachette, Paris, 1997, (191 pages)
- DE TOCQUEVILLE** Alexis, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Michel Leivy frères, Paris, 1856, (XXI-456 pages)
- DIYANET İŞLERİ REİSLİĞİ NURCULUK HAKKINDA NE DIYOR?** , İstiklal Matbaası, Istanbul, 1964, (48 pages)
- DUARTE** Bernadette, *Manifester sa religion : droit et limites*, L'Harmattan, Paris, 2011, (269 pages)
- DUCOMTE** Jean-Michel, *La laïcité*, Les essentiels Milan, Toulouse, 2001, (63 pages)
- DUMONT** Paul, *Mustafa Kemal invente la Turquie moderne*, Éditions Complexe, Bruxelles, 2006, (221 pages)
- DURAND-PRINGBORGNE** Claude, *La laïcité*, Dalloz, Coll. Connaissance du droit, 2ème Édition, Paris, 2004, (203 pages)
- DURKHEIM** Emile, *Leçons de sociologie: Physique des mœurs et du droit*, Cours de sociologie dispensés à Bordeaux entre 1890 et 1900, Presses Universitaires de France, Paris, 1969, (244 pages)

E

- EBU ZEYD** Nasr Hamid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi "Nakdü'l Hitabe d-Dini"*, (traduit en turc par Fethi Ahmet Polat), Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2002, (267 pages)
- EMILE LITRE**, *Dictionnaire de la langue française, supplément incluant des termes techniques et de néologismes à la lumière des exemples*, 4 Volumes, Librairie Hachette et Cie, Paris, 1877
- ERDOĞAN** Mustafa, *Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji*, Liberte Yayınları, 2^{ème} Édition, Ankara, 2000, (379 pages)
- EL-ISFEHANI** Râgıb, *İslam'ın Ahlak İlkeleri : ez-Zeria İla Mekarim'ış-Şeria*, (Traduit en turc par Abdi Keskinsoy), Beşikçi Yayınevi, İstanbul, 2003, (430 pages)
- EMRENCE** Cem, *99 Günlük Muhalefet: Serbest Cumhuriyet Fırkası*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, (213 pages)
- ERGENE** Enes, *Le Nouveau Visage De L'Islam: Le mouvement de Gülen*, Traduit par Cyril Lamiral, Éditions Du Nil, Quatrième Édition, Izmir, 2011, (79 pages)
- ERDOĞAN** Latif, *Küçük Dünyam Fethullah Gülen Hocaefendi ile sohbet*, 41^{ème} Édition («*Mon petit monde, entretien avec Fethullah Gülen*»), İstanbul, AD Yayıncılık, 1995, (176 pages)
- EVANS** Malcolm D., *Religious Liberty and International Law in Europe*, Cambridge University Press, 1997, (xxxı, 394 pages)
- EVANS** Malcolm D., *Freedom of Religion under the European Convention on Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2001, (XXIV, 222 pages)
- EVANS** Malcolm D., *Manuel sur le port des symboles religieux dans les lieux publics*, (Édition anglaise : *Manual on the wearing of religious symbols in public areas*), Éditions Conseil de l'Europe, Strasbourg, 2009, (134 pages)

F

- FİĞLALI** Ethem R., **MÜFTÜOĞLU** Taha, **KARAKUŞ** İdris (éditeurs), *Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik*, AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 1999, (XXVII, 412 pages)
- FINDLEY** Carter Vaughn, *Turkey, Islam, Nationalism and Modernity: A History, 1789-2007*, Yale University Press, New Haven et Londres, 2010, (544 pages)

G

- GAUCHET** Marcel, *La religion dans la démocratie*, Coll. Folio/Essais, Gallimard, Paris 1998, (175 pages)
- GEERTZ** Clifford, *Old Societies and New States*, New York, The Free Press of Glencoe, 1963
- GELLNER** Ernest, *Muslim Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, (IX, 268 pages)
- GEOFFROY** Eric, *Initiation au soufisme*, Fayard, Paris 2003, (321 pages)
- GEOFFROY** Eric, *Le Soufisme*, Eyrolles, Paris, 2013, (188 pages)

- GENTILE** Emilio, *Les Religions De La Politique : Entre démocratie et totalitarismes*, Éditions du Seuil, Traduit de l'italien par Anna Colao, Paris, Avril 2005, (301, [3] pages)
- GILLIS** John R. (éd.), *Commemorations: the politics of national identity*, Princeton University Press, 1996, (XII, 290 pages)
- GLASSE** Cyril, *Dictionnaire encyclopédique de l'islam*, Bordas, Paris, 1991, (444 pages)
- GÖKALP** Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Préparé par Yalçın TOKER, Toker Yayınevi, İstanbul 1990, (190 pages)
- GOLOĞLU** Mahmut, *Devrimler ve Tepkileri*, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2^{ème} Édition, Février 2009, (376 pages)
- GÖLE** Nilüfer, *Musulmane et Moderne, Voile et Civilisation en Turquie*, La Découverte, Paris, 2003, (v, 189 pages)
- GÖZLER** Kemal, *Anayasa Hukukunun Metodolojisi*, Ekin Yayınevi, 2^{ème} Édition, Bursa, 1999, (XVI, 320 pages)
- GÖZLER** Kemal, *Türk Anayasa Hukuku Dersleri*, Ekin Kitabevi, Bursa, 2005, (XVI, 432 pages)
- GÜN** Fahrettin, *Sebilürreşad Dergisi Ekseninde Çok Partili Hayata Geçerken İslamcılara Göre Din-Siyaset ve Laiklik (1948–1954)*, Beyan Yayınları, İstanbul, Juillet 2001, (416 pages)
- GÜNDÜZ** Asım, *Garp Cephesi Kurmay Başkanı Asım Gündüz Hatıralarım*, Préparé par İhsan Ilgar, Kervan Yayınları, İstanbul, 1973, (240 pages)
- GÜLEN** Fethullah, *Prizma (Volume 2)*, Nil Yayınevi, İstanbul, 2010, (240 pages)
- GRAND DICTIONNAIRE ENCYCLOPEDIQUE LAROUSSE**, 15 vol., Larousse, Paris, 1984
- GRAND LAROUSSE UNIVERSEL** (Encyclopédie), 15 vol., Larousse, Paris, 1994
- GRAND ROBERT DE LA LANGUE FRANÇAISE** (Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française de Paul **ROBERT**), 2^e éd. entièrement revue et enrichie par Alain **REY**, 9 vol., Le Robert, Paris, 1985
- GRAND ROBERT DE LA LANGUE FRANÇAISE**, (Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française de Paul **ROBERT**), 9 vol., Le Robert, Paris, 1994

H

- HAARSCHER** Guy, *La laïcité*, PUF, Coll. « Que sais-je ? », 4^{ème} Édition, Paris, Juillet 2008, (126 pages)
- HAYES** Carlton J. H., *Nationalism: A Religion*, Macmillan Co., New York, 1960, (187 pages)
- HEYD** Uriel, *Modern Türkiye'de İslam'ın Yeniden Dirilişi: Türkiye'de İslam ve Laiklik*, İnsan Yayınları, Traduit et édité par Davut Dursun, İstanbul, 1995, (183 pages)



I

INALCIK Halil, *Devlet-i 'Aliye « Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar » Klasik dönem (1302-1606) siyasi, kurumsal ve ekonomik gelişim*, 13^{ème} Édition, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, Juin 2009, (377 pages)

K

KABBANI Muhammad Hisham, *The Naqshbandi Sufi Tradition Guidebook of Daily Practices and Devotions*, «Sufism: Definitions, Terminology and Historical Overview», Islamic Supreme Council Of America (ISCA), Fenton, 2004, (341 pages)

KABOĞLU Ibrahim Ö. (éd.), *Laiklik ve Demokrasi*, İmge Kitabevi, Aout 2001, (269 pages)

KABOĞLU Ibrahim Ö., *Özgürlükler Hukuku: insan haklarının hukuksal yapısı*, İmge Kitabevi, 6^{ème} Édition, Ankara, 2002, (585 pages)

KAHN Pierre, *La laïcité*, Cavalier Bleu, Coll. Idées reçues, Paris, Juillet 2005, (123 pages)

KARABEKİR Kâzım, *İttihat ve Terakki Cemiyeti 1896-1909*, Emre Yayınları, İstanbul, 1994, (552 pages)

KARPAT Kemal, *Elites and Religion "From Ottoman Empire to Turkish Republic"*, Timas Publishing, 3^{ème} Édition, İstanbul, 2012, (282 pages)

KAZANCIGİL Ali, *La Turquie*, Coll. « Idées Reçues », Éditions Cavalier Bleu, Londres, Juillet 2010, (126 pages)

KEDOURIE Elie, *Nationalism*, Hutchinson University Library, 1960, (151 pages)

KILIÇ ALI, *Yakınlardan Hatıralar*, Sel Yayınları, İstanbul, 1955, (100 pages)

KILIÇ ALI, *Atatürk'ün Hususiyetleri*, Cumhuriyet Yayınları, İstanbul, 1998, (144 pages)

KIŞLALI Ahmet Taner, *Kemalizim, Laiklik ve Demokrasi*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, Mars 2007, (360 pages)

KÖPRÜLÜ Fuat, *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les ordres mystiques musulmans*, Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université d'Istanbul, 1929, (20 pages)

KONGAR Emre, *Devrim Tarihi ve Toplum Bilimi Açısından Atatürk*, Remzi Kitabevi, 11^{ème}, Édition, İstanbul, janvier 2008, (400 pages)

KURU Ahmet, *Secularism and State Policies Toward Religion, The United States, France, and Turkey*, Cambridge University Press, New York, 2009, (XVII, 313 pages)

KÜÇÜK Hasan, *Tarikatlar ve Türkler Üzerindeki Müsbet Tesirleri*, TÜRDAV Yayınları, İstanbul, 1976, (280 pages)

L

- LEWIS** Bernard, *Islam et laïcité: La naissance de la Turquie moderne*, Traduite de l'anglais par Philippe Delamare, Fayard, Paris, 1988, (514 pages)
- LEWIS** Bernard, *Le Retour de l'Islam*, Gallimard, Coll. Folio/Histoire, Essais traduits de l'anglais par Tina Jolas et Denise Paulme, Paris, 1993, 507 pages
- LEWIS J., POLYANI K., KITCHIN D.K.**, (dir.), *Christianity and the Social Revolution*, Londres, Gollancz, 1935, (XXV-526 pages)
- LOCKE J.**, *Lettre sur la tolérance*, trad. Jean Le Clerc, GF-Flammarion, Paris, 1992, (269 pages)
- LUIZARD J-P.**, *Laïcités autoritaires en terres d'Islam*, Fayard, Paris, 2008, (250 pages)

M

- MACLURE** Jocelyn, **TAYLOR** Charles, *Laïcité & liberté de conscience*, La Découverte, Paris, 2010, (164 pages)
- MANAZ** Abdullah, *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İslamcılık*, Ayraç Yayınları, Istanbul, 2005, (776 pages)
- MANGO** Andrew, *The Turks Today*, The Overlook Press, Woodstock & New York, 2004, (xii, 292 pages)
- MANGO** Andrew, *Mustafa Kemal Atatürk*, Traduit en français par Nicole Taïb, Coda, Paris, 2006, (525 pages)
- MARDIN** Şerif, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı. Modern Türkiye'de din ve toplumsal değişim*, Traduit en turc par Metin Çulhaoğlu, Bütün Eserleri 4, İletişim Yayınları, 16^{ème} Édition, Istanbul, 2011, (399 pages). [L'originale en anglais de cette ouvrage est: **MARDIN** Şerif, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, State University of New York Press, Albany 1989, (ix, 267 pages)]
- MARGUENAUD** Jean-Pierre, *La Convention européenne des droits de l'homme*, Dalloz, Coll. Connaissance du droit, 5^{ème} Édition, Décembre 2010, (177 pages)
- MECHIN** Jacques-Benoist, *Le loup et le léopard. Mustapha Kemal ou la mort d'un empire*, Albin Michel, Paris 1954, (465 pages)
- MESSNER** Francis, **PRELOT** Pierre-Henri, **WOEHLING** Jean-Marie, *Traité de droit français des religions*, Litec, Éditions du Juris-classeur, Paris, 2003, (xvii, 1317 pages)
- MEYDAN LAROUSSE** (Encyclopédie), 12 vol., Meydan Yayınevi, Istanbul, 1971, préparée sur la base de Grand Larousse Encyclopédique, Librairie Larousse, Paris, 1960



O

- OCAK** Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslam "Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri"*, İletişim Yayınları, 2011, İstanbul, (190 pages)
- OKYAR** Fethi, *Üç Devirde Bir Adam*, Tercüman Tarih Yayınları, İstanbul, 1980, (xv, 606 pages)
- ÖKTE** Faik, *Varlık Vergisi Faciası*, Nebioğlu Y. İstanbul 1951
- ORDU** Talat Ordu, **ERKAL** Seyyid N., (éd), *Tespitler Işığında Bediüzzaman ve Risale-I Nur*, Şahdamar Yayınları, 3^{ème} Édition, İzmir, Avril 2006, (207 pages)
- ÖZDEMİR** Sami N., *Bilinmeyen Atatürk*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1980
- ÖZEK** Çetin, *Türkiye'de laiklik: Gelişim ve Koruyucu Ceza Hükümleri*, I.Ü. Hukuk Fakültesi, İstanbul, 1962, (xxx, 565 pages)
- ÖZBUDUN** Ergun, *Türk Anayasa Hukuku*, Yetkin Yayınları, Ankara 2003, (436 pages)
- ÖZBUDUN** Ergun, **HALE** William, *Türkiye'de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm: AKP Olayı*, Doğan Kitap, İstanbul, 2010, (289 pages) [La version anglaise de cette ouvrage est: **ÖZBUDUN** Ergun, **HALE** William, *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: The Case of AKP*, Routledge Studies in Middle Eastern Politics, Taylor & Francis, New York, 2010, (XXI, 214 pages)]
- ÖZBUDUN** Ergun, *The Constitutional System Of Turkey: 1876 To The Present*, Middle East Today, Palgrave Macmillan, New York, 2011, (185 pages)
- ÖZTÜRK** Yaşar Nuri, *The eye of the heart: an introduction to Sufism and the major tariqats of Anatolia and the Balkans* (Traduit du turc par Richard Blakney), Redhouse Press, İstanbul 1988, (xv, 148 pages)
- ÖZTÜRK** Yaşar Nuri, *Kur'an Verileri Açısından Laiklik*, Yeni Boyut, 3^{ème} Édition, İstanbul, 2003, (110 pages)
- ÖZTÜRK** Yaşar Nuri, *İmamı Azam Savunması, "Şehit Bir Önder İçin Apolocya"*, İnkılab Kitabevi, İstanbul, 2010, (304 pages)

P

- PAKALIN** Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 Vol. , M.E.B, İstanbul, 1971, (870, 784, 670 pages)
- PARSONS** Talcott, *The Structure of Social Action, a study in social theory with special reference to a group of recent European writers*, Free Press, New York 1937, (871 pages)
- PENA-RUIZ** Henri, *Dieu et Marianne : philosophie de la laïcité*, PUF, Coll. Fondements de la politique, Paris, 1999, (360 pages)
- PENA-RUIZ** Henri, *La laïcité : Textes choisis & présentés par Henri Pena-Ruiz*, Gf Flammarion, Paris, 2003, (254 pages)
- PETIT LAROUSSE ILLUSTRÉ** (Dictionnaire Encyclopédique), Larousse, Paris, 1996, (1777, [7] pages)



- PINGUET** Catherine, *Les Alévis, Bardes d'Anatolie*, Koutoubia, Éditions Alphée, 2009, (183 pages)
- PIPPA** Norris et **INGLEHART** Ronald, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, (XV, 329 pages)
- POULAT** Emile, *Liberté, laïcité : La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Le Cerf, Paris, 1987, (440 pages)

R

- RAWLS** John, *Théorie de la justice*, Trad. Catherine Audard, Seuil, Paris, 1997, (666 pages)
- RAWLS** John, *Libéralisme politique*, PUF («Quadrige»), Traduit de l'américain par Catherine Audard, Paris, 2001, (450 pages)
- REY** Alain, *Dictionnaire historique de la langue française : contenant les mots français en usage et quelques autres de laisseries, avec leur origine proche et lointaine*, éd. Le Robert, 1998, [(3 v. (xvi, 4304 pages)]
- ROBERT** (Dictionnaire Pratique De La Langue Française), Danièle **MORVAN**, [et al.], éditions France Loisirs, Paris, Décembre 2006, (1891 pages)
- ROUX** Jean-Paul, *Histoire des Turcs, Deux mille ans du Pacifique à la Méditerranée*, Fayard, Paris, 2000, (494 pages)
- ROY** Olivier (dir.), *La Turquie aujourd'hui (Un pays européen ?)*, Encyclopaedia Universalis France, Paris, 2004, (193 pages)
- ROY** Olivier, *La laïcité face à l'islam*, Stock, Paris, 2005, (171 pages)

S

- SENCER** Muzaffer, *Dinin Türk Toplumuna Etkileri*, Istanbul Garanti Matbaası, 1968, (235 pages)
- SENCER** Muzaffer, *Osmanlı toplumunun yapısı: Azgelişmişliğin tarihsel temeli*, Yöntem Yayınları: 13, Istanbul, Décembre 1973, (340 pages)
- SEVINDI** Nevval, *Fethullah Gülen, New York Sohbeti* [Fethullah Gülen, entretiens de New York], 4^{ème} édition, Sabah Yayınları, Istanbul, 1997, (132 pages)
- SHAW** Stanford J., **SHAW** Ezel Kural, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Volume II, Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey 1808–1975*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, (XX, 518 pages)
- SOURDEL** Dominique, **SOURDEL-THOMINE** Janine, *Vocabulaire de l'Islam*, Collection "Que sais-je ?", PUF, 2^{ème} Édition, Paris, Octobre 2013, (127 pages)
- SMITH** Anthony D., *National Identity*, University of Nevada Press, Reno, Nevada, 1991, [IX, (1), 227 pages]
- SMITH** Anthony D., *Myths and Memories of the Nation*, Oxford University Press, Oxford 1999, (288 pages)



SMITH Anthony D., *Nationalism: theory, ideology, history*, 2^{ème} Édition, Polity Press, Cambridge / Malden, 2010, (VIII, 209 pages)

SMITH Anthony D., *The Concept of Social Change: A Critique of the Functionalist Theory of Social Change*, Taylor & Francis Group, Londres, 2010, (198 pages)

T

TANILLI Server (éd.), *Türkiye’de Aydınlanma Hareketi, Dünü, Bugünü, Sorunları (25-26 Avril 1997 Symposium de Strasbourg)*, Edité et traduit par Server Tanilli, Alkım Yayınevi, 6^{ème} Édition, Istanbul, Septembre 2006, (224 pages)

TANÖR Bülent et **YÜZBAŞIOĞLU** Necmi, *1982 Anayasasına Göre Türk Anayasa Hukuku (2010 Anayasa değişikliklerine göre)*, Yapı Kredi Yayınları, Istanbul, 2002, (525 pages)

TANÖR Bülent, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, 14^{ème} Édition, Yapı Kredi Yayınları, Istanbul, 2006, (456 pages)

TAYLOR Charles, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2007, (x, 874 pages)

TRESOR DE LA LANGUE FRANÇAISE [dictionnaire de la langue du XIX^e et du XX^e siècle (1789-1960)], Centre National de recherche scientifique, 16 Vol., Paris, 1983

TULUNAY Hasan Kur. Alb., **SANCAR** Ali Kur. Alb., *Türk İstiklal Harbi*, Volume VI. "İç Ayaklanmalar (1919-1921)", T.C. Genelkurmay Başkanlığı Harb Dairesi Resmi Yayınları. Seri No: 1, Genelkurmay Basımevi, Ankara 1964

TUNAYA Tarık Zafer, *Türkiye’de Siyasi Partiler: 1859-1952*, Doğan Kardeş Yayınları, Istanbul, 1952, (viii, 799 pages)

TUNAYA Tarık Zafer, *İslamcılık Akımı*, Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Istanbul, Octobre 2007, (XXVI, 295 pages)

TURAN Şerafettin, *Atatürk’ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, 3^{ème} Édition, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1999, (68 pages)

TURNER Bryan S., *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Bryan S. Turner (éd.), Wiley-Blackwell, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, 2010, (XVII, 691 pages)

U

UITZ Renata, *La Liberté de Religion*, (Version Anglaise : *Freedom of Religion*), Éditions du Conseil de l’Europe, Strasbourg, Aout 2008, (196 pages)

ULUDAĞ Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, Istanbul, 2001, (438 pages)

ÜSKÜL Zafer, *Türkiye’nin Anayasa Sorunu*, Afa Yayınları, Istanbul, 1991, (127 pages)

V

- VAHIDE** Şükran, *Islam in modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi*, State University of New York Press, Albany, 2005, (XVI, 424 pages)
- VANER** Semih, *La Turquie*, Fayard / CERI, Paris, 2005, (733 pages)
- VEINSTEIN** Gilles (dir), *Syncrétismes et hérésies dans l'orient Seldjoukide et Ottoman (XIVe et XVIIIe siècles)*, Actes du colloque du Collège de France (Octobre 2001), Collection Turcica Vol IX, Peeters, Leuven 2005, (XIV, 428 pages)
- VELU** Jacques et **ERGEC** Ru°en, *La Convention Européenne des Droits de l'Homme*, Bruylant, Bruxelles, 1990, (1185 pages)
- VEREN** Nurettin, *Kuşatma ABD'nin Truva Atı Fethullah Gülen Harekatı*, Siyah Beyaz Yayınları, Istanbul, 2007, (265 pages)
- VURAL** Hasan Sayim, *Türkiye'de Din Özgürlüğüne İlişkin Anayasal Güvence*, Seçkin Yayıncılık, Ankara, Avril 2013, (406 pages)

W

- WHITE** Jenny B., *Islamist Mobilization in Turkey: a study in vernacular politics*, Seattle: University of Washington Press, 2002, (xi, 299 pages)

Y

- YAVUZ** Hakan, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press, 2003, (XIV-328 pages)
- YAZICI** Serap, *Demokratikleşme Sürecinde Türkiye*, Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2^{ème} Edition, Istanbul, Août 2012, (404 pages)
- YETKİN** Çetin, *Atatürk'ün Başarısız Demokrasi Devrimi: Serbest Cumhuriyet Fırkası*, Toplumsal Dönüşüm Yayıncılık, Istanbul, 1997, (301 pages)

Z

- ZAKARIYA** Fouad, *Laïcité ou islamisme "les arabes à l'heure du choix"*, Traduit de l'arabe et présenté par Richard Jacquemond, Seirie Islam et socieitei, La Découverte/Al-Fikr, Paris/Le Caire, 1991, (165 pages)
- ZARCONE** Thierry, *Le soufisme: voie mystique de l'Islam*, Coll. Découvertes Gallimard. Religions, Gallimard, Paris, 2009, (127 pages)
- ZÜRCHER** Erik J., *Turkey : A modern History*, I.B. Tauris, Londres – New York, 2009 (réimprimée de l'édition de 2004), (XIII, 418 pages)

Articles, Reportages et Colloques

A

- ABEL** Olivier, « *Que veut dire la laïcité ?* », Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien [En ligne], 10 | 1990, (pp. 3-14), mis en ligne le 30 mars 2004, consulté le 20 Février 2014. URL : <http://cemoti.revues.org/414>
- AGAI** Bekim, « *Aklı, Bilim ve Teknolojiyi Dışlamayan Bir Anlayış* », in Talat Ordu, Seyyid N. Erkal (éd), *Tespitler Işığında Bediüzzaman ve Risale-i Nur*, Şahdamar Yayınları, 3^{ème} Édition, Izmir, Avril 2006, (pp. 93-94)
- AKGÖNÜL** Samim, « *Islam turc, islams de Turquie : acteurs et réseaux en Europe* » in Politique Etrangère, I.F.R.I, Printemps 2005/1, (pp. 35-47)
- AKGÖNÜL** Samim, « *Minorités non sunnite en Turquie et la laïcité* », in *Laïcité en Débat : Principes et représentations en France et en Turquie*, (dir.) Samim Akgönül, Presses Universitaire de Strasbourg, 2008, (pp. 171-186)
- AKYOL** Mustafa, « *What made the Gülen movement possible?* » in *Muslim World In Transition Contributions Of The Gülen Movement*, International Conference, Londres, Royaume-Uni, le 25-26-27 Octobre 2007, Leeds Metropolitan University Press, (pp. 22-32)
- ALTIPARMAK** Kerem, *Hasan ve Eylem Zengin / Türkiye Kararının Uygulanması, İzleme Raporu* [Le rapport de suivi sur l'application de l'arrêt Hasan et Eylem Zengin c. / Turquie] , [Les Rapports de Suivi d'IHOP (Le Plateforme Commun de Droits de l'Homme « Insan Hakları Ortak Platformu ») sur l'application des arrêts de la Cour Européenne des droits de l'Homme, (Avec la subvention du Consulat Générale de la République Fédérale d'Allemagne), Mars 2013, Ankara] Le rapport est accessible en ligne sur : http://aihmiz.org.tr/files/01_Hasan_ve_Eylem_Zengin_Rapor_TR.pdf
- APTER** David E., « *Political Religion in the new nations* » in C. Geertz, *Old Societies and New States*, New York, The Free Press of Glencoe, 1963, (pp. 57-105)
- ARAT** Yeşim, « *Türkiye'de modernleşme projesi ve kadınlar* », in *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Ed. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, Tarih Vakfı, Istanbul, Mars 2005, (pp. 82-98)
- ARIK** Fikret K., « *La Cour constitutionnelle turque* » in *Revue internationale de droit comparé*. Vol. 14, N°2, Avril-juin 1962, (pp. 401-412)
- AŞIR** Sabriye, *Kurtuluş Savaşı Zaferini ve Cumhuriyeti Simgeleyen Onur Anıtı*, in *Bütün Dünya*, Başkent Üniversitesi Kültür Yayını, no: 2013/10, 1^{er} Octobre 2013, (pp.26-28)
- ATTIAS** Jean-Christophe, « *Le Traité des huit chapitres, de Moïse Maimonide* », in *Le Point Références-Textes Fondamentaux*, n°3 Septembre-Octobre 2010, (pp. 28-29)
- AYDIN** Bilgin, « *Osmanlı Devlet'inde Tekkeler Reformu ve Meclis-i Meşayih'in Şeyhülislâmlık'a Bağlı Olarak Kuruluşu, Faaliyetleri ve Arşivi* » in *Istanbul Araştırmaları* 7, (Été) 1998, (pp. 93-109)

B

- BACCOUCHE** Neji, « *Laiklik ve Din Özgürlüğü (Özellikle arap ve müslüman devletlerde)* » in Ibrahim Kaboğlu (dir.), *Laiklik ve Demokrasi*, İmge Kitabevi, Ankara, 2001, (pp. 141-150)
- BALANS** Jean-Louis, « *Armée et politique en Turquie ou la démocratie hypothéquée* », *Pouvoirs* 2005/4, n° 115, (pp. 55-73)
- (*) **BALCI** Bayram, « *Les écoles néo-nurcu de Fethullah Gülen en Asie centrale : implantation, fonctionnement et nature du message véhiculé par le biais de la coopération éducative* », San Domenico (FI) : European University Institute (EUI). Robert Schuman Centre for Advanced Studies, EUI working papers, 2002/71. Cette article est accessible en ligne sur : http://www.eui.eu/RSCAS/WP-Texts/02_71.pdf [consulté le 20 Février 2014].
- (*) **BALCI** Bayram, « *Fethullah Gulen's Missionary Schools in Central Asia and their Role in the Spreading of Turkism and Islam* », in *Religion, State & Society*, Vol. 31, N° 2, (pp. 151-177) ; 2003 in *Academic Resources on the Gulen Movement CD*, www.GulenConference.org.uk, en 2007
- BARBIER** Maurice, « *Pour une définition de la laïcité française* » *Le Débat*, n° 134, mars-avril, 2005, (pp. 129-141)
- BARKAN** Ömer Lütfi, *Quelques observations sur l'organisation économique et sociale des villes ottomanes des XVIe et XVIIe siècles*. Recueils Société Jean Bodin, La Ville, II; Bruxelles 1955, (pp. 289-311)
- BARKAN** Ömer Lütfi, « *İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler* », *Vakıflar Dergisi*, no: II, Ankara, 1942, (pp. 279-304)
- BAŞGIL** Ali Fuat, « *Din Mefhumunun Unsurları ve Din Hürriyeti* », in *Sebilürreşad*, n°79, Mai 1950, (pp. 52-54)
- BAŞGIL** Ali Fuat, « *Din Hürriyeti ve Laiklik* », in *Sebilürreşad*, n° 78, 1950, (pp. 44-47)
- BAŞGIL** Ali Fuat, « *Laiklik Meselesi ve Din Hürriyeti* », in *Serdengeçti*, Y:5, N°15-16, 1952, (pp. 5-6)
- BAŞGIL** Ali Fuat, « *Din Hürriyeti: Türk Anayasasının 75. Maddesi Üzerine Etüd* », in *Samim Gönensoy'a Armağan*, Fakülteler Matbaası, Istanbul, 1955, (pp. 228-262)
- BERT** P., « *Les préliminaires de la Séparation* », 18 Octobre 1883, in *A l'ordre du Jour*, Paul Ollendorf éd, Paris 3ème édition 1885, (pp. 192-199)
- BEAUD** Olivier, « *Constitution et Droit Constitutionnel* » in *Dictionnaire de la culture juridique*, D.Alland et S. Rials (dir.), Lammy P.U.F., Coll. « *Quadrige* », Paris 2007, (pp.258-266)
- BELLAH** Robert N., « *Civil Religion in America* » in *Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96 (1), Hiver 1967, (pp. 1-21)
- BILICI** Faruk, « *L'enseignement religieux dans les écoles publiques turques : historique, programme, idéologie* », in Samim Akgönül (dir.) *Laïcité En Débat « Principes et*



représentations en France et en Turquie », Presses Universitaires de Strasbourg, 2008, (pp. 223-242)

BILLION Didier, « *L’Affaiblissement Graduel du Rôle Politique de l’Institution Militaire en Turquie* », In Observatoire de la Turquie et de son environnement géopolitique, IRIS (Institut de Relations Internationales et Stratégiques), Paris, Novembre 2013, (pp. 1-5)

BOZDEMIR Michel, « *L’état actuel des débats sur la société et la laïcité en Turquie* » in *La République Turque Trois Quarts De Siècle Après Sa Fondation Par Atatürk*, Robert Anciaux (dir.), Éditions Complexe, Bruxelles, 2003, (pp.77-86)

BOZARSLAN Hamit, « *Messianisme et mouvement social : l’événement de Menemen en Turquie* (décembre 1990) », Cahiers d’Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien [En ligne], 11 | 1991, (pp. 73-88), mis en ligne le 30 mars 2004, consulté le 20 Février 2014. URL : <http://cemoti.revues.org/401>

BOZDOĞAN Sibel, « *Türk Mimari Kültüründe Modernizm: Genel Bakış* », in Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba (éd.), *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Traduit en turc par Nurettin Elhüseyni, 3^{ème} édition, Tarih Vakfı, Istanbul, Mars 2005, (pp. 118-135)

BULAÇ Ali, « *İslam ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi* », In Cogito, no 1, *Laiklik*, Yapı Kredi Yayınları, Istanbul, Été 1994, (pp. 67-87)

BURDY Jean-Paul et **MARCOU** Jean, « *Introduction* », Cahiers d’Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien [En ligne], 19 | 1995, (pp. 5-34), mis en ligne le 14 mai 2006, consulté le 20 Février 2014. URL : <http://cemoti.revues.org/1684>

C

ÇAKIR Ruşen, « *La mobilisation islamique en Turquie* », in Esprit 8/9, 1992, (pp. 130-143)

ÇAVDAR Tefik, « *Serbest Fırka* », in Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, Volume 8. İletişim Yayınları, Istanbul 1995, (pp. 2025-2059)

CERF Martine et **KINTZER** Catherine, « *Qu’est-ce que la laïcité* » in Dictionnaire de la laïcité, M. Cerf et M. Horwitz (dir.), Armand Colin, Paris, 2011, (pp. 9-12)

COLE William, **HAMMOND** Phillip, « *The Rudimentary Forms of Civil Religion* », Journal for the Scientific Study of Religion, Vol.13 (Juin, 1974), (pp. 177-189)

COLOMBE Marcel, « *La Turquie et l’islam* », Revue française de science politique, Année 1955, Volume 5, Numéro 4, (pp. 761-771)

ÇUBUKÇU Ibrahim Agah, « *İslamda Tasavvuf* », Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Volume: 8 no: 1, Ankara 1960, (pp. 99-108)

D

DEL VALLE Alexandre, « *La Turquie dans l’UE : « rempart contre l’islamisme » ou mort programmée du système kémaliste laïque? »* in Géoéconomie, 2009/1 n° 48, (pp. 89-108). Disponible en ligne sur : <http://www.cairn.info/revue-geoeconomie-2009-1-page-89.htm> (Consulté le 20 Février 2014)



DOĞAN Nejat, « *Kutadgu Bilig'in devlet felsefesi* » Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Numéro: 12, Année: 2002, (pp. 127-158)

DUMONT Paul, « *Atatürk'ün Yazdığı Tarih : "Söylev"* », in Server Tanilli (éd.), *Türkiye'de Aydınlanma Hareketi, Dünü, Bugünü, Sorunları (25-26 Avril 1997 Symposium de Strasbourg)*, Edité et traduite par Server Tanilli, Alkim Yayınevi, 6^{ème} Édition, Septembre 2006, (pp. 137-149)

DUMONT Paul, « *La direction des affaires religieuses en Turquie* » in Samim Akgönül (dir.) *Laïcité En Débat "Principes et représentations en France et en Turquie"*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2008, (pp.155-168)

DURKHEIM Emile, « *Elite Intellectuelle et La Démocratie* », par E. Durkheim, 1904

DURKHEIM Emile, « *Introduction à la morale* » in *Textes, 2. Religion, morale, anomie*, 1917, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975

DRECHSELOVA Lucie, « *Le mois de mai, tournant historique pour l'avortement en Turquie ?* » accessible en ligne sur : <http://ovipot.hypotheses.org/8741> (consulté le 20 Février 2014)

E

EPRON Quentin, « *Gallicanisme* », in D. Alland, S. Rials, Dictionnaire de la culture juridique, Lammy P.U.F., Coll. Quadrige, Paris 2007, (pp. 761-765)

F

FEYZIOĞLU Turhan, « *Les partis politiques en Turquie Du parti unique à la démocratie* », Revue française de science politique, Année 1954, Volume 4, Numéro 1, (pp.131-155)

FEYZIOĞLU Turhan, « *Türk İnkılabının Temel Taşı: Laiklik* », in *Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik*, éd. Ethem Ruhi Fırlalı, Taha Müftüoğlu et İdris Karakuş, AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 1999, (pp. 137-198)

G

GAUCHET Marcel, « *Croyances religieuses, croyances politiques* » Le Débat, n° 115, mai-août 2001, (pp. 3-12)

GAUTHIER Sophie, « *Ce que les Olympiades internationales de langue turque disent du réseau des écoles turques à l'étranger* » accessible en ligne sur : <http://ovipot.hypotheses.org/7413> (consulté le 20 Février 2014)

GILLIS John R., « *Introduction: The memory and identity: History of a relationship* », in John R. Gillis (éd.), *Commemorations: the politics of national identity*, Princeton University Press, 1996, (pp. 3-27)

GÖLE Nilüfer, « *La laïcité l'espace public et le défi islamiste en Turquie* », Confluences Méditerranée - N° 33 Printemps 2000, (pp. 85-94)



- GÖLE** Nilüfer, «*Modernleşme bağlamında İslami kimlik arayışı*» in *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba (éd.), Traduit en turc par Nurettin Elhüseyni , Tarih Vakfı, Istanbul, Mars 2005, (pp. 70-81)
- GÖLE** Nilüfer, «*La laïcité républicaine et l’islam public* » in *Pouvoirs*, La Turquie, N° 115, Novembre 2005, (pp. 73-86)
- GOY** Raymond, «*La garantie européenne de la liberté de religion*», *Revue du droit public et de la science politique en France et à l’étranger*, Tome 107, 1991, (pp. 163-210)
- GÖZLER** Kemal, «*Cumhurbaşkanı Abdullah Gül’ün Görev Süresi Ne Kadardır ve Bu Görev Süresi Kanunla Belirlenebilir mi?* » in, *Terazi Aylık Hukuk Dergisi*, Année 7, Numéro: 66, Février 2012, (pp. 36-50)
- GÜLEN** Fethullah, “*Hangi parti?*”, *Kırık Testi*, (29.10.2002), accessible en ligne sur le site officielle de Fethullah Gülen: <http://tr.fgulen.com/content/view/13995/9/> (Consulté le 20 Février 2014)
- GÜLFIDAN** O. Serkan, «*Anayasa Mahkemesi’nin E. 2012/65, K. 2012/128 sayı ve 20.09.2012 tarihli kararı (R.G. Tarih-Sayı: 18.04.2013-28622) üzerine kısa bir not/ Anayasa Mahkemesi’nin Peygamberi ve ayrımcılık hususunda yeni bir adım*» [Une note brève sur l’arrêt de la Cour Constitutionnelle n° 2012/65, K. 2012/128, Date: 20.09.2012, Le prophète de la Cour Constitutionnelle et un nouveau pas vers la discrimination] in *Anayasa Hukuku Dergisi*, Volume 2, Numéro 3, 2013, (pp. 183-203)

H

- HAARSCHER** Guy, «*Le blasphémateur et le raciste* », *Revue Trimestrielle des droits de l’Homme (R.T.D.H.)*, n° 23, Juillet 1995, (pp. 417-422). Une version légale de l’article est disponible en ligne sur : <http://www.rtdh.eu/pdf/1995417.pdf> (consulté le 20 Février 2014)
- HERMANSEN** Marcia, «*The Cultivation Of Memory In The Gülen Community*» in *Muslim World In Transition Contributions Of The Gülen Movement*, International Conference, Londres, Royaume-Uni, le 25-26-27 Octobre 2007, Leeds Metropolitan University Press, (pp. 60-77)

J

- JEVAKHOFF** Alexandre, «*Le Kémalisme cinquante ans après* », *Cahiers d’études sur la Méditerranée Orientale et le monde turco-iranien*, N° 8, Juillet-Décembre 1989, (pp. 119-132). [En ligne], mis en ligne le 30 mars 2004, consulté le 02 mars 2014. URL : <http://cemoti.revues.org/452>

K

- KARPAT** Kemal H., “*Türkler*” [Cumhuriyet Devri], in *İslam Ansiklopedisi*, Vol. XII/2, (MEB), Istanbul 1988, (pp. 394)



KONGAR Emre, « *Aguste Compte ve Mustafa Kemal Atatürk* », Türk Dili, Mai 1981, Vol. XLII, n° 353, *Atatürk Özel Sayısı* [Numéro Spécial pour Atatürk], (pp. 744-752)

KÖSE Talha, « *The AKP and the “Alevi Opening” : Understanding the Dynamics of the Rapprochement* », in *Insight Turkey*, Vol. 12 no. 2, Avril 2010, (pp. 143-164)

L

LELANDAIS Gülçin, « *L'énigme de l'AKP : regards sur la crise politique en Turquie* », *Politique étrangère* 2007/3, Automne, (pp. 547-560)

LEWIS Bernard, « *Europe, Islam et société civile* », in *Le Débat*, n° 62, Éditions Gallimard, Paris, 1990, (pp. 124-134)

LIDZ Victor, « *The Functional Theory of Religion* » in *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Bryan S. Turner (éd.), Wiley-Blackwell, Blackwell Publishing Ltd, Oxford 2010, (pp. 76-103)

M

MANÇO Ural, « *L'éthique du derviche et l'esprit de la confrérie: identité et stratégie* » in Dassetto Felice (dir). *Paroles de l'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, Paris Maisonneuve et Larousse, 2000, (pp. 223-244)

MARCOU Jean, « *Islamisme et “ Post -Islamisme ” En Turquie* », in *Revue Internationale de Politique Comparée*, Vol. 11, n° 4, 2004, (pp. 587-609)

MARCOU Jean, « *Turquie : la constitutionnalisation inachevée* », *Égypte/Monde arabe*, Troisième série, 2 | 2005, (pp. 53-73). Mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 16 février 2014. URL : <http://ema.revues.org/1054>

MARCOU Jean, « *Les débats et les manifestations provoqués par le projet visant à restreindre le droit à l'avortement prennent de l'ampleur en Turquie* », 5 Juin 2010, l'article est accessible en ligne sur: <http://ovipot.hypotheses.org/7450> (consulté le 20 Février 2014)

MASSICARD Elise, « *L'organisation des rapports entre État et religion en Turquie* » in *Quel avenir pour la laïcité cent ans après la loi de 1905 ?*, CRDF n° 4, 2005, (pp. 119-128). Une version légale de l'article en pdf est accessible en ligne sur : <http://www.unicaen.fr/puc/ecrire/revues/crdf/crdf4/crdf0410massicard.pdf> (consulté le 20 Février 2014)

MASSICARD Elise, « *L'islam en Turquie, pays « musulman et laïc* », in Olivier Roy (dir.), *La Turquie aujourd'hui (Un pays européen ?)*, Encyclopaedia Universalis France, 2004, (pp. 55-67)

MESTRE Achille, « *La Loi de Séparation. Bilan et perspectives* », *Études* 2005/5, Tome 402, (pp. 607-617)

MORANGE J., « *la laïcité* » In *Dictionnaire de la Culture Juridique*, D.Alland et S. Rials (dir.), Lammy P.U.F., Coll. Quadrige, Paris 2007, (pp. 913-915)

O

- OCAK** Ahmet Yaşar, «Zaviyeler», Vakıflar Dergisi.C.XII, Ankara, 1978, (pp. 247-269)
- ÖKTEM** Niyazi, «Dinler ve laiklik» In *Laiklik*, Cogito, no 1, Eté 1994, Yapı Kredi Yayınları, Istanbul, Eté 1994, (pp. 33-51)
- ÖZBUDUN** Ergun, « Atatürk ve Laiklik », in Atatürk Araştırma Merkezi. Dergisi, Volume VIII, n° 24, Juillet 1992, (pp. 429-438)
- ÖZDEMİR** Rifat, « Osmanlı Devleti'nin Tarikat, Tekye ve Zaviyelere Karşı Takip Ettiği Siyaset » in OTAM, no: 5, Ankara 1994, (pp. 259-310)

P

- PACTEAU** Bernard, « Préface », in Clément Benelbaz, *Le principe de laïcité en droit public français*, Coll. Logiques Juridiques, L'Harmattan, Paris 2011, (pp. 15-19)
- PARK** Bill, « *The Fethullah Gülen Movement As A Transnational Phenomenon* » in *Muslim World In Transition Contributions Of The Gülen Movement*, International Conference, Londres, Royaume-Uni, le 25-26-27 Octobre 2007, Leeds Metropolitan University Press, (pp. 46-60)
- PARLA** Taha et **DAVIDSON** Andrew, «*Secularism and Laicism in Turkey*» in *Secularisms*, J.R. Jakobsen, et A. Pellegrini (éd), Duke University Press, Durham 2008, (pp. 58-75)
- POLYANI** Karl, «*The Essence of Fascism*», in J. Lewis, K. Polanyi, D.K. Kitchin (dir.), *Christianity and the Social Revolution*, Londres, Gollancz, 1935, (pp. 359-394)

R

- ROUSSEAU** Dominique, « *Une résurrection : la notion de Constitution* », Revue de droit public (R.D.P.), 1990, (pp. 5-22)

S

- SAĞLAM** Musa, « *La Cour constitutionnelle de Turquie* », Cahiers du Conseil constitutionnel n° 31 (Dossier : Turquie) - mars 2011. L'article est disponible en ligne sur le site du Conseil Constitutionnel français : <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/nouveaux-cahiers-du-conseil/cahier-n-31/la-cour-constitutionnelle-de-turquie.96759.html> (consulté le 20 Février 2014)
- ŞAHİN** Mehmet Cem, « *Demokrat Parti Dönemi Türkiye'sinde Din, Siyaset ve Eğitim İlişkileri* » in Toplum Bilimleri Dergisi, Juillet - Décembre 2012, (pp. 31-54)
- SEANS-BADILLONS**, Angel: «*Maimonide l'humaniste*», in Le Courrier, Septembre 1986, p.31



SEGUR Philippe, « *Aux sources de la conception occidentale de la laïcité* », in Champs Libres, études interdisciplinaire : Justice et religion, Université de Toulon et du Var, éd. L'Harmattan, 2000, (pp. 31-55)

SOUVIGNET Xavier, « *Le modèle politique de la Cour européenne des droits de l'homme : du pouvoir du peuple à la souveraineté du sujet* », Jurisdoctoria n° 5, 2010, (pp. 41-60)

SZUREK Emmanuel, « *Le recteur, le professeur et le Büyük Önder. La Théorie de la Langue-Soleil sous l'oeil de Jean Deny* », in Turcica, Volume: 42, 2010, (pp. 279-303)

T

TANÖR Bülent, « *Laiklik, Cumhuriyet ve Demokrasi* », in Laiklik ve Demokrasi, Ibrahim Ö. Kaboğlu (éd.), Imge Kitabevi, Ankara, Aout 2001, (pp. 23-34)

TEXIER Pascal, « *Fransız Laik Modelinin Kaynakları* », In Laiklik ve Demokrasi, Ed. Ibrahim Ö. Kaboğlu, Imge Kitabevi, Aout 2001, (pp. 15-22)

TROPER Michel, « *La Constitution de 1791 aujourd'hui* », Revue française de droit constitutionnel (R.F.D.C.), no 9, 1992, (pp. 3-14)

V

VOLL John Obert, « *Yeni Bir İslami Paradigmaya Geçiş* », in Talat Ordu, Seyyid N. Erkal (éd), Tespitler Işığında Bediüzzaman ve Risale-i Nur, Şahdamar Yayınları, 3^{ème} Édition, Izmir, Avril 2006, (pp. 145-146)

W

WACHSMANN P., « *La prééminence du droit dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme* », Recueil d'études à la mémoire de Jacques Schwob, Le droit des organisations internationales, Bruylant, Bruxelles, 1997, (pp. 243-244)

Z

ZARCONI Thierry, « *Soufisme et confréries en Turquie au XXème siècle* », Communication présentée au Colloque international, *Le rôle du Soufisme et des confréries musulmanes dans l'islam contemporain. Une alternative à l'islam politique ?* Turin, 20-21-22 novembre 2002

ZARCONI Thierry, « *Shaykh Succession in Turkish Sufi Lineages (19th and 20th Centuries) Conflicts, Reforms and Transmission of Spiritual Enlightenment* » in *The Tariqa's Cohesional Power and the Shaykhhood Succession Question*, Asian and African Area Studies, 7 (1) 2007, (pp. 18-35)

La Jurisprudence Sur La Laïcité et Les Droits et Libertés Religieux

La Jurisprudence Turquie

L'Expression de la Religion sur les Cartes d'Identités et les Registres d'État Civil :

La Cour Constitutionnelle Turquie: E.1979/9 K. 1979/44, (27.10.1979)

La Cour Constitutionnelle Turquie: E. 1995/17, K. 1995/16, (21 Juin 1995)

Les Cours de Religion :

La Cour Constitutionnelle « Anayasa Mahkemesi » : E: 1997/62, K: 1998/52, (16.09.1998)

La Cour Constitutionnelle « Anayasa Mahkemesi » : E. 2012/65, K. 2012/128, (20.09.2012)

Le Conseil d'État « Danıştay », la 8^{ème} Chambre « *La Première Arrêt de Cours de religion obligatoires* »: E. 2006/4107 K. 2007/7481, (28.12.2007)

Le Conseil d'État « Danıştay », la 8^{ème} Chambre « *La Deuxième Arrêt de Cours de religion obligatoires* »: E. 2007/679 K. 2008/1461, (29.02.2008)

Le Conseil d'État « Danıştay », la 8^{ème} Chambre : E. 2009/10610, K. 2010/2413, (13.07.2010)

Le Conseil d'État « Danıştay », la 8^{ème} Chambre : E. 2011/5904, K. 2011/6141, (29.11.2011)

Le Conseil d'État « Danıştay », la 8^{ème} Chambre : E. 2012/2599, K. 2012/3401, (23.05.2012)

Le Conseil d'État « Danıştay », la 8^{ème} Chambre : E. 2010/8381, K. 2012/4640, (08.06.2012)

Le Voile Islamique :

La Cour Constitutionnelle « Anayasa Mahkemesi » : E.1989/1 K.1989/12, (07.03.1989)

La Cour Constitutionnelle « Anayasa Mahkemesi » : E.1990/36, K.1991/8, (09.04.1991)

La Cour Constitutionnelle « Anayasa Mahkemesi » : E.2008/16, K.2008/116, (05.06.2008)

Le Conseil d'État « Danıştay », La 8^{ème} Chambre : E. 1984/636, K.1984/1574, (13.12.1984)

La Direction des Affaires Religieuses :

La Cour Constitutionnelle « Anayasa Mahkemesi » : E. 1970/53, K. 1971/76, (21.10.1971)

La liberté de religion et l'égalité:

La Cour de Cassation « Yargıtay », (l'arrêt de La 9ème Chambre Criminelle) : E. 1985/2623 K. 1985/3431, (14.06.1985), (La Première arrêt de « *Témoins de Jéhovah* »).

La Cour de Cassation « Yargıtay », (l'arrêt du conseil criminel général): E:1985/9-596 - K:1986/293, (26.05.1986), (La deuxième arrêt de « *Témoins de Jéhovah* »)

La Cour Constitutionnelle « Anayasa Mahkemesi » : E. 1986/11, K. 1986/26, (04. 11. 1986), [l'arrêt des « *religions sémitiques (ou monothéistes)* »]

L'interdiction des partis politiques :

La Cour Constitutionnelle « Anayasa Mahkemesi » : E.1997/1, K.1998/1, (16.01.1998), (L'arrêt d'interdiction du parti de la prospérité « *Refah Partisi* »)

La Cour Constitutionnelle « Anayasa Mahkemesi » : E. 1999/2, K. 2001/2; (22.06.2001), (L'arrêt d'interdiction du parti de la vertu « *Fazilet Partisi* »)

La Cour Constitutionnelle « Anayasa Mahkemesi » : E. 2008/1, K.2008/2, (30.07.2008), (L'arrêt du parti de la justice et prospérité « *Adalet ve Kalkınma Partisi ou AKP* »)

La Jurisprudence Européenne

(La Cour Européenne des droits de l'Homme, La Commission Européenne des droits de l'Homme et Le conseil de l'Europe)

Ahmet Arslan et autres c. / Turquie

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire *Ahmet Arslan et autres c. / Turquie*, Requête n° 24739/04, Arrêt, Strasbourg, (22.09.2009) (Définitif : 04.10.2010) [Vêtements religieux en public, espace public-espace privé, Violation de l'art. 9]

Arrowsmith c. / Royaume-Uni

La Commission Européenne des droits de l'Homme, Affaire *Arrowsmith c. / Royaume-Uni*, Requête n° 7050/77, Décision, (12.10.1978) La Commission a déclaré l'irrecevabilité de la requête fondée sur l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'Homme) [pacifisme, liberté d'expression]

Aydın Tatlav c. / Turquie

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire *Aydın Tatlav c. / Turquie*, Requête n° 50692/99, Arrêt, Strasbourg, (02.05.2006) (Définitif : 02.08.2006) [Liberté d'expression, publication, Islam, profanation d'une religion, convictions religieuses. Violation des articles 6-1, 6-3 b) et 10]

Buscarini et autres

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire *Buscarini et autres c. / Saint-Marin*, Requête n° 24645/94, Arrêt, Strasbourg, (18.02.1999) [Formule religieuse du serment prêté par les députés de la République, liberté de religion, article 9]

Campbell et Cosans c. / Royaume-Uni

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire, Strasbourg, **Campbell et Cosans c. / Royaume-Uni**, Requête n° 7511/76 ; 7743/76, Arrêt, Strasbourg, (25.02.1982), [convictions intimes : certaine degré de force- de sérieux- de cohérence et d'importance, article 9]

Casimiro c. / Luxembourg

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire **Casimiro c. / Luxembourg**, Requête n° 44888/98, Décision sur la recevabilité, (27.04.1999). La Cour a déclaré l'irrecevabilité de la requête fondée sur l'article 9 § 2 de la Convention (la liberté de manifester leur religion) [Église adventiste du 7^{ème} jour, établissement scolaire, pratique du culte]

Cha'are Shalom Ve Tsedek c. France

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire **Cha'are Shalom Ve Tsedek c. France**, Requête n° 27417/95, Arrêt, Strasbourg, (27.06.2000) [Association culturelle, abattage rituel]

Chassagnou et autres. c. / France

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire **Chassagnou et autres. c. / France**, Requêtes n^{os} 25088/94, 28331/95 et 28443/95, Arrêt, Strasbourg, (29.04.1999). [violation de l'article 1 du Protocole n° 1 (droit de propriété) de la Convention européenne des Droits de l'Homme et de l'article 11 (liberté d'association), pluralisme, tolérance et esprit d'ouverture, « société démocratique »]

Dahlab c. / Suisse

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire **Dahlab c. / Suisse**, requête n° 42393/98, Décision, (15.02.2001). La Cour a déclaré l'irrecevabilité de la requête fondée sur l'article 9 et 14 de la Convention européenne des droits de l'Homme [Interdiction d'endoctrinement par l'État, prosélytisme, Liberté de manifester sa religion, enseignante, égalité des sexes, voile islamique]

Église métropolitaine de Bessarabie et autres c. / Moldova

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire **Église métropolitaine de Bessarabie et autres c. / Moldova**, Requête n° 45701/99, Arrêt, Strasbourg, (13.12.2001) (Définitif : 27.03.2002) [Liberté de religion (dimension institutionnelle), liberté d'association, article 9, discrimination, statut juridique, reconnaissance. Violation de l'article 9, non-lieu à examiner les articles 14 et 9, violation de l'art. 13, non-lieu à examiner les articles 6-1 et 11]

Folgerø et autres c. / Norvège

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire **Folgerø et autres c. / Norvège**, Requête n° 15472/02, Arrêt, Strasbourg, Grand Chambre, (29.06.2007) [Enseignement religieux scolaire, violation de l'article 2 du protocole n° 1]

Giniewski c. / France

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire **Giniewski c. / France**, Requête n° 64016/00, Arrêt, Strasbourg, (31.01.2006) (Définitif : 31.04.2006) [Liberté de la presse, art. 10, diffamation, communauté chrétienne, antisémitisme]

Handyside c. / Royaume-Uni

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire **Handyside c. / Royaume-Uni**, Requête n°5493/72, Arrêt, Strasbourg, (07.12.1976) [Liberté d'expression comme « un des fondements essentiels de la société démocratique »]

Hirst c. Royaume-Uni (N°2)

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire **Hirst c. Royaume-Uni (N°2)**, Requête n°74025/01, Arrêt, Strasbourg, Grande Chambre, (06.10.2005) [systèmes électoraux, évolution historique, vision de démocratie, pensée politique, diversité culturelle]

Huvig c. / France

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire **Huvig c. / France**, Requête n°11105/84, Arrêt, Strasbourg, (24.04.1990) [prééminence du droit (une loi de qualité, « accessible » et « prévisible »)]

I.A. c. / Turquie

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire **I.A. c. / Turquie**, Requête n° 42571/98, Arrêt, Strasbourg, (13.09.2005) [Liberté d'expression, publication, diffamation religieuse (blasphème), Islam. Non violation de l'art. 10]

Karaduman c. / Turquie

La Commission de la Cour européenne des Droits de l'Homme, **Karaduman c. / Turquie**, Requête n° 16278/90, Décision sur la recevabilité, (03.05.1993) La Commission ne relève donc aucune ingérence dans le droit garanti par l'article 9§ 1 de la Convention Européenne des droits de l'Homme. « *La requérante n'a pas satisfait à la condition relative à l'épuisement des voies de recours internes et que cette partie de sa requête doit être rejetée, sur ce point, conformément à l'article 27 par. 3 (art. 27-3) de la Convention* ». [Pluralisme, laïcité, interdiction d'endoctrinement par l'État, prosélytisme, foulard islamique, photo d'identité, diplôme universitaire]

Kokkinakis c. / Grèce

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire **Kokkinakis c. / Grèce**, Requête n°14307/88, Arrêt, Strasbourg, (25.05.1993) [Liberté d'expression, liberté de religion (Liberté religieuse «représente l'une des assises d'une société démocratique »), discrimination Témoins de Jéhovah, prosélytisme]

Kosteski c. / l'ex-République yougoslave de Macédoine

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire **Kosteski c. / l'ex-République yougoslave de Macédoine**, Arrêt, Strasbourg, Requête n° 55170/00, (13.04.2006) (Définitif : 13.07.2006) [Liberté de manifester sa religion et sa conviction, croyances religieuses, travail, jour férié religieux musulman. Non violation de l'art. 9]

Kruslin c. / France

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire **Kruslin c. / France**, Requête n°11801/85, Arrêt, Strasbourg, (24.04.1990) [prééminence du droit (une loi de qualité, « accessible » et « prévisible »)]

Labita c. / Italie

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire **Labita c. / Italie**, Requête n° 26772/95, Arrêt, Strasbourg, (06.04.2000) [Torture « tortures, humiliations et sévices », la perte de la qualité de victime, indemnisation, (paragraphe 201 : élections « libres », libre expression de l'opinion du peuple, droits subjectifs de vote et d'éligibilité, marge d'appréciation des états, démocratie)]

Leyla Sahin c. / Turquie

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire **Leyla Sahin c. / Turquie**, Requête n° 44774/98, Grande Chambre, Arrêt, Strasbourg, (10.11.2005) [Turquie, Pluralisme, égalité des sexes, laïcité, démocratie, liberté de religion, droit de manifester sa religion, foulard islamique, enseignement supérieur, article 9]

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire **Leyla Sahin c. / Turquie** Requête n° 44774/98 (Quatrième section), Arrêt, Strasbourg, (29.06.2004) (renvoi à la grande chambre - 10.11.2005)

Loizidou c. / Turquie

La Cour Européenne des droits de l'Homme, Affaire **Loizidou c. / Turquie**, Requête n° 1531/89, Arrêt, Strasbourg, (23.03.1995) [Convention européenne des droits de l'Homme en tant qu' « instrument constitutionnel de l'ordre public européen »]

Malone c. / Royaume-Uni

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire **Malone c. / Royaume-Uni**, Requête n° 8691/79, Arrêt, Strasbourg, (02.08.1984) [la prééminence du droit]

Matthews c. / Royaume-Uni

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire **Matthews c. / Royaume-Uni**, Requête n° 24833/94, Arrêt, Strasbourg, (18.02.1999) [La large marge d'appréciation des États en matière de limitation des droits garantis par la « clause politique » (Article 3 du Protocole no1)]

Mathieu-Mohin et Clerfayt c. / Belgique

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire *Mathieu-Mohin et Clerfayt c. / Belgique*, Requête n° 9267/81, Arrêt, Strasbourg, (02.03.1987) [La large marge d'appréciation des États en matière de limitation des droits garantis par la « clause politique » (Article 3 du Protocole no1)]

Müller et autres c. / Suisse

La Cour Européenne des droits de l'Homme, Affaire *Müller et autres c. / Suisse*, Requête n° 10737/84, Arrêt, Strasbourg, (24.05.1988) [Liberté d'expression, Impossibilité de discerner à travers l'Europe une conception uniforme de la signification de la religion dans la société]

Otto Preminger Institut c. / Autriche

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire *Otto Preminger Institut c. / Autriche*, Requête n°13470/87, Arrêt, Strasbourg, (20.09.1994) [Liberté d'expression, diffamation religieuse (blasphème), dénigrement de doctrines religieuses]

Plattform "Ärzte für das Leben" c. / Autriche

La Commission Européenne des droits de l'Homme, Affaire *Plattform "Ärzte für das Leben" c. / Autriche*, Requête n° 10126/82, Décision, (17.10.1985) (La Commission a déclaré l'irrecevabilité de la requête fondée sur l'article 9, 10, 11 de la Convention européenne des droits de l'Homme, En revanche, La Commission a retenu l'allégation relative à l'article 13) [Liberté de réunion, liberté d'expression, manifestation, provocation, diffamation]

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire *Plattform "Ärzte für das Leben" c. / Autriche*, Requête n° 10126/82, Arrêt, Strasbourg, (21.06.1988)

Podkolzina c. Lettonie

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire *Podkolzina c. Lettonie*, Requête n° 46726/99, Arrêt, Strasbourg, (09.04.2002) (Définitif : 09.07.2002) [élections législatives, candidature, liste des candidats, insuffisance-langue officielle, l'article 3 du Protocole n° 1, marge d'appréciation des états, vision de démocratie]

Pretty c. / Royaume-Uni

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire *Pretty c. / Royaume-Uni*, Requête n° 2346/02, Arrêt, Strasbourg, (29.04.2002) (Définitif : 29.07.2002) [Traitement inhumain et dégradant, respect de la vie privée, article 9, aide au suicide]

Refah Partisi (Parti de la prospérité) et autres c. / Turquie

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire *Refah Partisi (Parti de la prospérité) et autres c. / Turquie*, Requêtes n°s 41340/98, 41342/98, 41343/98 et 41344/98, Arrêt, Strasbourg, Grande Chambre, (13.02.2003) Non-violation de l'article 11, non-lieu à examiner les articles 9, 10, 14, 17 et 18 [Démocratie, Islam, laïcité, liberté d'association, limitations « nécessaires dans une société démocratique ».]

Serif c. / Grèce

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire *Serif c. / Grèce*, Requête n° 38178/97, Arrêt, Strasbourg, (14.12.1999) (Définitif : 14.03.2000) [Religion islamique, Mufti, enseignant, vote, droit à la libre détermination. Violation de l'art. 9, non-lieu à examiner l'article 10]

Sofianopoulos et autres c. Grèce

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire *Sofianopoulos et autres c. Grèce*, Requête n° 1988/02, 1997/02, Décision, (12.12.2002). La Cour a déclaré l'irrecevabilité de la requête fondée sur l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'Homme. [Carte d'identité, enregistrement de l'appartenance religieuse, liberté de manifester sa religion ou sa conviction, protection des données]

Sinan Isik c. / Turquie

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire *Sinan Isik c. / Turquie*, Requête n° 21924/05, Arrêt, Strasbourg, (02.02.2010) (Définitif : 02.05.2010) [Indication de l'appartenance religieuse sur la carte d'identité. Violation de l'art. 9]

X. c. / Royaume Uni

La Commission européenne des droits de l'Homme, Affaire *X. c. / Royaume Uni*, Requête n° 8160/78, Décision, (12.03.1981) La Commission a déclaré l'irrecevabilité de la requête fondée sur l'article 9 et 14. [Liberté de religion, enseignant, aménagement d'horaire]

X et l'Église de Scientologie c. / Suède

La Commission Européenne des droits de l'Homme, Affaire *X et l'Église de Scientologie c. / Suède*, Requête n° 7805/77, Décision, (05.05.1979) La Commission a déclaré l'irrecevabilité de la requête fondée sur les articles 9,10, 14 (au sens de l'article 27, paragraphe 2) de la Convention de la Convention européenne des droits de l'Homme. [Droit d'une "Église" à être requérante, publicité pour des objets religieux, Scientologie]

Young, James et Webster c. / Royaume-Uni

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire *Young, James et Webster c. Royaume-Uni*, Requête n° 7601/76; 7806/77, Arrêt, Strasbourg, (13.08.1981) [Pluralisme, tolérance, esprit d'ouverture, « société démocratique »]

Yumak et Sadak c. / Turquie

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire *Yumak et Sadak c. / Turquie*, Requête n° 10126/03, Arrêt, Strasbourg, Grande Chambre, (08.07.2008) [interdiction du parti et de libres élections, droit de vote passif, libre expression de l'opinion du peuple, aucune violation des articles 7, 9, 10, 11, 14]

Zdanoka c. / Lettonie

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire *Zdanoka c. / Lettonie*, Requête n° 58278/00 Arrêt, Strasbourg, Grande Chambre, (16.03.2006) [Système électoral, la diversité culturelle et la pensée politique, la large marge d'appréciation des États en matière de limitation des droits garantis par la « clause politique » (Article 3 du Protocole n°1)]

Zengin Hasan et Eylem c. / Turquie

La Cour européenne des droits de l'Homme, Affaire *Zengin Hasan et Eylem c. / Turquie*, Requête n° 1448/04, Arrêt, Strasbourg, (09.10.2007) (Définitif : 09.01.2008) [Liberté de religion, violation de l'art. 2 du protocole n° 1, enseignement religieux scolaire]

(*) *Certaines parties des explications entre crochets [...] sur la jurisprudence européenne, sont retirée du site internet de l'Université de Trier « CEDH: DÉCISIONS EN MATIÈRE DE LIBERTÉ DE RELIGION / ÉGLISE ». Disponible en ligne sur : <http://www.uni-trier.de/index.php?id=7527&L=1> (consulté le 20 Février 2014)*

LES SITES INTERNET

Grande Assemblée nationale de Turquie « Türkiye Büyük Millet Meclisi »:

En turc :

http://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/tbmm_internet.anasayfa

En français :

<http://global.tbmm.gov.tr/index.php/FR/yd/icerik/49>

En anglais :

<http://global.tbmm.gov.tr/index.php/EN/yd/>

Cour constitutionnel de Turquie « Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Mahkemesi »:

En turc :

<http://www.anayasa.gov.tr/>

En anglais :

<http://www.anayasa.gov.tr/en/>

Pour accéder à la jurisprudence :

<http://www.anayasa.gov.tr/Kararlar/KararlarBilgiBankasi/>

Conseil d'État de Turquie « Türkiye Cumhuriyeti Danıştay Başkanlığı »:

En turc :

<http://www.danistay.gov.tr/>

En Anglais :

<http://www.danistay.gov.tr/eng/index.html>

Pour accéder à la jurisprudence :

<http://emsal.danistay.uyp.gov.tr/VeriBankasiIstemciWeb/>

Cour Suprême de Turquie (ou Cour de Cassation) « Türkiye Cumhuriyeti Yargıtay Başkanlığı » :

En turc :

<http://www.yargitay.gov.tr/>

En anglais :

<http://www.yargitay.gov.tr/eng/index.php>

Pour accéder à la jurisprudence :

<http://emsal.yargitay.gov.tr/VeriBankasiIstemciWeb/>

Journal Officiel de Turquie « Türkiye Cumhuriyeti Resmi Gazete » :

<http://www.resmigazete.gov.tr/default.aspx>

La Cour européenne des droits de l'Homme :

En Français :

<http://www.echr.coe.int/Pages/home.aspx?p=home&c=fra>

En Anglais :

<http://www.echr.coe.int/Pages/home.aspx?p=home&c=>

Pour accéder à la jurisprudence :

[http://hudoc.echr.coe.int/sites/fra/Pages/search.aspx#{"documentcollectionid2":\["GRANDCHAMBER","CHAMBER"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/sites/fra/Pages/search.aspx#{)

La Direction des Affaires Religieuses « Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı » :

En turc :

<http://www.diyamet.gov.tr/>

En Français :

<http://www.diyamet.gov.tr/fr/Page%20d%E2%80%99accueil>

En Anglais :

<http://www.diyamet.gov.tr/en/home>

Université de Trier (CEDH: décisions en matière de liberté de religion / église) :

<http://www.uni-trier.de/index.php?id=7527&L=1>

Le Blog de Jean Baubérot :

<http://jeanbauberotlaicite.blogspot.com>

Risale-i Nur en ligne (en turc):

<http://erisale.com/>

Le Site Internet de Fethullah Gülen :

En Turc :

<http://www.herkul.org/>

En Anglais :

<http://www.herkul.org/this-week/>

Nous vous conseillons de lire

- AHMAD** Feroz et **TURGAY** Bedia, *Türkiye’de Çok Partili Politikanın Açıklamalı Kronolijisi 1945-1971 [La chronologie explicative de la politique multipartiste en Turquie 1945-1971]*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1976, (476, [3] pages)
- AYBAY** Rona ; [et al.], *Demokrasi Kültürü [La Culture de démocratie]*, Aybay Yayınları, İstanbul, 1996, (81 pages)
- ÇAKIR** Ruşen, *Mahalle Baskısı « Prof. Şerif Mardin’in Tezlerinden Hareketle Türkiye’de İslam, Cumhuriyet, Laiklik ve Demokrasi » [L’oppression de quartier (faubourg) « À partir des thèses de Prof. Serif Mardin, l’Islam, la république, la laïcité et la démocratie en Turquie]*, Doğan Kitap, 1^{ère} Édition, İstanbul, Septembre 2008, (185 pages)
- DALLOZ**, *La laïcité*, Archives de philosophie du droit, Tome 48, Éditions Dalloz, Paris, 2005, (519 pages)
- FROIDEVAUX-METTERIE** Camille, *Politique et Religion aux États-Unis*, Coll. « Repères », La Découverte, Paris, 2009, (123 pages)
- GONZALES** Gérard (dir), *Laïcité, liberté de religion et Convention Européenne des droits de l’homme*, Coll. «droit et justice», Bruyant, Bruxelles, 2006, (266 pages)
- İLHAN** Attila, *Hangi Atatürk? [Quel Atatürk ?]*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, Juillet 2004, (426 pages)
- İLHAN** Attila, *Hangi Laiklik? [Quelle laïcité ?]*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, Octobre 2004, (259 pages)
- ILIAPOULOS-STRANGAS** Julia (éd), *Constitution et Religion « Table Ronde-Athènes, 22-26 Mai 2002 »*, Éditions Ant. N. Sakkoulas (Athènes) / Etablissement Emile Bruyant S.A., Bruxelles, (XI-233 pages)
- KARPAT** Kemal H., *Türk Demokrasi Tarihi : sosyal, ekonomik, kültürel temeller [L’histoire de la démocratie turque : les fondements sociaux, économiques et culturelles]*, Afa Yayınları, İstanbul, 1996, (384 pages)
- KIŞLALI** Ahmet Taner, *Forces politiques dans la Turquie Moderne*, Thèse de Droit, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1968, (XVI-242 pages)
- KONGAR** Emre, *Devrim Tarihi ve Toplum Bilimi Açısından Atatürk [Atatürk, selon l’histoire de la révolution et la sociologie]*, Remzi Kitabevi, 11^{ème} Édition, İstanbul, Janvier 2008



- KONGAR** Emre, *Demokrasimizle Yüzleşmek [Se confronter avec notre démocratie]*, Remzi Kitabevi, 10^{ème} Édition, İstanbul 2007, (312 pages)
- KONGAR** Emre, *Tarihimizle Yüzleşmek [Se confronter avec notre histoire]*, Remzi Kitabevi, 10^{ème} Édition, İstanbul, 2006, (246 pages)
- KONGAR** Emre, *21.Yüzyılda Türkiye : 2000'li Yıllarda Türkiye'nin Toplumsal Yapısı [La Turquie en 21^{ème} Siècle : La structure sociale de la Turquie aux années 2000]*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012, (725 pages)
- LEWIS** Bernard et **OZANKAYA** Özer (éd), *Dünya Düşünürleri Gözüyle Atatürk ve Cumhuriyeti [Atatürk et la République turque selon les penseurs internationaux]*, 2^{ème} Édition, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, Septembre 2008, (359 pages)
- LEWIS** Bernard, *Que s'est-il passé ? L'islam, l'occident et la modernité*, Gallimard Coll. «le débat», Paris, 2002, (229 pages)
- LEWIS** Bernard, *L'Islam en crise*, Gallimard, Coll. «le débat», Paris, Octobre 2003, (183, [4] pages)
- ÖZYÜREK** Esra, *Modernlik Nostaljisi « Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset » [La nostalgie de la modernité « Le Kémalisme, la laïcité et la politique dans la vie quotidienne »]*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Mai 2008, (258 pages)
- PENA-RUIZ** Henri, *Qu'est-ce que c'est la laïcité ?*, Gallimard, Collection Folio Actuel, Paris, 2003, (347 pages)
- TANILLI** Server, *Nasıl Bir Eğitim İstiyoruz ? [Quelle éducation est-ce que nous voulons ?]*, Alkım Yayınları, İstanbul, 2007, (251 pages)
- TANÖR** Bülent, *Kurtuluş Kuruluş [L'indépendance – la fondation]*, Cumhuriyet Kitapları/Araştırma İnceleme Dizisi, İstanbul, Décembre 2010, (419 pages)
- VANER** Semih, **HERADSTVEIT** Daniel, **KAZANCIGİL** Ali (dir), *Sécularisation et démocratisation dans les sociétés musulmanes «Dieux, Hommes et Religions n° 15»*, P.I.E. Peter Lang, Bruxelles, 2008, (335 pages)
- ZARCONE** Thierry, *Secret et Societes Secretes en Islam "Turquie, Iran et Asie Centrale 19^{ème} 20^{ème} siècles"*, Arché Milano, 2002, (205 pages)
- ZÜRCHER** Eric Jan, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası [Le Parti Républicain Progressiste]*, Traduit en turque par Gül ÇAĞALI -GÜVEN, Bağlam Yayınları, İstanbul 1992, (201 pages)

TABLE DES ANNEXES

ANNEXE I

Constitution de la Turquie (du 7 novembre 1982)

Première partie - Principes généraux

Deuxième partie - Droits et devoirs fondamentaux

Chapitre premier - Dispositions générales

Chapitre II - Droits et devoirs de l'individu

Chapitre III - Droits et devoirs sociaux et économiques

Chapitre IV - Droits et devoirs politiques

Troisième partie - Organes fondamentaux de la République

Quatrième partie - Dispositions financières et économiques

Cinquième partie - Dispositions diverses

Sixième partie - Dispositions transitoires

Septième partie - Dispositions finales

La Constitution a été votée le 18 octobre 1982 par l'Assemblée constituante, approuvée par référendum le 7 novembre, et publiée le 9 novembre 1982 sous le n° 2709. Elle a été modifiée par les lois :

- n° 3361 du 17 mai 1987 (référendum du 6 septembre 1987) : art. 67, 75 et 175, article transitoire 4 ;
- n° 3913 du 8 juillet 1993 : art. 133 ;
- n° 4121 du 23 juillet 1995 : préambule et art. 33, 52, 53, 67, 68, 69, 75, 84, 85, 93, 127, 135, 149, 171 ;
- n° 4388 du 18 juin 1999 : art. 143 ;
- n° 4446 du 1^{er} août 1999 : art. 47, 125 et 155 ;
- n° 4709 du 3 octobre 2001 : préambule et art. 13, 14, 19, 20, 21, 22, 23, 26, 28, 31, 33, 34, 36, 38, 40, 41, 46, 49, 51, 55, 65, 66, 67, 69, 74, 87, 89, 94, 100, 118, 149, article transitoire 15 ;
- n° 4720 du 21 novembre 2001 : art. 86 ;
- n° 4777 du 27 décembre 2002 : art. 76 et 78 ;
- n° 5170 du 7 mai 2004 : art. 10, 15, 17, 30, 38, 87, 90, 131, 143, 160 ;
- n° 5370 du 21 juin 2005 : art. 133 ;
- n° 5428 du 29 octobre 2005 : art. 130, 160, 161, 162, 163 ;
- n° 5551 du 13 octobre 2006 : art. 76 ;
- n° 5659 du 10 mai 2007 : article transitoire 17 ;
- n° 5678 du 31 mai 2007 (référendum du 21 octobre 2007) : art. 77, 79, 96, 101, 102 ;
- n° 5697 du 16 octobre 2007 : articles transitoires 18 et 19 ;
- n° 5735 du 9 février 2008 : art. 10 et 42 ;
- n° 5982 du 7 mai 2010 (référendum du 12 septembre 2010) : art. 10, 20, 23, 41, 51, 53, 54, 74, 84, 94, 125, 128, 129, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 156, 157, 159 et 166, articles transitoires 15, 18 et 19 ;
- n° 6214 du 17 mars 2011 : art. 59.

Préambule

La présente Constitution,

qui reconnaît l'existence éternelle de la patrie et de la nation turques et l'intégrité indivisible du grand État turc, conformément au concept de nationalisme et aux principes et aux réformes mis en oeuvre par Atatürk, fondateur de la République turque, guide immortel et héros incomparable ;

prenant appui sur la détermination de la République turque, en tant que membre estimé de la famille des nations du monde et jouissant de droits égaux aux leurs, à perpétuer son existence, à atteindre le bien-être et le bonheur matériel et spirituel et à s'élever au niveau de la civilisation contemporaine ;

considérant que, vu la suprématie absolue de la volonté nationale, la souveraineté appartient sans conditions ni réserves à la nation turque et qu'aucune personne ou institution habilitée à l'exercer au nom de la nation ne peut enfreindre la démocratie libérale spécifiée dans la présente Constitution ni l'ordre juridique défini en fonction de ses exigences ;

considérant que la séparation des pouvoirs n'implique pas un ordre de préséance entre les organes de l'État mais consiste en l'exercice exclusif par chacun d'eux de compétences et fonctions étatiques déterminées assorti d'une forme civilisée de coopération et de division du travail, et qu'il n'existe de préséance qu'au profit de la Constitution et des lois ;

considérant qu'aucune opinion ou pensée ne peut se voir accorder protection à l'encontre des intérêts nationaux turcs, du principe d'indivisibilité de l'entité turque du point de vue de l'État et du territoire, des valeurs historiques et spirituelles inhérentes au peuple turc, ni du nationalisme, des principes, des réformes et du modernisme d'Atatürk, et qu'en vertu du principe de laïcité, les sentiments de religion, qui sont sacrés, ne peuvent en aucun cas être mêlés aux affaires de l'État ni à la politique ;

considérant que chaque citoyen turc bénéficie, conformément aux impératifs d'égalité et de justice sociale, des droits et libertés fondamentaux énoncés dans la présente Constitution, et possède dès sa naissance le droit et la faculté de mener une vie décente au sein de la culture nationale, de la civilisation et de l'ordre juridique et de s'épanouir matériellement et spirituellement dans cette voie ;

considérant que l'ensemble des citoyens turcs ont en commun leur sentiment de fierté et de gloire nationales, partagent les joies et peines nationales, les droits et devoirs envers l'entité nationale, les bonheurs et les malheurs, et qu'ils sont associés dans toutes les manifestations de la vie nationale, et ont le droit d'exiger une vie paisible, dans le respect absolu de leurs droits et libertés réciproques et tenant compte des sentiments de fraternité et d'amour sincère dont ils sont animés mutuellement et de leur désir confiant pour la « Paix dans le pays, paix dans le monde » ;

en vue d'être comprise conformément à l'esprit, à la foi et à la résolution qui l'animent et interprétée et appliquée en ce sens dans le respect et la loyauté absolue envers sa lettre et son esprit ;

est livrée et confiée par la nation turque à l'amour pour la patrie et la nation des filles et des fils turcs épris de démocratie.

(modifié par les lois n° 4121 du 23.7.1995 et n° 4709 du 3.10.2001)

Première partie

Principes généraux

I. Forme de l'État

Article premier

L'État turc est une République.

II. Caractéristiques de la République

Article 2

La République de Turquie est un État de droit démocratique, laïque et social, respectueux des droits de l'homme dans un esprit de paix sociale, de solidarité nationale et de justice, attaché au nationalisme d'Atatürk et s'appuyant sur les principes fondamentaux exprimés dans le préambule.

III. Intégrité de l'État, langue officielle, drapeau, hymne national et capitale

Article 3

L'État turc forme, avec son territoire et sa nation, une entité indivisible. Sa langue officielle est le turc.

Son emblème, dont la forme est définie par la loi, est un drapeau de couleur rouge sur lequel il y a une étoile et un croissant blancs.

Son hymne national est la « Marche de l'indépendance ».

Sa capitale est Ankara.

IV. Dispositions inaltérables

Article 4

La disposition de l'article premier de la Constitution spécifiant que la forme de l'État est une République, ainsi que les dispositions de l'article 2 relatives aux caractéristiques de la République et celles de l'article 3 ne peuvent pas être modifiées, et leur modification ne peut être proposée.

V. Objectifs et devoirs fondamentaux de l'État

Article 5

Les objectifs et devoirs fondamentaux de l'État sont de sauvegarder l'indépendance et l'intégrité de la nation turque, l'indivisibilité du territoire, la République et la démocratie ; d'assurer le bien-être, la paix et le bonheur des individus et de la société ; de supprimer les obstacles de nature politique, économique et sociale qui entravent les droits et libertés fondamentaux de l'individu, d'une manière incompatible avec les principes de justice, d'État de droit et d'État social ; et de s'efforcer de mettre en oeuvre les conditions nécessaires à l'épanouissement de l'existence matérielle et spirituelle de l'homme.

VI. Souveraineté

Article 6

La souveraineté appartient sans conditions ni réserves à la nation. La nation turque exerce sa souveraineté par l'intermédiaire des organes habilités et selon les principes institués par la Constitution.

L'exercice de la souveraineté ne peut en aucun cas être cédé à un individu, un groupe ou une classe déterminés. Nul individu ou organe ne peut exercer une compétence étatique qui ne trouve pas sa source dans la Constitution

VII. Pouvoir législatif

Article 7

Le pouvoir législatif appartient à la Grande Assemblée nationale de Turquie au nom de la nation turque. Ce pouvoir ne peut pas être délégué.

VIII. Fonction et pouvoir exécutifs

Article 8

La fonction et le pouvoir exécutifs sont exercés par le Président de la République et le Conseil des ministres, en conformité avec la Constitution et les lois.

IX. Pouvoir judiciaire

Article 9

Le pouvoir judiciaire est exercé par des tribunaux indépendants au nom de la nation turque.

X. Égalité devant la loi

Article 10

Tous les individus sont égaux devant la loi sans distinction de langue, de race, de couleur, de sexe, d'opinion politique, de croyance philosophique, de religion ou de confession, ou distinction fondée sur des considérations similaires.

Les femmes et les hommes ont des droits égaux. L'État est tenu d'assurer la mise en pratique de cette égalité. Les mesures prises à cet effet ne doivent pas être interprétées contrairement au principe d'égalité.

Les mesures prises pour la protection des enfants, des personnes âgées, des personnes handicapées, des veuves et des orphelins des martyrs, ainsi que des invalides et des anciens combattants ne sont pas considérées comme une violation du principe d'égalité.

On ne peut accorder de privilège à un individu, une famille, un groupe ou une classe quelconques.

Les organes de l'État et les autorités administratives sont tenus d'agir conformément au principe de l'égalité devant la loi en toute circonstance.

(alinéa 2 nouveau, loi n° 5170 du 7.5.2004)

(alinéa 2 addition 3e phrase nouvelle et 3e alinéa nouveau, loi n° 5982 du 7 mai 2010)

XI. Caractère obligatoire et primauté de la Constitution

Article 11

Les dispositions de la Constitution sont des principes juridiques fondamentaux qui lient les organes du législatif, de l'exécutif et du judiciaire, les autorités administratives et toutes les autres institutions et personnes. Les lois ne peuvent pas être contraires à la Constitution.

Deuxième partie

Droits et devoirs fondamentaux

Chapitre premier

Dispositions générales

I. Caractères des droits et libertés fondamentaux

Article 12

Chacun possède des droits et libertés fondamentaux qui sont individuels, inviolables, inaliénables et auxquels il ne peut renoncer. Les droits et libertés fondamentaux comprennent également les devoirs et responsabilités de l'individu envers la société, sa famille et les autres personnes.

II. Limitation des droits et libertés fondamentaux

Article 13

Les droits et libertés fondamentaux ne peuvent être limités que pour des motifs prévus par des dispositions particulières de la Constitution et en vertu de la loi, et pour autant que ces limitations ne portent pas atteinte à l'essence même des droits et libertés. Les limitations dont les droits et libertés fondamentaux font l'objet ne peuvent être en contradiction ni avec la lettre et l'esprit de la Constitution, ni avec les exigences d'un ordre social démocratique et laïque, et elles doivent respecter le principe de proportionnalité.

(modifié par la loi n° 4709 du 3.10.2001)

III. Non abus des droits et libertés fondamentaux

Article 14

Aucun des droits et libertés fondamentaux inscrits dans la Constitution ne peut être exercé sous la forme d'activités ayant pour but de porter atteinte à l'intégrité indivisible de l'État du point de vue de son territoire et de sa nation ou de supprimer la République démocratique et laïque fondée sur les droits de l'homme.

Aucune disposition de la Constitution ne peut être interprétée en ce sens qu'elle accorderait à l'État ou à des individus le droit de mener des activités destinées à anéantir les droits et libertés fondamentaux inscrits dans la Constitution ou à limiter ces droits et libertés dans une mesure dépassant celle qui est énoncée par la Constitution.

La loi fixe les sanctions applicables à ceux qui mènent des activités contraires à ces dispositions.

(Al 2 et 3 modifiés par la loi n° 4709 du 3.10.2001)

IV. Suspension de l'exercice des droits et libertés fondamentaux

Article 15

En cas de guerre, de mobilisation générale, d'état de siège ou d'état d'urgence, l'exercice des droits et libertés fondamentaux peut être partiellement ou totalement suspendu ou des mesures contraires aux garanties dont la Constitution les assortit peuvent être arrêtées, dans la mesure



requis par la situation et à condition de ne pas violer les obligations découlant du droit international.

Toutefois, même dans les cas énumérés à l'alinéa premier, on ne peut porter atteinte au droit de l'individu à la vie, sous réserve des décès qui résultent d'actes conformes au droit de la guerre ~~et de l'exécution des peines capitales~~, ni au droit à l'intégrité physique et spirituelle, ni à la liberté de religion, de conscience et de pensée ou à la règle qui interdit qu'une personne puisse être contrainte de révéler ses convictions ou blâmée ou accusée en raison de celles-ci, ni aux règles de la non rétroactivité des peines et de la présomption d'innocence de l'accusé jusqu'à sa condamnation définitive.

(modifié par la loi n° 5170 du 7.5.2004)

V. Situation des étrangers

Article 16

Les droits et libertés fondamentaux peuvent être limités par la loi conformément au droit international en ce qui concerne les étrangers.

Chapitre II

Droits et devoirs de l'individu

I. Inviolabilité et intégrité physique et spirituelle de l'individu

Article 17

Chacun possède le droit à la vie et le droit de préserver et d'épanouir son intégrité physique et spirituelle.

Il ne peut pas être porté atteinte à l'intégrité corporelle de l'individu sans son consentement, sauf en cas de nécessité médicale et dans les cas prévus par la loi et il ne peut être soumis à des expériences médicales et scientifiques sans son consentement.

Nul ne peut être soumis à la torture ni à des sévices ; nul ne peut faire l'objet de peines ou traitements incompatibles avec la dignité humaine.

Font exception à la disposition de l'alinéa premier, les actes de meurtre occasionnés ~~par l'exécution des peines capitales prononcées par les tribunaux~~ ou accomplis en état de légitime défense, ainsi que ceux qui résultent de l'utilisation d'armes, dans des situations contraignantes où la loi l'autorise, en vue d'exécuter une décision d'arrestation ou de mise en détention, d'empêcher la fuite d'un détenu ou d'un condamné, de réprimer une émeute ou une insurrection ou d'exécuter les ordres donnés par l'autorité compétente en période d'état de siège ou d'urgence.

(modifié par la loi n° 5170 du 7.5.2004)

II. Interdiction du travail forcé

Article 18

Nul ne peut être astreint à accepter d'accomplir un travail forcé. La corvée est interdite.

Ne sont pas considérés comme travail forcé, pour autant que leur forme et leurs conditions aient été définies par la loi, les travaux imposés aux personnes durant leur détention ou l'exécution de leur peine ; les services qui pourront être requis des citoyens en période d'urgence ; et les

travaux corporels et intellectuels qui se rapportent au devoir patriotique dans les domaines où les besoins du pays l'exigent.

III. Liberté et sécurité individuelles

Article 19

Chacun jouit de la liberté et de la sécurité individuelles.

Nul ne peut être privé de sa liberté sauf dans les cas suivants et selon les formes et dans les conditions définies par la loi : l'exécution des peines privatives de liberté et des mesures de sûreté prononcées par les tribunaux ; l'arrestation ou la mise en détention de l'intéressé en vertu d'une décision judiciaire ou en raison d'une obligation prévue par la loi ; l'exécution d'une décision prise en vue de l'éducation surveillée d'un mineur ou de sa comparution devant l'autorité compétente ; l'exécution d'une mesure prise conformément aux règles définies par la loi en vue du traitement, de l'éducation ou du redressement dans un établissement spécialisé d'un aliéné, d'un toxicomane, d'un alcoolique, d'un vagabond ou d'une personne atteinte d'une maladie contagieuse, qui constituent un danger pour la société ; l'arrestation ou la mise en détention d'une personne ayant pénétré ou tenté de pénétrer irrégulièrement dans le pays ou ayant fait l'objet d'une décision d'expulsion ou d'extradition.

Les personnes contre lesquelles existent de sérieuses présomptions de culpabilité ne peuvent être arrêtées qu'en vertu d'une décision du juge et en vue d'empêcher leur évasion ou la destruction ou l'altération des preuves ou encore dans d'autres cas prévus par la loi qui rendent également leur détention nécessaire. Il ne peut être procédé à aucune arrestation sans décision judiciaire sauf en cas de flagrant délit ou dans les cas où un retard serait préjudiciable ; les conditions en seront indiquées par la loi.

Toute personne arrêtée ou placée en détention doit être informée des motifs de son arrestation ou de sa mise en détention et des accusations qui sont formulées contre elle, en règle générale par écrit, et dans les cas où cela ne serait pas immédiatement possible oralement et ce séance tenante ou, en ce qui concerne les délits collectifs, au plus tard au moment de sa comparution devant le juge.

La personne arrêtée ou placée en détention est traduite devant un juge au plus tard dans les quarante-huit heures ou, en ce qui concerne les délits collectifs, dans les quatre jours, sous réserve de la période nécessaire pour la conduire devant le tribunal le plus proche de son lieu de détention. Nul ne peut être privé de liberté au-delà de ces délais sauf en cas de décision du juge. Ces délais peuvent être prolongés en cas d'état d'urgence, d'état de siège et de guerre.

Les proches de la personne arrêtée ou placée en détention sont immédiatement avisés de sa situation.

Les personnes placées en détention ont le droit de demander à être jugées dans un délai raisonnable et à être mises en liberté pendant le cours de l'enquête ou des poursuites. La mise en liberté peut être subordonnée à une garantie en vue d'assurer la comparution de l'intéressé à l'audience pendant tout le cours du procès ou l'exécution de la condamnation.

Toute personne privée de sa liberté pour une raison quelconque a le droit d'introduire une requête devant une autorité judiciaire compétente afin d'obtenir une décision à bref délai sur son état et sa libération immédiate dans le cas où cette privation est illégale.

L'État indemnise conformément aux principes généraux du droit en matière d'indemnisation les dommages subis par les personnes qui ont fait l'objet d'actes non prévus par ces règles.

(al. 5, 6 et 9 modifiés par la loi n° 4709 du 3.10.2001)

IV. Secret et protection de la vie privée

A. Secret de la vie privée

Article 20

Toute personne a le droit d'exiger le respect de sa vie privée et de sa vie familiale. L'intimité de la vie privée et familiale est inviolable.

Nul ne peut être fouillé sur sa personne ni dans ses papiers et effets personnels, et ceux-ci ne peuvent être saisis qu'en vertu d'une décision dûment rendue par un juge ou, dans les cas où un retard serait préjudiciable, en vertu d'un ordre écrit de l'autorité habilitée à cet effet par la loi, et en tout état de cause uniquement pour un ou plusieurs des motifs suivants : sauvegarder la sécurité nationale ou l'ordre public, empêcher la commission d'un délit, préserver la santé publique ou les bonnes moeurs, ou protéger les droits et libertés d'autrui. La décision de l'autorité compétente est soumise à l'approbation du juge dans les vingt-quatre heures. Le juge doit statuer dans les quarante-huit heures de la saisie, faute de quoi celle-ci est levée de plein droit.

Chacun a le droit d'exiger le respect de ses données personnelles. Ce droit comporte notamment le droit de prendre connaissance, d'avoir accès à ses données personnelles, de demander leur rectification et leur suppression et de savoir si celles-ci sont utilisées conformément aux objectifs prévus. Les données personnelles ne peuvent être traitées que dans les cas prévus par la loi ou avec le consentement des personnes concernées. Les principes et les procédures concernant la protection des données personnelles sont déterminés par la loi.

(Al. 1 et 2 modifiés par la loi n° 4709 du 3.10.2001)

(alinéa 3 ajouté par la loi n° 5982 du 7 mai 2010)

B. Inviolabilité du domicile

Article 21

Le domicile de toute personne est inviolable. On ne peut pénétrer dans un domicile et y perquisitionner et les objets s'y trouvant ne peuvent être saisis qu'en vertu d'une décision dûment rendue par un juge ou, dans les cas où un retard serait préjudiciable, en vertu d'un ordre écrit de l'autorité habilitée à cet effet par la loi, et en tout état de cause uniquement pour un ou plusieurs des motifs suivants : sauvegarder la sécurité nationale ou l'ordre public, empêcher la commission d'un délit, préserver la santé publique ou les bonnes moeurs, ou protéger les droits et libertés d'autrui. La décision de l'autorité compétente est soumise à l'approbation du juge dans les vingt-quatre heures. Le juge doit statuer dans les quarante-huit heures de la saisie, faute de quoi celle-ci est levée de plein droit.

(modifié par la loi n° 4709 du 3.10.2001)

C. Liberté de communication

Article 22

Chacun possède la liberté de communiquer. Le secret des communications est la règle.

Les communications ne peuvent être entravées et leur secret ne peut être violé qu'en vertu d'une décision dûment rendue par un juge ou, dans les cas où un retard serait préjudiciable, en vertu d'un ordre écrit de l'autorité habilitée à cet effet par la loi, et en tout état de cause uniquement pour un ou plusieurs des motifs suivants : sauvegarder la sécurité nationale ou l'ordre public, empêcher la commission d'un délit, préserver la santé publique ou les bonnes moeurs, ou



protéger les droits et libertés d'autrui. La décision de l'autorité compétente est soumise à l'approbation du juge dans les vingt-quatre heures. Le juge doit statuer dans les quarante-huit heures, faute de quoi la décision est levée de plein droit.

Les institutions et établissements publics où des exceptions seront applicables sont indiqués par la loi.

(modifié par la loi n° 4709 du 3.10.2001)

V. Liberté d'établissement et de voyage

Article 23

Chacun possède la liberté de s'établir et de voyager.

La liberté d'établissement peut être limitée par la loi en vue de prévenir des infractions, d'assurer le développement social et économique, de réaliser une urbanisation saine et ordonnée et de préserver les biens publics. La liberté de voyager peut être limitée par la loi en raison d'une enquête ou de poursuites et en vue de prévenir des infractions.

La liberté des citoyens de quitter le territoire du pays peut être limitée ~~en raison du devoir patriotique ou seulement par une décision de justice sur la base d'une enquête~~ ou de poursuites pénales.

Aucun citoyen ne peut être expulsé ni privé du droit de rentrer dans le pays.

(Al. 1 et 2 modifiés par la loi n° 4709 du 3.10.2001)

(alinéa 3 modifié par la loi n° 5982 du 7 mai 2010)

VI. Liberté de religion et de conscience

Article 24

Chacun possède la liberté de conscience, de croyance et de conviction religieuses.

Les prières et les rites et cérémonies religieux sont libres à condition de ne pas être contraires aux dispositions de l'article 14.

Nul ne peut être astreint à prendre part à des prières ou à des rites et cérémonies religieux, ni à divulguer ses croyances et ses convictions religieuses et nul ne peut être blâmé ni incriminé en raison de ses croyances ou convictions religieuses.

L'éducation et l'enseignement religieux et éthique sont dispensés sous la surveillance et le contrôle de l'État. L'enseignement de la culture religieuse et de la morale figure parmi les cours obligatoires dispensés dans les établissements scolaires du primaire et du secondaire. En dehors de ces cas, l'éducation et l'enseignement religieux sont subordonnés à la volonté propre de chacun et, en ce qui concerne les mineurs, à celle de leurs représentants légaux.

Nul ne peut, de quelque manière que ce soit, exploiter la religion, les sentiments religieux ou les choses considérées comme sacrées par la religion, ni en abuser dans le but de faire reposer, fût-ce partiellement, l'ordre social, économique, politique ou juridique de l'État sur des préceptes religieux ou de s'assurer un intérêt ou une influence politiques ou personnels.

VII. Liberté de pensée et d'opinion

Article 25

Chacun possède la liberté de pensée et d'opinion.

Nul ne peut être contraint de révéler sa pensée et ses opinions ni blâmé ou incriminé en raison de sa pensée ou de ses opinions pour quelque cause et dans quelque but que ce soit.

VIII. Liberté d'expression et de propagation de la pensée

Article 26

Chacun possède le droit d'exprimer, individuellement ou collectivement, sa pensée et ses opinions et de les propager oralement, par écrit, par l'image ou par d'autres voies. Cette liberté comprend également la faculté de se procurer ou de livrer des idées ou des informations en dehors de toute intervention des autorités officielles. La disposition de cet alinéa ne fait pas obstacle à l'instauration d'un régime d'autorisation en ce qui concerne les émissions par radio, télévision, cinéma ou autres moyens similaires.

L'exercice de ces libertés peut être limité dans le but de préserver la sécurité nationale, l'ordre public, la sécurité publique, les caractéristiques fondamentales de la République et l'intégrité indivisible de l'État du point de vue de son territoire et de la nation, de prévenir les infractions, de punir les délinquants, d'empêcher la divulgation des informations qui sont reconnues comme des secrets d'État, de préserver l'honneur et les droits ainsi que la vie privée et familiale d'autrui et le secret professionnel prévu par la loi, et pour assurer que la fonction juridictionnelle soit remplie conformément à sa finalité.

Les dispositions réglementant l'utilisation des moyens de diffusion des informations et des idées ne sont pas considérées comme limitant la liberté d'expression et de propagation de la pensée, pourvu qu'elles n'en empêchent pas la publication.

La loi réglemente les formes, conditions et procédures relatives à l'exercice de la liberté d'expression et de propagation de la pensée.

(Al. 2 modifié, Al. 4 ajouté par la loi n° 4709 du 3.10.2001)

IX. Liberté scientifique et artistique

Article 27

Chacun possède, en matière de sciences et d'arts, le droit de s'instruire et d'enseigner, de s'exprimer, de diffuser et d'effectuer toutes espèces de recherches, et ce d'une manière libre.

Le droit de diffusion ne peut être exercé dans le but d'obtenir la modification des dispositions des articles 1er, 2 et 3 de la Constitution.

Les dispositions du présent article ne font pas obstacle à la réglementation par la loi de l'entrée et de la distribution dans le pays des publications étrangères.

X. Dispositions relatives à la presse et aux publications

A. Liberté de la presse

Article 28

La presse est libre et ne peut être censurée. La création d'une imprimerie ne peut être subordonnée à une autorisation ni au versement d'une garantie financière.

L'État prend les mesures propres à assurer la liberté de la presse et celle de l'information. Les articles 26 et 27 de la Constitution s'appliquent en matière de limitation de la liberté de la presse.

Quiconque écrit ou fait imprimer toute information ou texte qui menace la sécurité intérieure ou extérieure de l'État ou son intégrité indivisible du point de vue de son territoire et de la nation ou qui est de nature à encourager une infraction ou à inciter à l'émeute ou à la rébellion, ou qui se rapporte à des informations secrètes appartenant à l'État, ou qui, dans le même but, imprime ou livre à autrui un tel texte ou information, en est responsable conformément aux dispositions législatives concernant lesdites infractions.

La distribution peut être empêchée de manière préventive en vertu d'une décision judiciaire ou, dans les cas où un retard serait préjudiciable, en vertu d'un ordre de l'autorité expressément habilitée par la loi à cet effet. L'autorité compétente ayant empêché la distribution avise le juge compétent de sa décision au plus tard dans les vingt-quatre heures. Dans le cas où le juge compétent n'approuve pas cette décision au plus tard dans les quarante-huit heures, celle-ci est considérée comme nulle.

Aucune interdiction de publication relative à des événements ne peut être instaurée, sous réserve des décisions rendues par le juge dans les limites qui seront définies par la loi en vue d'assurer l'accomplissement de la fonction juridictionnelle d'une manière conforme à sa finalité.

Les publications, périodiques ou non, peuvent être saisies en vertu d'une décision judiciaire dans les cas où une enquête ou des poursuites ont été entamées en raison d'une des infractions indiquées par la loi, et également en vertu d'un ordre de l'autorité expressément habilitée par la loi à cet effet dans les cas où un retard serait préjudiciable sous l'angle de la sauvegarde de l'intégrité indivisible de l'État du point de vue de son territoire et de la nation, de la sécurité nationale, de l'ordre public, des bonnes moeurs ou de la prévention des infractions. L'autorité compétente ayant ordonné la saisie avise le juge compétent de sa décision au plus tard dans les vingt-quatre heures ; dans les cas où le juge n'approuve pas cette décision au plus tard dans les quarante-huit heures, celle-ci est considérée comme nulle.

Les dispositions générales en matière de saisie et de confiscation s'appliquent aux enquêtes et poursuites relatives à des infractions portant sur des publications périodiques ou non périodiques.

Les périodiques publiés en Turquie peuvent être temporairement suspendus par décision judiciaire en cas de condamnation en raison de publications portant atteinte à l'intégrité indivisible de l'État du point de vue de son territoire et de la nation, aux principes fondamentaux de la République, à la sécurité nationale ou aux bonnes moeurs. Toute publication constituant indéniablement la continuation d'une publication périodique suspendue est interdite; ces publications sont saisies en vertu d'une décision judiciaire.

(Un alinéa abrogé par la loi n° 4709 du 3.10.2001)

B. Droit de faire des publications périodiques ou non périodiques

Article 29

Les publications périodiques ou non périodiques ne peuvent être subordonnées à une autorisation ni au versement d'une garantie financière.

Pour pouvoir éditer une publication périodique, il suffit de remettre à l'autorité compétente désignée par la loi les informations et documents requis en vertu de la loi. Si elle constate l'illégalité de ces informations et documents, l'autorité compétente s'adresse au tribunal en vue d'obtenir la suspension du périodique.

La publication de périodiques, les conditions de cette publication, les ressources financières des périodiques ainsi que les règles relatives à la profession de journaliste sont fixées par la loi. La loi ne peut imposer aucune condition de nature politique, économique, financière ou technique susceptible d'entraver la libre publication des informations, des opinions et des convictions ou de la rendre plus difficile.

Les publications périodiques jouissent des moyens et facilités dont disposent l'État, les autres personnes morales publiques et les établissements qui y sont rattachés, dans le respect du principe d'égalité.

C. Protection des équipements de presse

Article 30

Les imprimeries et leurs dépendances, ainsi que leurs moyens de presse, créées en tant qu'entreprises de presse d'une manière conforme à la loi ne peuvent être saisis ou confisqués ni interdits d'exploitation, sous le prétexte qu'ils constituent l'instrument d'un délit ~~sauf en cas de condamnation en raison de la commission d'une infraction contre l'intégrité indivisible de l'État du point de vue de son territoire et de la nation, contre les principes fondamentaux de la République ou contre la sécurité nationale.~~ (modifié par la loi n° 5170 du 7.5.2004)

D. Droit de bénéficier des moyens de communication de masse autres que la presse détenus par les personnes morales publiques

Article 31

Les individus et les partis politiques ont le droit de bénéficier des moyens de publication et de communication de masse autres que la presse, détenus par les personnes morales publiques. Les conditions et les modalités de cet usage sont fixées par la loi

La loi ne peut imposer de restrictions qui empêchent le public d'obtenir des informations ou de se former des pensées et convictions grâce à ces moyens ou qui entravent la libre formation de l'opinion publique pour d'autres motifs que la préservation de la sécurité publique, de l'ordre public, de la santé publique ou des bonnes moeurs.

(Al. 2 modifié par la loi n° 4709 du 3.10.2001)

E. Droit de rectification et de réponse

Article 32

Le droit de rectification et de réponse n'est reconnu que dans les cas d'atteinte à la dignité et à l'honneur des personnes ou de publications fausses les concernant, et est réglementé par la loi.

En cas de non publication de la rectification ou de la réponse, le juge statue au sujet de la nécessité de sa publication au plus tard dans les sept jours de la requête de l'intéressé.

XI. Droits et libertés de réunion

A. Liberté de fonder une association

Article 33

Chacun a le droit de fonder une association, d'y adhérer ou de s'en retirer sans autorisation préalable.

Nul ne peut être contraint d'adhérer à une association ou d'en demeurer membre.

La liberté de fonder une association ne peut être limitée qu'en vertu de la loi et pour des raisons de sécurité nationale ou d'ordre public ou dans le but d'empêcher la commission d'un délit, de préserver la santé publique ou les bonnes moeurs ou de protéger les libertés d'autrui.

Les formes, conditions et procédures applicables à l'exercice de la liberté de fonder une association sont fixées par la loi.

Les associations peuvent être dissoutes ou leurs activités suspendues en vertu d'une décision judiciaire dans les cas prévus par la loi. Toutefois, dans les cas où un retard serait préjudiciable à la sécurité nationale, à l'ordre public, à la prévention de la commission ou de la poursuite d'une infraction ou à une arrestation, une autorité peut être habilitée par la loi à interdire à l'association la poursuite de ses activités. La décision de l'autorité est soumise au juge compétent dans les vingt-quatre heures. Le juge doit statuer dans les quarante-huit heures, faute de quoi la décision administrative devient caduque. La disposition de l'alinéa premier ne fait pas obstacle à ce que des restrictions soient apportées par la loi en ce qui concerne les membres des forces armées et des forces de sécurité, ainsi que les agents de l'État dans la mesure où leurs fonctions l'exigent.

Les dispositions de cet article sont également applicables aux fondations.

(modifié par les lois n° 4121 du 23.7.1995 et n° 4709 du 3.10.2001)

B. Droit d'organiser des réunions et des manifestations

Article 34

Chacun a le droit d'organiser des réunions et des manifestations pacifiques et non armées sans autorisation préalable.

Le droit d'organiser des réunions et des manifestations ne peut être limité qu'en vertu de la loi et pour des raisons de sécurité nationale ou d'ordre public ou dans le but d'empêcher la commission d'un délit, de préserver la santé publique ou les bonnes moeurs ou de protéger les droits et libertés d'autrui.

Les formes, conditions et procédures applicables à l'exercice du droit d'organiser des réunions et des manifestations sont fixées par la loi.

(modifié par la loi n° 4709 du 3.10.2001)

XII. Droit de propriété

Article 35

Chacun possède les droits de propriété et d'héritage. Ces droits peuvent être limités par la loi, mais uniquement dans un but d'intérêt public. Le droit de propriété ne peut être exercé d'une manière contraire à l'intérêt de la société.

XIII. Dispositions relatives à la protection des droits

A. Liberté de faire valoir ses droits

Article 36

Chacun a le droit, en se servant de tous les moyens et voies légitimes, de faire valoir ses droits devant les instances judiciaires en tant que demandeur ou défendeur et a droit à un procès équitable.

Aucun tribunal ne peut se soustraire à l'obligation de juger une cause entrant dans sa compétence et son ressort.

(Al. 1 modifié par la loi n° 4709 du 3.10.2001)

B. Garantie de juge légal

Article 37

Nul ne peut être traduit devant une instance autre que le tribunal dont il dépend en vertu de la loi.

Il ne peut être institué d'instances extraordinaires dont la compétence juridictionnelle aurait pour conséquence d'attirer une personne devant une instance autre que le tribunal dont elle dépend en vertu de la loi.

C. Règles relatives aux infractions et aux peines

Article 38

Nul ne peut être puni pour un acte qui n'était pas considéré comme une infraction en vertu de la loi au moment où il a été commis. Nul ne peut se voir infliger une peine plus grave que celle qui était prévue par la loi pour cette infraction au moment où elle a été commise.

L'alinéa ci-dessus est également applicable à la prescription des délits et des peines ainsi qu'aux effets des condamnations pénales.

Les peines et les mesures de sûreté tenant lieu de peines ne peuvent être instaurées que par la loi.

Nul ne peut être considéré comme coupable avant que sa culpabilité n'ait été établie d'une manière définitive par une décision judiciaire.

Nul ne peut être contraint de faire des déclarations ou de fournir des preuves susceptibles d'entraîner une accusation contre lui-même ou contre ses proches tels qu'ils sont déterminés par la loi.

Les preuves recueillies illégalement ne peuvent être admises en tant que telles.

La responsabilité pénale est personnelle.



Nul ne peut être privé de sa liberté en raison de l'inexécution d'une obligation purement contractuelle.

~~La peine de mort ne peut être infligée, excepté en cas de guerre ou de menace de guerre imminente ou pour des délits constitutifs d'actes de terrorisme.~~

Il ne peut être infligé de peine de mort et de confiscation générale.

L'administration ne peut appliquer de sanction entraînant une restriction à la liberté individuelle. La loi peut prévoir des exceptions à cette disposition en considération de l'ordre interne des Forces armées.

Les citoyens ne peuvent pas être extradés en raison d'une infraction, sauf les obligations contractées en tant que partie au sein de la Cour pénale internationale.

(Al. 6 et 8 ajoutés par la loi n° 4709 du 3.10.2001 ; Al. 9 abrogé, al. 10 et 12 modifiés par la loi 5170 du 7 mai 2004)

XIV. Droit de preuve en cas de diffamation

Article 39

Toute personne accusée d'avoir diffamé une personne exerçant une fonction publique ou remplissant un service public, en rapport avec l'accomplissement de cette fonction ou de ce service, a le droit de rapporter la preuve de la véracité de son allégation dans le cadre de l'action intentée contre elle. Dans tous les autres cas de diffamation, la demande de preuve ne peut être admise que si l'intérêt public commande que la vérité soit faite à ce sujet ou si le plaignant y consent.

XV. Protection des droits et libertés fondamentaux

Article 40

Toute personne a le droit, en cas de violation des droits et libertés reconnus par la Constitution, de demander que la possibilité de s'adresser sans délai à l'autorité compétente lui soit accordée.

L'État est tenu de préciser, à l'occasion de ses actes, quelles sont les voies et les délais de recours ouverts aux intéressés ainsi que les autorités compétentes pour en connaître.

Le dommage subi par une personne à la suite des actes accomplis de manière injustifiée par des agents publics est indemnisé par l'État conformément à la loi. Le droit de l'État de se retourner contre l'agent intéressé est réservé.

(Al. 2 modifié par la loi n° 4709 du 3.10.2001)

Chapitre III

Droits et devoirs sociaux et économiques

I. Protection de la famille

Article 41

La famille est le fondement de la société turque et est basée sur l'égalité entre les époux.

L'État prend les mesures nécessaires et crée des structures en vue de préserver la paix et le bien-être de la famille, de protéger en particulier la mère et les enfants et d'assurer l'enseignement et l'application de la planification familiale.

Chaque enfant a droit à une protection et des soins adéquats, ainsi que le droit d'avoir et de maintenir une relation personnelle et directe avec ses parents, sauf si cela est contraire à ses intérêts supérieurs.

L'État prend les mesures nécessaires à la protection de l'enfant contre toutes sortes d'abus et de violences.

(Al. 1 modifié par la loi n° 4709 du 3.10.2001 ; alinéas 3 et 4 ajoutés par la loi n° 5982 du 7 mai 2010)

II. Droit et devoir d'éducation et d'instruction

Article 42

Nul ne peut être privé de son droit à l'éducation et à l'instruction.

Le contenu du droit à l'instruction est défini et réglementé par la loi.

L'éducation et l'enseignement sont assurés sous la surveillance et le contrôle de l'État, conformément aux principes et réformes d'Atatürk et selon les règles de la science et de la pédagogie contemporaines. Il ne peut être créé d'établissement d'éducation ou d'enseignement en opposition avec ces principes.

La liberté d'éducation et d'enseignement ne dispense pas du devoir de loyauté envers la Constitution.

L'enseignement primaire est obligatoire pour tous les citoyens des deux sexes et il est gratuit dans les écoles de l'État.

Les règles auxquelles doivent se conformer les écoles privées des degrés primaire et secondaire sont déterminées par la loi d'une manière propre à garantir le niveau fixé pour les écoles de l'État.

~~Nul ne peut être privé du droit à l'enseignement supérieur pour un motif quelconque qui ne serait pas explicitement établi par la loi. Les restrictions à l'exercice de ce droit sont fixées par la loi.~~ (Alinéa ajouté par la loi n° 5735 du 9 février 2008, mais la Cour constitutionnelle a annulé la révision : il s'agissait de permettre l'abrogation par la loi de l'interdiction frappant le port du voile par les jeunes filles au sein des universités.)

L'État accorde aux bons élèves qui sont dépourvus de moyens financiers l'aide nécessaire pour leur permettre de poursuivre leurs études, sous forme de bourses ou par d'autres voies. L'État prend les mesures appropriées en vue de rendre les personnes dont l'état nécessite une éducation spéciale utiles à la société.



On ne peut poursuivre dans les établissements d'éducation et d'enseignement que des activités se rapportant à l'éducation, à l'enseignement, à la recherche et à l'étude. Aucune entrave ne peut être apportée à ces activités de quelque manière que ce soit.

Aucune langue autre que le turc ne peut être enseignée aux citoyens turcs en tant que langue maternelle ou servir à leur dispenser un enseignement en tant que telle dans les établissements d'éducation et d'enseignement. La loi fixe les règles relatives à l'enseignement des langues étrangères dans les établissements d'éducation et d'enseignement ainsi que celles auxquelles doivent se conformer les écoles où l'éducation et l'enseignement sont dispensés dans une langue étrangère. Les dispositions des conventions internationales sont réservées.

III. Intérêt public

A. Utilisation des côtes

Article 43

Les côtes sont placées sous la souveraineté de l'État et laissées à sa disposition.

Priorité est accordée à l'intérêt public dans l'utilisation des rivages des mers, des lacs et des cours d'eau ainsi que des bandes côtières bordant les rivages de la mer et des lacs.

La loi régit la profondeur des rivages et des bandes côtières en fonction de leur utilisation ainsi que les conditions et modalités de leur utilisation par des particuliers.

B. Propriété foncière

Article 44

L'État prend les mesures nécessaires en vue de préserver et améliorer l'utilisation productive de la terre, d'éviter la perte de surfaces cultivables en raison de l'érosion et de fournir des terres aux paysans cultivateurs qui n'en possèdent pas ou pas suffisamment. La loi peut dans ce but fixer des superficies de terres variant selon les diverses régions agricoles et les différents types de cultures. La distribution de terres aux agriculteurs qui n'en possèdent pas ou pas suffisamment ne peut avoir pour effet de provoquer une diminution de la production, un rétrécissement des espaces forestiers ou une réduction des autres richesses du sol ou du sous-sol.

Les terres distribuées dans ce but ne peuvent ni être cédées à autrui, sous réserve des dispositions en matière de succession, ni être divisées, et elles ne peuvent être exploitées que par les agriculteurs bénéficiaires et leurs héritiers. La loi fixe les règles relatives à la rétrocession à l'État des terres distribuées, en cas de disparition de ces conditions.

C. Agriculture, élevage et protection des personnes travaillant dans ces secteurs de production

Article 45

L'État facilite l'obtention par les agriculteurs et les éleveurs des instruments, équipements et autres objets nécessaires à l'exploitation, dans le but de prévenir l'utilisation abusive et la destruction des terres cultivables ainsi que des prairies et des pâturages et d'accroître la production végétale et animale conformément aux principes de la planification de la production agricole.

L'État prend les mesures nécessaires pour assurer la mise en valeur de la production animale et végétale et la rétribution des producteurs en fonction de sa valeur réelle.

D. Expropriation

Article 46

L'État et les personnes morales publiques sont autorisés, dans les cas où l'intérêt public le rend nécessaire et à condition d'en payer la contrepartie réelle au comptant, à exproprier, en tout ou en partie, les biens immobiliers appartenant à des particuliers, ou à établir sur ces biens des servitudes administratives, conformément aux règles et procédures fixées par la loi.

L'indemnité d'expropriation et l'indemnité de plus-value fixée par une décision prise en force de chose jugée sont payées en espèces et au comptant. Toutefois, la loi fixe le mode de paiement des indemnités dues en raison de l'expropriation de terres dans le cadre de l'application de la réforme agraire, de la réalisation de grands projets en matière d'énergie et d'irrigation, de la réalisation de projets de logement, de la plantation de nouvelles forêts, de la protection des rivages et des expropriations faites à des fins touristiques. Dans ces cas, la loi peut prévoir un paiement par tranches, mais le délai de paiement ne peut pas dépasser cinq ans ; le cas échéant, les tranches de paiement seront égales.

La contre-valeur de la partie des terres expropriées appartenant à de petits cultivateurs les exploitant directement est en tout cas payée au comptant.

Les tranches de paiement, dans le cas prévu à l'alinéa 2, et les indemnités d'expropriation restant dues, quelle qu'en soit la cause, seront majorées d'intérêts au taux le plus élevé applicable aux dettes publiques.

(modifié par la loi n° 4709 du 3.10.2001)

E. Nationalisation et privatisation

Article 47

Les entreprises privées ayant le caractère d'un service public peuvent être nationalisées dans les cas où l'intérêt public l'exige.

La nationalisation est effectuée sur base de la contre-valeur réelle. La loi définit le mode et la procédure de calcul de cette contre-valeur.

Les principes et procédures relatifs à la privatisation des entreprises et richesses appartenant à l'État, aux entreprises économiques publiques et aux autres personnes morales publiques sont fixés par la loi.

La loi détermine quels investissements et services fournis par l'État, les entreprises économiques publiques et les autres personnes morales publiques peuvent être confiés ou cédés à des personnes physiques ou morales en vertu de contrats de droit privé.

(Intitulé modifié, Al. 3 et 4 ajoutés par la loi n° 4446 du 13.8.1999)

IV. Liberté de travailler et de contracter

Article 48

Chacun est libre de travailler et de contracter dans le domaine de son choix. La fondation d'entreprises privées est libre.

L'État prend les mesures propres à assurer que les entreprises privées fonctionnent d'une manière conforme aux nécessités de l'économie nationale et aux objectifs sociaux et exercent leurs activités dans la sécurité et la stabilité.

V. Dispositions relatives au travail

A. Droit et devoir de travailler

Article 49

Le travail est un droit et un devoir pour chacun.

L'État prend les mesures nécessaires en vue d'assurer l'élévation du niveau de vie des travailleurs et l'expansion du monde du travail, en protégeant les travailleurs et les chômeurs, en encourageant le travail, en créant un climat économique propice à la résorption du chômage et en assurant la paix sociale.

(Al. 1 modifié par la loi n° 4709 du 3.10.2001)

B. Conditions de travail et droit au repos

Article 50

Nul ne peut être employé dans un travail incompatible avec son âge, son sexe ou sa force.

Les mineurs, les femmes et les personnes handicapées physiquement ou mentalement bénéficient d'une protection particulière sur le plan des conditions de travail.

Le repos est un droit pour les travailleurs. La loi régit les droits au repos hebdomadaire, aux jours fériés et aux congés annuels payés et leurs conditions d'exercice.

C. Droit de fonder des syndicats

Article 51

Les travailleurs et les employeurs ont le droit de fonder des syndicats et des unions syndicales sans autorisation préalable dans le but de sauvegarder et de développer les droits et intérêts économiques et sociaux de leurs membres dans le cadre de leurs relations de travail, ainsi que d'y adhérer et de s'en retirer librement. Nul ne peut être contraint de devenir membre ou de démissionner d'un syndicat.

Le droit de fonder un syndicat ne peut être limité qu'en vertu de la loi et pour des raisons de sécurité nationale ou d'ordre public ou dans le but d'empêcher la commission d'un délit, de préserver la santé publique ou les bonnes mœurs ou de protéger les droits et libertés d'autrui.

Les formes, conditions et procédures applicables à l'exercice du droit de fonder un syndicat sont fixées par la loi.

~~Il n'est pas permis d'être membre de plusieurs syndicats à la fois au sein d'un même secteur d'activité.~~

L'étendue des droits des agents publics n'ayant pas la qualité d'ouvrier dans ce domaine, ainsi que les exceptions et limitations qui leur sont applicables, sont fixées par la loi d'une manière appropriée à la nature des services dont ils sont chargés.

Les statuts, l'administration et le fonctionnement des syndicats et des unions syndicales ne peuvent être contraires aux caractéristiques fondamentales de la République ni aux principes démocratiques.

(modifié par la loi n° 4709 du 3.10.2001)

(alinéa 4 abrogé par la loi n° 5982 du 7 mai 2010)

D. Activité syndicale

Article 52

(abrogé par la loi n° 4121 du 23.7.1995)

VI. Convention collective de travail, droit de grève et lock-out

A. Droit de convention collective de travail

Article 53

Les travailleurs et les employeurs ont dans leurs rapports mutuels le droit de conclure des conventions collectives de travail en vue de régler leur situation économique et sociale et leurs conditions de travail.

La loi détermine le mode de conclusion des conventions collectives de travail.

~~Les syndicats et les unions syndicales, que les agents publics visés à l'alinéa premier de l'article 128 sont autorisés à fonder entre eux et qui ne sont pas soumis aux dispositions des alinéas premier et deux du présent article ni à celles de l'article 54, peuvent s'adresser aux autorités judiciaires et engager des négociations collectives avec l'administration conformément à leurs objectifs, au nom de leurs membres. Si les négociations collectives débouchent sur un accord, le texte de celui-ci est signé par les parties. Le texte de l'accord est soumis à l'appréciation du Conseil des ministres pour pouvoir être mis en oeuvre sur les plans légal et administratif. Si les négociations collectives ne débouchent pas sur la signature d'un accord, les parties signent un procès-verbal précisant les points d'accord et de désaccord, et celui-ci est soumis à l'appréciation du Conseil des ministres. La loi détermine les procédures relatives à l'exécution du présent alinéa.~~

(Al. 3 ajouté par la loi n° 4121 du 23/7/1995 et abrogé par la loi n° 5982 du 7 mai 2010)

~~On ne peut conclure ni appliquer plus d'une convention collective de travail dans un même lieu de travail au cours d'une même période.~~

(alinéa 4 abrogé par la loi n° 5982 du 7 mai 2010)

Les fonctionnaires et autres agents publics ont le droit de conclure des conventions collectives.

Les parties peuvent s'adresser à la commission de conciliation si un différend survient pendant l'application de la convention collective. Les décisions de la commission de conciliation sont définitives et ont la valeur d'une convention collective.

Le champ d'application et les exceptions au droit de la convention collective, les personnes qui en bénéficient, de même que la forme, la procédure et l'entrée en vigueur de la convention collective et l'extension des dispositions de la convention collective, ainsi que l'organisation et les procédures d'application et les principes de la commission de conciliation et les autres questions sont fixés par la loi.

(Ces trois derniers alinéas ajoutés par la loi n° 5982 du 7 mai 2010)

B. Droit de grève et lock-out

Article 54

Les travailleurs ont le droit de grève dans le cas où un désaccord survient au cours des négociations d'une convention collective de travail. La loi régleme la procédure et les conditions d'exercice de ce droit et du recours par l'employeur au lock-out ainsi que leur étendue et les exceptions dont ils font l'objet.



Le droit de grève et le lock-out ne peuvent être exercés d'une manière contraire au principe de bonne foi ou de nature à porter préjudice à la société ou à attenter à la richesse nationale.

~~Le syndicat est responsable des dommages matériels causés pendant la grève par les actions délibérées ou fautives des ouvriers participant à la grève et du syndicat dans le lieu de travail où la grève est en cours.~~

La loi régleme les cas dans lesquels la grève et le lock-out peuvent être interdits ou suspendus et les lieux de travail où ils peuvent l'être.

Dans le cas où la grève et le lock-out sont interdits et, s'ils sont suspendus, au terme de leur suspension, le conflit est réglé par le Conseil supérieur d'arbitrage. Les parties peuvent également s'adresser de commun accord au Conseil supérieur d'arbitrage à n'importe quelle phase du conflit. Les décisions du Conseil supérieur d'arbitrage sont définitives et ont valeur de convention collective de travail.

La loi régleme la constitution et les fonctions du Conseil supérieur d'arbitrage.

~~La grève et le lock-out dans un but politique, la grève et le lock-out de solidarité, la grève et le lock-out généraux, l'occupation des locaux du travail, le ralentissement du travail, la diminution volontaire de la productivité et les autres actions de contestation sont interdits.~~

Les participants à la grève ne peuvent en aucune manière empêcher ceux qui n'y participent pas de travailler dans le lieu de travail.

(alinéas 3 et 7 abrogés par la loi n° 5932 du 7 mai 2010)

VII. Garantie d'un juste salaire

Article 55

Le salaire est la contrepartie du travail.

L'État prend les mesures nécessaires en vue d'assurer que les travailleurs obtiennent un salaire juste et correspondant au travail qu'ils fournissent et bénéficient d'autres aides sociales.

Le salaire minimum est déterminé en tenant compte des conditions de vie des travailleurs et de la situation économique du pays.

(Al. 3 modifié par la loi n° 4709 du 3.10.2001)

VIII. Santé, environnement, logement

A. Services de santé et protection de l'environnement

Article 56

Chacun a le droit de vivre dans un environnement sain et équilibré.

L'État et les citoyens ont le devoir d'améliorer l'environnement, de protéger l'environnement naturel et de prévenir la pollution de l'environnement.

En vue d'assurer à chacun une vie saine du point de vue physique et mental, l'État organise une planification centrale et le fonctionnement des services des établissements de santé, dans le but d'assurer que la coopération entre eux permette d'accroître les économies en matière de personnel et de matériel ainsi que la productivité.

L'État remplit cette tâche en se servant des établissements sanitaires et sociaux des secteurs publics et privés et en les contrôlant.

La loi peut instaurer une assurance santé générale en vue de promouvoir la généralisation des services de santé.

B. Droit au logement

Article 57

L'État prend les mesures propres à satisfaire aux besoins en logement dans le cadre d'une planification tenant compte des particularités des villes et des conditions de l'environnement et encourage en outre les entreprises de logement collectif.

IX. Jeunesse et sports

A. Protection de la jeunesse

Article 58

L'État prend les mesures propres à assurer la formation et l'épanouissement des jeunes, dépositaires de notre indépendance et de notre République, à la lumière de la science positive, dans la ligne des principes et réformes d'Atatürk et à l'abri des idéologies ayant pour objectif d'attenter à l'intégrité indivisible de l'État du point de vue de son territoire et de la nation.

L'État prend les mesures nécessaires en vue de protéger les jeunes de l'alcoolisme, de la toxicomanie, de la délinquance, des jeux d'argent et des autres accoutumances nocives ainsi que de l'ignorance.

B. Promotion des sports et arbitrage

Article 59

L'État prend les mesures propres à améliorer la santé physique et mentale des citoyens turcs de tout âge et encourage l'extension de la pratique du sport par les masses.

L'État protège les sportifs méritants.

En ce qui concerne les décisions des fédérations sportives relatives à la gestion et la discipline des activités sportives, on peut recourir à l'arbitrage obligatoire. Les décisions prises par le tribunal arbitral sont définitives et aucune autorité judiciaire ne peut être saisie.

(Intitulé modifié et alinéa 3 ajouté par la loi n° 6214 du 17 mars 2011)

X. Droits de sécurité sociale

A. Droit à la sécurité sociale

Article 60

Chacun a droit à la sécurité sociale.

L'État prend les mesures nécessaires en vue d'assurer la sécurité sociale et crée des structures à cette fin.

B. Personnes à protéger particulièrement du point de vue de la sécurité sociale

Article 61

L'État protège les veuves et les orphelins des victimes des personnes tuées à la guerre et en accomplissant leur devoir, ainsi que les invalides de guerre et les anciens combattants et leur assure un niveau de vie décent.

L'État prend les mesures propres à assurer la protection des handicapés et leur insertion dans la vie sociale.

Les personnes âgées sont protégées par l'État. La loi régit l'assistance de l'État aux personnes âgées et les autres droits et facilités devant leur être assurés.

L'État prend toutes espèces de mesures en vue de l'insertion sociale des enfants ayant besoin de protection.

L'État crée ou suscite la création des organisations et établissements nécessaires à ces fins.

C. Citoyens turcs travaillant à l'étranger

Article 62

L'État prend les mesures nécessaires en vue d'assurer l'union des familles des citoyens turcs travaillant à l'étranger, l'éducation de leurs enfants, la satisfaction de leurs besoins culturels et leur sécurité sociale, de préserver leurs liens avec la mère patrie et de leur fournir assistance lors de leur retour dans le pays.

XI. Protection des richesses historiques, culturelles et naturelles

Article 63

L'État veille à la protection des richesses et des valeurs historiques, culturelles et naturelles et prend des mesures de soutien et d'encouragement à cette fin.

La loi régit les limitations à apporter en ce qui concerne celles de ces richesses et valeurs qui font l'objet de propriété privée ainsi que les aides à fournir et les immunités à reconnaître de ce fait aux propriétaires.

XII. Protection de l'art et des artistes

Article 64

L'État protège les activités artistiques et les artistes. L'État prend les mesures nécessaires en vue de la protection, de la valorisation et de la promotion des oeuvres d'art et des artistes ainsi que de la propagation de l'amour des arts.

XIII. Limite des devoirs économiques et sociaux de l'État

Article 65

L'État remplit les devoirs définis par la Constitution dans les domaines social et économique en établissant des priorités d'une manière compatible avec les objectifs ainsi fixés et dans la mesure où ses ressources financières le lui permettent.

(modifié par la loi n° 4709 du 3.10.2001)

Chapitre IV

Droits et devoirs politiques

I. Nationalité turque

Article 66

Est Turc quiconque est rattaché à l'État turc par le lien de la nationalité.

Est Turc tout enfant de père turc ou de mère turque.

La nationalité s'acquiert dans les conditions prévues par la loi et ne se perd que dans les cas énoncés par la loi.

Aucun Turc ne peut être déchu de sa nationalité tant qu'il n'a pas commis un acte incompatible avec l'attachement à la patrie.

La voie judiciaire ne peut pas être fermée en matière de décisions et actes relatifs à la déchéance de nationalité.

(Al. 2 modifié par la loi n° 4709 du 3.10.2001)

II. Droits d'élire et d'être élu et de se livrer à des activités politiques

Article 67

Les citoyens ont le droit d'élire, d'être élu, de se livrer à des activités politiques indépendamment ou au sein d'un parti politique et de participer aux référendums, conformément aux règles prévues par la loi.

Les élections et les référendums se déroulent sous l'administration et le contrôle du pouvoir judiciaire et selon les principes du suffrage libre, égal, secret, à un seul degré, universel et moyennant comptage et dépouillement publics du scrutin. Néanmoins, la loi arrête des dispositions adéquates pour permettre aux citoyens turcs se trouvant à l'étranger d'exercer leur droit de vote.

Tout citoyen turc âgé de dix-huit ans accomplis a le droit d'élire et de participer aux référendums.

L'exercice de ces droits est réglementé par la loi.

Sont privés de leur droit de vote les soldats sous les drapeaux, les élèves des écoles militaires ainsi que les condamnés se trouvant dans les établissements pénitentiaires, sauf ceux dont la condamnation résulte d'une infraction involontaire. Le Conseil électoral supérieur détermine les mesures qui doivent être prises pour garantir la sécurité des opérations de comptage et de dépouillement du scrutin à l'occasion de l'exercice du droit de vote dans les établissements pénitentiaires et maisons d'arrêt, et ces opérations se déroulent devant le juge compétent, qui en assume la direction et le contrôle.

Les lois électorales sont agencées de manière à concilier les principes de la juste représentation et de la stabilité du pouvoir.

Les amendements apportés aux lois électorales ne sont pas applicables aux élections se déroulant dans l'année suivant leur date d'entrée en vigueur.

(Al. 2 modifié par la loi n° 4121 du 23.7.1995 ; al. 3 modifié par les lois n° 3361 du 17.5.1987 et n° 4709 du 3.10.2001 ; al. 5 modifié par les lois n° 4121 du 23.7.1995 et n° 4709 du 3.10.2001 ; al. 6 ajouté par la loi n° 4121 du 23.7.1995 ; al. 7 ajouté par la loi n° 4709 du 3.10.2001.)

III. Dispositions relatives aux partis politiques

A. Droit de fonder des partis politiques, d'y adhérer et d'en démissionner

Article 68

Les citoyens ont le droit de fonder des partis politiques et d'y adhérer ou d'en démissionner dans les formes. Pour pouvoir devenir membre d'un parti, il faut avoir dix-huit ans révolus.

Les partis politiques sont les éléments indispensables de la vie politique démocratique.

Les partis politiques sont fondés sans autorisation préalable et mènent leurs activités conformément aux dispositions de la Constitution et des lois.

Les statuts, les programmes et les activités des partis politiques ne peuvent aller à l'encontre de l'indépendance de l'État, de son intégrité indivisible du point de vue du territoire et de la nation, des droits de l'homme, des principes de l'égalité et de l'État de droit, de la souveraineté de la nation, ni des principes de la République démocratique et laïque ; ils ne peuvent avoir pour but de préconiser ou d'instaurer la dictature d'une classe ou d'un groupe ni une forme quelconque de dictature ; ils ne peuvent inciter à commettre une infraction.

Ne peuvent adhérer à des partis politiques, les juges et les procureurs, les membres des juridictions supérieures, y compris la Cour des comptes, les agents des institutions et établissements publics ayant le statut de fonctionnaire, les autres agents publics qui, en raison de la nature du service qu'ils accomplissent, n'ont pas la qualité d'ouvriers, les membres des forces armées, et les étudiants qui n'ont pas atteint le stade de l'enseignement supérieur.

L'adhésion aux partis politiques des membres du corps enseignant des institutions d'enseignement supérieur est réglementée par la loi. La loi ne peut les autoriser à accepter des fonctions au sein des partis politiques en dehors des organes centraux de ceux-ci, et elle définit les principes auxquels les membres des partis doivent se conformer au sein des institutions d'enseignement supérieur.

La loi définit les principes applicables à l'adhésion des étudiants de l'enseignement supérieur aux partis politiques.

L'État accorde aux partis politiques une aide financière suffisante et équitable. La loi définit les principes applicables à cette aide financière ainsi qu'aux cotisations des membres et aux libéralités que les partis reçoivent.

(Intitulé et art. modifiés par la loi n° 4121 du 23.7.1995)

B. Règles auxquelles les partis politiques doivent se conformer

Article 69

Les activités des partis politiques, de même que leur organisation et leurs travaux internes, doivent respecter les principes démocratiques. La loi réglemente l'application de ces principes.

Les partis politiques ne peuvent pas se livrer à des activités commerciales.

Les recettes et les dépenses des partis politiques doivent être conformes aux buts qu'ils poursuivent. La loi réglemente l'application de cette règle. La loi fixe la manière dont la Cour constitutionnelle vérifie la conformité des acquisitions de biens par les partis politiques et celle de leurs recettes et dépenses, ainsi que les sanctions applicables en cas de non-conformité. La Cour constitutionnelle s'assure le concours de la Cour des comptes pour remplir cette fonction de contrôle. Les décisions de la Cour constitutionnelle à l'issue de ce contrôle sont sans appel.

La dissolution des partis politiques est prononcée par la Cour constitutionnelle sur poursuite du Procureur général de la République près la Cour de cassation. La décision de la Cour est sans appel.

Dans le cas où les statuts et le programme d'un parti politique ne sont pas conformes à l'alinéa quatre de l'article 68, sa dissolution à titre définitif est prononcée.

La dissolution à titre définitif d'un parti politique en raison de la non conformité de ses activités à l'alinéa quatre de l'article 68 ne peut être prononcée que dans le cas où la Cour constitutionnelle détermine que le parti est devenu le centre de gravité des actes qui présentent ce caractère. Un parti politique est réputé être devenu le centre de gravité de tels actes si des membres du parti se livrent intensivement à des activités présentant le caractère en question et que cette situation est explicitement ou implicitement approuvée soit par le grand congrès du parti, soit par son président, soit par ses organes centraux de décision ou de direction, soit encore par l'assemblée générale ou le conseil de direction du groupe du parti à la Grande Assemblée nationale de Turquie, ou si les actes en question sont accomplis directement et avec détermination par les organes du parti eux-mêmes.

Au lieu de prononcer sa dissolution à titre définitif conformément aux alinéas précédents, la Cour constitutionnelle peut prononcer à charge du parti politique considéré la privation totale ou partielle de l'aide d'État, en fonction de la gravité des faits litigieux.

Un parti dissous à titre définitif ne peut pas être fondé à nouveau sous un autre nom.

Les membres d'un parti politique, y compris ses fondateurs, dont les déclarations ou les activités ont entraîné sa dissolution à titre définitif ne peuvent devenir fondateurs, dirigeants ou contrôleurs d'un autre parti pendant une période de cinq ans prenant cours à la date de la publication au Journal officiel de la décision de dissolution à titre définitif prononcée par la Cour constitutionnelle.

Les partis politiques qui reçoivent une aide financière d'États étrangers, d'organisations internationales ou de personnes physiques ou morales n'ayant pas la nationalité turque sont dissous à titre définitif.

La loi régit, dans le cadre des principes énoncés ci-dessus, la fondation, les activités et le contrôle des partis politiques, leur dissolution ou privation totale ou partielle de l'aide d'État, ainsi que les dépenses et les méthodes électorales des partis politiques et des candidats aux élections.

(Art. modifié par la loi n° 4121 du 23.7.1995 et 2e phrase de l'al. 6 et al. 7 ajoutés, al. 11 modifié par la loi n° 4709 du 3.10.2001)

IV. Droit d'entrer dans la fonction publique

A. Accès à la fonction

Article 70

Chaque Turc a le droit d'entrer dans la fonction publique.

Lors de l'entrée en service, on ne fait aucune distinction autrement qu'en fonction des qualifications requises par le service.

B. Déclaration de fortune

Article 71

La loi régleme la déclaration de fortune faite par ceux qui entrent dans la fonction publique et la périodicité de son renouvellement. Ceux qui assument des fonctions auprès des organes du législatif et de l'exécutif ne peuvent en être exemptés.

V. Service patriotique

Article 72

Le service patriotique est un droit et un devoir pour chaque Turc. La loi régleme les modalités suivant lesquelles ce service sera effectué ou considéré comme effectué au sein des Forces armées ou dans le secteur public.

VI. Devoir fiscal

Article 73

Chacun est tenu de contribuer aux dépenses publiques en payant ses impôts selon sa capacité financière.

La répartition juste et équilibrée de la charge fiscale constitue l'objectif social de la politique financière.

Les impôts, droits et taxes et les charges financières similaires sont établis, modifiés et supprimés par la loi.

Le Conseil des ministres peut être habilité à modifier, dans les limites maximales et minimales définies par la loi, les dispositions relatives aux exemptions, aux exceptions et aux réductions ainsi qu'aux taux des impôts, droits, taxes et charges financières similaires.

VII. Droit de pétition, droit à l'information et appel à l'ombudsman.

Article 74

Les citoyens et, sous réserve de réciprocité, les étrangers résidant en Turquie ont le droit d'adresser par écrit aux autorités compétentes et à la Grande Assemblée nationale de Turquie leurs requêtes et plaintes se rapportant à leur personne ou à la chose publique.

Le résultat des pétitions qui les concernent est communiqué par écrit et sans retard à leurs auteurs.

Le mode d'exercice de ce droit est réglemé par la loi.

Chacun a le droit d'obtenir des informations et de faire appel à l'ombudsman.

L'ombudsman institué par la loi auprès de la Grande Assemblée nationale de Turquie examine les plaintes sur le fonctionnement de l'administration.

L'ombudsman est élu par la Grande Assemblée nationale au scrutin secret pour un mandat de quatre ans. Dans les deux premiers tours de scrutin, la majorité des deux tiers des membres qui la composent et dans le troisième tour de scrutin, la majorité absolue des membres qui la composent est nécessaire. Si une majorité absolue n'est pas obtenue au troisième tour, un quatrième tour de scrutin est organisé entre les deux candidats ayant recueilli le plus grand



nombre de voix au troisième tour de scrutin, et le candidat qui obtient le plus grand nombre de voix au quatrième tour de scrutin doit être élu.

~~Le mode d'exercice des droits visés au présent article, la mise en place, les missions, le fonctionnement de l'institution de l'ombudsman et les mesures à prendre après l'examen, ainsi que les procédures et les principes concernant les qualifications, les élections et les droits personnels de l'ombudsman et ceux de ses fonctionnaires sont fixés par la loi.~~

(Al. 1 et 2 modifiés par la loi n° 4709 du 3.10.2001 ; al. 3 abrogé, al. suivants ajoutés par la loi n° 5982 du 7.5.2010)

Troisième partie **Organes fondamentaux de la République**

Chapitre premier

Le législatif

I. La Grande Assemblée nationale de Turquie

A. Composition

Article 75

La Grande Assemblée nationale de Turquie se compose de cinq cent cinquante députés élus au suffrage universel.

(modifié par les lois n° 3361 du 17.5.1987 et n° 4121 du 23.7.1995)

B. Éligibilité en qualité de député

Article 76

Chaque citoyen Turc ayant ~~entre~~ vingt-cinq ans accomplis peut être élu député.

Ne peuvent être élus députés les personnes qui ne sont pas au moins diplômées de l'enseignement primaire, les interdits, ceux qui n'ont pas dûment accompli leur service militaire, les personnes exclues du service public, celles qui ont été condamnées à une peine d'une durée totale de un an ou plus de prison ou de réclusion sauf s'il s'agit d'un délit d'imprudence, et les personnes qui ont été condamnées pour un délit infamant tel que le détournement de fonds, le péculat, la concussion, la corruption, le vol, l'escroquerie, le faux, l'abus de confiance et la banqueroute frauduleuse, ou pour contrebande, corruption dans les adjudications et achats et ventes officiels, divulgation de secrets d'État, participation à des actions terroristes ou provocation ou incitation criminelles à de telles actions, même si elles ont bénéficié d'une amnistie.

Les juges et procureurs, les membres des juridictions supérieures, les membres du corps enseignant des institutions d'enseignement supérieur, les membres du Conseil de l'enseignement supérieur, les agents des institutions et établissements publics ayant le statut de fonctionnaire ainsi que les autres agents publics qui, en raison de la nature du service qu'ils accomplissent, n'ont pas la qualité d'ouvriers et les membres des Forces armées ne peuvent être candidats ni être élus en tant que député à moins de démissionner de leurs fonctions.
(Al. 1 modifié par la loi n° 5551 du 13.10.2006 ; al. 2 par la loi n° 4777 du 27.12.2002)

C. Périodicité des élections à la Grande Assemblée nationale de Turquie

Article 77

Les élections à la Grande Assemblée nationale de Turquie ont lieu tous les ~~cinq~~ quatre ans.

L'Assemblée peut décider de faire de nouvelles élections avant l'expiration de ce délai, et les élections peuvent également avoir lieu en vertu d'une décision prise par le Président de la République dans les conditions prévues par la Constitution. Les députés sortants sont rééligibles.

L'Assemblée dont le renouvellement a été décidé continue à exercer ses attributions jusqu'à l'élection de la nouvelle Assemblée.

(Al. 1 modifié par la loi n° 5678 du 31.5.2007)

D. Report des élections à la Grande Assemblée nationale de Turquie et élections partielles

Article 78

S'il apparaît impossible de procéder à de nouvelles élections pour cause de guerre, la Grande Assemblée nationale de Turquie peut décider le report des élections pour un an.

Si la cause de report n'a pas disparu, cette opération peut être renouvelée selon la procédure appliquée pour la décision de report.

En cas de vacance de sièges à la Grande Assemblée nationale de Turquie, il est procédé à une élection partielle. L'élection partielle n'a lieu qu'une fois par législature, et il ne peut y avoir d'élection partielle avant que trente mois se soient écoulés depuis les élections générales. Toutefois, dans les cas où le nombre des sièges vacants atteindrait les cinq pour cent du nombre total des sièges, la décision de procéder à des élections partielles dans les trois mois sera arrêtée.

Il ne peut être procédé à une élection partielle pendant l'année qui précède les élections générales.

En dehors des cas décrits ci-dessus, lorsqu'il n'y a plus de représentant d'un département ou d'un district électoral, il est procédé à une élection intermédiaire le premier dimanche qui suit l'expiration d'une période de quatre-vingt dix jours à partir de la vacance du ou des sièges. On n'applique pas le troisième alinéa de l'article 127 pour les élections effectuées en vertu du présent alinéa.

(Al. 5 modifié par la loi n° 4777 du 27.12.2002)

E. Administration générale et contrôle des élections

Article 79

Les élections se déroulent sous l'administration générale et le contrôle des organes judiciaires.

Il appartient au Conseil électoral supérieur de faire et de faire faire du commencement à la fin des élections toutes les opérations se rapportant à la tenue régulière et à l'honnêteté des élections, d'examiner pendant et après les élections toutes les irrégularités, plaintes et contestations au sujet des élections et de statuer définitivement à leur endroit ainsi que d'approuver les procès-verbaux d'élection des membres de la Grande Assemblée nationale de Turquie, ainsi que les procès-verbaux de l'élection présidentielle. Il ne peut être fait appel contre les décisions du Conseil électoral supérieur devant aucune autre instance.

Les pouvoirs et les attributions du Conseil électoral supérieur et des autres conseils électoraux sont réglementés par la loi.

Le Conseil électoral supérieur se compose de sept membres titulaires et de quatre membres suppléants. Six d'entre eux sont élus par l'Assemblée générale de la Cour de cassation et cinq par l'Assemblée générale du Conseil d'État parmi leurs propres membres au scrutin secret, et à la majorité absolue du nombre total de leurs membres. Ces membres du Conseil électoral supérieur désignent parmi eux un président et un vice-président au scrutin secret et à la majorité absolue.

Deux membres suppléants du Conseil électoral supérieur sont tirés au sort parmi les membres élus par la Cour de cassation et les deux autres parmi les membres élus par le Conseil d'État. Le président et le vice-président du Conseil électoral supérieur ne participent pas à ce tirage au sort.

L'administration générale et le contrôle des opérations se rapportant à l'organisation de référendums à propos des lois portant amendement constitutionnel et de l'élection présidentielle se déroulent aussi selon les dispositions applicables aux élections législatives. (Référence à l'élection présidentielle ajoutée à l'alinéa 2 et à l'al. 6 par la loi n° 5678 du 31.5.2007)

F. Dispositions relatives aux membres

1. Représentation de la nation

Article 80

Les membres de la Grande Assemblée nationale de Turquie représentent la nation entière et non les régions ou personnes qui les ont élus.

2. Prestation de serment

Article 81

Les membres de la Grande Assemblée nationale de Turquie prêtent au moment de leur entrée en fonctions le serment suivant :

« Je jure sur l'honneur devant la Grande Nation turque de sauvegarder l'existence et l'indépendance de l'État, l'intégrité indivisible de la patrie et de la nation et la souveraineté inconditionnelle de la nation, de rester attaché à la suprématie du droit, à la République démocratique et laïque et aux principes et réformes d'Atatürk, de ne pas m'écarter de l'idéal en vertu duquel chacun jouit des droits de l'homme et des libertés fondamentales d'une manière conforme à la justice, à la solidarité nationale, à la paix et au bien-être de la société, et de rester fidèle à la Constitution. »

3. Incompatibilités

Article 82

Les membres de la Grande Assemblée nationale de Turquie ne peuvent accepter de fonctions ni auprès de l'État et des autres personnes morales publiques ou organisations qui y sont rattachées ; ni auprès des entreprises et sociétés dans lesquelles l'État ou les autres personnes morales publiques ont une participation directe ou indirecte ; ni dans les conseils d'administration ou de contrôle des associations d'utilité publique qui bénéficient en vertu de la loi de ressources et avantages particuliers, des fondations qui reçoivent une subvention de l'État et jouissent d'une exemption fiscale, des organisations professionnelles qui ont le caractère d'établissements publics et des syndicats, ainsi que des unions formées par ces organisations et syndicats ; ils ne peuvent en devenir mandataire, ni souscrire, directement ou indirectement, quelque engagement que ce soit pour leur compte, ni en accepter des fonctions de représentation ou des missions d'arbitrage.



Les membres de la Grande Assemblée nationale de Turquie ne peuvent être chargés d'aucune mission, officielle ou privée, subordonnée à une proposition, une recommandation, une nomination ou une approbation de l'exécutif. L'acceptation par un membre d'une mission temporaire ayant un objet déterminé et ne dépassant pas six mois, et qui lui est proposée par le Conseil des ministres, est subordonnée à l'autorisation de l'Assemblée.

Les autres fonctions et activités incompatibles avec la qualité de membre de la Grande Assemblée nationale de Turquie sont spécifiées par la loi.

4. Immunité parlementaire

Article 83

Les membres de la Grande Assemblée nationale de Turquie ne peuvent être tenus responsables ni des votes émis et des paroles prononcées par eux lors des travaux de l'Assemblée, ni des opinions qu'ils professent à l'Assemblée, ni de leur répétition ou diffusion en dehors de l'Assemblée, à moins que l'Assemblée n'en ait décidé autrement au cours d'une séance déterminée sur proposition du Bureau présidentiel.

Aucun député accusé d'avoir commis un délit avant ou après les élections ne peut être arrêté, interrogé, détenu ou jugé sans décision de l'Assemblée. Les cas de flagrant délit passibles d'une peine lourde et les cas prévus par l'article 14 de la Constitution, à condition que les poursuites y afférentes aient été entamées avant les élections, font exception à cette disposition. Toutefois, l'autorité compétente est tenue en ce cas d'informer la Grande Assemblée nationale de Turquie de la situation, sans délai et d'une manière directe.

L'exécution d'une condamnation pénale prononcée à l'encontre d'un membre de la Grande Assemblée nationale de Turquie avant ou après les élections est reportée jusqu'à ce qu'il perde la qualité de membre ; la prescription ne court pas pendant la durée de son mandat. En cas de réélection d'un membre, l'enquête et les poursuites dont il fait l'objet sont subordonnées à une nouvelle levée de son immunité par l'Assemblée.

Les groupes parlementaires des partis politiques à la Grande Assemblée nationale de Turquie ne peuvent pas débattre de l'immunité parlementaire ni prendre de décision à ce sujet.

5. Déchéance de la qualité de député

Article 84

La Grande Assemblée nationale de Turquie réunie en assemblée plénière statue sur la déchéance de la qualité de député à l'encontre des députés qui ont démissionné après que la démission a été reconnue valable par le Bureau présidentiel de la Grande Assemblée nationale de Turquie.

Dans le cas où la déchéance résulte d'une condamnation définitive ou d'une interdiction, elle prend effet par la notification de la décision judiciaire définitive à l'assemblée plénière.

Il est statué en assemblée plénière au scrutin secret sur la déchéance de la qualité de député à l'encontre du député qui poursuit des fonctions ou une mission incompatibles avec cette qualité selon l'article 82, sur la base du rapport de la commission compétente établissant cette situation.

L'assemblée plénière peut prononcer à la majorité absolue du nombre total des sièges la déchéance de la qualité de député à l'encontre du député qui s'abstient, sans excuse et sans autorisation, de prendre part aux travaux de l'assemblée pendant un total de cinq journées de réunion au cours d'un mois, après que le Bureau présidentiel de l'Assemblée aura établi cette situation.

~~Le député qui est désigné dans la décision de la Cour constitutionnelle prononçant la dissolution à titre définitif d'un parti politique comme ayant provoqué cette dissolution par ses déclarations ou ses activités cesse d'avoir la qualité de député à la date de la publication au Journal officiel~~



~~de la décision motivée de la Cour. La Présidence de la Grande Assemblée nationale de Turquie donne immédiatement suite à cette décision et en informe l'assemblée plénière. (Art. modifié par la loi n° 4121 du 23 juillet 1995 ; dernier alinéa abrogé par la loi n° 5982 du 5.5.2010)~~

6. Demande d'annulation

Article 85

Dans les cas où l'immunité parlementaire d'un député a été levée ou la déchéance de la qualité de député prononcée en vertu des alinéas premier, trois ou quatre de l'article 84, le député concerné ou un autre député peut former un recours en annulation de cette décision devant la Cour constitutionnelle, en invoquant sa contradiction avec la Constitution, la loi ou le Règlement intérieur, dans un délai de sept jours prenant cours à la date de la décision prise en assemblée plénière. La Cour constitutionnelle statue à titre définitif sur la demande en annulation dans les quinze jours.

(modifié par la loi n° 4121 du 23 juillet 1995)

7. Indemnités et frais de déplacement

Article 86

Les indemnités et frais de déplacement ainsi que les modalités de retraite des membres de la Grande Assemblée nationale de Turquie sont fixés par la loi. Le montant mensuel de l'indemnité ne peut dépasser le traitement du fonctionnaire d'État du rang le plus élevé, et celui des frais de déplacement ne peut excéder la moitié de l'indemnité. Les membres et les membres à la retraite de la Grande Assemblée nationale de Turquie relèvent de la Caisse de retraite de la République turque et les membres qui cessent d'avoir cette qualité ont la faculté de maintenir leurs liens avec cette caisse.

Le paiement aux membres de la Grande Assemblée nationale de Turquie d'indemnités et de frais de déplacement n'entraîne pas la suspension des pensions de retraite ou allocations similaires qui leur sont servies par la Caisse de retraite de la République turque.

Les indemnités et les frais de déplacement peuvent être payés à l'avance pour trois mois au plus.

(Al. 1 et 2 modifiés, 3e phrase de l'al. 1 ajoutée par la loi n° 4720 du 21.11.2001)

II. Pouvoirs et attributions de la Grande Assemblée nationale de Turquie

A. Généralités

Article 87

Les pouvoirs et attributions de la Grande Assemblée nationale de Turquie consistent à élaborer, amender et abroger les lois ; contrôler le Conseil des ministres et les ministres ; habilitier le Conseil des ministres à édicter des décrets-lois dans des matières déterminées ; discuter et approuver les projets de budgets et de lois de règlement ; autoriser l'émission de monnaie et déclarer la guerre ; confirmer la ratification des conventions internationales ; proclamer moyennant une décision prise à la majorité des trois cinquièmes du nombre total des membres de la Grande Assemblée nationale de Turquie l'amnistie générale ou particulière ; ~~entériner l'exécution des peines capitales prononcées par les tribunaux et devenues définitives~~, ainsi que faire usage des attributions et exercer les pouvoirs qui lui sont confiés par les autres articles de la Constitution.

(modifié par la loi n° 4709 du 3.10.2001 et par la loi n° 5170 du 7.5.2004)

B. Proposition et discussion des lois

Article 88

L'initiative des lois appartient concurremment au Conseil des ministres et aux députés. Les procédures et règles de discussion des projets et des propositions de lois à la Grande Assemblée nationale de Turquie sont fixées par le Règlement intérieur.

C. Promulgation des lois par le Président de la République

Article 89

Le Président de la République promulgue dans les quinze jours les lois adoptées par la Grande Assemblée nationale de Turquie.

Il peut, dans le même délai, renvoyer à la Grande Assemblée nationale de Turquie en vue d'une nouvelle délibération les lois dont il n'approuve pas la promulgation ou la promulgation intégrale, accompagnées de l'exposé de ses motifs. Dans le cas où la promulgation d'une partie d'une loi seulement n'est pas approuvée par le Président de la République, la Grande Assemblée nationale de Turquie peut se borner à débattre des articles non approuvés. Les lois budgétaires font exception à la disposition du présent alinéa.

Si la Grande Assemblée nationale de Turquie maintient la loi renvoyée, le Président de la République la promulgue ; si l'Assemblée procède à de nouvelles modifications dans le texte renvoyé, le Président de la République peut la lui renvoyer à nouveau. Les dispositions relatives aux amendements constitutionnels sont réservées.

(Al. 2 modifié par la loi n° 4709 du 3.10.2001)

D. Approbation des conventions internationales

Article 90

La ratification des conventions conclues avec les États étrangers et les organisations internationales au nom de la République de Turquie est subordonnée à la confirmation de leur ratification par la Grande Assemblée nationale de Turquie en vertu d'une loi.

Les conventions régissant les relations économiques, commerciales ou techniques et dont la durée ne dépasse pas un an peuvent, à condition de n'entraîner aucune charge pour les finances de l'État et de ne pas porter atteinte à l'état des personnes ni aux droits de propriété des Turcs à l'étranger, être mises en vigueur par simple publication. Dans cette éventualité, les conventions en question sont portées à la connaissance de la Grande Assemblée nationale de Turquie dans les deux mois suivant leur publication.

Les accords d'application fondés sur une convention internationale et les accords économiques, commerciaux, techniques ou administratifs conclus en vertu d'une habilitation législative ne doivent pas être approuvés par la Grande Assemblée nationale de Turquie ; toutefois, les accords économiques et commerciaux ou concernant les droits de particuliers conclus conformément au présent alinéa ne peuvent être mis en vigueur avant leur publication.

La disposition de l'alinéa premier s'applique à la conclusion de tout accord entraînant une modification de la législation turque.

Les conventions internationales dûment mises en vigueur ont force de loi. Elles ne peuvent pas faire l'objet d'un recours en inconstitutionnalité devant la Cour constitutionnelle. En cas de conflit du fait que les accords internationaux et les lois relatifs aux droits et libertés fondamentaux mis en vigueur conformément à la procédure comportent des dispositions

différentes sur le même sujet, les clauses des accords internationaux prévalent. (addition de la dernière phrase par la loi n° 5170 du 7.5.2004)

E. Habilitation à édicter des décrets-lois

Article 91

La Grande Assemblée nationale de Turquie peut habiliter le Conseil des ministres à édicter des décrets-lois. Toutefois, les droits fondamentaux et les droits et devoirs de l'individu figurant aux premier et deuxième chapitres de la deuxième partie de la Constitution, ainsi que les droits et devoirs politiques énoncés au quatrième chapitre de cette partie ne peuvent pas faire l'objet de décrets-lois, sous réserve des dispositions relatives à l'état de siège et à l'état d'urgence.

La loi d'habilitation mentionne le but, la portée, les principes et la durée d'utilisation du décret-loi et indique si plus d'un décret-loi peut être édicté pendant celle-ci.

La démission ou la censure du Conseil des ministres et l'expiration de la législature n'entraînent pas la caducité de l'habilitation accordée pour une durée déterminée.

Si l'approbation du décret-loi par la Grande Assemblée nationale de Turquie intervient avant le terme, l'Assemblée spécifie en même temps si l'habilitation a pris fin ou si elle est maintenue jusqu'à l'expiration du délai initial.

Les dispositions relatives à l'élaboration de décrets-lois par le Conseil des ministres réuni sous la présidence du Président de la République en cas d'état de siège et d'état d'urgence sont réservées.

Les décrets-lois entrent en vigueur le jour de leur publication au Journal officiel. Toutefois le décret peut également prévoir une date ultérieure pour son entrée en vigueur.

Les décrets-lois sont soumis à la Grande Assemblée nationale de Turquie le jour de leur publication au Journal officiel.

La Grande Assemblée nationale de Turquie délibère au sujet des lois d'habilitation et des décrets-lois pris en application de celles-ci par priorité et sous le bénéfice de l'urgence, tant en commission qu'en Assemblée plénière.

Les décrets-lois qui ne sont pas soumis à la Grande Assemblée nationale de Turquie le jour de leur publication sont caducs dès cette date et ceux qui sont rejetés par la Grande Assemblée nationale de Turquie perdent leurs effets le jour de la publication de la décision de rejet au Journal officiel. En cas d'approbation d'un décret-loi moyennant modifications, les dispositions faisant l'objet d'amendements entrent en vigueur le jour de la publication des dits amendements au Journal officiel.

F. Proclamation de l'état de guerre et autorisation de se servir des Forces armées

Article 92

Il appartient à la Grande Assemblée nationale de Turquie d'autoriser la proclamation de l'état de guerre dans les cas considérés comme légitimes par le droit international et l'envoi des Forces armées turques à l'étranger ou la présence de forces armées étrangères sur le territoire turc en dehors des cas requis en vertu des traités internationaux auxquels la Turquie est partie ou des règles de la courtoisie internationale.

Le Président de la République a également le pouvoir de décider de se servir des Forces armées turques, pendant les vacances ou une suspension des travaux de la Grande Assemblée nationale de Turquie, dans les cas où le pays subit une agression armée soudaine et où il est par conséquent indispensable de prendre sans délai la décision de se servir des Forces armées.

III. Dispositions relatives aux activités de la Grande Assemblée nationale de Turquie

A. Session et vacances

Article 93

La Grande Assemblée nationale de Turquie se réunit de plein droit chaque année le premier jour du mois d'octobre.

L'Assemblée peut se mettre en vacances trois mois au plus par année de législature ; pendant les vacances ou la suspension des travaux de l'Assemblée, le Président de la République peut la convoquer directement ou à la demande du Conseil des ministres.

Le président de l'Assemblée peut également convoquer celle-ci directement ou à la demande écrite d'un cinquième de ses membres.

Lorsque la Grande Assemblée nationale de Turquie se réunit pendant une période de suspension ou de vacances, elle ne peut pas se remettre en vacances ou suspendre à nouveau ses travaux sans avoir auparavant débattu de la question faisant l'objet de sa convocation. (Al. 1 modifié par la loi n° 4121 du 23.7.1995)

B. Bureau présidentiel

Article 94

Le Bureau présidentiel de la Grande Assemblée nationale de Turquie se compose du président, des vice-présidents, des secrétaires et des questeurs de l'Assemblée, qui sont élus parmi les membres de celle-ci.

Le Bureau présidentiel est formé de manière à assurer la participation au Bureau des groupes parlementaires des partis politiques au prorata du nombre de leurs membres. Les groupes parlementaires de partis politiques ne peuvent désigner de candidats à la présidence de l'Assemblée.

Il est procédé à l'élection du Bureau présidentiel à deux reprises pendant chaque législature. La durée du mandat des élus est de deux ans pour la première période, tandis que le mandat des élus pour la seconde période se poursuit jusqu'à la fin de la législature.

Les noms des candidats à la présidence de la Grande Assemblée nationale de Turquie, qui sont choisis parmi les membres de celle-ci, sont notifiés au Bureau présidentiel dans les cinq jours suivant la première réunion de l'Assemblée. Le président est élu au scrutin secret. La majorité des deux tiers du nombre total des sièges de l'Assemblée est requise aux deux premiers tours, la majorité absolue suffit au troisième. Si la majorité absolue n'est pas atteinte au troisième tour, il est procédé à un quatrième tour entre les deux candidats ayant obtenu le plus de voix au troisième ; le candidat qui obtient le plus de voix au quatrième tour est élu président. L'élection du président doit être achevée dans les dix jours suivant la fin du délai de présentation des candidatures.

Le nombre des vice-présidents, des secrétaires et des questeurs de la Grande Assemblée nationale de Turquie ainsi que le quotient électoral, le nombre des tours de scrutin et les procédures de vote sont indiqués dans le Règlement intérieur de l'Assemblée.

Le président et les vice-présidents de la Grande Assemblée nationale de Turquie ne peuvent prendre part aux activités déployées, tant au sein de l'Assemblée qu'en dehors de celle-ci, par les partis politiques et les groupes parlementaires dont ils sont membres ; en dehors des cas nécessités par leurs fonctions, ils ne peuvent pas prendre part aux débats de l'Assemblée ; le président et le vice-président qui président la séance n'ont pas le droit de voter. (Al. 3 modifié par la loi n° 5982 du 7.5.2010 et al. 4 modifié par la loi n° 4709 du 3.10.2001)

C. Règlement intérieur, groupes des partis politiques et affaires de sécurité

Article 95

La Grande Assemblée nationale de Turquie effectue ses travaux d'après les dispositions du Règlement intérieur dont elle est l'auteur. Les dispositions du Règlement intérieur sont arrêtées d'une manière propre à assurer la participation des groupes des partis politiques à toutes les activités de l'Assemblée au prorata du nombre de leurs membres. Pour pouvoir former un groupe de parti politique, il faut au moins vingt membres.

Les services administratifs et de sécurité dans tous les locaux, installations et dépendances et dans l'enceinte de la Grande Assemblée nationale de Turquie sont réglementés et assurés par la présidence de l'Assemblée. Des forces suffisantes pour répondre aux besoins en matière de service de police et d'autres services de sécurité sont mises à la disposition de la présidence de l'Assemblée par les autorités concernées.

D. Quorum pour les réunions et pour les décisions

Article 96

La Grande Assemblée nationale de Turquie se réunit lorsqu'un tiers au moins du nombre total de ses membres est présent, pour toutes les questions, y compris les scrutins. Sauf disposition contraire de la Constitution, elle statue à la majorité absolue des membres présents ; cependant, le quorum pour les décisions ne peut, en aucun cas, être inférieur à un quart du nombre total des membres plus un.

Les membres du Conseil des ministres peuvent habiliter un ministre à voter à leur place aux séances de la Grande Assemblée nationale de Turquie auxquelles ils ne sont pas en mesure d'assister. Toutefois, un ministre ne peut disposer que de deux voix, y compris la sienne, au maximum.

(Al. 1 modifié par la loi n° 5678 du 31.5.2007)

E. Publicité et publication des débats

Article 97

Les débats de l'assemblée plénière de la Grande Assemblée nationale de Turquie sont publics et sont publiés intégralement au bulletin des procès-verbaux.

La Grande Assemblée nationale de Turquie peut siéger à huis clos conformément aux dispositions du Règlement intérieur et dans ce cas, la publication des débats est subordonnée à l'autorisation de la Grande Assemblée nationale de Turquie.

La publication des débats publics par toutes espèces de médias est libre à moins que l'Assemblée n'en décide autrement au cours d'une séance déterminée sur proposition du Bureau présidentiel.

IV. Moyens d'information et de contrôle de la Grande Assemblée nationale de Turquie

A. Généralités

Article 98

La Grande Assemblée nationale de Turquie exerce son pouvoir de contrôle au moyen de questions, enquêtes parlementaires, discussions générales, motions de censure et investigations parlementaires.

La question consiste à demander au Premier ministre ou à un ministre des informations, qu'ils sont tenus de fournir oralement ou par écrit au nom du Conseil des ministres.

L'enquête parlementaire consiste en un examen effectué en vue de s'informer au sujet d'une matière déterminée.

La discussion générale vise un débat à l'Assemblée plénière de la Grande Assemblée nationale de Turquie portant sur un sujet déterminé qui concerne la société ou les activités de l'État.

La forme de présentation, le contenu et l'objet des motions relatives aux questions, aux enquêtes parlementaires et aux discussions générales ainsi que les procédures de réponse, de discussion et d'enquête sont fixés par le Règlement intérieur de l'Assemblée.

B. Motion de censure

Article 99

La motion de censure est déposée soit au nom d'un parti politique soit sous la signature de vingt députés au moins.

La motion de censure est publiée et distribuée aux membres dans les trois jours suivant son dépôt ; son inscription à l'ordre du jour est discutée dans les dix jours suivant sa distribution. Ne peuvent prendre la parole, lors de la délibération, qu'un seul des auteurs de la proposition, un député au nom de chacun des groupes des partis politiques et le Premier ministre ou un ministre au nom du Conseil des ministres.

La date de la délibération de la motion de censure est fixée au moment de l'adoption de la résolution relative à son inscription à l'ordre du jour ; toutefois, la délibération de la motion de censure ne peut avoir lieu avant que deux jours ne se soient écoulés depuis la date de cette résolution ni être différée de plus de sept jours au-delà de cette date.

Les motions motivées de défiance déposées par les membres ou les groupes ainsi que les questions de confiance formulées par le Conseil des ministres au cours de la délibération de la motion de censure sont soumises au vote après l'écoulement d'un jour franc.

La censure du Conseil des ministres ou d'un ministre ne peut être décidée qu'à la majorité absolue du nombre total des sièges ; lors du scrutin, on ne compte que les votes favorables à la défiance.

Le Règlement intérieur fixe les autres dispositions relatives aux motions de censure en se conformant aux principes énoncés ci-dessus et à la finalité d'un déroulement équilibré des travaux de l'Assemblée.

C. Enquête parlementaire

Article 100

Le Premier ministre et les ministres peuvent faire l'objet de motions d'enquête sur proposition d'au moins un dixième du nombre total des membres de la Grande Assemblée nationale de Turquie. L'Assemblée délibère et se prononce sur la demande au scrutin secret au plus tard dans le mois.

Dans le cas où on décide de procéder à une enquête, celle-ci est menée par une commission de quinze personnes constituée par voie de tirage au sort parmi les candidats désignés par les partis politiques représentés à l'Assemblée, au prorata de leur représentation. Le tirage au sort a lieu séparément pour chacun des partis entre les candidats qu'ils proposent en nombre égal au triple de celui des membres qu'ils peuvent désigner. La commission soumet son rapport, qui indique les résultats de l'enquête, à l'Assemblée dans les deux mois. Au cas où l'enquête ne peut être achevée dans ce délai, il est accordé à la commission un nouveau délai de deux mois, qui est



définitif. Le rapport doit impérativement être soumis à la présidence de la Grande Assemblée nationale de Turquie dans ce délai.

Le rapport est diffusé dans les dix jours de sa remise à la présidence, il en est délibéré dans les dix jours de sa diffusion et, si cela est jugé nécessaire, l'intéressé est déféré à la Haute Cour. Cette décision est prise au scrutin secret et ne peut être adoptée qu'à la majorité absolue du nombre total des sièges.

On ne peut ni procéder à des délibérations ni prendre de décisions relatives à l'enquête parlementaire au sein des groupes parlementaires des partis politiques. (Al. 1, 2 et 3 modifiés par la loi n° 4709 du 3.10.2001)

Chapitre II

L'exécutif

I. Le Président de la République

A. Caractères et impartialité

Article 101

~~Le Président de la République est élu pour sept ans par la Grande Assemblée nationale de Turquie, soit parmi ses propres membres ayant atteint l'âge de 40 ans accomplis et fait des études supérieures, soit parmi les citoyens turcs possédant ces qualités et celles qui sont requises pour être élu député.~~

~~La présentation d'un candidat à la présidence de la République en dehors des membres de la Grande Assemblée nationale de Turquie n'est possible que sur proposition écrite d'un cinquième au moins du nombre total des membres de l'Assemblée.~~

~~Nul ne peut être élu plus d'une fois Président de la République.~~

Le Président de la République est élu par le peuple, parmi les membres de la Grande Assemblée nationale de Turquie qui ont plus de 40 ans et qui ont terminé des études supérieures ou parmi les citoyens turcs ordinaires qui sont éligibles à l'Assemblée et satisfaire à ces exigences.

Le mandat du Président est de cinq ans. Le Président de la République ne peut être élu plus de deux fois.

Désignation d'un candidat à la présidence de la République parmi les membres de la Grande Assemblée nationale turque ou de l'extérieur de l'Assemblée doit exiger une proposition écrite de 20 membres de l'Assemblée. En outre, les partis politiques ayant obtenu plus de dix pour cent des voix dans les dernières élections législatives au total peuvent désigner un candidat commun.

Si le Président de la République élu était membre d'un parti ou de la Grande Assemblée nationale de Turquie, il voit ses liens avec son parti rompus et perd sa qualité de membre de l'Assemblée.

(Al. 1, 2 et 3 modifiés par la loi n° 5678 du 31.5.2007)

B. Élection

Article 102

~~Le Président de la République est élu à la majorité des deux tiers du nombre total des membres de la Grande Assemblée nationale de Turquie et au scrutin secret. Si la Grande Assemblée nationale de Turquie n'est pas en session, elle est convoquée d'urgence.~~

~~Les élections présidentielles sont organisées trente jours avant l'expiration du mandat du Président de la République en exercice ou, en cas de vacance de la présidence, dix jours après que celle-ci s'est produite, et doivent être achevées dans les trente jours suivant la date du début des opérations électorales. Les candidatures doivent être notifiées au Bureau présidentiel de l'Assemblée au cours des premiers jours de ce délai, et les élections doivent être achevées dans les vingt jours qui restent.~~

~~Les tours de scrutin doivent être organisés à au moins trois jours d'intervalle. Dans le cas où il n'aura pas été possible de réunir la majorité des deux tiers du nombre total des membres aux deux premiers tours, on procédera à un troisième tour. Le candidat obtenant la majorité absolue du nombre total des membres lors de ce troisième tour de scrutin sera élu Président de la République. Si la majorité absolue n'est pas atteinte à ce tour, il sera procédé à un quatrième tour entre les deux candidats ayant obtenu le plus de voix lors du troisième tour, et si, faute de réunir la majorité absolue du nombre total des membres, aucun des candidats n'est élu Président de la République à ce tour non plus, on procède immédiatement au renouvellement des élections à la Grande Assemblée nationale de Turquie.~~

~~L'élection du président de la République a lieu dans les soixante jours précédant le terme du mandat du président en exercice, ou dans les soixante jours suivant la vacance de la présidence pour quelque raison que ce soit.~~

~~Lors des élections présidentielles au suffrage universel, le candidat qui obtient la majorité absolue des suffrages exprimés est élu président de la République. Si une telle majorité n'est pas obtenue au premier tour, un second tour de scrutin a lieu le deuxième dimanche suivant. Les deux candidats ayant obtenu le plus grand nombre de voix au premier tour peuvent se présenter au deuxième tour de scrutin, et le candidat qui obtient la majorité des suffrages exprimés est élu.~~

~~Si l'un des candidats qui ont le droit de se présenter au second tour meurt ou perd son éligibilité, le deuxième tour a lieu en remplaçant le candidat défaillant conformément au classement du premier tour. Si un seul candidat reste présent, le scrutin est effectué comme s'il s'agissait d'un référendum. Si le candidat obtient la majorité des voix, il est élu président de la République.~~

~~Le mandat du président de la République se poursuit jusqu'à ce que le président élu prenne ses fonctions.~~

~~Les procédures et les principes concernant l'élection présidentielle sont régis par la loi. (Article modifié par la loi n° 5678 du 31.5.2007)~~

C. Serment

Article 103

Au moment de son entrée en fonction, le Président de la République prête devant la Grande Assemblée nationale de Turquie le serment suivant :

« En qualité de Président de la République, je jure sur l'honneur devant la Grande Nation turque et l'histoire de sauvegarder l'existence et l'indépendance de l'État, l'intégrité indivisible de la patrie et de la nation et la souveraineté inconditionnelle de la nation, de rester attaché à



la Constitution, à la suprématie du droit, à la démocratie, aux principes et réformes d'Atatürk et au principe de la République laïque, de ne pas m'écarter de l'idéal en vertu duquel chacun jouit des droits de l'homme et des libertés fondamentales d'une manière conforme à la justice, à la solidarité nationale et à la paix et au bien-être de la nation, de travailler de toutes mes forces en vue de sauvegarder l'honneur et la gloire de la République de Turquie et de les hisser au plus haut niveau et de remplir impartialement la charge que j'ai assumée. »

D. Pouvoirs et attributions

Article 104

Le Président de la République est le chef de l'État. En cette qualité, il représente la République de Turquie et incarne l'unité de la nation turque ; il veille à l'application de la Constitution et au fonctionnement régulier et harmonieux des organes de l'État. A ces fins, et conformément aux conditions énoncées dans les articles spécifiques de la Constitution, le Président de la République a les pouvoirs et attributions suivants :

a) En matière législative :

- prononcer à la Grande Assemblée nationale de Turquie le discours d'ouverture de l'année législative le premier jour de celle-ci, lorsqu'il le juge nécessaire,
- convoquer la Grande Assemblée nationale de Turquie en cas de nécessité,
- promulguer les lois,
- renvoyer les lois à la Grande Assemblée nationale de Turquie en vue d'une nouvelle délibération,
- soumettre à référendum les lois portant révision constitutionnelle, lorsqu'il l'estime nécessaire,
- intenter devant la Cour constitutionnelle une action en annulation des lois, des décrets-lois, du Règlement intérieur de la Grande Assemblée nationale de Turquie ou de certaines de leurs dispositions, qu'il estime inconstitutionnelles quant à la forme ou quant au fond,
- décider du renouvellement des élections à la Grande Assemblée nationale de Turquie ;

b) En matière exécutive :

- nommer le Premier ministre et accepter sa démission,
- nommer et révoquer les ministres sur proposition du Premier ministre,
- présider le Conseil des ministres ou le convoquer à se réunir sous sa présidence dans les cas où il l'estime nécessaire,
- accréditer les représentants de l'État turc auprès des États étrangers et recevoir les représentants des États étrangers accrédités auprès de la République de Turquie,
- entériner et promulguer les traités internationaux,
- représenter le commandement en chef des Forces armées turques au nom de la Grande Assemblée nationale de Turquie,
- décider de se servir des Forces armées turques,
- nommer le Chef d'état-major général,
- convoquer le Conseil de sécurité nationale,
- présider le Conseil de sécurité nationale,
- proclamer l'état de siège ou l'état d'urgence et édicter des décrets-lois en vertu d'une décision du Conseil des ministres réuni sous sa présidence,
- signer les décrets,
- gracier des individus ou réduire leur peine pour cause de maladie chronique, d'infirmité ou de sénilité,
- nommer les membres et le président du Conseil de contrôle d'État,
- charger le Conseil de contrôle d'État de missions d'étude, d'enquête et de vérification,
- désigner les membres du Conseil de l'enseignement supérieur, désigner les recteurs

d'université ;

c) En matière judiciaire :

- désigner les membres de la Cour constitutionnelle, un quart des membres du Conseil d'État, le Procureur général de la République près la Cour de cassation et le Procureur général adjoint de la République près la Cour de cassation, les membres de la Cour de cassation militaire, les membres du Tribunal administratif militaire supérieur ainsi que les membres du Conseil supérieur des juges et des procureurs.

Le Président de la République exerce en outre les pouvoirs de nomination et de désignation ainsi que les autres pouvoirs et attributions qui lui sont confiés par la Constitution et les lois.

E. Responsabilité et irresponsabilité

Article 105

Toutes les décisions du Président de la République, à l'exception des actes qu'en vertu de la Constitution et des autres lois il peut accomplir seul sans contreseing du Premier ministre et du ministre intéressé, sont contresignées par le Premier ministre et les ministres intéressés ; le Premier ministre et le ministre intéressé sont responsables de ces décisions.

Les décisions et ordres signés d'office par le Président de la République ne peuvent faire l'objet d'aucun recours devant les instances judiciaires, y compris la Cour constitutionnelle.

Le Président de la République peut être inculpé de haute trahison en vertu d'une décision prise à la majorité des trois quarts du nombre total des membres de la Grande Assemblée nationale de Turquie sur proposition d'un tiers au moins du nombre total de ses membres.

F. Suppléance du Président de la République

Article 106

Le président de la Grande Assemblée nationale de Turquie remplace le Président de la République dans les cas où celui-ci est temporairement dans l'impossibilité d'exercer ses fonctions, notamment par suite de maladie ou de séjour à l'étranger, jusqu'à ce qu'il les reprenne, et il assure l'intérim de la présidence de la République dans les cas où celle-ci se trouve vacante, par suite de décès, de démission ou de toute autre cause, jusqu'à ce qu'un nouveau président soit élu. Il exerce en ces cas les pouvoirs attribués au Président de la République.

G. Secrétariat général de la présidence de la République

Article 107

La formation, l'organisation, les principes de fonctionnement et les modalités de nomination du personnel du Secrétariat général de la présidence de la République sont réglementés par un décret présidentiel.

H. Conseil de contrôle d'État

Article 108

Créé dans le but d'assurer le respect de la légalité par l'administration et le fonctionnement et l'amélioration des services administratifs d'une manière coordonnée et efficace, et rattaché à la présidence de la République, le Conseil de contrôle d'État effectue, à la demande du Président de la République, toutes espèces d'études, enquêtes et vérifications auprès de tous les

établissements et organismes publics, des entreprises de toute espèce dans lesquelles ceux-ci détiennent plus de la moitié du capital, des organisations professionnelles ayant le caractère d'établissements publics, des organisations syndicales de travailleurs et d'employeurs ainsi que des associations d'utilité publique et des fondations.

Les Forces armées et les organes judiciaires ne relèvent pas de la compétence du Conseil de contrôle d'État.

Le Président de la République nomme les membres du Conseil de contrôle d'État ainsi que son président parmi les personnes possédant les qualifications définies par la loi.

La loi régit le fonctionnement du Conseil de contrôle d'État ainsi que la durée du mandat et les autres questions relatives au statut de ses membres.

II. Conseil des ministres

A. Formation

Article 109

Le Conseil des ministres se compose du Premier ministre et des ministres.

Le Premier ministre est nommé par le Président de la République parmi les membres de la Grande Assemblée nationale de Turquie.

Les ministres sont désignés par le Premier ministre, parmi les membres de la Grande Assemblée nationale de Turquie ou parmi les personnes possédant les qualités requises pour être élu en tant que député, et nommés par le Président de la République ; il est mis fin à leurs fonctions, en cas de nécessité, par le Président de la République sur proposition du Premier ministre.

B. Entrée en fonction et vote de confiance

Article 110

La liste complète du Conseil des ministres est soumise à la Grande Assemblée nationale de Turquie. Si la Grande Assemblée nationale de Turquie est en vacances, elle est convoquée.

Le programme du Conseil des ministres est lu devant la Grande Assemblée nationale de Turquie par le Premier ministre ou un ministre, au plus tard dans la semaine qui suit sa formation, et le vote de confiance est demandé. Les débats sur la confiance sont entamés après que deux jours francs se sont écoulés depuis la lecture du programme et on procède au vote après l'écoulement d'un jour franc depuis la clôture des débats.

C. Vote de confiance en cours d'exercice

Article 111

Le Premier ministre peut, s'il le juge nécessaire, et après en avoir débattu en Conseil des ministres, demander un vote de confiance à la Grande Assemblée nationale de Turquie. L'examen de la demande de confiance ne peut être entamé qu'après l'écoulement d'un jour franc depuis que la Grande Assemblée nationale de Turquie en a été saisie, et la demande ne peut être soumise au vote qu'après l'écoulement d'un jour franc depuis la clôture des débats. La demande de confiance ne peut être rejetée qu'à la majorité absolue du nombre total des députés.

D. Attributions et responsabilité politique

Article 112

Le Premier ministre, en sa qualité de président du Conseil des ministres, assure la coordination entre les ministères et veille à l'exécution de la politique générale du gouvernement.

Le Conseil des ministres est collégalement responsable de l'exécution de cette politique.

Chaque ministre est responsable devant le Premier ministre, et est en outre responsable des affaires relevant de sa compétence ainsi que des activités et des actes de ses subordonnés.

Le Premier ministre est tenu de veiller à ce que les ministres remplissent leurs fonctions d'une manière conforme à la Constitution et aux lois et de prendre toutes mesures appropriées à cette fin.

Les membres du Conseil des ministres qui ne sont pas députés prêtent serment devant l'Assemblée Nationale dans la forme énoncée à l'article 81 et ils se conforment aux restrictions et conditions auxquelles les députés sont soumis et bénéficient de l'immunité parlementaire tant qu'ils conservent la qualité de ministre. Ils touchent les mêmes indemnités et frais de déplacement que les membres de la Grande Assemblée nationale de Turquie.

E. La création de ministères et les ministres

Article 113

La loi régleme la création et la suppression des ministères, leurs pouvoirs et attributions ainsi que leur organisation.

En cas de vacance d'un ministère ou si un ministre est en congé ou empêché, un autre ministre assure la suppléance à titre temporaire. Toutefois, un ministre ne peut en remplacer plus d'un autre.

Le ministre qui est déféré devant la Haute Cour par décision de la Grande Assemblée nationale de Turquie est déchu de ses fonctions. Au cas où le Premier Ministre est déféré devant la Haute Cour, le gouvernement est considéré comme démissionnaire.

En cas de vacance d'un ministère pour quelque cause que ce soit, une nouvelle nomination doit intervenir au plus tard dans les quinze jours.

F. Conseil des ministres temporaire en période électorale

Article 114

Les ministres de la Justice, de l'intérieur et des Communications démissionnent en prévision des élections générales à la Grande Assemblée nationale de Turquie.

Le Premier ministre pourvoit à leur remplacement trois jours avant la date du commencement des élections ou, en cas de décision de renouvellement des élections avant l'expiration de la législature, dans les cinq Jours de cette décision, en nommant à ces ministères des personnalités indépendantes, membres ou non de la Grande Assemblée nationale de Turquie.

Lorsque le renouvellement des élections a lieu en application de l'article 116, le Conseil des ministres démissionne et le Président de la République nomme un Premier ministre chargé de former un Conseil des ministres temporaire.

Le Conseil des ministres temporaire est constitué de membres choisis dans les groupes des partis politiques au prorata de leur représentation à la Grande Assemblée nationale de Turquie, sous réserve des ministres de la Justice, de l'intérieur et des Communications qui sont choisis parmi des personnalités indépendantes, membres ou non de l'Assemblée.

Le président de la Grande Assemblée nationale de Turquie détermine le nombre des ministres à choisir au sein de chacun des groupes des partis politiques et le communique au Premier ministre. Il est pourvu au remplacement des membres de partis qui, ayant été pressentis, n'acceptent pas le portefeuille qui leur a été proposé et de ceux démissionnant par la suite, par la nomination de personnalités indépendantes, membres ou non de la Grande Assemblée nationale de Turquie.

Le Conseil des ministres temporaire est formé dans les cinq jours suivant la publication de la décision de renouvellement des élections au Journal officiel. Le vote de confiance n'a pas lieu en ce qui concerne le Conseil des ministres temporaire. Le Conseil des ministres temporaire exerce ses fonctions pendant les élections et reste en place jusqu'à la réunion de la nouvelle Assemblée.

G. Règlements d'administration publique

Article 115

Le Conseil des ministres peut, en vue de l'application des lois ou pour préciser les mesures ordonnées par elles, édicter des règlements d'administration publique à condition qu'ils ne soient pas contraires aux lois et aient été soumis à l'examen préalable du Conseil d'État.

Les règlements d'administration publique sont signés par le Président de la République et publiés à l'instar des lois.

H. Renouvellement des élections à la Grande Assemblée nationale de Turquie par le Président de la République

Article 116

Le Président de la République peut, après avoir consulté le président de la Grande Assemblée nationale de Turquie, prendre la décision de convoquer de nouvelles élections dans les cas où le Conseil des ministres n'a pas réussi à obtenir la confiance lors du vote mentionné à l'article 110 ou est tombé sur une motion de censure conformément aux articles 99 et 111, à condition qu'un nouveau Conseil des ministres n'ait pas pu être formé dans les quarante-cinq jours ou n'ait pas pu obtenir le vote de confiance.

Le Président de la République peut également, après avoir consulté le président de la Grande Assemblée nationale de Turquie, prendre la décision de convoquer les élections dans les cas où un nouveau Conseil des ministres n'a pas pu être formé, soit dans les quarante-cinq jours suivant une démission du Premier ministre intervenue indépendamment d'une motion de censure, soit dans les quarante-cinq jours qui suivent l'élection du Bureau présidentiel de la Grande Assemblée nationale de Turquie nouvellement élue.

La décision de renouvellement est publiée au Journal officiel et on procède immédiatement aux élections.

I. Défense Nationale

1. Commandement suprême et présidence de l'état-major général

Article 117

Le commandement suprême est indissociable de la personnalité morale de la Grande Assemblée nationale de Turquie et est incarné par le Président de la République.

Le Conseil des Ministres est responsable envers la Grande Assemblée nationale de Turquie du maintien de la sécurité nationale et de la préparation des Forces armées à la défense de la patrie.

Le Chef d'état-major général est le commandant des Forces armées et il assume en temps de guerre les fonctions du commandement suprême au nom du Président de la République.

Le Chef d'état-major général est nommé par le Président de la République sur proposition du Conseil des ministres ; ses pouvoirs et attributions sont réglementés par la loi. Le Chef d'état-major général est responsable vis-à-vis du Premier ministre à raison de ces fonctions et attributions.

La loi réglemente l'étendue des compétences du ministère de la Défense nationale ainsi que ses relations fonctionnelles avec la présidence de l'état-major général et les commandements des forces.

2. Conseil de sécurité nationale

Article 118

Le Conseil de sécurité nationale se compose, sous la présidence du Président de la République, du Premier ministre, du Chef d'état-major général, des Vice-premiers ministres, des ministres de la Justice, de la Défense nationale, de l'intérieur et des Affaires étrangères, des Commandants des Forces terrestres, navales et aériennes et du Commandant général de la Gendarmerie.

Selon les particularités de l'ordre du jour, les ministres ou les personnes concernés peuvent être convoqués aux réunions du Conseil en vue d'être consultés.

Le Conseil de sécurité nationale communique au Conseil des ministres ses décisions ayant valeur de recommandations en matière de détermination, fixation et application de la politique de sécurité nationale de l'État ainsi que son avis au sujet de l'établissement de la coordination nécessaire à cet égard. Les décisions du Conseil de sécurité nationale relatives aux mesures qu'il estime indispensables en vue de sauvegarder l'existence et l'indépendance de l'État, l'intégrité et l'indivisibilité du territoire et la paix et la sécurité de la société sont évaluées par le Conseil des ministres.

Le Président de la République fixe l'ordre du jour du Conseil de sécurité nationale en tenant compte des propositions du Premier ministre et du Chef d'état-major général.

Lorsque le Président de la République est dans l'impossibilité d'y assister, le Conseil de sécurité nationale tient ses réunions sous la présidence du Premier ministre.

L'organisation et les fonctions du Secrétariat général du Conseil de sécurité nationale sont réglementées par la loi.

(Al. 1 et 3 modifiés par la loi n° 4709 du 3.10.2001)

III. Procédures exceptionnelles d'administration

A. État d'urgence

1. Proclamation de l'état d'urgence pour cause de catastrophe naturelle ou de crise économique grave

Article 119

Le Conseil des ministres réuni sous la présidence du Président de la République peut, en cas de catastrophe naturelle, d'épidémie dangereuse ou de crise économique grave, proclamer l'état d'urgence dans une ou plusieurs régions du pays ou sur l'ensemble du territoire, pour une durée ne dépassant pas six mois.

2. Proclamation de l'état d'urgence pour cause d'extension des actes de violence et de perturbation sérieuse de l'ordre public

Article 120

En cas d'apparition d'indices sérieux d'extension d'actions violentes visant à renverser l'ordre démocratique libre instauré par la Constitution ou à supprimer les droits et libertés fondamentaux ou en cas de perturbation sérieuse de l'ordre public en raison d'actes de violence, le Conseil des ministres réuni sous la présidence du Président de la République peut, après avoir consulté le Conseil de sécurité nationale, proclamer l'état d'urgence dans une ou plusieurs régions du pays ou sur l'ensemble du territoire, pour une durée ne dépassant pas six mois.

3. Réglementation de l'état d'urgence

Article 121

Lorsque la décision de proclamer l'état d'urgence est adoptée conformément aux articles 119 et 120 de la Constitution, elle est publiée au Journal officiel et soumise à l'approbation de la Grande Assemblée nationale de Turquie. Si la Grande Assemblée nationale de Turquie est en vacances, elle est convoquée immédiatement. L'Assemblée peut modifier la durée de l'état d'urgence, la proroger à la demande du Conseil des ministres pour des périodes ne dépassant pas quatre mois, et elle peut lever l'état d'urgence.

La loi relative à l'état d'urgence régit les obligations en espèces, en nature ou en travail qui peuvent être imposées aux citoyens du fait de la proclamation de l'état d'urgence en application de l'article 119, et régit séparément pour chacune des deux variétés d'états d'urgence, les procédés de limitation ou de suspension des droits et libertés fondamentaux, conformément aux principes énoncés à l'article 15 de la Constitution, détermine comment et de quelle manière seront arrêtées les mesures requises par la situation, quel genre d'attributions seront conférées aux agents des services publics et quel type de modifications seront apportées à leur statut, et fixe les procédures exceptionnelles d'administration.

Pendant toute la durée de l'état d'urgence, le Conseil des ministres réuni sous la présidence du Président de la République peut édicter des décrets-lois dans les matières qui rendent l'état d'urgence nécessaire. Ces décrets-lois sont publiés au Journal officiel et soumis le jour même à l'approbation de la Grande Assemblée nationale de Turquie ; les délais et procédures d'approbation par l'Assemblée sont déterminés par son Règlement intérieur.

B. État de siège, mobilisation générale et état de guerre

Article 122

Le Conseil des ministres réuni sous la présidence du Président de la République peut, après avoir consulté le Conseil de sécurité nationale, proclamer l'état de siège dans une ou plusieurs régions du pays ou sur l'ensemble du territoire pour une durée ne dépassant pas six mois, dans les cas d'extension d'actes de violence plus graves encore que ceux qui rendent la proclamation de l'état d'urgence nécessaire, et qui visent à renverser l'ordre démocratique libre reconnu par la Constitution ou les droits et libertés fondamentaux, en cas d'état de guerre, ou de survenance d'une situation nécessitant la guerre, ou en cas d'insurrection ou d'extension d'un mouvement puissant et actif de rébellion contre la patrie ou la République ou de menées violentes intérieures ou extérieures, mettant en danger l'indivisibilité du territoire et de la nation. Cette décision est publiée sans délai au Journal officiel et soumise le jour même à l'approbation de la Grande Assemblée nationale de Turquie. Si la Grande Assemblée nationale de Turquie n'est pas en session, elle est convoquée immédiatement. La Grande Assemblée nationale de Turquie peut, si elle le juge nécessaire, réduire la durée de l'état de siège ou proroger ou lever l'état de siège.



En période d'état de siège, le Conseil des ministres réuni sous la présidence du Président de la République peut édicter des décrets-lois dans les matières qui rendent l'état de siège nécessaire.

Les décrets-lois sont publiés au Journal officiel et soumis le jour même à l'approbation de la Grande Assemblée nationale de Turquie. Les délais et procédures d'approbation sont déterminés par son Règlement intérieur.

La prorogation de l'état de siège, pour des périodes ne dépassant pas quatre mois chaque fois, est subordonnée à une décision de la Grande Assemblée nationale de Turquie. Cette limitation à quatre mois ne s'applique pas en cas de guerre.

La loi détermine les dispositions applicables, les modes de conduite des opérations, les relations avec l'administration et les modes de limitation ou de suspension des libertés en cas d'état de siège, de mobilisation générale et d'état de guerre, ainsi que les charges à imposer aux citoyens en cas de guerre ou si survient une situation nécessitant la guerre.

Les Commandants de l'état de siège exercent leurs fonctions sous les ordres de la Présidence de l'état-major général.

IV. Administration

A. Principes relatifs à l'administration

1. Unité de l'administration et personnalité morale publique

Article 123

L'administration constitue un tout du point de vue de son organisation et de ses fonctions et est réglementée par la loi.

L'organisation et le fonctionnement de l'administration sont basés sur les principes de la centralisation et de la décentralisation.

La personnalité morale publique ne peut être conférée que par la loi ou en vertu d'une compétence attribuée par elle de manière expresse.

2. Règlements

Article 124

La présidence du Conseil, les ministères et les personnes morales publiques peuvent édicter des règlements tendant à assurer l'application des lois et des règlements d'administration publique qui se rapportent à leur domaine d'activité à condition de ne pas contredire ceux-ci.

La loi précise quels sont les règlements qui doivent être publiés au Journal officiel.

B. Recours judiciaire

Article 125

Tous les actes et décisions de l'administration peuvent faire l'objet d'un recours judiciaire. Les concessions relatives aux services publics peuvent prévoir que le règlement des litiges qui en résultent se fera par voie d'arbitrage national ou international. Seuls les litiges contenant un élément d'extranéité peuvent être soumis à l'arbitrage international.

Les actes que le Président de la République peut accomplir seul ainsi que les décisions du Conseil militaire suprême sont soustraits au contrôle judiciaire. Néanmoins, le recours au contrôle judiciaire est possible contre toutes les décisions prises par le Conseil militaire suprême en ce qui concerne l'expulsion des forces armées.



Le délai de recours contre les actes administratifs commence à courir le jour de leur notification écrite.

La compétence du juge administratif se limite au contrôle de la légalité des actes et décisions administratifs et il ne peut en aucun cas être utilisé comme contrôle d'opportunité. Il ne peut prendre de décision juridictionnelle qui serait de nature à limiter l'exercice de la fonction exécutive si celle-ci s'exerce conformément aux principes et procédures indiqués dans les lois, ou qui aurait elle-même le caractère d'un acte ou d'une décision administrative ou encore aurait pour effet d'annuler le pouvoir d'appréciation de l'administration.

Il peut être décidé de surseoir à l'exécution d'un acte administratif dans le cas où l'exécution de l'acte administratif serait de nature à produire un préjudice irréparable ou difficilement réparable et où l'acte administratif en question serait en même temps manifestement illégal, et ce sur la base d'une décision motivée.

En cas d'état d'urgence, d'état de siège, de mobilisation générale ou de guerre, la loi peut apporter d'autres limitations en matière de décisions de sursis à l'exécution des actes administratifs, pour des raisons tenant à la sécurité nationale, à l'ordre public ou à la santé publique.

L'administration est tenue d'indemniser tout dommage résultant de ses activités, actes et décisions.

(Al. 1 modifié par la loi n° 4446 du 13 août 1999 ; 2e phrase de l'al. 2 et fin de la 1re phrase de l'alinéa 4 ajoutées par la loi n° 5982 du 7.5.2010)

C. Organisation de l'administration

1. Administration centrale

Article 126

La Turquie, du point de vue de l'organisation de l'administration centrale, est divisée en départements en fonction de la situation géographique, des conditions économiques et des exigences du service public ; les départements se subdivisent à leur tour en divers degrés d'administration.

L'administration des départements est fondée sur le principe de la déconcentration.

Plusieurs départements peuvent être regroupés en une organisation administrative centrale de manière à assurer l'efficacité et la coordination de l'action des services publics. Les fonctions et attributions de cette organisation sont réglementées par la loi.

2. Administrations locales

Article 127

Les administrations locales sont des personnes morales publiques constituées en vue de répondre aux besoins collectifs locaux de la population des départements, des municipalités et des villages, dont les principes de constitution sont précisés par la loi et dont les organes de décision, également déterminés par la loi, sont élus au suffrage direct.

L'organisation, les fonctions et les attributions des administrations locales sont réglementées par la loi conformément au principe de la décentralisation.

Les élections aux administrations locales ont lieu tous les cinq ans et selon les principes énoncés à l'article 67. Toutefois, les élections générales ou intermédiaires des organes des administrations locales ou de membres de ces organes qui doivent avoir lieu dans les douze mois précédant ou suivant les élections parlementaires générales ou intermédiaires ont lieu en



même temps que celles-ci. La loi peut prévoir des modes d'administration particuliers en ce qui concerne les grands centres urbains.

Le règlement des contestations relatives à l'acquisition de la qualité d'organe élu d'une administration locale et à la perte de cette qualité est soumis à un contrôle judiciaire. Toutefois, les organes des administrations locales ou leurs membres à l'encontre desquels une enquête ou des poursuites ont été engagées pour une infraction commise dans l'exercice de leurs fonctions peuvent, à titre provisoire, être suspendus de leur fonction par le ministre de l'intérieur, jusqu'à la décision juridictionnelle définitive.

L'administration centrale a le droit d'exercer une tutelle administrative sur les administrations locales dans le cadre des principes et modalités définis par la loi, en vue d'assurer l'accomplissement des services locaux conformément au principe d'unité de l'administration, la cohésion au sein des services publics et la sauvegarde de l'intérêt général et de veiller à ce que les besoins locaux soient satisfaits d'une manière appropriée.

La création par les administrations locales sur autorisation du Conseil des ministres, de groupements destinés à organiser des services publics déterminés, les fonctions et attributions de ces groupements, leurs affaires financières et de police, ainsi que leurs liens et rapports avec l'administration centrale sont réglementés par la loi. Des moyens financiers correspondant à leurs fonctions sont dévolus à ces administrations.

(Al. 3 modifié par la loi n° 4121 du 23.7.1995)

D. Dispositions relatives aux agents du service public

1. Principes généraux

Article 128

Les fonctions essentielles, permanentes et durables requises par les services publics que l'État, les entreprises économiques publiques et les autres personnes morales publiques sont tenus de fournir conformément aux principes généraux de l'administration sont exercées par les fonctionnaires et autres agents publics.

La loi régit les qualifications, la nomination, les fonctions et attributions, les droits et obligations et les traitements et indemnités des fonctionnaires et autres agents publics ainsi que les autres questions se rapportant à leur statut. Toutefois, les dispositions de la convention collective concernant les droits financiers et sociaux sont réservés.

La loi détermine spécialement les règles et modalités de formation des fonctionnaires supérieurs.

(Dernière phrase de l'al. 2 ajoutés par la loi n° 5982 du 7.5.2010)

2. Fonctions et responsabilités, garanties dans le cadre des poursuites disciplinaires

Article 129

Les fonctionnaires et autres agents publics sont tenus d'exercer leurs activités en restant fidèles à la Constitution et aux lois.

Les fonctionnaires et autres agents publics, ainsi que les membres du personnel des organisations professionnelles ayant le caractère d'établissements publics et de leurs unions, ne peuvent faire l'objet d'aucune sanction disciplinaire à moins d'avoir obtenu le droit de se défendre.

Les décisions en matière disciplinaire ne peuvent être soustraites au contrôle juridictionnel, à l'exception de l'avertissement et du blâme.

Les dispositions concernant les membres des Forces armées ainsi que les juges et procureurs sont réservées.

Les actions en dommages-intérêts résultant de fautes commises par des fonctionnaires ou autres agents publics dans l'exercice de leurs fonctions ne peuvent être intentées que contre l'administration, selon les formes et conditions spécifiées par la loi et sous réserve d'action récursoire de l'administration.

L'engagement de poursuites pénales à l'encontre des fonctionnaires et autres agents publics accusés d'avoir commis une infraction est subordonné à l'autorisation de l'instance administrative désignée par la loi sous réserve des exceptions qu'elle prévoit. (Al. 3 modifié par la loi n° 5982 du 7.5.2010)

E. Établissements et institutions supérieures d'enseignement supérieur

1. Établissements d'enseignement supérieur

Article 130

Les universités sont créées par l'État en vertu d'une loi dans le but de former, dans le cadre d'un système basé sur des principes d'éducation et d'enseignement contemporains, une main-d'œuvre qualifiée répondant aux besoins de la nation et du pays ; de se livrer à des tâches d'éducation et d'enseignement à différents niveaux au-delà de l'enseignement secondaire, à des recherches scientifiques et à des publications ainsi que de fournir des conseils et de rendre service au pays et à l'humanité ; elles se composent de diverses unités, sont dotées de la personnalité morale publique et jouissent de l'autonomie scientifique.

Les fondations peuvent, en se conformant aux règles et procédures définies par la loi, créer des établissements d'enseignement supérieur, qui seront soumis à la surveillance et au contrôle de l'État, à condition qu'ils ne poursuivent pas de but lucratif.

La loi veille à une répartition équilibrée des universités sur toute l'étendue du pays.

Les universités ainsi que les membres et les membres associés du corps enseignant peuvent procéder librement à toutes espèces de recherches scientifiques et publications. Toutefois, ce pouvoir ne confère pas la liberté de se livrer à des activités allant à l'encontre de l'existence et de l'indépendance de l'État ou de l'unité et de l'indivisibilité de la nation et du territoire.

Les universités et les unités qui en dépendent sont placées sous la surveillance et le contrôle de l'État, qui est chargé d'y assurer la sécurité.

Les recteurs sont désignés et nommés par le Président de la République et les doyens par le Conseil de l'enseignement supérieur, conformément aux règles et procédures déterminées par la loi.

Les organes administratifs et de contrôle des universités et les membres de leur corps enseignant ne peuvent être écartés de leurs fonctions, de quelque manière que ce soit, par d'autres instances que le Conseil de l'enseignement supérieur ou les organes compétents des universités.

Les budgets élaborés par les universités sont, après examen et approbation du Conseil de l'enseignement supérieur, soumis au ministère de l'Éducation nationale, puis mis en application et contrôlés conformément aux règles relatives au budget général et aux budgets annexes, moyennant l'accomplissement des formalités qui s'y rapportent.

La loi régit la création et le fonctionnement des établissements d'enseignement supérieur et de leurs organes ainsi que la désignation, les fonctions, les compétences et les responsabilités de ceux-ci, les procédures relatives à l'exercice par l'État de son droit de surveillance et de contrôle sur les universités, les fonctions et titres, la nomination, la promotion et la mise à la retraite ainsi que la formation du personnel enseignant, les relations des universités et de leur personnel enseignant avec les organismes publics et autres, le niveau et la durée des



programmes d'enseignement, l'accès à l'enseignement supérieur, l'assiduité et les droits d'inscription, les principes relatifs aux aides financières accordées par l'État, les affaires disciplinaires et pénales, les affaires financières, le statut du personnel, les conditions auxquelles le personnel enseignant doit se conformer et son affectation eu égard aux besoins interuniversitaires, le déroulement des activités d'éducation en toute liberté et sécurité et conformément aux exigences de la science et de la technologie contemporaines, ainsi que l'utilisation des ressources financières fournies par l'État aux universités et au Conseil de l'enseignement supérieur.

Les établissements d'enseignement supérieur créés par des fondations sont soumis aux dispositions de la Constitution relatives aux établissements d'enseignement supérieur créés par l'État en ce qui concerne le maintien de l'ordre, le recrutement de leur personnel enseignant, et leurs activités académiques, à l'exception de celles qui se rapportent à des questions financières et administratives.

(Al. 8 modifié par la loi n° 5428 du 29.10.2005)

2. Conseil supérieur de l'enseignement supérieur

Article 131

Le Conseil de l'enseignement supérieur est institué dans le but de planifier, organiser, diriger et contrôler l'enseignement dispensé par les établissements d'enseignement supérieur, d'orienter leurs activités éducatives, d'enseignement et de recherche scientifique, de veiller à ce que ces établissements soient créés et se développent dans le respect des objectifs et des principes fixés par la loi, et à ce que les universités utilisent les ressources qui leur sont allouées d'une manière efficace, et de planifier la formation du personnel enseignant.

Le Conseil de l'enseignement supérieur se compose des membres nommés par le Président de la République, de préférence parmi des professeurs s'étant distingués dans leurs fonctions de recteur ou de membre du corps enseignant, sur présentation par le Conseil de l'enseignement supérieur, les universités et le Conseil des ministres et la présidence de l'état major général, de candidats dont le nombre, les qualifications et les procédures de sélection sont déterminés par la loi, ainsi que des membres désignés directement par le Président de la République.

L'organisation, les fonctions, les pouvoirs, la responsabilité et les règles de travail du Conseil sont réglementés par la loi.

(Al. 2 modifié par la loi n° 5170 du 7.5.2004)

3. Établissements d'enseignement supérieur soumis à des dispositions particulières

Article 132

Les établissements d'enseignement supérieur rattachés aux Forces armées turques et à l'administration de la sûreté sont soumis aux dispositions des lois particulières qui les régissent.

F. Institut de radio et de télévision, établissements de radio et de télévision et agences d'information ayant des rapports avec le secteur public

Article 133

La création et l'exploitation de stations de radio et de télévision sont libres dans le cadre des conditions fixées par la loi.

Créé dans le but de réglementer et contrôler les activités de radio et de télévision, l'Institut de radio et télévision est composé de neuf membres. Ces membres sont élus par la Grande Assemblée nationale de Turquie parmi les candidats présentés par les groupes des partis



politiques en nombre double du nombre des places attribuées à chaque parti politique. La création, les fonctions et les pouvoirs de l'Institut de radio et de télévision, les compétences de ses membres, la procédure de désignation et la durée de leur mandat sont fixés par la loi.

L'unique institut de radio et de télévision créé par l'État et doté de la personnalité morale publique ainsi que les agences d'information qui sont subventionnées par des personnes morales publiques sont autonomes et se conforment au principe d'impartialité de l'information. [Al. 1 modifié par la loi n° 3913 du 8.7.1993 ; al. 2 ajouté par la loi n° 5370 du 21.6.2005]

G. Institut supérieur Atatürk de culture, de langue et d'histoire

Article 134

Créé sous le patronage spirituel d'Atatürk, l'*Institut supérieur Atatürk de culture, de langue et d'histoire*, réunissant le Centre Atatürk de recherche, la Société turque de langue, la Société turque d'histoire et le Centre culturel Atatürk, a pour but d'effectuer des recherches, par des méthodes scientifiques, sur la pensée, les principes et les réformes d'Atatürk, et dans les domaines de la culture, de l'histoire et de la langue turques, de les faire connaître, de les propager et d'éditer des publications à leur sujet ; il possède la personnalité morale publique, et est rattaché à la présidence du Conseil sous la vigilance et l'appui du Président de la République.

Les avantages financiers prévus par le testament d'Atatürk au bénéfice de la Société turque de langue et de la Société turque d'histoire sont préservés et continuent à leur être alloués.

La loi régit la création, les organes, les règles de fonctionnement et le statut du personnel de l'Institut Supérieur Atatürk de culture, de langue et d'histoire ainsi que ses pouvoirs à l'égard des organismes qui en dépendent.

H. Organisations professionnelles ayant le caractère d'établissements publics

Article 135

Les organisations professionnelles ayant le caractère d'établissements publics et leurs unions sont des personnes morales publiques créées par la loi dans le but de permettre aux membres d'une profession déterminée de satisfaire leurs besoins communs, de faciliter leurs activités professionnelles, d'assurer le développement de la profession conformément à l'intérêt général et de maintenir la discipline et l'éthique professionnelles en vue de faire régner l'intégrité et la confiance tant dans les relations internes à la profession que dans ses rapports avec le public, et dont les organes sont élus par leurs propres membres, au scrutin secret, sous contrôle judiciaire et selon les modalités déterminées par la loi.

On ne peut contraindre des personnes occupant des fonctions permanentes et durables dans les organismes et établissements publics ou les entreprises économiques publiques à adhérer à des organisations professionnelles.

Ces organisations professionnelles ne peuvent pas se livrer à des activités étrangères aux buts dans lesquels elles ont été créées.

Les partis politiques ne peuvent pas présenter de candidats aux élections des organes de ces organisations professionnelles et de leurs unions.

La loi fixe les règles relatives au contrôle administratif et financier exercé par l'État sur ces organisations professionnelles.

Il est mis fin, en vertu d'une décision judiciaire et à la demande de l'instance déterminée par la loi ou du procureur de la République, aux fonctions des organes responsables des organisations professionnelles qui se livrent à des activités étrangères à leurs buts, et de nouvelles élections sont organisées pour les remplacer.

Toutefois, dans les cas où un retard serait préjudiciable à la sécurité nationale, à l'ordre public, à la prévention de la commission ou de la poursuite d'une infraction ou à une arrestation, une autorité peut être habilitée par la loi à interdire aux organisations professionnelles ou à leurs unions la poursuite de leurs activités. La décision de l'autorité est soumise au juge compétent dans les vingt-quatre heures. Le juge doit statuer dans les quarante-huit heures, faute de quoi la décision administrative devient caduque.

(Al. 3, 4, 5, 6 et 7, modifiés par la loi n° 4121 du 23.7.1995)

I. Direction des affaires religieuses

Article 136

La Direction des affaires religieuses, qui fait partie de l'administration générale, remplit, conformément au principe de laïcité, en se tenant à l'écart de toutes opinions et idées politiques, et en se fixant pour but de réaliser la solidarité et l'union nationales, les fonctions qui lui sont confiées en vertu de la loi particulière qui la régit.

J. Ordre illégal

Article 137

Toute personne employée dans un service public, en quelque qualité et sous quelque forme que ce soit, doit refuser d'exécuter l'ordre reçu d'un supérieur si elle le considère comme contraire aux dispositions des règlements d'administration publique, des règlements, des lois ou de la Constitution, et aviser la personne dont l'ordre émane de cette contradiction. Toutefois, si le supérieur insiste pour que ledit ordre soit exécuté et le réitère par écrit, il doit être exécuté ; en ce cas, la responsabilité de celui qui l'exécute ne peut être mise en cause.

L'ordre dont l'objet constitue une infraction ne peut en aucune façon être exécuté ; celui qui l'exécute ne peut être déchargé de sa responsabilité.

Les exceptions prévues par la loi pour assurer l'accomplissement des tâches militaires et, dans les cas urgents, la sauvegarde de l'ordre et de la sécurité publics sont réservées.

Chapitre III

Le judiciaire

I. Dispositions générales

A. Indépendance des tribunaux

Article 138

Les magistrats sont indépendants dans l'exercice de leur fonctions ; ils statuent conformément à la Constitution, à la loi et au droit et selon leur conviction intime.

Nul organe, autorité, instance ou individu ne peut donner d'ordres ou de directives aux tribunaux ou aux magistrats, leur envoyer des circulaires, ou leur faire de recommandations ou suggestions concernant l'exercice de leur pouvoir juridictionnel.

On ne peut ni poser de question ni organiser de discussions ni faire de déclarations d'aucune sorte à l'Assemblée législative en rapport avec l'exercice du pouvoir juridictionnel dans le cadre d'un procès en cours.

Les organes du législatif et de l'exécutif de même que l'administration sont tenus de se conformer aux décisions des tribunaux ; ils ne peuvent en aucune manière modifier les décisions des tribunaux ou en retarder l'exécution.

B. Garantie dont jouissent les juges et les procureurs

Article 139

Les juges et procureurs sont irrévocables et ne peuvent, sauf consentement de leur part, être mis à la retraite avant l'âge fixé par la Constitution ; ils ne peuvent pas être privés de leurs traitements, indemnités et autres droits relevant de leur statut, même pour cause de suppression d'un tribunal ou d'un poste.

Les exceptions prévues par la loi en ce qui concerne ceux qui ont été condamnés pour une infraction entraînant la radiation de la profession, ceux dont il est formellement établi qu'ils sont dans l'incapacité de remplir leurs fonctions pour raisons de santé et ceux dont le maintien au sein de la profession a été jugé indésirable, sont réservées.

C. La profession de juge et de procureur

Article 140

Les juges et les procureurs exercent leurs fonctions au sein de juridictions judiciaire et administrative. Ces fonctions sont remplies par des magistrats de carrière.

Les juges exercent leurs fonctions conformément à la garantie dont ils jouissent et au principe de l'indépendance des tribunaux.

La loi régit, conformément à ce principe et à cette garantie, les qualifications des juges et procureurs, leur nomination, leurs droits et devoirs, leurs traitements et indemnités, leur avancement, leur mutation, à titre temporaire ou définitif, quant au lieu ou à la fonction, leur formation au sein de la profession et les autres questions relevant de leur statut, et détermine dans quelles conditions ils peuvent faire l'objet de poursuites et de sanctions disciplinaires ; d'enquêtes et d'inculpations en raison d'infractions relatives à leurs fonctions ou commises dans l'exercice de celle-ci ; et d'exclusion de la profession en raison de leur culpabilité ou de leur incompétence.

Les juges et les procureurs exercent leurs fonctions jusqu'à l'âge de soixante-cinq ans révolus ; la limite d'âge ainsi que les conditions d'avancement et de retraite des juges militaires sont réglementées par la loi.

Les juges et les procureurs ne peuvent assumer aucune fonction, officielle ou privée, en dehors de celles qui sont prévues par la loi. Les juges et les procureurs relèvent du ministère de la Justice en ce qui concerne leur fonctions administratives.

Les juges et les procureurs chargés de fonctions administratives dans des services de justice sont soumis aux dispositions relatives aux juges et procureurs. Ils sont répartis en classes et en degrés selon les principes relatifs aux juges et procureurs et bénéficient de tous les droits reconnus à ces derniers.

D. Publicité des audiences et motivation des jugements

Article 141

Les audiences sont publiques. On ne peut décider de tenir tout ou partie d'une audience à huis clos que dans les cas où les bonnes moeurs ou la sécurité publique l'exigent impérativement.

Des dispositions spéciales sont fixées par la loi en ce qui concerne le jugement des mineurs.

Toutes les décisions rendues par des tribunaux sont écrites et motivées.

Il incombe aux autorités judiciaires de régler les procès à moindres frais et dans les meilleurs délais.

E. Création des tribunaux

Article 142

La création des tribunaux, leurs pouvoirs et attributions et leur fonctionnement, ainsi que les procédures applicables devant les tribunaux, sont réglementés par la loi.

F. Tribunaux de sûreté d'État

Article 143

~~Les tribunaux de sûreté d'État sont créés avec pour mission de statuer sur les infractions portant atteinte à l'unité indivisible de l'État, du point de vue du territoire et de la nation, à l'ordre démocratique libre ou à la République, dont les caractéristiques sont définies dans la Constitution, ainsi que sur celles qui concernent directement la sûreté intérieure ou extérieure de l'État. Les dispositions relatives à l'état de siège et à l'état de guerre sont toutefois réservées.~~

~~Les tribunaux de sûreté d'État se composent d'un président, de deux membres titulaires et d'un membre suppléant, du Procureur général de la République et de procureurs de la République en nombre suffisant.~~

~~Le Conseil supérieur des juges et des procureurs nomme, pour une période de quatre ans et conformément aux modalités prévues par la loi particulière applicable, le président, les deux membres titulaires et le membre suppléant ainsi que le Procureur général de la République parmi les juges et les procureurs de la République de première classe, et les procureurs de la République parmi les autres procureurs de la République ; les magistrats dont le mandat vient à expiration peuvent à nouveau être nommés à ces fonctions.~~

~~L'instance d'appel en ce qui concerne les décisions des tribunaux de sûreté d'État est la Cour de cassation.~~

~~Les autres dispositions relatives au fonctionnement des tribunaux de sûreté d'État, à leurs pouvoirs et attributions et aux procédures applicables devant ces tribunaux sont établies par la loi. (modifié par la loi n° 4446 du 13.8.1999 et abrogé par la loi n° 5170 du 7.5.2004)~~

G. Contrôle des juges et procureurs

Article 144

~~Les inspecteurs de justice, sur autorisation du ministère de la Justice contrôlent si les juges et les procureurs exercent leurs fonctions d'une manière conforme aux lois, règlements d'administration publique, règlements et circulaires (circulaires de nature administrative dans le cas des juges), recherchent s'ils commettent des infractions en raison ou dans l'exercice de leurs fonctions et si leurs actes et leur comportement sont compatibles avec les exigences de leur titre et de leurs fonctions et, en cas de nécessité, ouvre contre eux des enquêtes. Le ministère de la Justice peut confier les opérations d'investigation et d'enquête à un juge ou à un procureur ayant plus d'ancienneté que celui qui en fait l'objet.~~

~~Le ministère de la justice vérifie si les services judiciaires et les procureurs exercent leurs fonctions administratives, par l'intermédiaire d'inspecteurs de justice et d'inspecteurs internes qui appartiennent à la profession de juge ou de procureur, alors que les opérations d'enquête, d'inspection et de recherche appartiennent aux inspecteurs de justice. Les procédures et les principes y relatifs sont régis par la loi.~~

~~(Art. modifié par la loi n° 5982 du 7.5.2010)~~

H. Juridiction militaire

Article 145

La juridiction militaire est assurée par les tribunaux militaires et les tribunaux de discipline militaires. ~~Ces tribunaux sont seulement chargés d'examiner les procès relatifs aux infractions commises par des militaires qui ont le caractère d'infraction militaire ou qui sont commises soit contre des militaires, soit dans des locaux militaires, dans le cadre du service militaire et des missions qui s'y rapportent.~~ Ces tribunaux sont seulement compétents pour juger les militaires pour des infractions militaires, portant sur les services et les missions militaires. Les affaires relatives aux crimes contre la sécurité de l'État, l'ordre constitutionnel et son fonctionnement sont du ressort des tribunaux civils.

~~Les tribunaux militaires sont également chargés de connaître des infractions commises par des personnes civiles qui sont des infractions militaires énoncées par une loi particulière ou qui ont été commises contre des militaires, soit pendant l'accomplissement de fonctions déterminées par la loi, soit dans des locaux militaires également déterminés par la loi.~~ Le personnel non-militaire ne doit pas être jugé par des tribunaux militaires, sauf en temps de guerre.

La loi détermine la compétence en temps de guerre ou d'état de siège des tribunaux militaires quant aux infractions et aux personnes ; elle régleme leur création et le détachement éventuel de juges et de procureurs civils auprès de ces tribunaux durant ces périodes.

La loi régleme, eu égard aux nécessités de la fonction militaire, la création et le fonctionnement des organes de la juridiction militaire, les questions de statut des juges militaires, les relations des juges militaires assumant des fonctions de procureur militaire avec le commandement dont dépend le tribunal où ils les exercent, l'indépendance des tribunaux et la garantie dont jouissent les juges. ~~La loi détermine en outre les relations des juges militaires avec le commandement militaire dont ils dépendent eu égard aux nécessités de la fonction militaire, du point de vue de leurs fonctions militaires extrajudiciaires.~~

(Al. 1 et 2 modifiés par la loi n° 5982 du 7.5.2010)

II. Juridictions supérieures

A. Cour constitutionnelle

1. Composition

Article 146

~~La Cour constitutionnelle se compose de onze membres titulaires et quatre membres suppléants.~~

~~Ceux-ci sont désignés par le Président de la République parmi des candidats élus, entre leurs présidents et membres, à la majorité absolue du nombre total de leurs membres, en nombre triple de celui des postes à pourvoir, par les Assemblées générales de la Cour de cassation en ce qui concerne deux membres titulaires et deux membres suppléants, du Conseil d'État en ce qui concerne deux membres titulaires et un membre suppléant et de la Cour de cassation militaire, du Tribunal administratif militaire supérieur et de la Cour des comptes chacun en ce qui concerne un membre titulaire ; parmi trois candidats désignés par le Conseil de l'enseignement supérieur entre des membres du corps enseignant des établissements d'enseignement supérieur ne figurant pas au sein du Conseil en ce qui concerne un membre titulaire ; et parmi des fonctionnaires supérieurs ou des avocats en ce qui concerne les trois membres titulaires et le membre suppléant restants.~~

~~Peuvent être nommés membres titulaires ou suppléants de la Cour constitutionnelle, les fonctionnaires supérieurs et avocats qui ont atteint l'âge de quarante ans révolus et qui ont, soit~~



~~accompli des études supérieures, soit effectué quinze années de service dans des établissements d'enseignement, soit travaillé effectivement dans la fonction publique pendant quinze ans, soit encore exercé pendant quinze ans la profession d'avocat.~~

La Cour constitutionnelle se compose de seize membres.

La Grande Assemblée nationale de Turquie élit deux membres parmi trois candidats proposés, entre le président et les membres de la Cour des comptes, pour chacun des postes vacants, et un membre, au scrutin secret, parmi trois candidats désignés entre les avocats par les chefs des barreaux. Dans cette élection par la Grande Assemblée nationale de Turquie, la majorité des deux tiers de tous les membres qui la composent est requise au premier tour, et la majorité absolue au deuxième. Si aucun candidat n'obtient la majorité absolue au deuxième tour, un troisième tour est organisé entre les deux candidats ayant obtenu le plus grand nombre de voix. Celui qui obtient alors le plus grand nombre de voix est élu.

Le Président de la République choisit trois membres de la Cour de cassation, deux membres du Conseil d'État, un membre de la Cour de cassation militaire, un membre du Tribunal administratif militaire supérieur, parmi trois candidats désignés pour chacun des postes vacants par leurs assemblées générales respectives ; il choisit trois membres parmi trois candidats désignés pour chacun des postes vacants par le Conseil de l'enseignement supérieur entre des universitaires de droit, d'économie ou de science politique qui ne sont pas membres de ce Conseil ; il choisit quatre membres parmi les cadres supérieurs, les avocats indépendants, les juges et les procureurs de première catégorie ou les rapporteurs de la Cour constitutionnelle.

Lors des élections tenues dans les assemblées générales respectives de la Cour de cassation, du Conseil d'État, de la Cour de cassation militaire, du Tribunal administratif militaire supérieur, de la cour des comptes et du Conseil de l'enseignement supérieur pour désigner les candidats à la Cour constitutionnelle, les trois personnes ayant obtenu le plus grand nombre de voix seront proposées pour chaque poste vacant. Lors des élections tenues pour désigner trois candidats parmi les avocats indépendants nommés par les chefs des barreaux, les trois personnes ayant obtenu le plus grand nombre de voix seront désignées.

Peuvent être nommés membres de la Cour constitutionnelle, les universitaires qui ont le titre de professeur ou professeur associé, les avocats qui ont exercé la profession d'avocat pendant au moins vingt ans, les cadres supérieurs qui ont accompli leurs études supérieures et ont travaillé pendant au moins vingt ans dans la fonction publique, les juges et les procureurs de première catégorie qui ont au moins vingt ans d'expérience, tous âgés d'au moins quarante-cinq ans.

La Cour constitutionnelle élit parmi ses membres titulaires, au scrutin secret et à la majorité absolue du nombre de ses membres, un président et un vice-président, pour une période de quatre ans. Ils sont rééligibles.

Les membres de la Cour constitutionnelle ne peuvent exercer aucune autre fonction publique ou privée.

(Les trois premiers alinéas sont remplacés par quatre alinéas nouveaux par la loi n° 5982 du 7.5.2010)

2. Perte de la qualité de membre et fin du mandat

Article 147

~~Les membres de la Cour constitutionnelle prennent leur retraite à l'âge de soixante-cinq ans révolus.~~

Les membres de la Cour constitutionnelle sont élus pour un mandat de douze ans. Un membre ne peut être réélu. Les membres de la Cour constitutionnelle prennent leur retraite à soixante-cinq ans. La nomination à un autre poste d'un membre dont le mandat se termine avant l'âge de la retraite obligatoire et les questions relatives à ses droits à l'emploi sont régies par la loi.



Les membres de la Cour constitutionnelle sont automatiquement déchus de leurs fonctions en cas de condamnation pour une infraction entraînant la radiation de la profession de juge ; leurs fonctions peuvent également prendre fin en vertu d'une décision prise par la Cour constitutionnelle à la majorité absolue du nombre total de ses membres lorsqu'il est formellement établi qu'ils sont dans l'incapacité de remplir celles-ci pour raisons de santé. (Intitulé et al. 1 modifiés par la loi n° 5982 du 7.5.2010)

3. Pouvoirs et attributions

Article 148

La Cour constitutionnelle contrôle la conformité à la Constitution, quant à la forme et quant au fond, des lois, des décrets-lois et du Règlement intérieur de la Grande Assemblée nationale de Turquie. En ce qui concerne les amendements constitutionnels, son examen et son contrôle portent exclusivement sur la forme. Toutefois, les décrets-lois édictés, en période d'état d'urgence, d'état de siège ou de guerre ne peuvent pas faire l'objet d'un recours en inconstitutionnalité devant la Cour constitutionnelle, ni quant à la forme, ni quant au fond.

Le contrôle de la constitutionnalité des lois quant à la forme se limite à la vérification de l'existence de la majorité requise lors de leur vote final ; en ce qui concerne les amendements constitutionnels, le contrôle porte uniquement sur le respect des majorités nécessaires à leur proposition et à leur adoption et de la condition d'après laquelle ils ne peuvent pas être délibérés selon la procédure d'urgence. Le contrôle quant à la forme peut être demandé par le Président de la République ou par un cinquième des membres de la Grande Assemblée nationale de Turquie. L'action en annulation d'une loi pour vice de forme ne peut être intentée plus de dix jours après la date de sa publication ; la nullité pour vice de forme ne peut pas non plus être invoquée par voie d'exception d'inconstitutionnalité.

Chacun peut saisir la Cour constitutionnelle au motif que l'un des droits et libertés fondamentaux reconnus dans le cadre de la Convention européenne des droits de l'homme, garantis par la Constitution, a été violé par les pouvoirs publics. Pour faire une demande, les voies de recours ordinaires doivent être épuisées.

Dans chaque cas particulier, la Cour ne peut être saisie d'affaires qui relèvent des voies de recours ordinaires.

Les procédures et les principes relatifs aux cas particuliers sont régis par la loi.

La Cour constitutionnelle juge, en qualité de Haute Cour, le Président de la République, le président de la Grande Assemblée nationale de Turquie, les membres du Conseil des ministres, le président et les membres de la Cour constitutionnelle, de la Cour de cassation, du Conseil d'État, de la Cour de cassation militaire et du Tribunal administratif militaire supérieur, leurs procureurs généraux, le procureur général adjoint de la République et le président et les membres du Conseil supérieur des juges et des procureurs, et de la Cour des comptes, pour les infractions relatives à leurs fonctions.

Le commandant des Forces armées turques (Chef d'état-major), les commandants des forces terrestres, des forces navales et des forces aériennes et le commandant général de la gendarmerie sont jugés par la Haute Cour pour les infractions liées à leurs fonctions.

Les fonctions de procureur auprès de la Haute Cour sont exercées par le Procureur général de la République ou par le Procureur général adjoint de la République. Les arrêts de la Haute Cour sont sans appel.

La Cour constitutionnelle exerce en outre les autres fonctions qui lui sont attribuées en vertu de la Constitution.

(Al. 3, 4, 5, 7 ajoutés et al. 6 modifié par la loi n° 5982 du 7.5.2010)

4. Mode de travail et procédure

Article 149

~~La Cour constitutionnelle se réunit lorsque son président et dix de ses membres sont présents et rend ses arrêts à la majorité absolue. L'annulation des amendements constitutionnels et la dissolution d'un parti politique par voie judiciaire ne peuvent être décidées qu'à la majorité des trois cinquièmes.~~

~~La Cour constitutionnelle examine les recours en annulation pour vice de forme et statue sur ces recours en priorité.~~

~~L'organisation de la Cour constitutionnelle et les règles de procédure applicables devant elle sont déterminées par la loi ; les règles relatives à ses travaux et à la répartition des tâches entre ses membres sont déterminées par le Règlement intérieur dont elle est l'auteur.~~

~~En dehors des cas où elle est saisie en qualité de Haute Cour, la Cour constitutionnelle traite les affaires sur dossier. Toutefois, dans les cas où elle le juge nécessaire, elle peut convoquer les personnes intéressées ou celles qui connaissent la question en vue d'entendre leurs explications orales et, en ce qui concerne les demandes de dissolution ou de dissolution définitive des partis politiques, après avoir entendu le Procureur général de la République près la Cour de cassation, elle écoute la défense présentée par le président du parti politique dont la dissolution est demandée ou par le représentant désigné par lui.~~

La Cour constitutionnelle comporte deux chambres et une assemblée plénière. Les chambres se composent de quatre membres et se réunissent sous la direction d'un vice-président. L'assemblée plénière se réunit avec douze membres sous la présidence du président de la Cour constitutionnelle ou d'un vice-président désigné par le président. Les chambres et l'assemblée plénière prennent leurs décisions à la majorité absolue. Des commissions peuvent être formées pour examiner la recevabilité des requêtes individuelles.

L'assemblée plénière connaît des litiges et des appels concernant les partis politiques, des actions en annulation et des recours et des recours et des procès où elle intervient en tant que Haute Cour. Les chambres statuent sur les demandes individuelles.

L'annulation des amendements constitutionnels, la dissolution des partis politiques ou leur privation d'aides d'État sont décidées à la majorité des deux tiers des membres présents à la séance.

La Cour constitutionnelle examine les recours en annulation pour vice de forme et statue sur ces recours en priorité.

L'organisation de la Cour constitutionnelle et les règles de procédures applicables devant l'assemblée plénière et les chambres, les questions disciplinaires concernant le président, les vice-présidents et les membres sont régies par la loi. Les principes de fonctionnement, l'organisation des sections et des commissions, et la répartition des tâches sont fixés par le règlement intérieur établi par la Cour.

La Cour constitutionnelle examine les litiges sur dossier, sauf dans les cas où elle intervient en tant que Haute Cour. Néanmoins, il peut être décidé de tenir une audience pour des requêtes individuelles. Si elle le juge nécessaire, la Cour peut également convoquer les personnes intéressées et celles qui connaissent la question, pour présenter des explications orales ; et en ce qui concerne les demandes de dissolution d'un parti politique, la Cour constitutionnelle, après avoir entendu le Procureur général de la République près la Cour de cassation, doit entendre la défense du président du parti dont la dissolution est demandée, ou un représentant désigné par lui.

(Art. modifié par les lois n° 4121 du 23.7.1995 et n° 4709 du 3.10.2001, puis entièrement réécrit par la loi n° 5982 du 7.5.2010)

5. Recours en annulation

Article 150

Ont le droit d'intenter directement devant la Cour constitutionnelle un recours en annulation pour inconstitutionnalité quant à la forme ou quant au fond des lois, des décrets-lois et du Règlement intérieur de la Grande Assemblée nationale de Turquie, ou de certains de leurs articles ou dispositions, le Président de la République, les groupes parlementaires du parti au pouvoir et du principal parti d'opposition, et un cinquième au moins du nombre total des membres de la Grande Assemblée nationale de Turquie. Dans le cas où plusieurs partis politiques sont au pouvoir, le droit de recours dont disposent les partis au pouvoir est exercé par celui d'entre eux qui a le plus grand nombre de députés.

6. Délai des recours

Article 151

Le droit d'intenter directement un recours en annulation devant la Cour constitutionnelle s'éteint à l'expiration d'un délai de soixante jours à partir de la publication au Journal officiel de la loi, du décret-loi ou du Règlement intérieur dont l'annulation est demandée.

7. Exception d'inconstitutionnalité devant d'autres tribunaux

Article 152

Si un tribunal estime dans le cadre d'un procès que les dispositions de la loi ou du décret-loi à appliquer sont contraires à la Constitution ou que l'exception d'inconstitutionnalité invoquée par l'une des parties est sérieuse, il sursoit à statuer jusqu'à ce que la Cour constitutionnelle se prononce à ce sujet.

Si le tribunal ne juge pas l'exception d'inconstitutionnalité sérieuse, l'instance d'appel statue sur sa recevabilité en même temps que sur le fond.

La Cour constitutionnelle se prononce et rend son arrêt public dans les cinq mois de la date à laquelle elle a été saisie de l'affaire. Si l'arrêt n'a pas été rendu dans ledit délai, le tribunal statue sur l'affaire conformément aux dispositions de la loi en vigueur. Toutefois, si l'arrêt de la Cour constitutionnelle lui parvient avant que le jugement relatif au fond du procès ne soit devenu définitif, le tribunal est tenu de s'y conformer.

Lorsque la Cour constitutionnelle a rejeté l'exception d'inconstitutionnalité quant au fond d'une disposition légale, on ne peut invoquer à nouveau cette exception à l'égard de la même disposition avant l'écoulement d'un délai de dix ans à partir de la publication de la décision de rejet au Journal officiel.

8. Arrêts de la Cour constitutionnelle

Article 153

Les arrêts de la Cour constitutionnelle sont sans appel. Les arrêts d'annulation ne peuvent être rendus publics avant que leurs motifs aient été rédigés.

Lorsqu'elle annule une loi ou un décret-loi ou une de leurs dispositions, la Cour constitutionnelle ne peut pas se substituer au législateur en établissant une disposition susceptible d'entraîner une application nouvelle.

La loi, le décret-loi ou le Règlement intérieur de la Grande Assemblée nationale de Turquie ou celle de leurs dispositions qui a été annulée cesse d'être en vigueur à la date de la publication de l'arrêt d'annulation au Journal officiel. En cas de nécessité, la Cour constitutionnelle peut aussi fixer la date d'entrée en vigueur de la décision d'annulation. Cette date ne peut dépasser d'un an la date de la publication de l'arrêt au Journal officiel.

Dans le cas où l'entrée en vigueur de la décision d'annulation est différée, la Grande Assemblée nationale de Turquie délibère et se prononce en priorité sur les projets ou propositions de lois visant à combler le vide juridique entraîné par l'arrêt d'annulation.

Les arrêts d'annulation ne sont pas rétroactifs.

Les arrêts de la Cour constitutionnelle sont immédiatement publiés au Journal officiel et lient les organes du législatif, de l'exécutif et du judiciaire ainsi que les autorités administratives et les personnes physiques et morales.

B. Cour de cassation

Article 154

La Cour de cassation est l'instance d'examen en dernier ressort des décisions et jugements rendus par les tribunaux judiciaires et pour lesquels la loi n'a pas indiqué d'autre instance judiciaire de recours. Elle statue aussi en premier et en dernier ressort sur certains procès indiqués par la loi.

Les membres de la Cour de cassation sont élus par le Conseil supérieur des juges et des procureurs, au scrutin secret et à la majorité absolue du nombre total de ses membres, parmi les juges et les procureurs de la République de première classe et les personnes censées appartenir à la même profession.

Le premier président, les premiers vice-présidents et les présidents de section de la Cour de cassation sont élus par l'Assemblée générale de la Cour de cassation parmi ses propres membres, au scrutin secret et à la majorité absolue du nombre total de ses membres pour une période de quatre ans ; ils sont rééligibles.

Le Procureur général de la République et le Procureur général adjoint de la République près la Cour de cassation sont désignés par le Président de la République pour une période de quatre ans sur présentation par l'Assemblée générale de la Cour, pour chacun de ces postes, de cinq candidats élus au scrutin secret parmi ses propres membres. Ils sont rééligibles.

L'organisation, le fonctionnement, les qualifications et la procédure de désignation du président, des vice-présidents, des présidents de section et des membres de la Cour de cassation ainsi que du Procureur général de la République et du Procureur général adjoint de la République près la Cour de cassation sont réglementés par la loi, dans le respect du principe de l'indépendance des tribunaux et de la garantie dont jouissent les juges.

C. Conseil d'État

Article 155

Le Conseil d'État est l'instance d'examen en dernier ressort des décisions et jugements rendus par les tribunaux administratifs et pour lesquels la loi n'a pas indiqué d'autre instance juridictionnelle administrative de recours. Il statue également en premier et en dernier ressort sur certains procès indiqués par la loi.

Le Conseil d'État est chargé de connaître des litiges administratifs, d'émettre dans les deux mois son avis sur les projets de loi ainsi que sur les concessions relatives aux services publics qui lui sont envoyés par le Premier ministre et le Conseil des ministres, d'examiner les projets

de règlements d'administration publique et les cahiers des charges et contrats de concession, de résoudre les litiges administratifs et d'accomplir les autres tâches qui lui sont confiées par la loi.

Trois quarts des membres du Conseil d'État sont désignés par le Conseil supérieur des juges et des procureurs parmi les juges et procureurs des juridictions administratives de première classe et les personnes censées appartenir à la même profession ; le quart restant est nommé par le Président de la République parmi les fonctionnaires dont les qualifications sont fixées par la loi.

Le président, le Procureur général, les vice-présidents et les présidents de section du Conseil d'État sont élus par l'Assemblée générale du Conseil d'État parmi ses propres membres, au scrutin secret et à la majorité absolue du nombre total de ses membres, pour une période de quatre ans. Ils sont rééligibles.

L'organisation, le fonctionnement, les qualifications et la procédure de désignation du président, du Procureur général, des vice-présidents, des présidents de section et des membres du Conseil d'État sont réglés par la loi, dans le respect du principe de l'indépendance des tribunaux et de la garantie dont jouissent les juges.

(Al. 2 modifié par la loi 4446 du 13.8.1999)

D. Cour de cassation militaire

Article 156

La Cour de cassation militaire est l'instance d'examen en dernier ressort des décisions et jugements rendus par les tribunaux militaires. Elle statue en outre en premier et en dernier ressort sur certains procès énumérés par la loi et concernant des militaires.

Les membres de la Cour de cassation militaire sont désignés par le Président de la République sur présentation par l'Assemblée générale de la Cour de cassation militaire, pour chacun des postes à pourvoir, de trois candidats élus au scrutin secret et à la majorité absolue du nombre total de ses membres parmi les juges militaires de première classe.

Le président, le Procureur général, le vice-président et les présidents de section de la Cour de cassation militaire sont nommés parmi ses membres d'après leur grade et leur ancienneté.

L'organisation et le fonctionnement de la Cour de cassation militaire ainsi que les questions disciplinaires et de statut de ses membres sont régis par la loi dans le respect du principe de l'indépendance des tribunaux et de la garantie dont jouissent les juges ~~et conformément aux nécessités de la fonction militaire.~~

(Al. 4 modifié par la loi n° 5982 du 7.5.2010)

E. Tribunal administratif militaire supérieur

Article 157

Le Tribunal administratif militaire supérieur est la juridiction chargée du contrôle juridictionnel en premier et dernier ressort des litiges résultant des décisions et actes administratifs se rapportant à la fois à des militaires et à la fonction militaire, même s'ils émanent d'autorités non militaires. Toutefois, lorsque le litige a trait à l'obligation de service militaire, il n'est pas requis que l'intéressé ait la qualité de militaire.

Ceux des membres du Tribunal administratif militaire supérieur qui ont la qualité de juge militaire sont désignés par le Président de la République, sur présentation par le président et les membres du Tribunal ayant cette qualité pour chacun des postes à pourvoir de trois candidats, élus au scrutin secret et à la majorité absolue parmi les juges militaires de première classe ; les membres qui n'ont pas la qualité de juge sont désignés par le Président de la République, sur présentation par la présidence de l'état-major général pour chacun des postes à pourvoir de trois candidats choisis parmi les officiers possédant les grades et qualités fixés par la loi.



La durée maximale des fonctions des membres qui n'ont pas la qualité de juge militaire est de quatre ans.

Les présidents, le Procureur général et les présidents de section du Tribunal sont nommés parmi les membres qui ont la qualité de juge en respectant l'ordre de grade et d'ancienneté.

L'organisation et le fonctionnement du Tribunal administratif militaire supérieur, les règles de procédure qui y sont applicables et les questions disciplinaires et de statut de ses membres sont réglementés par la loi dans le respect du principe de l'indépendance des tribunaux et de la garantie dont jouissent les juges ~~et conformément aux nécessités de la fonction militaire.~~ (Al. 5 modifié par la loi n° 5982 du 7.5.2010)

F. Tribunal des conflits

Article 158

Le Tribunal des conflits est habilité à résoudre à titre définitif les conflits d'attribution et de compétence qui surgissent entre les instances juridictionnelles judiciaires, administratives et militaires.

L'organisation du Tribunal des conflits, les qualifications et procédures de désignation de ses membres ainsi que son fonctionnement sont réglementés par la loi. La présidence de ce Tribunal est assurée par le membre de la Cour constitutionnelle que celle-ci charge de remplir cette fonction.

En cas de conflit d'attribution entre la Cour constitutionnelle et d'autres tribunaux, la décision de la Cour constitutionnelle prévaut.

III. Conseil supérieur des juges et des procureurs

Article 159

~~Le Conseil supérieur des juges et des procureurs est créé et exerce ses fonctions dans le respect du principe de l'indépendance des tribunaux et de la garantie dont jouissent les juges.~~

~~Les membres du Conseil sont désignés par le Président de la République pour une période de quatre ans, sur présentation de candidats élus parmi leurs propres membres en nombre triple de celui des postes à pourvoir par les Assemblées générales de la Cour de cassation en ce qui concerne trois membres titulaires et trois membres suppléants, et du Conseil d'État en ce qui concerne deux membres titulaires et deux membres suppléants. Les membres du Conseil sont rééligibles. Le Conseil élit un vice-président parmi ceux de ses membres titulaires qui ont été désignés en vertu d'une élection.~~

~~Le Conseil supérieur des juges et des procureurs procède aux opérations relatives à l'accès des juges et des procureurs des juridictions judiciaires et administratives à la profession, à leur nomination et à leur transfert, à leur affectation à des fonctions temporaires, à leur avancement et à leur promotion en première classe, à la répartition des postes, aux décisions sur le sort de ceux dont le maintien dans la carrière est jugé indésirable, aux sanctions disciplinaires et à la radiation des magistrats. Il statue sur les propositions émanant du ministère de la Justice en matière de suppression de tribunaux ou de postes de juges ou de procureurs et de modification de la compétence territoriale des tribunaux. Il exerce en outre les autres fonctions qui lui sont attribuées par la Constitution et les lois.~~

~~Les décisions du Conseil ne peuvent faire l'objet d'aucun recours devant des instances judiciaires.~~

~~La loi réglemente l'exercice par le Conseil de ses fonctions, ses modalités d'élection et de travail ainsi que les règles d'examen des recours au sein du Conseil.~~



~~Le ministre de la Justice détient le pouvoir de nommer des juges et des procureurs à des fonctions provisoires ou permanentes dans les services centraux du ministère de la Justice sous réserve du consentement des intéressés.~~

~~Le ministre de la Justice peut dans les cas où un retard serait préjudiciable au bon fonctionnement des services, conférer des fonctions temporaires à des magistrats, à condition de soumettre sa décision à l'approbation du Conseil supérieur des juges et des procureurs lors de sa plus proche réunion.~~

Le Conseil supérieur des juges et des procureurs est créé et exerce ses fonctions dans le respect du principe de l'indépendance des tribunaux et de la garantie dont jouissent les juges.

Le Conseil supérieur des juges et des procureurs est composé de vingt-deux membres titulaires et douze suppléants et il comprend trois chambres.

Le président du Conseil est le ministre de la justice. Le secrétaire d'État à la justice est membre de droit du Conseil. Pour un mandat de quatre ans, quatre membres titulaires dont les qualités sont définies par la loi sont nommés par le président parmi les professeurs en droit et les avocats ; trois membres titulaires et trois suppléants sont nommés par l'assemblée générale de la Cour de cassation parmi ses membres ; deux membres titulaires et deux suppléants par l'assemblée générale du Conseil d'État parmi ses membres ; un membre titulaire et un suppléant sont nommés par l'assemblée générale de l'Académie de justice turque parmi ses membres ; sept membres titulaires et quatre suppléants, qui sont juges de première catégorie et ont les qualités pour être juges de première catégorie, sont choisis par les juges et les procureurs parmi les juges civils et les procureurs ; trois membres titulaires et deux suppléants qui sont juges de première catégorie et ont les qualités pour être juges de première catégorie sont choisis par les juges et les procureurs administratifs pour quatre ans, parmi les juges et les procureurs administratifs. Ils peuvent être réélus à la fin de leur mandat.

L'élection des membres du Conseil a lieu dans les soixante jours précédant la fin de leur mandat. En cas de vacance parmi les membres nommés par le président avant la fin de leur mandat, les nouveaux membres sont nommés dans les soixante jours qui suivent cette vacance. Dans le cas où d'autres sièges sont vacants, la durée restante du mandat est accomplie par le suppléant.

Lors des élections où chaque membre de la Cour de cassation, du Conseil d'État et de l'Académie de justice turque doit voter pour un candidat qui est élu par les assemblées générales respectives et où chaque juge et procureur des tribunaux judiciaires et administratifs vote pour un membre du Conseil qui est élu parmi les juges et les procureurs de première catégorie des tribunaux judiciaires et administratifs, les candidats qui ont obtenu le plus de voix sont élus comme membres titulaires et suppléants respectivement. Ces élections ont lieu une fois par chaque mandat et au scrutin secret.

Les membres titulaires du Conseil, en dehors du ministre et du secrétaire d'État à la justice, n'assument aucune autre fonction que celles prescrites par la loi et ne peuvent être nommés ou élus à un autre poste par le Conseil au cours de leur mandat.

L'administration et la représentation du Conseil sont assurées par le président du Conseil. Le président du Conseil ne participe pas aux travaux des chambres. Le Conseil élit les présidents des chambres et un vice-président parmi leurs membres. Le président peut déléguer certains de ses pouvoirs aux présidents des chambres

Le Conseil statue sur l'accès des juges et des procureurs des tribunaux judiciaires et administratifs à la profession, à leur nomination et à leur mutation à d'autres postes, leur affectation à des missions temporaires leur promotion et leur promotion à la première catégorie, et sur les décisions concernant ceux dont la poursuite de la carrière est jugée indésirable, sur les sanctions disciplinaires et la révocation des fonctions. statue sur les propositions du ministère de la justice concernant la suppression de tribunaux ou de postes de juges ou de procureurs, ou la modification de la juridiction des tribunaux. Il exerce en outre les autres fonctions qui lui sont confiées par la Constitution et les lois.



Le contrôle des juges et des procureurs dans l'exercice de leurs fonctions conformément aux lois, règlements, décrets et circulaires (circulaires administratives dans le cas des juges) les enquêtes pour déterminer s'ils ont commis des infractions dans le cadre de leurs fonctions ou en lien avec elles, si leur comportement et leur conduite sont conformes à leur statut et à leurs fonctions et, si nécessaire, les enquêtes les concernant sont effectuées par les inspecteurs du Conseil, sur demande des chambres et avec l'accord du président du Conseil supérieur des juges et des procureurs. Les enquêtes peuvent être également effectuées par un juge ou un procureur qui est supérieur au juge ou au procureur qui y est soumis.

En dehors des décisions relatives à la révocation des fonctions, les décisions du Conseil ne peuvent faire l'objet d'aucun recours juridictionnel.

Un secrétariat général du Conseil est établi. Le secrétaire général est nommé par le président du Conseil parmi les juges et les procureurs de première catégorie, parmi trois candidats proposés par le Conseil. Le Conseil est habilité à nommer des inspecteurs du Conseil des juges et des procureurs, avec leur accord, à des fonctions temporaires ou permanentes au sein du Conseil.

Le ministre de la justice est habilité à nommer des inspecteurs du Conseil, des juges et des procureurs, avec leur accord, à des fonctions temporaires ou permanentes dans les services centraux, dépendant ou relevant du ministère de la justice.

L'élection des membres du Conseil, la formation de chambres et la répartition du travail entre les chambres, les obligations du Conseil, le quorum pour les réunions et les décisions, les règles et les principes de fonctionnement, les recours contre les décisions et les délibérations des chambres, la procédure d'examen de ces recours, ainsi que la mise en place et les fonctions du secrétaire général sont déterminées par la loi.

(Art. entièrement réécrit par la loi n° 5982 du 7.5.2010)

IV. Cour des comptes

Article 160

La Cour des comptes est chargée de contrôler, au nom de la Grande Assemblée nationale de Turquie, tous les revenus, dépenses et biens des administrations relevant du budget général et des budgets annexes, de statuer définitivement sur la régularité des comptes et opérations des responsables et d'exercer les fonctions d'examen, de contrôle et de décision qui lui sont attribuées par la loi. Les arrêts définitifs de la Cour des comptes peuvent faire l'objet d'un recours en révision de la part des intéressés ; le droit de recours est unique et doit être exercé dans les quinze jours suivant la date de la notification écrite de l'arrêt. Les arrêts de la Cour des comptes ne sont pas susceptibles de recours devant la juridiction administrative.

En cas de conflit entre un arrêt du Conseil d'État et un arrêt de la Cour des comptes relatif à l'impôt ou à des obligations et charges financières similaires, l'arrêt du Conseil d'État prévaut.

Le contrôle et le jugement des comptes et des opérations de l'administration locale se font par la Cour des comptes

La création et le fonctionnement de la Cour des comptes, les procédures de contrôle qui y sont applicables, les qualifications, la nomination, les devoirs et attributions, les droits et responsabilités et les autres questions de statut de ses membres ainsi que la garantie dont jouissent son président et ses membres sont régis par la loi.

~~La loi détermine les procédures de contrôle, au nom de la Grande Assemblée nationale de Turquie, des biens publics détenus par les Forces armées, conformément aux règles de secret exigées par les services de la Défense nationale.~~

(Dernier alinéa abrogé par la loi 5170 du 7 mai 2004 ; al. 1 modifié et al. 3 ajouté par la loi n° 5428 du 29.10.2005)

Quatrième partie Dispositions financières et économiques

Chapitre premier Dispositions financières

I. Budget

A. Élaboration et exécution du budget

Article 161

Les dépenses de l'État et des personnes morales publiques autres que les entreprises économiques publiques sont effectuées en vertu de budgets annuels.

La loi fixe le début de l'année fiscale ainsi que les modalités d'élaboration, d'exécution et de contrôle du budget général et des budgets annexes.

La loi peut prévoir des délais et procédures particuliers en ce qui concerne les investissements se rapportant aux plans de développement et les travaux et services dont l'exécution doit durer plus d'un an.

La loi de finances ne peut contenir aucune disposition autre que celles se rapportant au budget. (Al. 2 modifié par la loi n° 5428 du 29.10.2005)

B. Délibération du budget

Article 162

Le Conseil des ministres soumet à la Grande Assemblée nationale de Turquie, au plus tard soixante-quinze jours avant le début de l'année fiscale, un rapport contenant les projets de budget général et de budgets annexes ainsi que l'estimation des recettes nationales.

Les projets de budget et le rapport sont examinés en commission du budget. Cette commission, qui se compose de quarante membres, est constituée en veillant à ce que les groupes parlementaires des partis politiques et les indépendants y soient représentés proportionnellement à leur importance, mais en attribuant au moins vingt-cinq sièges aux groupes parlementaires du parti au pouvoir ou de l'ensemble des partis au pouvoir.

Le texte adopté par la commission du budget dans un délai de cinquante-cinq jours est soumis à la Grande Assemblée nationale de Turquie, qui délibère et se prononce sur ce texte avant le début de l'année fiscale.

Au cours du débat en assemblée plénière relatif aux budgets des ministères et administrations et aux budgets annexes, les membres de la Grande Assemblée nationale de Turquie expriment leurs vues pendant la discussion de chaque budget dans son ensemble ; les chapitres budgétaires et propositions d'amendements sont lus et soumis au vote sans faire l'objet d'un nouveau débat.

Les membres de la Grande Assemblée nationale de Turquie ne peuvent faire, au cours du débat en assemblée plénière relatif aux projets de lois de finances, aucune proposition de nature à accroître les dépenses ou à diminuer les recettes.

(Al. 1 et 4 modifiés par la loi n° 5428 du 29.10.2005)

C. Règles relatives aux amendements budgétaires

Article 163

Les crédits alloués en vertu du budget général et des budgets annexes indiquent la limite du montant des dépenses autorisées. Les budgets ne peuvent pas contenir de disposition prévoyant que cette limite pourra être dépassée en vertu d'une décision du Conseil des ministres. Le Conseil des ministres ne peut pas non plus être autorisé à apporter des modifications au budget par voie de décrets-lois. Les projets d'amendements prévoyant une augmentation des crédits dans le cadre du budget de l'année en cours, ainsi que les projets et propositions de lois de nature à entraîner une charge financière dans le cadre des budgets de l'année en cours et de l'année suivante, doivent contenir l'indication de ressources financières en contrepartie des dépenses qu'ils prévoient.

(modifié par la loi n° 5428 du 29.10.2005)

D. Loi de règlement

Article 164

Les projets de lois portant règlement définitif du budget sont soumis par le Conseil des ministres à la Grande Assemblée nationale de Turquie au plus tard dans les sept mois suivant la fin de l'année fiscale qui les concerne, à moins que la loi n'ait prévu un délai plus court.

La Cour des comptes soumet sa déclaration de conformité à la Grande Assemblée nationale de Turquie au plus tard dans les soixante-quinze jours suivant le dépôt du projet de loi de règlement auquel elle se rapporte.

Le projet de loi de règlement est inscrit à l'ordre du jour de la commission du budget en même temps que le projet de loi de finances de l'année nouvelle. La commission du budget soumet ces deux projets en même temps à l'assemblée plénière et celle-ci délibère et se prononce sur le projet de loi de règlement en même temps que sur le projet de loi de finances de l'année nouvelle.

La remise à la Grande Assemblée nationale de Turquie du projet de loi de règlement et de la déclaration de conformité ne fait pas obstacle à la poursuite par la Cour des comptes de ses opérations de contrôle et de jugement des comptes et n'implique pas l'existence d'une décision au sujet des opérations non clôturées à sa date.

E. Contrôle des entreprises économiques publiques

Article 165

La loi régit les modalités du contrôle exercé par la Grande Assemblée nationale de Turquie sur les organismes et sociétés publics dont plus de la moitié du capital est détenu directement ou indirectement par l'État.

Chapitre II

Dispositions économiques

I. Planification, Conseil économique et social.

Article 166

L'État a le devoir de planifier le développement économique, social et culturel, et en particulier le développement rapide et harmonieux de l'industrie et de l'agriculture d'une manière équilibrée sur le plan national, d'inventorier et d'évaluer les ressources nationales en vue de planifier leur utilisation productive, ainsi que de créer les structures nécessaires à ces fins.

Le plan prévoit les mesures susceptibles d'accroître l'épargne et la production nationales, d'assurer la stabilité des prix et l'équilibre de la balance des paiements et de promouvoir les investissements et l'emploi ; il veille à ce que les investissements soient effectués en fonction de l'intérêt et des besoins publics et se fixe pour objectif l'utilisation productive des ressources. Les projets de développement sont réalisés conformément à ce plan.

La loi régit les procédures et règles relatives à l'élaboration des plans de développement, leur approbation par la Grande Assemblée nationale de Turquie, leur application et leur modification ainsi qu'à la prévention des modifications allant à l'encontre des objectifs globaux.

Le Conseil économique et social est créé pour donner au gouvernement des avis consultatifs sur la formulation des politiques économiques et sociales.

(Intitulé modifié et al. 4 ajouté par la loi n° 5982 du 7. 5. 2010)

II. Contrôle des marchés et réglementation du commerce extérieur

Article 167

L'État prend les mesures susceptibles de garantir et de promouvoir le bon fonctionnement et la régularité des marchés monétaire, de crédit, des capitaux, des biens et des services ; il empêche la formation sur ces marchés de monopoles et de cartels de fait ou résultant d'une entente.

En vue de la réglementation du commerce extérieur conformément aux intérêts économiques nationaux, le Conseil des ministres peut être habilité en vertu de la loi à établir en matière d'importation, d'exportation et en ce qui concerne d'autres opérations se rapportant au commerce extérieur, des charges financières complémentaires aux impôts et charges similaires, et à supprimer lesdites charges.

III. Prospection et exploitation des richesses et ressources naturelles

Article 168

Les richesses et les ressources naturelles sont placées sous l'autorité et laissées à la disposition de l'État. Le droit de prospection et d'exploitation de ces richesses appartient à l'État. L'État peut céder ce droit à des personnes physiques ou morales pour une période déterminée. L'autorisation expresse de la loi est requise pour que la prospection et l'exploitation de richesses et ressources naturelles déterminées puissent être effectuées soit par l'État en association avec des personnes physiques et morales, soit directement par de telles personnes. La loi indique les conditions auxquelles les personnes physiques et morales doivent se conformer en ce cas, ainsi que les règles et modalités de la surveillance et du contrôle qui seront exercés par l'État et les sanctions applicables.

IV. Forêts et paysans des régions forestières

A. Préservation et développement des forêts

Article 169

L'État adopte les lois et les mesures nécessaires en vue de préserver les forêts et d'agrandir les zones forestières. On procède au reboisement des espaces forestiers incendiés, où il est interdit de se livrer à d'autres formes d'agriculture ou d'élevage. Toutes les forêts sont placées sous la garde de l'État.

La propriété des forêts d'État est inaliénable. L'État gère et exploite les forêts d'État conformément à la loi. Ces forêts ne peuvent faire l'objet de prescription acquisitive et ne peuvent être frappées de servitude, sauf dans l'intérêt public.

Nul acte ou activité de nature à porter préjudice aux forêts ne peut être autorisé. On ne peut faire de propagande politique susceptible d'entraîner la destruction des forêts ni décréter d'amnistie générale ou particulière visant exclusivement les infractions en matière forestière. Les lois d'amnistie générale et particulière ne peuvent pas inclure les infractions commises dans le but d'incendier ou de détruire une forêt ou de réduire une zone forestière.

Les limites des forêts ne peuvent être reculées sauf en ce qui concerne, d'une part, les zones dont le maintien en tant que forêts ne présente aucun intérêt scientifique, ni théorique ni pratique, mais dont il est au contraire établi qu'il y a un intérêt certain à les transformer en zones agricoles ainsi que les terrains qui, avant le 31 décembre 1981, ont intégralement perdu le caractère de forêts sur le plan scientifique, tant du point de vue théorique que pratique, et dont il a été constaté qu'il y avait intérêt à s'en servir à des fins agricoles variées par exemple en tant que champs, vignobles, vergers ou oliveraies ou en vue de l'élevage, et, d'autre part, les secteurs des villes, bourgades et villages où les habitations sont concentrées.

B. Protection des paysans des régions forestières

Article 170

Dans le but d'assurer le développement du niveau de vie des habitants des villages situés à l'intérieur ou à proximité des forêts ainsi que la préservation des forêts et la continuité des zones forestières, la loi régleme, par des mesures susceptibles de promouvoir la coopération entre l'État et les habitants de ces villages pour la surveillance et l'exploitation des forêts, la mise en valeur des zones qui ont intégralement perdu avant le 31 décembre 1981 le caractère de forêts sur le plan scientifique, tant du point de vue théorique que pratique ; les modalités de détermination des zones dont le maintien en tant que forêts ne présente aucun intérêt scientifique, ni théorique ni pratique, et de leur exclusion des zones forestières ; et la contribution de l'État à la revitalisation des zones en question en vue de permettre l'installation totale ou partielle de la population des villages situés à l'intérieur des forêts dans ces zones et leur mise à la disposition de cette population.

L'État prend les mesures susceptibles de faciliter l'obtention par les paysans des régions forestières des instruments, équipements et autres objets nécessaires à l'exploitation. Les terrains appartenant aux habitants déplacés des villages situés à l'intérieur des forêts sont immédiatement reboisés en tant que forêts d'État.

V. Promotion du mouvement coopératif

Article 171

L'État prend les mesures susceptibles d'assurer, dans l'intérêt de l'économie nationale, l'essor du mouvement coopératif, et en priorité des coopératives ayant pour objectifs l'accroissement de la production et la protection des consommateurs.

(modifié par la loi n° 4121 du 23.7.1995)

VI. Protection des consommateurs et des commerçants et artisans

A. Protection des consommateurs

Article 172

L'État prend les mesures susceptibles de protéger et d'informer les consommateurs et encourage les initiatives prises par les consommateurs dans le but d'assurer leur protection.

B. Protection des commerçants et artisans

Article 173

L'État prend les mesures susceptibles de protéger et d'aider les commerçants et artisans.

Cinquième partie

Dispositions diverses

I. Sauvegarde des lois de réforme

Article 174

Aucune disposition de la Constitution ne peut être comprise ou interprétée comme impliquant l'inconstitutionnalité des dispositions en vigueur, à la date de l'adoption de la Constitution par référendum, des lois de réforme énumérées ci-dessous et dont le but est de hisser le peuple turc au-dessus du niveau de la civilisation contemporaine et de sauvegarder le caractère laïque de la République de Turquie :

- 1) la Loi n° 430 du 3 mars 1924 sur l'unification de l'enseignement ;
- 2) la Loi n° 671 du 25 novembre 1925 sur le port du chapeau ;
- 3) la Loi n° 677 du 30 novembre 1925 sur la fermeture des couvents de derviches et des mausolées et l'abolition et l'interdiction des fonctions de gardien de mausolée et de certains titres ;
- 4) la disposition de la Loi n° 734 du 17 février 1926, portant le Code civil turc, instituant la règle du mariage civil, selon laquelle l'acte de mariage est célébré devant l'officier de l'état-civil, ainsi que la disposition de l'article 110 du même Code ;
- 5) la Loi n° 1288 du 20 mai 1928 sur l'adoption des chiffres internationaux ;
- 6) la Loi n° 1353 du 1er novembre 1928 sur l'adoption et la mise en vigueur de l'alphabet turc ;
- 7) la Loi n° 2590 du 26 novembre 1934 sur l'abolition des titres et appellations tels que efendi, bey et pacha ;
- 8) la Loi n° 2596 du 3 décembre 1934 sur l'interdiction de porter certains habits.

Sixième partie

Dispositions transitoires

Article transitoire premier

Le président du Conseil de sécurité nationale et Chef de l'État à la date du référendum acquiert, au moment de la proclamation officielle de l'adoption de la Constitution en tant que Constitution de la République de Turquie à la suite du référendum, la qualité de Président de la République et exerce pendant une période de sept ans les pouvoirs et attributions conférés par la Constitution au Président de la République. Le serment qu'il a prêté en tant que Chef de l'État le 18 septembre 1980 demeure en vigueur. Au terme de cette période de sept ans, les élections présidentielles sont organisées conformément aux dispositions de la Constitution.

Le Président de la République exerce également les fonctions de président du Conseil de sécurité nationale créé en vertu de la loi n° 2356 du 12 décembre 1980, jusqu'à la date à laquelle sera constitué le Bureau présidentiel de la Grande Assemblée nationale de Turquie issue des premières élections générales.

En cas de vacance de la présidence de la République pour une raison quelconque, avant l'entrée en fonction de la Grande Assemblée nationale de Turquie issue des premières élections générales, le membre du Conseil de sécurité nationale ayant le plus d'ancienneté assure l'intérim de la présidence de la République et exerce, jusqu'à ce que la Grande Assemblée nationale de Turquie se réunisse et élise un nouveau Président de la République conformément à la Constitution, tous les pouvoirs et attributions conférés par celle-ci au Président de la République.

Article transitoire 2

Le Conseil de sécurité nationale créé par la loi n° 2356 du 12 décembre 1980 continue à exercer ses fonctions conformément aux lois n° 2324 relative à l'ordre constitutionnel et n° 2485 sur l'Assemblée Constituante, jusqu'à la date à laquelle sera constitué le Bureau présidentiel de la Grande Assemblée nationale de Turquie issue des premières élections générales organisées en vertu de la loi sur les partis politiques et de la loi électorale qui seront élaborées conformément à la Constitution.

La disposition de l'article 3 de la loi n° 2356 relative à la procédure de remplacement applicable au cas où un des sièges du Conseil de sécurité nationale deviendrait vacant pour quelque raison que ce soit ne sera plus applicable après l'adoption de la Constitution.

Après l'entrée en fonction de la Grande Assemblée nationale de Turquie, le Conseil de sécurité nationale se transforme en Conseil de la présidence de la République pour une période de six ans et ses membres acquièrent la qualité de membre du Conseil de la présidence de la République. Le serment qu'ils ont prêté en tant que membre du Conseil de sécurité nationale le 18 septembre 1980 demeure en vigueur. Les membres du Conseil de la présidence de la République jouissent de l'immunité ainsi que des droits statutaires prévus par la Constitution pour les membres de la Grande Assemblée nationale de Turquie. Le Conseil de la présidence de la République cessera d'avoir une existence juridique à l'expiration de cette période de six ans.

Les fonctions du Conseil de la présidence de la République sont les suivantes :

a) Examiner, dans les dix premiers jours du délai de quinze jours accordé au Président de la République, les lois adoptées par la Grande Assemblée nationale de Turquie et transmises à la présidence de la République qui concernent les droits et libertés fondamentaux et les devoirs énoncés par la Constitution, le principe de laïcité, la sauvegarde des réformes d'Atatürk, de la

sécurité nationale et de l'ordre public, l'Office de radio et de télévision de Turquie, les traités internationaux, l'envoi de forces armées à l'étranger et l'accueil de forces étrangères en Turquie ainsi que l'état d'urgence, l'état de siège et de guerre et les autres lois que le Président de la République estime nécessaire de lui soumettre.

b) Examiner, à la demande du Président de la République, les questions relatives au renouvellement des élections générales, au recours à l'état d'urgence et aux mesures qui s'y rapportent, à l'administration et à la surveillance de l'Office de radio et de télévision de Turquie, à l'éducation de la jeunesse et à l'organisation des affaires religieuses, et émettre son avis à leur sujet dans le délai fixé par le Président de la République.

c) Entreprendre, à la demande du Président de la République, des études et recherches sur la sécurité intérieure et extérieure de l'État ainsi que sur les autres sujets qu'il estime nécessaire de lui soumettre et lui en communiquer les résultats.

Article transitoire 3

A la date à laquelle sera constitué le Bureau présidentiel de la Grande Assemblée nationale de Turquie issue des premières élections générales organisées en vertu de la Constitution,

a) la Loi n° 2324 du 27 octobre 1980 relative à l'ordre constitutionnel,

b) la Loi n° 2356 du 12 décembre 1980 sur le Conseil de sécurité nationale et

c) la Loi n° 2485 du 29 juin 1981 sur l'Assemblée constituante

cessent d'être en vigueur, et le Conseil de sécurité nationale et l'Assemblée consultative cessent d'avoir une existence juridique.

Article transitoire 4

(abrogé par la loi n° 3361 du 17.5.1987)

Article transitoire 5

La Grande Assemblée nationale de Turquie se réunit de plein droit à Ankara dans les locaux de la Grande Assemblée nationale de Turquie, le dixième jour suivant la proclamation par le Conseil électoral supérieur des résultats des premières élections générales, à 15 heures. Le député le plus âgé préside cette réunion, au cours de laquelle les députés prêtent serment.

Article transitoire 6

Jusqu'à ce que la Grande Assemblée nationale de Turquie constituée en vertu de la Constitution ait élaboré son propre Règlement intérieur régissant ses réunions et ses travaux, elle appliquera les dispositions non contraires à la Constitution du Règlement intérieur de l'Assemblée nationale qui était en vigueur avant le 12 septembre 1980.

Article transitoire 7

Le Conseil des ministres en place continue à exercer ses fonctions jusqu'à ce qu'un nouveau Conseil des ministres soit formé à la suite de la réunion de la Grande Assemblée nationale de Turquie issue des premières élections générales.

Article transitoire 8

Les lois relatives à la création des nouveaux organes, institutions et conseils instaurés par la Constitution et à leurs pouvoirs, attributions et règles de fonctionnement, ainsi que les autres lois dont la Constitution prévoit l'adoption ou la modification doivent être adoptées pendant la période où l'Assemblée constituante exercera ses fonctions après l'adoption de la Constitution et, en ce qui concerne celles qui ne pourront l'être dans ce délai, dans l'année suivant la première réunion de la Grande Assemblée nationale de Turquie issue des élections.

Article transitoire 9

Les amendements constitutionnels qui seront adoptés par la Grande Assemblée nationale de Turquie au cours des six années suivant la constitution du Bureau présidentiel de la Grande Assemblée Nationale de Turquie réunie à l'issue des premières élections générales pourront lui être renvoyés par le Président de la République. Dans un tel cas, la majorité des trois quarts du nombre total des sièges sera nécessaire pour que la Grande Assemblée nationale de Turquie puisse maintenir la loi portant amendement constitutionnel et la renvoyer au Président de la République dans sa version initiale.

Article transitoire 10

Les élections aux administrations locales seront organisées au plus tard dans l'année suivant la première réunion de la Grande Assemblée nationale de Turquie.

Article transitoire 11

Les membres titulaires et suppléants de la Cour constitutionnelle conservent le statut et les fonctions qu'ils avaient à la date où la Constitution est approuvée par référendum. Ceux d'entre eux qui ont été élus à des fonctions déterminées par la Cour constitutionnelle gardent les titres qu'ils ont ainsi obtenus.

La Cour constitutionnelle ne peut procéder à l'élection d'aucun membre titulaire par suite de vacance de siège tant que le nombre des membres titulaires ne sera pas réduit à onze, et il en est de même en ce qui concerne les membres suppléants tant que le nombre total des membres titulaires et suppléants ne sera pas réduit à quinze. Les règles et l'ordre fixés par la présente Constitution s'appliqueront aux élections qui devraient être organisées avant la réalisation de l'adaptation à la nouvelle réglementation par suite de la réduction à moins de onze du nombre des membres titulaires ou à moins de quinze du nombre des membres titulaires et suppléants de la Cour constitutionnelle.

Le quorum prévu par la loi n° 44 du 22 avril 1962 continuera à s'appliquer en ce qui concerne les procès et autres activités de la Cour constitutionnelle jusqu'à ce que le nombre de ses membres titulaires soit réduit à onze.

Article transitoire 12

Conserveront leurs fonctions jusqu'à l'expiration du mandat qui leur a été conféré par le Chef de l'État : les membres titulaires et suppléants du Conseil supérieur des juges et des procureurs qui ont été désignés à ces fonctions parmi les membres de la Cour de cassation et du Conseil d'État en vertu de l'article transitoire premier de la loi n° 2461 du 13 mai 1981 instituant ce Conseil ; le Procureur général de la République et le Procureur général adjoint de la République qui ont été désignés à ces fonctions en vertu de l'article transitoire ajouté à la Loi n° 1730 sur la



Cour de Cassation par la loi n° 2483 du 25 juin 1981 ; et le président, le Procureur général, les vice-présidents et les présidents de section du Conseil d'État qui ont été désignés à ces fonctions en vertu du deuxième alinéa de l'article transitoire n° 14 de la loi n° 2575 du 6 janvier 1982 sur le Conseil d'État.

Sont également réservées les dispositions des articles transitoires de la loi n° 2576 du 6 janvier 1982 relatives aux nominations des présidents et des membres des tribunaux administratifs.

Article transitoire 13

Les élections en vue de la désignation parmi les membres de la Cour de cassation d'un membre titulaire et d'un membre suppléant du Conseil supérieur des juges et des procureurs auront lieu dans les vingt jours suivant la date d'entrée en vigueur de la Constitution.

Le quorum requis pour les travaux du Conseil sera obtenu grâce à la participation du membre suppléant jusqu'à l'entrée en fonction des membres ainsi désignés.

Article transitoire 14

Les syndicats exécuteront l'obligation qui leur est faite de déposer leurs revenus dans des banques d'État dans les deux ans au plus tard de la date d'entrée en vigueur de la Constitution.

Article transitoire 15

~~Le Conseil de sécurité nationale créé en vertu de la loi n° 2356 et exerçant les pouvoirs législatif et exécutif au nom de la nation turque, les gouvernements formés sous le régime de ce Conseil, et l'Assemblée consultative qui remplit ses fonctions en vertu de la loi n° 2485 relative à l'Assemblée constituante, ne peuvent encourir aucune responsabilité pénale, financière ou juridique en raison des diverses décisions et mesures d'exécution qu'ils auront adoptées durant la période s'étendant entre le 12 septembre 1980 et la date à laquelle sera constitué le Bureau présidentiel de la Grande Assemblée nationale de Turquie issue des premières élections générales, et aucun recours ne peut être introduit à cette fin devant une instance juridictionnelle quelconque.~~

~~Les dispositions de l'alinéa ci-dessus s'appliqueront également à ceux qui ont adopté des décisions et des mesures d'exécution ou accompli des actes matériels dans le cadre de la mise en oeuvre par l'administration ou les organes, instances et agents habilités, des dites décisions et mesures.~~

(modifié par la loi n° 4709 du 3.10.2001 et abrogé par la loi n° 5982 du 7. 5. 2010)

Article transitoire 16

Ceux qui, bien qu'étant inscrits sur les registres électoraux et sur les listes électorales établis en prévision du référendum constitutionnel et possédant les qualités requises pour pouvoir voter, s'abstiennent de participer au référendum sans pouvoir invoquer aucune excuse de droit ou de fait, ne pourront ni participer aux élections générales, intérimaires et locales et aux autres référendums qui seront organisés dans les cinq années suivant le référendum constitutionnel, ni être candidats lors de ces élections.

Article transitoire 17.

Lors des premières élections générales organisées après la promulgation de la loi sur l'ajout d'un article provisoire à la Constitution turque, le dernier alinéa de l'article 67 de la Constitution ne s'applique pas aux dispositions de la loi sur les élections parlementaires n° 2839, du 10 juin 1983, relative à des candidats indépendants sur le bulletin de vote. (Article ajouté par la loi n° 5659 du 10 mai 2007)

Article transitoire 18.

Les membres suppléants actuels de la Cour constitutionnelle acquièrent le statut de membres titulaires à la date d'entrée en vigueur de la présente loi.

Dans les trente jours suivant la date d'entrée en vigueur de la présente loi, la Grande Assemblée nationale de Turquie élit un membre parmi les trois candidats nommés par l'assemblée générale de la Cour des comptes et les responsables des barreaux.

Afin de proposer des candidats aux élections des membres désignés par la Grande Assemblée nationale de Turquie :

a) Le président de la Cour des comptes doit annoncer le début du processus de candidature dans les cinq jours suivant la date d'entrée en vigueur de la présente loi. Les candidats doivent s'inscrire à la présidence dans les cinq jours suivant la date de l'annonce. L'assemblée générale de la Cour des comptes doit organiser les élections dans les cinq jours suivant la date limite d'inscription. Les trois candidats ayant obtenu le plus grand nombre de voix sont désignés par ces élections où chaque membre de la Cour des comptes peut voter.

b) Le président de l'union des associations d'avocats doit annoncer le début du processus de candidature dans les cinq jours suivant la date d'entrée en vigueur de la présente loi. Les candidats s'inscrivent à l'Union turque des associations d'avocats dans les cinq jours suivant la date de l'annonce. L'élection a lieu à l'endroit et au moment indiqué dans l'annonce de l'Union turque des associations d'avocats dans les cinq jours qui suivent la date limite d'inscription par les chefs des barreaux. Les trois candidats ayant obtenu le plus grand nombre de voix sont désignés par ces élections où chaque membre de l'Union turque des associations d'avocats peut voter.

c) Les noms des candidats proposés par les élections tenues conformément aux alinéas a) et b) sont notifiés à la présidence de la Grande Assemblée nationale par la présidence de la Cour des comptes et celle de l'Union turque des associations d'avocats le jour suivant la élections.

d) Les élections ont lieu à la Grande Assemblée nationale dans les dix jours à compter de la notification faite conformément à l'alinéa c). Lors de chaque élection tenue pour chaque poste vacant, si une majorité des deux tiers des membres qui la composent au premier tour de scrutin, et la majorité absolue au second tour n'est pas atteinte, un troisième tour est organisé entre les deux candidats ayant obtenu le plus grand nombre de voix au second tour, et le candidat qui obtient le plus grand nombre de voix au troisième tour est élu. A la suite de la vacance d'un siège attribué à la Cour de cassation ou au Conseil d'État, le président de la République choisit parmi trois candidats proposés par le Conseil de l'enseignement supérieur entre les professeurs de droit, d'économie et de science politique qui ne sont pas membres de cette institution. Les membres titulaires actuels, ainsi que les membres suppléants élus selon les quotas alloués aux institutions qui désignent les membres de la Cour constitutionnelle sont pris en considération dans le choix final.

Le statut de Ceux qui ont été nommés à certains postes à la Cour constitutionnelle gardent leur statut jusqu'à la fin de leur mandat. Ceux qui sont membres à la date d'entrée en vigueur de la présente loi gardent leur poste jusqu'à la limite d'âge obligatoire.

Les arrangements juridiques nécessaires concernant les cas individuels seront réglés dans les deux ans. Les demandes individuelles sont acceptées à compter de l'entrée en vigueur de la loi d'application.

(Article ajouté par la loi n° 5982 du 7 mai 2010)

Article transitoire 19.

Les membres du Conseil supérieur des juges et des procureurs sont élus dans les trente jours à compter de la date d'entrée en vigueur de la présente loi conformément aux principes et procédures indiqués ci-dessous :

a) Les universitaires qui ont travaillé dans le domaine du droit pendant quinze ans au moins et les avocats qui ont exercé leur profession pendant au moins quinze ans, pour lesquels il n'y a aucun empêchement à devenir juges ;

b) L'assemblée générale de la Cour de cassation choisit trois membres titulaires et deux suppléants parmi ses membres de la Cour. Le Premier Président de la Cour de cassation doit annoncer le début du processus de candidature dans les sept jours suivant l'entrée en vigueur de la présente loi. Les candidats doivent s'adresser au Premier Président dans les sept jours suivant la date de l'annonce. L'assemblée générale de la Cour de cassation doit organiser des élections dans les quinze jours à compter de la date limite d'inscription. Lors des élections, où chaque membre de la Cour de cassation peut voter, les candidats ayant obtenu le plus grand nombre de voix sont élus membres titulaires et suppléants respectivement ;

c) L'assemblée générale du Conseil d'État désigne un membre titulaire et un membre suppléant parmi ses membres. Le président du Conseil d'État doit annoncer le début du processus de candidature dans les sept jours suivant l'entrée en vigueur de la présente loi. Les candidats doivent s'adresser à la présidence dans les sept jours suivant la date de l'annonce. L'assemblée générale du Conseil d'État doit organiser des élections dans les quinze jours à compter de la date limite d'inscription. Lors des élections, où chaque membre du Conseil d'État peut voter, les candidats ayant obtenu le plus grand nombre de voix sont élus membres titulaires et suppléants respectivement ;

d) L'assemblée générale de l'Académie de justice turque désigne parmi ses membres un membre titulaire et un suppléant au Conseil supérieur des juges et des procureurs. Le président de l'Académie de justice turque doit annoncer le début du processus de candidature dans les sept jours suivant l'entrée en vigueur de la présente loi. Les candidats doivent s'adresser à la Présidence dans les sept jours suivant la date de l'annonce. L'assemblée générale de l'Académie de justice turque doit organiser des élections dans les quinze jours à compter de la date limite d'inscription. Lors des élections, où chaque membre peut voter, les candidats ayant obtenu le plus grand nombre de voix sont élus membres titulaires et suppléants respectivement ;

e) Sept membres titulaires et quatre suppléants qui sont des juges de première catégorie sont choisis par les juges et les procureurs civils, sous la direction et le contrôle du Conseil électoral suprême parmi les juges et les procureurs civils ayant les qualités requises pour être juges de première catégorie. Dans les cinq jours suivant la date d'entrée en vigueur de la présente loi, le Conseil électoral suprême doit annoncer l'ouverture des candidatures. Les candidats doivent candidater dans les trois jours suivant la date de l'annonce. Le Conseil électoral suprême doit examiner les demandes, établir la liste des candidats et la publier dans les deux jours qui suivent la clôture des inscriptions. Les objections à cette liste peuvent être faites dans les deux jours suivants. Les objections doivent être examinées et finalisées et la liste définitive des candidats être publiée dans les deux jours suivant l'expiration du délai d'opposition. Les juges et les procureurs qui travaillent dans les provinces ou districts doivent voter lors des élections qui se tiendront dans chaque province et district, le deuxième dimanche suivant la date de l'annonce de la liste définitive par le Conseil électoral suprême, sous la direction et le contrôle des commissions électorales provinciales. Les commissions électorales provinciales doivent établir des bureaux de vote en fonction du nombre de juges et de procureurs qui doivent voter dans chaque province. Les commissions électorales provinciales doivent prendre une décision en ce



qui concerne les plaintes et les objections sur la procédure, les mesures et les décisions des bureaux de vote. Les candidats ne peuvent faire campagne. Ils peuvent publier leur CV sur un site Internet alloué à cet effet dans le cadre des principes et des procédures définis par le Conseil électoral suprême. Les candidats qui obtiennent le plus grand nombre de voix seront considérés comme ayant été élus comme membres titulaires et suppléants respectivement. Le Conseil électoral suprême détermine les bulletins de vote ainsi que d'autres questions. Le Conseil électoral suprême peut imprimer les bulletins de vote ou peut les faire imprimer par les commissions électorales provinciales selon son jugement. Dans ces élections, les dispositions de la loi n° 298 sur les règles de base sur les élections et les registres de vote, du 26.04.1961, qui ne sont pas en conflit avec le présent alinéa doivent être appliquées ;

f) Trois membres titulaires et deux suppléants qui sont des juges de première catégorie sont choisis par les juges et les procureurs administratifs, sous la direction et le contrôle du Conseil électoral suprême parmi les juges et les procureurs administratifs ayant les qualités requises pour être juges de première catégorie. Dans les provinces où il y a des tribunaux administratifs régionaux, ces élections se déroulent sous la direction et le contrôle des commissions électorales provinciales et les juges et les procureurs qui travaillent dans ces tribunaux administratifs régionaux et dans des tribunaux qui sont placés sous l'autorité de ces tribunaux doivent voter. Les dispositions de l'alinéa e) sont appliquées à ces élections.

Les membres titulaires du Conseil supérieur des juges et des procureurs, qui ont été élus conformément aux points a), d), e) et f) du premier alinéa, prennent leurs fonctions le jour ouvrable suivant la date d'entrée en vigueur de la présente loi.

Lors de la première réunion du Conseil qui aura lieu après que les membres élus conformément au présent article y auront pris leurs fonctions, le mandat de l'un des membres suppléants du Conseil supérieur des juges et des procureurs, en provenance de la Cour de cassation et du Conseil d'État, déterminé par voie de tirage au sort, prendra fin. Les autres membres titulaires et suppléants doivent continuer leurs fonctions jusqu'à la fin de leur mandat. Les membres qui ont été élus conformément au point b) du premier alinéa ci-dessus et les membres qui ont été élus conformément au point c) entrent en fonction à la place de ceux dont le mandat arrive à expiration.

Parmi les membres élus conformément aux points b) et c), le mandat de ceux qui prendront leurs fonctions conformément aux troisième et quatrième alinéas expire à la date de la fin de la durée de mandat des autres membres du Conseil élus conformément aux points a), c), e) et f) du premier alinéa.

Les membres titulaires élus au Conseil supérieur des juges et des procureurs doivent bénéficier des mêmes droits financiers, sociaux et de retraite prévus pour les présidents de chambre de la Cour de cassation dans la législation en vigueur, jusqu'à ce que les dispositions nécessaires soient prises. En outre, les membres ordinaires du Conseil à l'exception du président, reçoivent une indemnité supplémentaire sur une base mensuelle dans le montant doit être calculé en multipliant l'indice de 30000 par le coefficient appliqué aux salaires des fonctionnaires.

Jusqu'à ce que des dispositions soient prises dans les lois pertinentes, le Conseil suprême des juges et des procureurs :

- a) doit fonctionner sous la forme d'un Conseil, conformément aux dispositions légales en vigueur, sans préjudice des dispositions de la Constitution ;
- b) se réunit, sous la présidence du ministre de la Justice, dans la semaine suivant la date à laquelle les membres titulaires entrent en fonction, conformément au deuxième alinéa et élit un président adjoint temporaire ;
- c) réunit au moins quinze membres et prend ses décisions à la majorité simple des membres qui le composent ;
- d) les fonctions de secrétariat seront assurées par le ministère de la justice.

Jusqu'à ce que les inspecteurs du Conseil soient nommés, les inspecteurs judiciaires existants exercent leurs fonctions sous le titre d'inspecteurs du Conseil.

Les dispositions du présent article s'appliquent jusqu'à ce que les dispositions nécessaires soient prises dans les lois pertinentes.

(Article ajouté par la loi n° 5982 du 7 mai 2010)

Septième partie

Dispositions finales

I. Amendements constitutionnels et participation aux élections et aux référendums

Article 175

Les amendements constitutionnels peuvent être proposés par un tiers au moins du nombre total des membres de la Grande Assemblée nationale de Turquie, et ce par écrit. Les propositions d'amendements constitutionnels sont débattues à deux reprises en assemblée plénière. Elles ne peuvent être adoptées qu'à la majorité des trois cinquièmes du nombre total des membres de l'Assemblée, et au scrutin secret.

Sous réserve des conditions prévues par le présent article, la discussion et l'adoption des propositions d'amendement constitutionnel sont régies par les dispositions relatives à la discussion et à l'adoption des lois.

Les lois portant amendement constitutionnel peuvent être renvoyées par le Président de la République devant la Grande Assemblée nationale de Turquie pour être débattues une nouvelle fois. Si la Grande Assemblée nationale de Turquie vote à nouveau la loi renvoyée, dans sa version initiale, à la majorité des deux tiers du nombre total de ses membres, le Président de la République peut la soumettre à un référendum.

Si la loi portant amendement constitutionnel adoptée à la majorité des trois cinquièmes ou à une majorité inférieure aux deux tiers du nombre total des membres de l'Assemblée n'est pas renvoyée à celle-ci par le Président de la République, elle est publiée au Journal officiel pour être soumise à un référendum.

La loi portant amendement constitutionnel adoptée à la majorité des deux tiers du nombre total des membres de l'Assemblée, qu'elle ait ou non été renvoyée par le Président de la République, ou quelques-uns de ses articles seulement, peuvent être soumis à un référendum par ce dernier. La loi portant amendement constitutionnel ou les articles concernés non soumis à un référendum sont publiés au Journal officiel.

Les lois portant amendement constitutionnel soumises à un référendum ne peuvent entrer en vigueur que si elles sont acceptées à la majorité des votes valablement exprimés pendant le référendum.

La Grande Assemblée nationale de Turquie doit, lorsqu'elle adopte une loi portant amendement constitutionnel, décider en même temps lesquelles des dispositions modifiées de la Constitution devront, dans le cas où la loi est soumise à un référendum, être approuvées ensemble et lesquelles devront l'être séparément.

Les dispositions nécessaires afin d'assurer la participation aux référendums, aux élections parlementaires générales et partielles et aux élections locales générales, y compris l'imposition d'amendes, sont arrêtées par la loi.

(modifié par la loi n° 3361 du 17.5.1987)

II. Préambule et titres en marge des articles

Article 176

Le préambule, qui indique les considérations et principes fondamentaux sur lesquels la présente Constitution repose, fait partie intégrante du texte de la Constitution.

Les titres en tête des articles ont pour seule fonction d'indiquer l'objet, l'ordre et l'agencement des articles. Ces titres ne font pas partie du texte de la Constitution.

III. Entrée en vigueur de la Constitution

Article 177

La présente Constitution devient la Constitution de la République de Turquie et entre entièrement en vigueur, sous réserve des exceptions énumérées ci-dessous et des dispositions relatives à l'entrée en vigueur des dites exceptions, le jour de sa publication au Journal officiel à la suite de son approbation par référendum :

- a) Les dispositions du chapitre II de la deuxième partie, relatives à la liberté et à la sécurité individuelle, à la presse et aux publications et aux droits et libertés de réunion, et les dispositions du chapitre III de cette partie relatives au travail, aux conventions collectives de travail, au droit de grève et au lock-out entrent en vigueur à la date de la publication des nouvelles lois ou des lois modifiant les lois existantes et en tout état de cause au plus tard à la date d'entrée en fonction de la Grande Assemblée nationale de Turquie. Jusqu'à l'entrée en vigueur de ces dispositions, les lois existantes et les décrets et communiqués du Conseil de sécurité nationale s'appliquent.
- b) Les dispositions de la deuxième partie relatives au droit de se livrer à des activités politiques et aux partis politiques, d'une part, et aux droits d'élire et d'être élu, d'autre part, entrent en vigueur à la date de publication respectivement de la nouvelle loi sur les partis politiques et de la loi électorale, qui seront élaborées sur la base de ces dispositions.
- c) Les dispositions de la troisième partie relatives au législatif entrent en vigueur le jour de la proclamation des résultats des premières élections générales. Toutefois, les pouvoirs et attributions de la Grande Assemblée nationale de Turquie découlant de ces dispositions seront exercés par le Conseil de sécurité nationale sous réserve des dispositions de la loi n° 2485 du 29 juin 1981 sur l'Assemblée constituante, jusqu'à l'entrée en fonction de la Grande Assemblée nationale de Turquie.
- d) Sous réserve des dispositions du titre « Président de la République » qui se rapportent à ses pouvoirs et attributions et au Conseil de contrôle d'État, de celles du titre « Conseil des ministres » qui se rapportent aux règlements d'administration publique et à la défense nationale, des dispositions relatives aux procédures exceptionnelles d'administration, de celles du titre « Administration » qui se rapportent aux administrations locales et à l'Institut supérieur Atatürk de culture, de langue et d'histoire et, au chapitre du judiciaire, de celles qui concernent les tribunaux de sûreté d'État, toutes les dispositions de la troisième partie entrent en vigueur le jour de la publication de la Constitution au Journal officiel à la suite du référendum. Les dispositions relatives au Président de la République et au Conseil des ministres qui n'entrent pas en vigueur à cette date entrent en vigueur à la date d'entrée en fonction de la Grande Assemblée nationale de Turquie et les dispositions relatives aux administrations locales et aux tribunaux de sûreté d'État à la date de publication des lois qui les concernent.
- e) En ce qui concerne les opérations se rapportant à l'élaboration de nouvelles lois ou à la modification des lois existantes, à propos soit des dispositions de la Constitution qui entrent en vigueur à la date de la publication de son approbation à la suite du référendum, soit des institutions, organismes et conseils existants ou à créer, il est fait application, conformément à



l'article 11 de la Constitution, soit des dispositions des lois en vigueur qui ne sont pas contraires à la Constitution, soit directement des dispositions constitutionnelles elles-mêmes.
f) La disposition du deuxième alinéa de l'article 164 déterminant la procédure de délibération des projets de lois de règlement s'appliquera à partir de 1984.

Articles transitoires non inclus dans la Constitution

Disposition transitoire de la loi n° 4709, du 3 octobre 2001

A : L'alinéa inséré in fine de l'article 67 de la Constitution en vertu de l'article 24 de la présente loi n'est pas applicable aux premières élections générales qui se dérouleront après l'entrée en vigueur de la présente loi.

B : La modification apportée à l'article 87 de la Constitution en vertu de l'article 24 de la présente loi n'est pas applicable aux personnes ayant commis des actes prévus à l'article 14 de la Constitution avant l'entrée en vigueur de la présente loi.

Disposition transitoire de la loi n° 4777, du 27 décembre 2002

Le dernier alinéa de l'article 67 de la Constitution ne s'applique pas aux premières élections partielles qui ont lieu durant la 22^e législature de la Grande Assemblée nationale de Turquie.

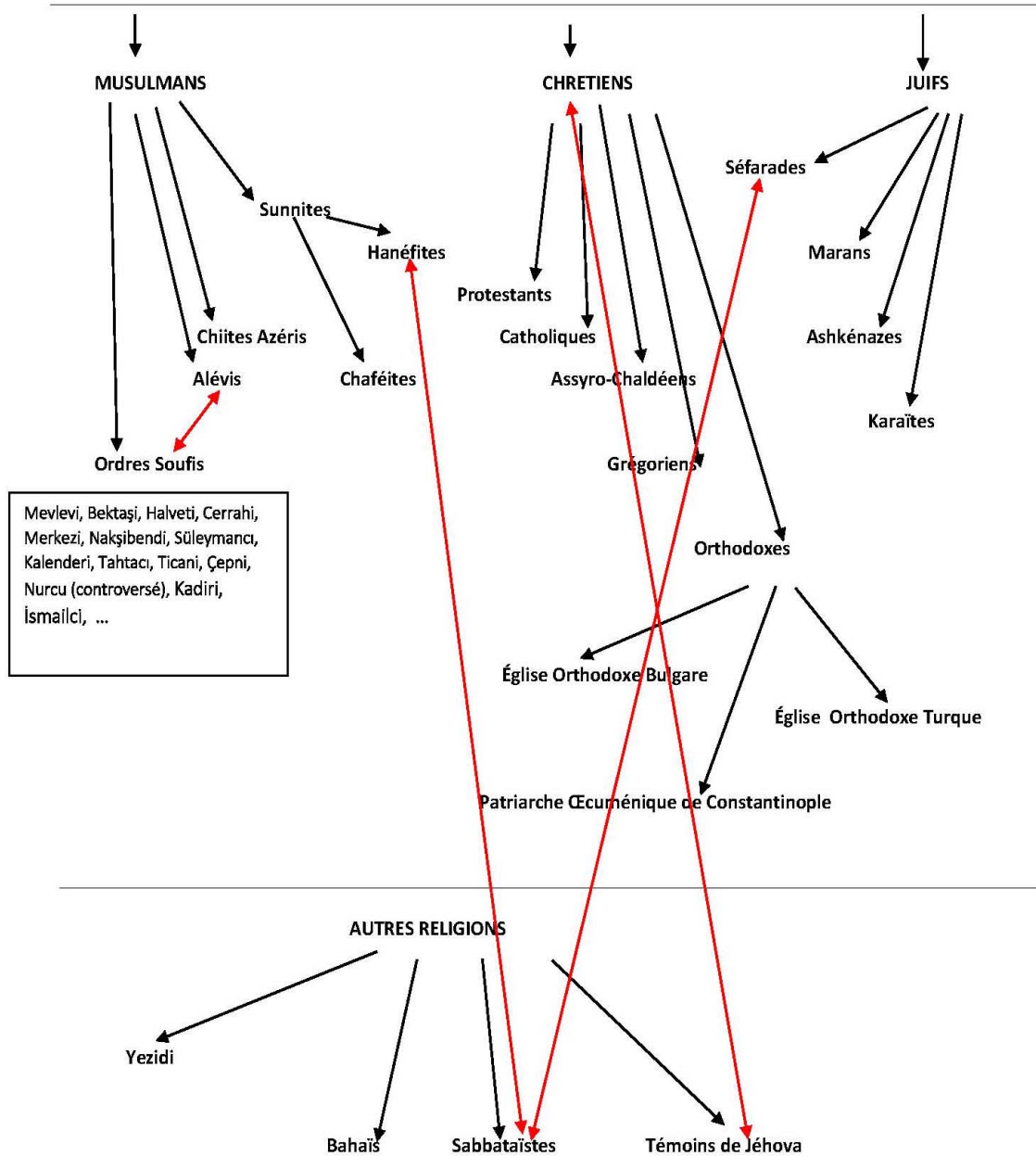
****Digithèque de matériaux juridiques et politiques :***

<http://mjp.univ-perp.fr/constit/tr1982.htm>

ANNEXE II

« Le schéma est préparé sur la base de : Samim Akgönül, Religions de Turquie, religions des Turcs, « Nouveaux acteur dans l'Europe élargie », (p. 41)

Schéma des religions de la Turquie



ANNEXE III

A) Le Métro de Paris : Aux deux côtés de la barre d'appui, deux hommes qui viennent des horizons de vies différentes. L'un lit le Coran et en face, l'autre lit un livre d'architecture.



Photo par Yusuf Siyret Aktan



B) Istanbul : Un *minibus jaune* « ou *dolmuş* » à Istanbul qui circule sur le chemin de Bostancı-Kadıköy. Derrière la vitre du minibus, aux deux côtés de la note sur l'interdiction de fumer il existe un verset de Coran et la photo d'Atatürk devant le drapeau turc.



Photo par Yusuf Siyret Aktan

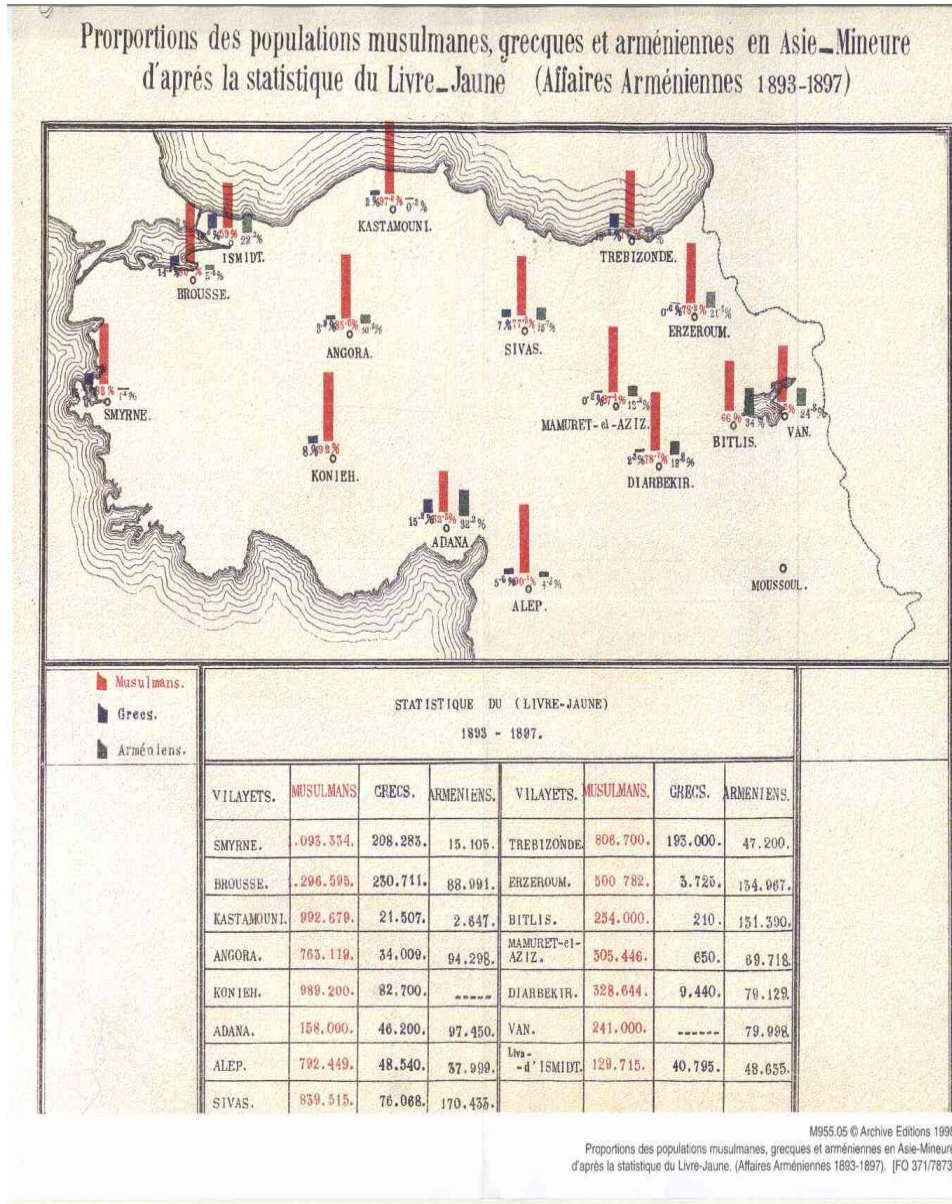


C) Istanbul-Beşiktaş : Le tombeau « türbe » d'un saint « baba » dans l'un des quartiers le plus moderne d'Istanbul. Le Saint « *Bardakçı Baba* » a une histoire controversée ; peut-être il n'a jamais vécu et il est *inventé* par l'humour d'un étudiant d'université. Malgré tous, le shopping center n'a pas pu prendre le risque de démolir le tombeau et l'a restauré d'une manière harmonieuse avec l'environnement moderne. Voilà une preuve intéressante du respect des turcs aux tombeaux des saintes « *evliya türbeleri* »



Photo par Yusuf Siyret Aktan

E) Les statistiques Officielles de la population Ottomane (Les recensements de 1893-1897)



F) Les statistiques Officielles (Archives de l'État Major Général Turc) de la population Ottomane (Le Recensement de 1914)

1914 Senesi Resmi İstatistigi / 1914 Official Statistics							
VİLAYETLER	MÜSLÜMANLAR	RUMLAR	ERMENİLER	VİLAYETLER	MÜSLÜMANLAR	RUMLAR	ERMENİLER
EDİRNE	360.411	224.680	19.773	İÇEL (Sancak)	102.034	2.507	341
ADANA	341.903	8.974	52.650	KARAHİSAR (Sancak)	277.659	632	7.439
ANTALYA (Sancak)	235.762	12.385	630	KARESİ (Sancak)	359.804	97.497	8.653
ANKARA	877.285	20.240	51.556	KASTAMONU	737.302	20.958	8.959
HALEP	576.320	21.954	40.843	HARPUT	446.379	971	79.821
AYDIN (İZMİR)	1.249.067	299.097	20.287	KONYA	750.712	25.150	12.971
BITLİS	309.999	----	117.492	KÜTAHYA (Sancak)	303.348	8.755	4.548
BOLU (Sancak)	399.281	5.151	2.970	MARAŞ	152.645	34	32.322
BURSA	474.114	74.927	60.119	MENTEŞE (Sancak)	188.916	19.923	12
KAYSERİ (Sancak)	184.292	26.590	50.174	NİĞDE (Sancak)	227.100	58.312	4.936
İSTANBUL	560.434	205.752	82.880	URFA (Sancak)	149.384	2	16.718
ÇANAKKALE (Sancak)	149.903	8.550	2.474	SİVAS	939.735	75.324	147.099
DIYARBEKİR	492.101	1.935	65.850	TRABZON	921.128	161.574	38.899
SAMSUN (Sancak)	265.950	98.739	27.319	ÇATALCA (Sancak)	20.048	36.791	842
ERZURUM	673.297	4.864	134.377	VAN	179.380	1	67.792
ESKİŞEHİR (Sancak)	140.678	2.613	8.592	ZOR (Sancak)	65.770	45	232
İZMİT (Sancak)	226.859	40.048	55.852				

BDH Klasör :56 Dosya :274 Fihrist :1

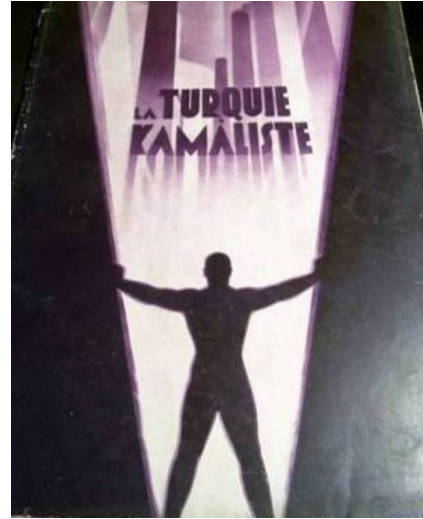
Atatürk, le kéralisme et la représentation de la religion politique turque.

G)



Image Occidentale et Moderne d'Atatürk

H)



Revue Turquie Kémaliste

J)



Les Six-Flèches « Altı Ok »

I)



Atatürk et İnönü sont les leaders du Parti Républicain du Peuple. Votez pour leur parti

K) Samsun : Le Monument d'honneur « Onur ». Atatürk prêt à tirer son épée, sur son cheval accablé. Une représentation épique et musclée qui met en relief la force et la gloire de la jeune République et son père fondateur.



L) Ankara : Le Monument de confiance « *Güven Anıtı* ». La représentation épique nue et musclée des héros de la guerre d'Indépendance aux deux cotés d'Atatürk et la glorification du citoyen qui reconstruit le pays.



M) Ankara : Le Monument de confiance « *Güven Anıtı* » : Les Citoyens qui reconstruisent le pays



N) Ankara : Le Monument de Confiance « *Güven Anıtı* : Les Héros de la guerre d'Indépendance



O) Istanbul (Sur le pont de Bosphore) Le temps fige pour une minute à 9 h 05 (Le moment de décès d'Atatürk). La grande cérémonie de la religion politique turque et le respect au père fondateur



P) Le profil d'Atatürk sur une montagne au Pérou qui s'est représenté par la presse turque comme un miracle de Dieu : Une preuve de la religiosité de l'image d'Atatürk et le symbolisme de la religion politique turque.



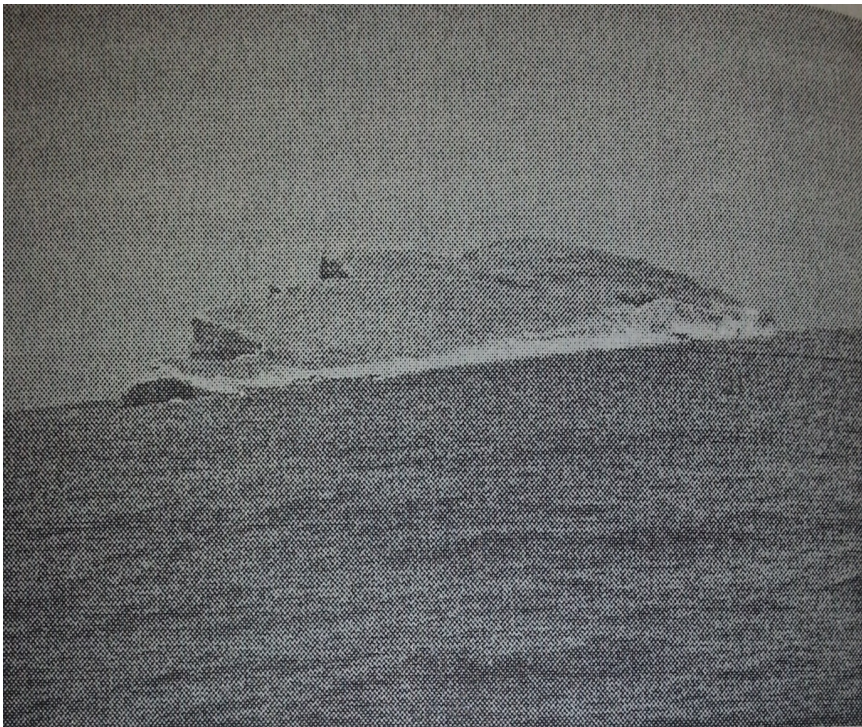
Ali Bektan, *Atatürk ve Parapsikoloji*, p. 382

Q) Le reflet de la silhouette d'Atatürk à Ardahan-Damal



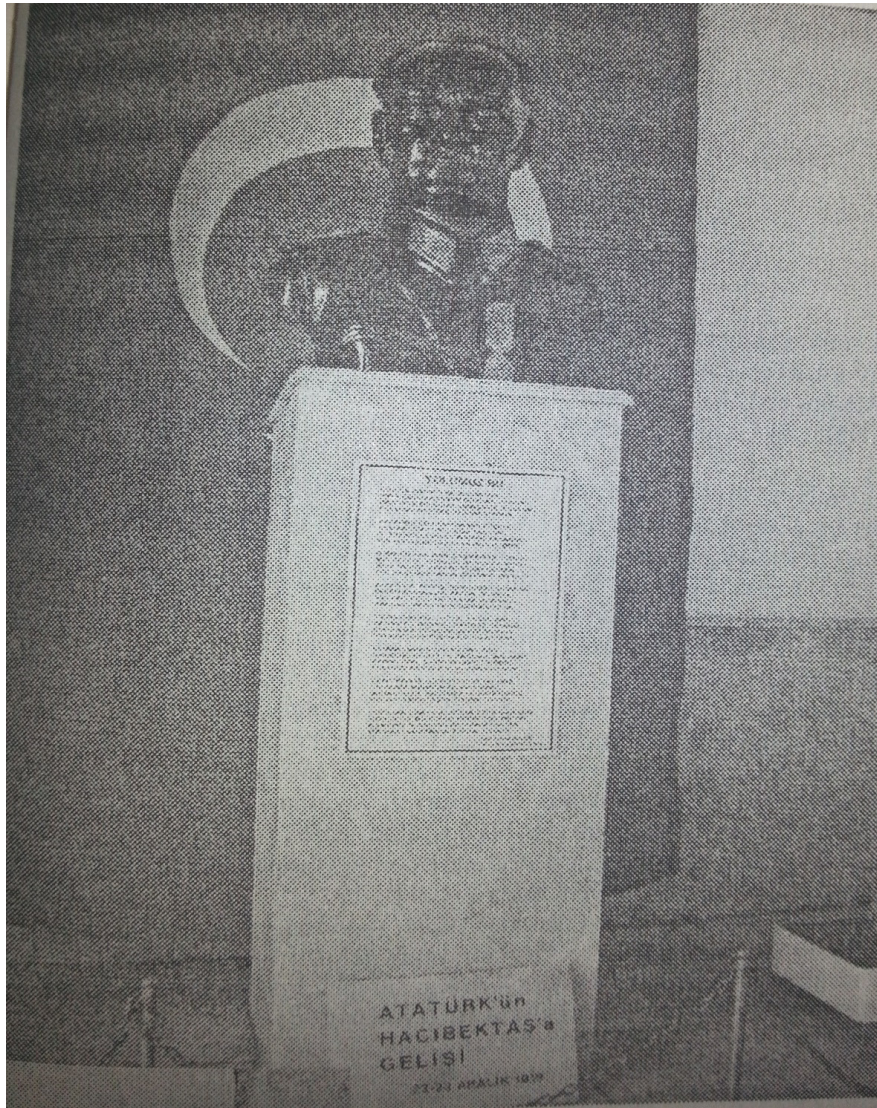
Ali Bektan, *Atatürk ve Parapsikoloji*, p. 378

R) L'île d'Atatürk à Izmir-Foça :



Ali Bektan, *Atatürk ve Parapsikoloji*, p. 380

S) Le Buste d'Atatürk qui représente le mémoire de son visite à *Hacı Bektaş Veli* : Une preuve importante de la valeur de l'image et l'héritage d'Atatürk pour les Bektashi et Alévis en Turquie.



Ali Bektan, *Atatürk ve Parapsikoloji*, p. 383

La Révolte de Gezi Parkı : La Démocratie Pluraliste

T) Le Symbole de la révolte de « *Gezi Parkı* » : La fille avec la robe rouge :



U) Une autre symbole de la révolte de « *Gezi Parkı* » : Le derviche tourneur avec un masque de gaz :



INDEX

A

Abdülhamid II, 50, 52, 194, 195, 196, 198, 201, 202, 204, 205, 275
Abdullah Gül, 123, 124, 238, 247, 250, 260, 262, 263, 281
abolition du Califat, 137, 209, 211, 212, 215, 235
Abu Bakr, 149
Adnan Menderes, 167, 224, 226, 228, 230, 232, 238, 239, 245, 337
AKP, 10, 39, 106, 121, 122, 123, 124, 125, 135, 137, 138, 172, 183, 185, 187, 188, 238, 239, 245, 247, 251, 252, 253, 254, 256, 258, 260, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 272, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 338
Alévi, 133, 149, 348
Ali, 12, 72, 76, 94, 96, 103, 131, 135, 136, 143, 148, 149, 156, 188, 192, 200, 201, 204, 210, 332
amendement de 1909, 205
ANAP, 124, 125, 183, 245, 247
ancien régime, 45, 63, 72, 86, 99, 113, 153, 250, 357
Anthony Smith, 83, 102
appareil étatique, 19, 24, 32, 34, 49, 110, 114, 141, 187, 193, 247
Atatürk, 6, 10, 50, 57, 61, 62, 63, 64, 66, 70, 71, 72, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 109, 110, 112, 113, 114, 136, 137, 139, 158, 165, 167, 172, 180, 185, 186, 189, 190, 201, 204, 210, 212, 220, 221, 223, 224, 225, 229, 231, 232, 233, 234, 238, 240, 243, 248, 261, 267, 276, 280, 285, 308, 318, 320, 323, 324
Ataturkisme, 53, 59, 62, 65, 68, 77, 78, 80, 85, 86, 91, 107
autorité divine, 193
avènement de Menemen, 104, 156
Averroès, 23, 27, 28
avortement, 50, 273, 274, 296

B

Balyoz, 258, 267, 269, 270, 271, 272, 278
Bellah, 65, 70, 73, 74, 75, 76, 77, 79
Bernard Lewis, 76, 93, 111, 112, 141, 142, 152, 196, 199, 201, 202, 204, 206, 208, 213, 214, 215, 218, 220, 225
bloc méditerranéen, 267
Bülent Tanör, 36, 132, 133, 205, 211, 233, 234, 235, 236, 313

C

califat, 57, 88, 89, 90, 99, 142, 211
calviniste, 30, 34

Ç

çapulcu, 278
çapulung, 278

C

caractère laïque, 16, 53, 109, 140, 253, 308, 316, 320, 342
Celal Bayar, 223, 224, 226, 228, 232
cemevi, 136, 137, 138, 346
censure, 277
César, 18, 23, 47, 76, 131
chaféite, 107
chamanisme, 110, 135, 150, 151
Charia, 137, 149, 155, 164, 165, 170, 192, 193, 194, 200, 205, 206, 207, 217, 218, 241, 250, 354
chef national, 94
chef-éternel, 94
Cheikh Said, 156, 157
cheikhs, 157
cheval blanc, 237
chiisme, 135, 148, 149
chiite, 135, 147, 156
choix symboliques, 98



civilisations contemporaines, 87
 code civil turc, 88, 217
 communauté de service, 171, 253
 Communautés de Croyants, 158
 confréries, 107, 122, 133, 136, 141, 143, 144, 145,
 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 172,
 185, 229, 245
 Conseil d'Etat, 136, 333
 Constitution de 1876, 22, 195, 198, 199, 201, 203,
 205, 208, 314
 Constitution de 1961, 86, 87, 117, 120, 125, 233,
 234, 236, 237, 238, 244, 309, 312, 313, 314, 318
 Constitution de 1982, 117, 119, 120, 122, 123, 124,
 125, 137, 237, 242, 243, 265, 312, 314, 315, 318
 constitutionnalisation de la laïcité, 219
 Constitutionnalisme Sécuritaire, 242
 Coran, 20, 21, 22, 23, 27, 49, 107, 112, 118, 121, 135,
 146, 148, 149, 150, 155, 156, 162, 163, 164, 168,
 170, 195, 200, 205, 208, 217, 239, 248, 259, 272,
 297, 331, 332, 338, 342, 343
coup d'état postmoderne, 248
 Coup d'Etat de 1980, 242
 coup d'Etat militaire de 1960, 116, 232
 Cour Constitutionnelle, 6, 93, 120, 122, 123, 124,
 125, 140, 229, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 244,
 246, 248, 251, 255, 256, 257, 260, 262, 263, 264,
 265, 307, 311, 313, 315, 316, 319, 320, 321, 322,
 323, 324, 325, 327, 328, 329, 335, 338, 339, 340,
 341, 342, 352, 362
 Cour de Cassation, 136, 169, 183, 185, 253, 263, 268,
 270, 319, 323, 324, 325, 326, 327, 329
 Cour Européenne des Droits de l'Homme, 41, 290,
 326
 Cours de Religion, 327
croyances politiques, 68
 culte, 24, 25, 43, 44, 62, 74, 76, 79, 82, 94, 95, 104,
 105, 115, 117, 118, 122, 129, 132, 134, 135, 136,
 137, 138, 139, 140, 232, 288, 289, 295, 297, 298,
 302, 325, 343, 346
culture rationnelle, 57

D

démocratie moderne, 189, 280
dershanes, 171, 187
derviches hétérodoxes, 150
 deuil et les fêtes, 105
 DGM, 182, 183, 253, 268
 Dieu, 18, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 43, 47,
 57, 65, 67, 74, 75, 76, 79, 107, 108, 118, 131, 135,
 145, 147, 148, 155, 158, 162, 163, 164, 167, 170,
 181, 217, 287, 299, 300, 332
Discours des quatre libertés, 288
 dogmatisme, 26, 57, 91, 93, 150
 duodécimain, 135
 Durkheim, 70, 71, 72, 73, 79

E

effet prosélyte, 354
égalité des sexes, 255, 257, 265, 354, 355
 Eglise, 15, 18, 19, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33,
 34, 35, 36, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 52, 56,
 74, 76, 77, 79, 116, 127, 128, 131, 207, 227, 235,
 286, 298, 299, 303, 305, 357
 Empire Romain, 19, 25, 26
 Enver Pacha, 204
 Ergenekon, 188, 258, 267, 268, 269, 278
 Etat, 7, 15, 16, 18, 19, 21, 24, 25, 27, 29, 30, 31, 32,
 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 48,
 52, 53, 57, 58, 59, 61, 62, 64, 65, 66, 69, 76, 77,
 78, 79, 80, 82, 86, 88, 89, 90, 93, 100, 109, 110,
 111, 112, 113, 114, 116, 118, 119, 123, 125, 131,
 132, 133, 134, 136, 138, 140, 141, 145, 165, 168,
 169, 170, 173, 174, 182, 184, 185, 187, 189, 190,
 191, 192, 193, 194, 195, 196, 202, 203, 204, 206,
 207, 209, 212, 213, 214, 215, 216, 219, 220, 222,
 225, 226, 227, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 237,
 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 250, 252,
 253, 254, 255, 258, 259, 260, 263, 264, 265, 266,
 267, 268, 273, 278, 279, 280, 281, 286, 290, 291,
 292, 293, 294, 296, 298, 305, 307, 309, 310, 311,
 312, 317, 318, 319, 320, 321, 323, 324, 325, 327,
 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337,



338, 339, 340, 341, 343, 344, 348, 350, 351, 353,
356, 357, 368

état laïque, 328

étatisme, 88, 89, 90, 212

état-nation, 56, 59, 84

Etats-Unis, 42, 65, 74, 79, 178, 179, 182, 183, 184,
224, 245, 253, 287

être suprême, 43

exception française, 41, 50, 53

F

for intérieur, 289, 293, 295, 297, 304, 320, 324, 339,
344, 355

France, 9, 12, 24, 25, 28, 29, 32, 33, 35, 36, 39, 40,
41, 42, 45, 46, 50, 67, 71, 83, 86, 93, 101, 105,
109, 113, 116, 129, 133, 150, 158, 177, 178, 187,
199, 207, 213, 218, 291, 295, 303, 305, 309, 311,
314, 339, 345, 350, 356, 357

G

Gallicanisme, 29, 34

génération pieuse, 259, 272

Gentile, 25, 31, 69, 71, 73, 78, 79, 80, 83, 91, 92

Gestion du Religieux, 113

Gezi Parkı, 180, 272

Gökalp, 72, 204, 217, 252

Gök-Tanrı, 110

gouvernement de réforme au-dessus des partis, 237

grand professeur, 100

Gülen, 154, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178,
179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 253,
271, 278, 280

Güvenpark, 97

H

habit laïque, 16

hanéfite, 107, 132, 135, 140, 332

héritage Kémaliste, 96

hizmet, 171, 174, 181, 253, 280

homme nouveau, 65, 93, 97, 118, 170, 171, 212, 213,
222

HSYK, 188, 263, 264, 281, 282

I

identité musulmane, 49, 57, 60, 61, 62, 72, 84, 110,
111, 112, 113, 114, 171, 338, 347

identité politique, 111, 287

identité républicaine, 90, 92, 93, 189

idéologies, 50, 67, 68, 69, 73, 79, 80, 81, 106, 204,
239

ihsan, 155

imam hatips, 246

institution laïque, 24

intolérance, 32, 47, 67, 223, 288

islam Modéré, 251

Islam Politique, 223

Islam réactionnel, 132

islam traditionnel non-conformiste, 145

J

Jean Bodin, 30, 152

Jean-Paul Roux, 58, 156

Jeunes Turcs, 201, 202, 203

K

kémalisme, 65, 66, 77, 78, 88, 91, 94, 96, 141, 223,
225, 231, 238

Kémalisme, 40, 53, 65, 79, 85, 95, 175, 176, 231, 242

Kémalistes, 95, 263, 356

Kenan Evren, 174, 245, 246

kurdes, 10, 106, 107, 111, 156, 159, 274, 276

L

laïcisation, 17, 24, 25, 29, 33, 35, 36, 37, 38, 41, 43,
51, 52, 86, 141, 170, 194, 204, 208, 211, 238

laïcisme, 88, 185, 212, 222, 227, 231, 238

laïcité de combat, 7, 10, 45, 50, 186, 189, 307, 339

laïcité juridique, 15, 41, 42

laïcité passive, 339, 342, 356

laïcité turque, 9, 48, 54, 56, 93, 113, 130, 131, 189,
194, 256, 350

laos, 16, 32, 33, 34, 43, 67



layman, 17
libéral-démocrate, 284
libéralisme, 8, 176, 230, 239
libérateur, 102, 137, 242
liberté de conscience, 15, 23, 24, 25, 32, 39, 41, 42, 43, 44, 234, 243, 287, 295, 301, 306, 337, 349
liberté de pensée, 42, 44, 165, 256, 288, 289, 295, 296, 299, 301, 302, 303, 343, 348
libertés religieuses, 53, 185, 186, 189, 190, 236, 237, 244, 286, 288, 289, 291, 295, 299, 301, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 312, 317, 318, 319, 320, 322, 323, 326, 334, 336, 347, 354, 355, 358, 368
Locke, 8, 30, 31, 32
loi de 1905, 24, 25, 35, 47, 65, 77, 189, 207, 312
loi de MIT, 284
lois de la révolution, 64, 109
luthérien, 34

M

Maimonide, 27
mémoire collective, 104
mention de la Religion sur les cartes d'identité, 343
millets, 61, 111, 134, 201, 202, 225, 345
MIT, 188, 282, 283, 284
modèle Byzantin, 19
Modèle Turc de Laïcisation, 192
morales séculières, 68
mouvement de régénération, 85
Moyen Age, 19, 28
multipartisme, 10, 90, 93, 172, 190, 222, 224, 238, 308, 318
musulmans anticapitalistes, 276
mythes et la mémoire collective, 101
mythes moteurs, 83

N

naqshbandîs, 154, 156, 157
Naqshbandiyya, 144, 154, 155, 156, 332
nation turque, 61, 62, 72, 83, 84, 86, 87, 88, 92, 97, 98, 101, 102, 110, 111, 112, 113, 204, 208, 215, 216, 233, 236, 242, 265, 308, 324

nationalisme, 6, 59, 60, 61, 69, 71, 80, 81, 82, 83, 87, 88, 96, 174, 204, 212, 220, 232, 243, 254, 318, 324, 346, 368
nécessaire dans une société démocratique, 304, 353
Necmettin Erbakan, 184, 238, 239, 240, 249, 250, 252
neutralité, 15, 18, 24, 25, 38, 39, 40, 42, 47, 48, 52, 53, 80, 93, 133, 136, 139, 189, 277, 305, 311, 336, 338, 351, 353, 354, 357
Nur, 154, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 171, 173, 181, 182
Nurcu, 159, 162
Nutuk, 96

O

Ommeydes, 108
Onur Aniti, 97
opération du 17 Décembre, 188
organisation clandestine, 157
orthodoxe, 45, 58, 60, 61, 107, 128, 181, 232, 285
Ottomans, 22, 58, 59, 60, 61, 72, 99, 107, 111, 113, 114, 126, 135, 147, 151, 193, 199, 200, 345
Oumma, 6, 62, 64, 89, 111, 114, 357

P

panturquisme, 126, 204
Pape, 19, 26, 28, 33, 76, 128, 181
parti de la prospérité, 99, 355
parti démocrate, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 234, 237, 238, 308
parti nation, 91
parti républicain du peuple, 10, 88, 96, 213, 217, 219, 221, 222, 227, 243, 253, 264, 275, 277
parti républicain progressiste, 157, 219, 220, 221
Pena-Ruiz, 26, 27, 30, 42, 46, 47
père fondateur, 50, 62, 63, 70, 71, 72, 78, 80, 82, 84, 86, 87, 88, 94, 95, 96, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 112, 156, 204
Philippe le Bel, 28
philosophie positiviste de l'islam, 158
piliers de l'islam, 108, 135
piliers de la foi, 108, 135, 144, 163



pluralisme, 34, 45, 66, 77, 250, 279, 280, 292, 303, 304, 329, 330, 353, 355, 357
 populisme, 88, 212
 progrès, 20, 47, 51, 58, 64, 88, 92, 93, 100, 121, 127, 136, 139, 153, 158, 165, 171, 175, 196, 215, 217, 319, 350

R

Recep Tayyip Erdoğan, 106, 123, 125, 180, 185, 238, 239, 245, 251, 252, 256, 259, 267, 271, 285, 342
 référendum de 2010, 258, 260
 réformes Ottomanes, 50
régimes de laïcité, 39
 relativisme culturel, 46
religion civile, 25, 31, 47, 49, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 75, 77, 79, 80, 82, 83, 131, 139, 141, 164, 190, 233, 264, 280, 324
religion politique, 25, 31, 49, 53, 54, 57, 63, 66, 69, 70, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 85, 96, 99, 100, 104, 105, 106, 113, 144, 189, 190, 236, 237, 242, 286, 308, 309, 312, 313, 314, 316, 317, 318, 319, 321, 322, 323, 327, 335, 342, 344, 346, 347, 350, 354, 357
religions séculières, 68
 Republicanisme, 65, 88, 212
 révolution française, 8, 31, 71
 révolution linguistique, 215
révolution scientifique, 31
 révolution vestimentaire, 213
 révolutionnarisme, 88, 89, 240
révolutions d'Atatürk, 77
 Risale-i Nur, 163
 Roosevelt, 287, 288
 Rousseau, 8, 16, 31, 46, 47, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 73, 74, 78, 80, 293
 Royaume-Uni, 30, 38, 45, 46, 102, 173, 177, 290, 291, 292, 296, 297, 302, 303, 304, 345

S

sacralisation de la politique, 31, 69, 79, 92
 Said Nursi, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 170, 171, 173, 179, 182, 186, 253

Saint- Auguste, 26
Saint-Siège, 19, 26, 29, 30, 47, 235
 Saint-Thomas d'Aquin, 26, 27
 sécularisation, 7, 29, 36, 37, 38, 40, 51, 63, 78, 80, 95, 119, 133, 194, 195, 200, 207, 212, 222
 sécularisme, 17, 21, 36, 38, 39, 40, 41, 51, 69, 79, 80, 132, 171
 séculier, 21, 38, 42, 67, 73, 80, 81, 139, 358
 Seldjoukides, 57, 107, 147, 192
 sens caché du Coran, 148
sensibilités religieuses, 114, 171, 224, 227, 247
 séparation des pouvoirs, 188, 189, 202, 205, 207, 264, 280, 318, 404
silsile, 144, 149
six flèches, 88, 95, 105
 soufisme, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 156, 163, 167, 172, 186, 348
 souverain, 15, 21, 29, 31, 57, 63, 74, 76, 131, 202, 208, 209, 290
 souveraineté, 8, 15, 21, 22, 23, 24, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 43, 44, 52, 56, 58, 63, 67, 69, 71, 74, 80, 81, 86, 88, 89, 90, 98, 106, 129, 191, 195, 208, 284, 287, 290, 291, 292, 293, 318, 335, 346, 350, 357
 souveraineté absolue, 15, 22, 23, 24, 29, 30, 58, 74, 191
 symboles concrets de la République, 97
 symboles de la jeune République, 94

T

table sur terre, 276
 Taksim, 180, 274, 275, 276, 277
 Tanzimat, 51, 156, 172, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 206, 207, 208
Tarîqat, 145
Tassawwouf, 145
 temporelle, 19, 28, 66
 Thierry Zarccone, 144, 146, 154, 156, 157
 traité de Lausanne, 134, 335
traîtres à la patrie, 102
tribunaux spéciaux, 268, 269
türban, 246



Turgut Özal, 124, 158, 171, 174, 176, 245, 246, 247,
267

Türkiye Öğretmenler Vakfı, 174

U

uléma, 115, 116, 131, 149, 164

V

Vatican, 30, 34, 47, 128, 181, 253

Via Media, 30

vision nationale, 185, 239

voile islamique, 219, 229, 246, 247, 250, 254, 256,
257, 262, 297, 306, 322, 354

volonté générale, 8, 31, 55

volonté nationale, 276, 279, 284, 404

Y

Yaşar Nuri Öztürk, 20, 21, 22, 23, 24, 108

Z

Zekeriya Öz, 188, 280

Zikr silencieux, 154

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE.....	5
INTRODUCTION.....	6
A. Que signifie laïcité ? – Le sens	15
1) Du <i>laos</i> au <i>laïque</i> : étude étymologique.....	16
2) Peut-on qualifier les religions de laïques ?.....	18
3) Une relation d’interdépendance : Église-État pour la conquête de la souveraineté	24
4) Le modèle anglais de sécularisme : une laïcité alternative ?	36
a) La laïcisation et la sécularisation : une distinction ambiguë	37
b) La Laïcité et le sécularisme : deux catégories distinctes ou un esprit commun ?	39
B. Qu’entend-t-on par laïcité ? - Portée	40
1) La démocratie comme l’esprit de la laïcité.....	42
2) Le relativisme culturel : obstacle ou prétexte ?.....	46
3) La laïcité et l’identité musulmane à la naissance de la république turque	49
4) Existe-t-il un modèle laïque turc ?.....	50
C. Logique et méthodologie de la recherche	52
I. La foi et la république « à l’épreuve de la construction de l’identité nationale ».....	56
A. La religion de la Turquie	57
1) L’« Ataturkisme » : une religion politique pour une « Turquie moderne ».....	59
a) Étude de l’ <i>Ataturkisme</i> « ou Kémalisme » sous l’optique de la théorie de la religion civile	65
b) L’« Ataturkisme » : Religion civile ou religion politique ?	77
c) Le nationalisme et la souveraineté nationale comme fondements de la religion politique	80
d) L’« Ataturkisme » : une idéologie structurée ou un mouvement de régénération ?	85
e) La révolution et les symboles de la jeune République	94
i. Les symboles concrets de la République : Les Monuments (Ankara et Samsun)	97
ii. Les choix symboliques: le drapeau et la nouvelle capitale	98
iii. Les symboles de la vie quotidienne	99
f) La mémoire « l’héritage » et la sacralité intangible d’Atatürk.....	100
g) Les mythes et la « mémoire collective » de la Turquie Républicaine	101
h) Les rituels : Le deuil et les fêtes	105
2) L’interprétation officielle de la foi islamique : « la direction des affaires religieuses ».....	107
a) La DAR et ses fondements ottomans	114
b) La mission d’assurer l’unité et l’intégrité nationale	116
c) Un contrôle strict sur le contenu et l’exercice de l’Islam	118



d) Une institution politique « stratégique » – sous la tutelle du pouvoir exécutif.....	119
e) La DAR et son action internationale	126
f) Pragmatisme ou modèle Turc de gestion de la Religion?	130
g) La DAR et le statut quo Alévi	133
h) Pourquoi la DAR est-elle intangible dans la République laïque ?.....	140
B. La religion des Turcs : « Le défi à la laïcité ».....	141
1) Les « <i>Tarîqat</i> » : L’islam traditionnel non-conformiste	145
a) La Philosophie de« <i>Tassawwouf</i> » et le soufisme anatolien	145
b) Le Naqshbandiyya : « étude de la plus grande confrérie réactionnaire opposée à la Turquie laïque ».....	154
2) Les Communautés de Croyants : « Vers une philosophie positiviste de l’Islam ».....	158
a) Saïd Nursi et Risale-i Nur : Les Nourdjous.....	159
b) Fethullah Gülen et sa « communauté de service » « <i>hizmet</i> »	171
II. La démocratie et la laïcité : « un recul de la laïcité ou une démocratie inachevée ? ».....	189
A. L’évolution de la laïcité dans le paysage politique Turc	191
1) Le modèle Turc de laïcisation, du Tanzimat à la république	192
a) Les origines ottomanes de la laïcité turque	194
i. La période du Tanzimat et le mouvement de modernisation.....	196
L’éducation	196
Le droit et la justice	198
ii. Les germes du constitutionalisme : Les Jeunes Ottomans « Genç Osmanlılar »	199
iii. Comité Union et Progrès : Les Jeunes Turcs « Jön Türkler ».....	202
iv. Les conséquences des réformes dans le contexte de la laïcité.....	207
b) La laïcité et la naissance de la Jeune République Turque.....	208
i. La première atteinte à la théocratie : l’abolition du Califat.....	209
ii. La sécularisation de la société : l’« homme nouveau » républicain.....	212
La révolution vestimentaire : l’adoption du chapeau.....	213
La révolution linguistique : L’adoption de l’alphabet latin.....	215
Le code civil turc : L’égalité entre homme et femme	217
iii. La déception de l’expérience démocratique : « La constitutionnalisation de la laïcité ».....	219
2) La survie de la laïcité face à l’Islam Politique	223
a) Le retour des « <i>sensibilités religieuses</i> » sur la scène politique	224
i. Les premiers signes d’éclatement de la laïcité pendant le monopartisme.....	225
ii. La réapparition de l’Islam par le biais de la démocratie: « Le Parti Démocrate »	227
iii. Le coup d’État militaire de 1960 et la nouvelle constitution « libérale »	232
b) Les dynamiques conflictuelles entre le laïcisme et la démocratie	238
i. La Première Doctrine Politique Islamiste : « la vision nationale » de Necmettin Erbakan	239



ii. Le Coup d’État de 1980 et le « Constitutionnalisme Sécuritaire » de 1982 ...	242
iii. La restauration de la vie politique après 1982: Le Démantèlement du Milli Görüş	245
iv. La nouvelle façade de l’Islam politique : l’AKP et l’islam Modéré.....	251
Le voile islamique : Le symbole concret du conflit laïco-islamiste.....	254
Les imam-hatip : La première rupture de l’unité de l’éducation	257
L’Étude des élections présidentielles de 2007, des suffrages universels de 2007 à 2011 et le référendum de 2010.....	260
« Ergenekon » et « Balyoz » : la plateforme juridique du conflit kémaliste-islamiste	267
L’évolution de la perspective de l’AKP ; vers l’autoritarisme et la révolte de la démocratie pluraliste – Les manifestations de « Gezi Parkı »	272
Le phénomène d’islam modéré : la laïcité contre le défi de l’émergence de l’islamisme libéral-démocrate.....	284
B. Les Droits et Libertés Religieux dans « l’impasse » de la « République laïque »	286
1) La Convention Européenne des Droits de l’Homme et les standards universels des libertés religieuses.....	289
a) La Cour Européenne des Droits de l’Homme et le principe de « <i>prééminence du droit</i> »	290
b) La convention E.D.H et ses qualités en tant que constitution.....	292
c) Le sens, le contenu et la valeur du principe de liberté religieuse	295
d) Les restrictions des libertés religieuses et les limites de compétence du Juge E.D.H. :	303
2) L’Histoire de la garantie constitutionnelle pour les libertés religieuses en Turquie	306
a) L’Evolution du droit Turc vers une interprétation plus large des libertés religieuses :	318
b) Le Conflit entre La Religion Politique Turque et La Cour Européenne des Droits de l’Homme : étude des jurisprudences contradictoires de la Justice Turque et de La Cour EDH :	326
i. Les Cours de Religion :	327
ii La mention de la Religion sur les cartes d’identité.....	343
c) La position de la Cour Européenne des droits de l’Homme à propos de la laïcité turque	350
CONCLUSIONS.....	359
A. La « crise de neutralité » et la religion politique turque.....	360
B. La laïcité comme l’héritage d’Atatürk et son avenir incertain.....	363
BIBLIOGRAPHIE.....	371
TABLE DES ANNEXES.....	402
INDEX.....	501

La laïcité : Le pilier de l'identité républicaine turque

Résumé

Depuis la fondation de la République Turque en 1923, la laïcité constitue le principe le plus discuté et controversé, notamment car le rejet d'un des autres principes n'a jamais été perçu, comme c'est le cas pour la laïcité, comme impliquant un rejet de la République elle-même. Que signifie la laïcité pour la Turquie ? Le renforcement de l'autorité des élites ? Ou le sens de la République ? Aujourd'hui, comment comprenons-nous la laïcité, et avons-nous besoin de la redéfinir ?

Sans réaliser une analyse poussée des fondements socio-religieux du pays, les travaux étudiant la laïcité turque ont tendance à se borner à des descriptions formelles et rigides.

La laïcité est le principe juridique exprimant la neutralité de l'État envers toutes les croyances religieuses, et sa purification de toutes références religieuses. Néanmoins dans les faits, nous n'avons jamais vu une telle application de laïcité, si pure et théorique.

Ce qui fait de la laïcité un instrument d'oppression est en réalité, un ensemble de symboles et de mythes encerclant le sens de la laïcité. Cet ensemble de symboles et de mythes constitue une religion politique, rigide et incontestable. Pour cette raison, les travaux étudiant l'application du principe de laïcité ont perçu les symboles de la religion politique comme une laïcité distincte et particulière.

Dans notre travail, nous allons étudier les bases historiques et philosophiques de la laïcité en Turquie. Notre but est de mettre en relief les origines de la laïcité et son évolution en tant que religion politique, opposée à l'Islam traditionnel et politique.

Dans la dernière partie de notre travail, nous allons étudier la laïcité en Turquie dans le contexte de la démocratie, à la lumière de la jurisprudence de la Cour Européenne des Droits de l'Homme, afin de savoir s'il est nécessaire de la redéfinir.

Descripteurs : laïcité, symboles, mythes, religion politique, démocratie, neutralité, Turquie, République Turque, identité républicain, Cour Européenne des droits de l'Homme.

The Secularism « La laïcité »: The pillar of the Turkish republican identity

Since the foundation of the Republic of Turkey in 1923 the secularism « la laïcité » is discussed much more than any other topic and its denial meant the denial of Turkish Republic. However, what does secularism mean for Turkey? Is it the reinforcement of elite's authorities? Or is it the definition of Republic? Nowadays, how do we understand secularism and do we need to redefine it?

In Turkey most of the academic works about secularism are still not bringing any additional value rather than staying as another description of secularism. The dictionary description of secularism « la laïcité » is that, the state must be neutral against all religious beliefs and do not stand as a reference point for any religion. But in practice, the secularism cannot be defined as straight as its definition, it never appears with those sharp borders and in that purity.

The factors, which are transforming secularism from a legitimate view to a control mechanism, are its symbols and myths that are considered as part of secularism. Actually, these myths and symbols are forming an undeniable political religion. For that reason most of the previous academic works which are analyzing secularism by considering these myths and symbols as an add-on to the term of secularism, pushed us to look and create a new definition of this concept.



In this work, we will analyse the historical and philosophical basis of secularism. We will also trace the origin and the formation of secularism as a political religion opposite to the traditional and political Islam.

The final part of work will observe secularism in the light of the jurisprudence of the European Convention of Human Rights and, the democracy in order to understand if the notion of secularism in Turkey requires redefinition.

Keywords: secularism, symbols, myths, political religion, democracy, neutrality, Turkey, Republic of Turkey, republican identity, European Court of Human Rights.